

9 – 1, 2021

ISSN 2284-2918



Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

EUDAIMONIA SOCRATICA E CURA DELL'ALTRO
SOCRATIC EUDAIMONIA AND CARE FOR OTHERS



***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**

ISSN: 2284-2918

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

DOI® NUMBER

Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number.

Cover image: Museo Archeologico al Teatro Romano di Verona, n. inv. 21035.

COMITATO SCIENTIFICO

DAMIR BARBARIĆ – SVEUČILIŠTE U ZAGREBU (UNIVERSITY OF ZAGREB)
MIRKO DI BERNARDO – UNIVERSITÀ “TOR VERGATA”, ROMA
MARCELO BOERI – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, SANTIAGO
JOHN CUTTING – INSTITUTE OF PSYCHIATRY, LONDON
ANTONIO DA RE – UNIVERSITÀ DI PADOVA
ROBERTA DE MONTICELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
ANNA DONISE – UNIVERSITÀ DI NAPOLI
ARIANNA FERMANI – UNIVERSITÀ DI MACERATA
CINZIA FERRINI – UNIVERSITÀ DI TRIESTE
ELIO FRANZINI – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
ALESSANDRA FUSSI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
SHAUN GALLAGHER – UNIVERSITY OF MEMPHIS, USA
ROBERTA GUCCINELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO
CHRISTOPH HORN – UNIVERSITÄT BONN
JOEL KRUEGER – UNIVERSITY OF EXETER
ROBERTA LANFREDINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
FEDERICO LEONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
ENRICA LISCIANI PETRINI – UNIVERSITÀ DI SALERNO
MAURO MAGATTI – UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO
PAOLO AUGUSTO MASULLO (†) – UNIVERSITÀ DELLA BASILICATA, POTENZA
MAURIZIO MIGLIORI – UNIVERSITÀ DI MACERATA
LUIGINA MORTARI – UNIVERSITÀ DI VERONA
LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA – UNIVERSITÀ DI VERONA
RICCARDO PANATTONI – UNIVERSITÀ DI VERONA
CLAUDIO PAOLUCCI – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
ELENA PULCINI (†) – UNIVERSITÀ DI FIRENZE
MASSIMO RECALCATI – UNIVERSITÀ DI PAVIA
ROCCO RONCHI – UNIVERSITÀ DELL’AQUILA
ALESSANDRO STAVRU – UNIVERSITÀ DI VERONA
HOLMER STEINFATH – UNIVERSITÄT GÖTTINGEN
SALVATORE TEDESCO – UNIVERSITÀ DI PALERMO
ÍNGRID VENDRELL FERRAN – FREIE UNIVERSITÄT, BERLIN
DAN ZAHAVI – KØBENHAVNS UNIVERSITET (UNIVERSITY OF COPENHAGEN)
WEI ZHANG – 中山大学 (SUN YAT-SEN UNIVERSITY, GUANGZHOU, CHINA)

Thaumàzein — Volume 9, Issue 1, 2021

Eudaimonia socratica e cura dell'altro Socratic *Eudaimonia* and Care for Others

Edited by
Santiago Chame, Donald R. Morrison,
Linda M. Napolitano Valditara

Nota sulla traslitterazione dal greco –
Notes on the transliteration of Greek terms

Greek terms have been transliterated according to the rules of Italian phonetics for the sake of homogeneity of the volume containing the texts of three different modern languages (English, Italian, Spanish).



CONTENTS

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA
Introduzione: un dialogo infinito, i temi e le forme 8

PARTE I GIUSTI E INGIUSTI, TIRANNI E GRAN RE

FULVIA DE LUISE
*Contro Callicle e Trasimaco.
Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia* 63

STEFANO PONE
*The tyrant's happiness as a parody of true happiness
(Plato, Republic, IX; Xenophon, Hiero, IX-XI)* 91

IVAN JORDOVIĆ
The bios eudàimon in Xenophon's Cyropaedia 112

PARTE II LA VIRTÙ PER LA FELICITÀ: CONOSCERE/CURAR SE STESSI E IL PROPRIO DESIDERIO?

FRANCESCA PENTASSUGLIO
Socratic eudaimonia in two Alkibiadesdialogen 135

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA
*La 'desiderabilità' del bene
in un passo problematico dell'Alcibiade I (115a-116b)* 158

PARTE III
AMOR DI SÉ (PHILAUTÌA) E AMICIZIA

ARIANNA FERMANI
Il virtuoso deve amarsi. I profili della philautia in Aristotele 182

GUIDO CUSINATO
*At the origin of evil: amathia and excessive philautia
in a passage of Plato's Laws* 198

RUSSELL E. JONES, RAVI SHARMA
Xenophon's Socrates on concern for friends: Memorabilia II 6 233

CLAUDIA MÁRSICO
*Regiones curiosas de la felicidad cirenaica:
el bienestar propio, los otros y la dimensión comunitaria* 243

PARTE IV
LE ACCUSE, LA CONDANNA, LA SCELTA FINALE

FRANCESC CASADESÚS BORDOY
Religiosidad socrática y felicidad 260

AIKATERINI LEFKA
*Socrates eudaimon at the threshold of Hades
(Plato, Phd. 58E-59A)* 282

NICHOLAS D. SMITH
Egoism and other-regarding behavior in Socrates' final days 305

MANUELA VALLE
*Desiderare l'immortalità:
lo stratagemma della generazione e i suoi limiti* 317

PARTE V
FATO, NATURA O VOCI DEMONICHE?

MARIAPAOLA BERGOMI
Fato, fortuna e phýsis.
I limiti della predestinazione nel concetto socratico di felicità 337

ALESSANDRO STAVRU
Eudaimonìa e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine:
rendere migliori gli altri per essere felici? 353

PARTE VI
SAPERI, UTOPIE, PROCESSI DIALETTICI E PROBLEMI METODICI

NIKOS G. CHARALABOPOULOS
The curious case of knowledge and happiness
in Plato's Charmides 369

WILLIAM HENRY FURNESS ALTMAN
Philosophy, wisdom and happiness
in Plato's Lysis and Euthydemus 384

SANTIAGO CHAME
Dialettica, virtù e felicità nei socratici 396

FRANCO TRABATTONI
Conoscenza e felicità nell'etica socratico-platonica:
il caso dell'Ippia Minore 416

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

INTRODUZIONE:
UN DIALOGO INFINITO, I TEMI E LE FORME

INTRODUCTION:
AN ENDLESS DIALOGUE, SUBJECTS AND WAYS

SOMMARIO: 1. Prove tecniche di dialogo; 2. Giusti e ingiusti, tiranni e Gran Re; 3. La virtù per la felicità: conoscere/curar se stessi e il proprio desiderio? 4. Amor di sé (philautia) e amicizia; 5. Le accuse a Socrate, la condanna, la scelta finale; 6. Fato, natura o voci demoniche?; 7. Saperi, utopie, processi dialettici e problemi metodici; 8. Tirar le fila.

1. Prove tecniche di dialogo

I testi di questo numero di *Thaumàzein* sono l'esito, rivisto e ampliato, delle relazioni presentate al Workshop internazionale Eudaimonìa socratica e cura dell'altro, organizzato dal Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona e tenutosi online, per la pandemia, a inizio estate 2020; alle relazioni si sono aggiunti, da un successivo *call for papers*, altri contributi che concorrono qui ad articolare il tema.¹

Il Workshop era programmato in presenza a Verona per aprile 2020: i fondi, sempre scarsi, avrebbero permesso la partecipazione di pochi

¹ Sul Workshop, v. la Locandina acclusa a questo numero della rivista. Avendo io l'onore e onere di redigere questa *Introduzione*, non mi limito a riferirvi il contenuto dei saggi: in nota proporrò riflessioni personali, anche di dissenso dagli Autori, ma sempre nello spirito del dialogo – secondo la platonica *Lettera VII* (344b4-8) infinito e benevolo (*eumenès*) – che tali testi e temi suggeriscono. Ringrazio: F. de Luise e S. Chame per aver riletto questa introduzione con preziosi suggerimenti; Donald R. Morrison per il notevole contributo dato durante il Workshop e per aver poi rivisto l'inglese dei non madrelingua e di tutti gli *abstract*, come Chame ha fatto per i testi in spagnolo; R. Shibuya per l'accurata revisione editoriale di tutto il numero della rivista.

colleghi italiani e un ospite straniero. La chiusura, seguita all'emergenza sanitaria italiana, avamposto purtroppo della pandemia in Occidente, ci ha imposto una decisione: o rinviare l'evento, o celebrarlo trasformandolo. Non è stata mia l'idea della migrazione *online* del Workshop, ma del collega Alessandro Stavru: più giovane, uso ai mezzi informatici e ai rapporti internazionali, ha saputo mutare in *chance* il divieto impostoci. Questa trasformazione va però meditata, dato il *cahiers de doléances* prodotto, negli ambienti accademici e culturali non solo italiani, sui danni dell'interazione didattica e di ricerca da remoto. Nulla di buono si trarrebbe dal comunicare a distanza impostoci dalla pandemia, con gli studenti come fra noi studiosi: questo si è lamentato su media e libelli dalla dolorosa primavera 2020, da parte di autorevoli guru della cultura e filosofia. Ci si è anche spinti, temendo una disumanizzante dittatura digitale, a paragonar noi, che continuavamo a lavorare – faticosamente – da remoto, ai fiancheggiatori del fascismo, se non ai nazisti rei di bruciare i libri: anche noi, *online*, avremmo contribuito a un più grave 'rogo' della cultura, avallando pecorescamente le dittature (politica, sanitaria e digitale) che la pandemia stava imponendo.²

Io, appartenente alla generazione che, a metà anni '70 del secolo scorso, ha redatto la propria tesi di laurea, all'Università di Padova, sulla vecchia Olivetti Lettera 32, usando per le copie la carta carbone e scrivendo il greco a mano, sono un'immigrata digitale tardiva, che non ama il pc e internet né se ne fida: ma ho imparato in questi mesi a comunicare a distanza. Imparar qualcosa di nuovo a 70 anni è comunque un valore: ma, a parte tale tratto personale, resta ai lettori di *Thaumàzein* decidere se la migrazione del Workshop *online* abbia danneggiato, migliorato o lasciato pari il nostro *diàlogos* sulla felicità socratica. Alle sessioni riprogrammate da remoto ci siamo però *preparati* discutendo – chi volesse – proprio a distanza, un pomeriggio per varie settimane, e confrontando testi e letture. Mai, in oltre 40 anni di lavoro accademico, mi ero preparata così a un convegno internazionale: se la didattica a distanza mostra indubbie criticità, con questo lavoro via schermo, per

² Mentre scrivo, a fine primavera 2021, la situazione pare mutata e gli eventi scientifici *online* si son moltiplicati tanto ch'è difficile seguirli tutti: il fenomeno mi pare però ancora poco noto, né mi risulta si stia conducendo una riflessione globale su di esso e le sue ricadute scientifiche.

me nuovo e che liberamente non avrei scelto, cosa mai ero colpevole di mandare ‘al rogo’? L’ultima sera del Workshop eravamo una quarantina di studiosi, da Santiago del Chile a Nuova Delhi: alla fine abbiamo acceso gli schermi per vederci in faccia concedendoci perfino un *wine moment*. Far lo stesso in presenza, cogli spostamenti aerei di tutti, avrebbe richiesto ben più tempo e fondi che nessun Ateneo riesce più, da tanto, a erogare.

Ma questo forse non è solo un aver saputo far buon viso a cattivo (doloroso) gioco. Per studiosi di filosofia antica e di Socrate non è secondario *dialogare*: quale che sia la sede (sostitutiva delle piazze, palestre, case private dove Socrate lo faceva) in cui lo si fa e il mezzo che si usa. È semmai una *postura metodica*, uno *stare in presenza*, uno davanti all’altro (talora anche uno di contro alle tesi dell’altro) che nessun divieto può impedire e nessun mezzo mutare se la disposizione a farlo ci sia e sia autentica.

Lo stato dei documenti su cui lavoriamo anzitutto lo esige: non solo l’imponente, teoreticamente pesante *corpus* dei dialoghi di Platone, il cui Socrate è così noto da esser spesso ancora inconsapevolmente assimilato al Socrate storico; i testi di Senofonte, anch’essi, p.es. *Memorabili* e *Simposio*, redatti come dialoghi; l’intrigante sfida del comico Aristofane con la caricatura non proprio benevola del suo Socrate; e, ancora, i frammenti lasciatici non solo dai fondatori delle scuole socratiche (Antistene, Aristippo, Euclide), ma dalle decine di altre figure che, a ridosso della morte di Socrate, redassero *sokratikòì lògoi*: come ormai appurato, allora un nuovo genere letterario, che, ponendo il maestro a protagonista e riproducendone il metodo, mirava a riabilitarne la memoria dopo il processo e la condanna.

Come, allora, stare in rapporto dialogante con testi essi per primi redatti come dialoghi, che, uniti nel fine, hanno però estensione, profondità, complessità, stati di conservazione e trasmissione diversi? Come rapportarsi a ‘testi’ che mettono per iscritto quanto Socrate non solo pare non fosse interessato a scrivere, ma di cui credeva forse indebito scrivere al posto dello scambio in presenza? (e va chiesto quanto lo scriverne tradisse allora il dialogo socratico vivo, quanto e forse *più* di quanto lo tradisce oggi il dialogarne da remoto...).

Son poi le formazioni diverse di noi socratisti a esigere il dialogo:

una tradizione non solo italiana, ma europea di studi storico-filosofici, spesso vista – non a torto – come diversa da, se non opposta a, quella anglofona di taglio logico-linguistico.

Ma poi è il *puzzle* ancora incompleto dello stesso ‘Socrate’ a esigere un dialogo infinito: quell’investire sul binomio virtù-felicità debordante con corale prepotenza dai testi e l’idea-guida che, pur venendo fraintesi e ingiustamente attaccati fino al rischio finale, la ricerca dialogica non vada interrotta, unica via – così pare a Platone – per avere una vita «vivibile» (*biotòs*, *Ap.* 38a), cioè davvero umana. Ciò non smette di attirare e muover domande: che vi sia una strada a un’*eudaimonìa*, una felicità e autorealizzazione rinvenibile e praticabile proprio nel confronto con l’altro, dunque *individuale e sociale*, è lezione impegnativa, che continua però a mostrarsi, non solo a noi, attraente. Perciò qui ancora proviamo a comprenderne temi e forme.

2. Giusti e ingiusti, tiranni e Gran Re

La prima sessione del Workshop trattava il rapporto tra *philautìa* (amor di sé), possibile forma di egoismo, e giustizia: i primi saggi, qui, ne sondano i modelli negativi, dove un desiderio autoreferenziale e tirannico, cioè smisurato (pleonectico), nella visione socratica precluderebbe, se viola la giustizia, ogni felicità. Fulvia de Luise – *Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia* –, poiché la felicità è per sé, si chiede se la pretesa socratica su di essa sia egoistica: questione da porsi, per irriverente che paia rispetto a quanto Socrate significa nella tradizione del pensiero morale. Quando il Socrate del *Protagora* platonico propone di calcolare piaceri e dolori futuri per stabilire quanto un atto sia buono e utile, tale *μετρητική τέχνη* (*Prt.* 356a-357e) vuol promuovere il benessere dell’agente, invitato a far solo i sacrifici capaci di assicurargli, prima o poi, i vantaggi maggiori. Ma allora come la volontà socratica del bene si distingue dall’egoismo più vieto, che svalorza virtù sociali come la giustizia? Come la cura dell’altro entra nella cura che Socrate dirige al sé, cioè nel suo progetto eudemonistico?³

³ Il problema torna in F. Pentassuglio, L. Napolitano, R. Jones e R. Sharma, ma anche in altri saggi, da altri punti di vista e su altri testi (A. Fermani, G. Cusinato, N.D.

Cura di sé e dell'altro si co-implicano nel dialogo socratico: chi entri in dialogo esponendosi alla confutazione esercita una pratica utile a migliorarsi e tale cura di sé dialogica conserva un tratto autoreferenziale. L'invito a curarsi di sé che Alcibiade, nel *Simposio*, dice di aver ricevuto (ma non accolto) da Socrate sta nel curar la propria formazione prima di darsi alla politica: ma, nonostante l'accordo (*homologhìa*) raggiunto a parole, la reciprocità del dialogo pare non trasferirsi automaticamente alla vita reale. Opera certo, qui, l'attesa che tale miglioramento personale benefichi la comunità di cui l'agente è parte e la prescrizione alla cura di sé anche altrove (*Alcibiade I, Repubblica, Fedro*) è per il Socrate platonico premessa a una capacità d'impegnarsi in politica. Ma fra cura di sé e cura dell'altro vi è un nesso necessario? O Socrate enuncia solo un requisito morale che prova ad associare una deontologia della responsabilità al potere poi esercitato dal politico?

Nella psicologia platonica il nesso è problematico e l'interesse alla propria felicità pare diverso da, se non opposto a, quello della comunità. Il teorema socratico di una felicità virtuosa confligge con le tesi degli 'egoisti': Callicle e Trasimaco, interlocutori del Socrate di *Gorgia e Repubblica I*, dicono difficile conciliare la visione naturalmente egoista del singolo con quella del bene comune, conciliazione che implicherebbe un auto-danneggiarsi per il bene altrui (*allòtrion agathòn*). L'attenzione di tali uomini eccellenti, candidati a ruoli politici importanti, resta infatti centrata su loro stessi e ciò ne rende dubbia la propensione a curarsi degli altri. La difesa che questo Socrate oppone ai veementi argomenti di tali antagonisti ricostruisce le ragioni eudemonistiche della giustizia: quelle che possono indurre un soggetto a praticarla per perseguire un proprio benessere vero, in accordo con lo stile di vita (*bios*) che sceglie.⁴

Smith, M. Valle), soprattutto quanto all'opzione di un'etica socratica *self-* oppure *other-regarding*.

⁴ Non solo questo, ma altri saggi (p.es. G. Cusinato) trovano debole la difesa del Socrate platonico da Callicle e Trasimaco: ma – come provavo altrove a mostrare per Trasimaco – si tratta di *confutazioni socratiche*, dove a esser smentiti sono *i presupposti stessi degl'interlocutori*. Non è vero che, come dice Callicle, per esser felici vanno lasciati crescere a dismisura i desideri se ciò ne preclude la soddisfazione e dunque la conseguente felicità (v. S. Pone sullo *Ierone* senofonteo). Inoltre son citati i teorici – forse Eraclito e Pitagorici – di una visione geometrica (di *pòlemos* bilanciato?) del cosmo, quella che Callicle trascurerebbe (*Grg.* 508a): tale visione è oggettiva

Stefano Pone – *The tyrant's happiness as the parody of true happiness* (Plato, Republic, IX; Xenophon, Hiero, IX-XI) – sonda il rapporto fra educazione del desiderio e conseguimento della felicità, rapporto che, nello *Ierone* senofonteo, guarda alla figura del tiranno. Questi, avendo potere illimitato, può soddisfare ogni desiderio, come poi ciò ricada sulla vita dei sudditi. Callicle e Trasimaco provano che ad Atene, a fine V secolo a.C., circolava l'idea che il più felice sia il tiranno. Ma i suoi *status* e stile di vita hanno – ecco il punto – fatali effetti collaterali: egli vede la sua vita sempre minacciata, perfino dai parenti, e il soddisfacimento smisurato dei desideri giunge a ottundere la sua stessa capacità di godere.

Lo *Ierone* pare però suggerire che, con *escamotage* intelligenti (premiare i meritevoli, far punire da altri i ribelli o far assistere i sudditi in pericolo dalla sua guardia), egli muterebbe il malcontento in rispetto, non solo smettendo di temere i sudditi, ma meritandone l'amicizia, requisito base di felicità. Senofonte non crede però in tale promessa: Ierone ha qualificato illusorio il potere tirannico e il consiglio datogli suona beffardo; l'amicizia e la felicità che dovrebbe venirne si basano su un inganno di cui i sudditi son le vittime.

Simonide, portavoce qui di Senofonte, non consiglia il tiranno su come educare il desiderio per eliminare l'insensibilità causata dal soddisfarlo a dismisura. Ierone deplora di non poter partecipare a feste e banchetti bevendo fino all'incoscienza (VI 2), dunque vede i limiti del

quanto quella pleonectica di Callicle e l'onere di smentirla, se ne fosse capace, passerebbe a lui. Come non è vero che il più forte (il più potente) è il governante totalmente ingiusto di Trasimaco; la sua stessa piena ingiustizia gl'impedisce di operare come vorrebbe (co-operare con qualcuno anche a fini criminosi) e di tenersi al potere; dunque non è il più forte che millanta di essere. Se poi, per definire un *èlenchos*, fosse necessario, da parte degl'interlocutori, il riconoscimento di *esser stati confutati* (come forse questi Autori si aspettano), ben pochi degli *èlenchoi* figuranti in Platone potrebbero esser detti tali. Certo, lo nota de Luise, la confutazione di Trasimaco al Platone della *Repubblica* non basta: bisogna anche mostrare (paideuticamente) *perché* la giustizia vada amata per sé e non solo, com'è per i più, per apparir socialmente giusti. Ma per me il tratto socratico che Platone non abbandona mai (lo attesta la definizione matura di *èlenchos* come *kàtharsis*, *Sph.* 230b-d) è proprio quello per cui, prima di proporre e indagare nuovi argomenti, vanno tolti quelli auto-contraddittori: proprio come il suo Socrate fa con Callicle e Trasimaco.

suo stile di vita ma senza voler rinunciarvi o chiarirne la causa: non vale allora che Simonide lo educi. In Senofonte anche altrove (*Mem.* II 6, 1-5) è la ricerca pleonectica del piacere a causare le mancanze lamentate da Ierone, degli amici come di qualche soddisfazione (IV 5, 9). La sua felicità suppone allora una doppia ignoranza: quella dei sudditi, che, accecati dal suo potere, ne ignorano l'illusorietà; e la sua stessa ignoranza, s'egli vuol liberarsi di una sofferenza senza saperne l'origine.

Il testo senofonteo dunque non perora la felicità del tiranno ed echeggia la *Repubblica*, dove ne emerge l'irrimediabile miseria: Ierone senofonteo e tiranno platonico condividono lussuria, prodigalità e (*R.* IX 573a4-b6) amore per i simposi dove si perde l'autocontrollo. Il tiranno platonico è il più povero, se i suoi bisogni stanno sempre per superarne le risorse, come nell'*Economico* senofonteo rende poveri non la scarsità di beni ma l'uso sconsiderato di quelli disponibili. Anche il tiranno platonico è senz'amici: se non è lui ad aver il potere è servo di altri e i suoi soli rapporti possibili sono dominio o schiavitù (*R.* IX 576a4-6).

Platone palesa dunque quanto lo *Ierone* propone indirettamente: è per la sua brama pleonectica che il tiranno si preclude amicizie vere (con gli altri come tra le parti della sua anima) e perciò la felicità, che richiede amicizia. *Ierone* e *Repubblica* usano il *týrannos* per affermare un principio socratico: una vita di desideri eccessivi è senza amici e senz'amicizia (esteriore e interiore) essa non è che infelice.

Al modello tirannico rinvia anche Ivan Jordović – *The bios eudàimon in Xenophon's Cyropaedia* –: egli ricorda gl'incontri erodotei, fra Creso e Solone e Creso e Ciro, che hanno contribuito, soprattutto come scambi fra un saggio e un tiranno, a fondar la tradizione dei Sette Sapienti. Il *sophòs* è fedele al bene comune e crede fallace l'idea che sia il tiranno il più felice perché titolare dei massimi potere, ricchezza e piacere, snodo che anticipa la letteratura socratica. Erodoto, pur vedendo in Solone il primo legislatore, lo descrive nell'incontro con Creso come estraneo alla politica perché la vita privata gli par meglio del *bios tyrannikòs*: l'incrocio non comune tra felicità del tiranno e opzione vita privata-vita tirannica impatta il tema della felicità. L'A. lo ha già studiato in Platone, soprattutto nel *Gorgia*, dove Polo parifica reitore e tiranno nella possibilità di far tutto quanto loro piaccia (*Grg.* 466b-e, 469c, 470d-471d,

473b-d). Socrate, che perora il *bios philosophikòs* e l'idea che fare ingiustizia sia peggio che subirla, critica il tiranno e dichiara più infelice quello che resti impunito: l'opzione tiranno-filosofo, vita ingiusta-vita giusta è perno anche del suo scambio con Callicle e del mito escatologico finale. Tali dicotomie son qui sussunte sotto l'opzione vita pratica, politicamente attiva, e vita teoretica, che non lo è: però sia Callicle che Socrate pretendono che la propria vita valga *eudaimonìa*. Per Platone il *bios praktikòs* (*politikòs*) degenera in *tyrannikòs* e la politica tradizionale va sostituita con una vita filosofica (teoretica), ch'è intesa però dai più come *privata*: ma solo la filosofia è arte politica capace di valere *eudaimonìa*, mentre la politica tradizionale mirante all'onnipotenza offre una felicità illusoria. Qui Platone incrocia il contrasto, emergente nella *Ciropedia* senofontea, fra vita attiva e inattiva.

Sconfitto nella guerra coi Medi, il Creso della *Ciropedia* è portato prigioniero da Ciro e l'incontro echeggia quello erodoteo fra lui e Solone (Xen. *Cyr.* VII 2; Hdt. I 86): diversamente dal Ciro erodoteo, il fondatore dell'impero persiano della *Ciropedia* non mira ciecamente alla conquista e tratta il vinto con umanità. Creso, per entrambi gli autori, ha frainteso per la sua *hybris* l'oracolo delfico sull'imminente distruzione di un impero (Hdt. I 53), causando la sua propria sconfitta, ma poi capisce il suo errore. Descrivendo l'aspirazione di Creso alla felicità e la sua tragica smentita, Erodoto e Senofonte indagano su cosa assicuri la prima. Mentre nelle *Storie* il problema è trattato riferendo i responsi di Solone, nella *Ciropedia* requisito della vita felice è il «conosci te stesso» delfico: il Creso senofonteo richiama il responso della Pizia e ammette la cieca fiducia prima nutrita nel proprio destino; quello erodoteo invece, alla domanda di Ciro su quale sia la vita felice, indica ancora la propria, basata su potere, ricchezza e benessere personale (vita «da femmine»), non su quello generale: visione opposta non solo all'ideale senofonteo della *philoponia*, ma anche a quanto lo stesso Ciro senofonteo crede vada fatto, non solo da un re ma da ogni cittadino. Per lui Creso non avrebbe esibito, né prima né dopo la sconfitta, alcuno dei requisiti – naturali, morali, familiari, amicali – necessari a una vera *leadership*.

Senofonte narra altri scambi sull'*eudaimonìa*: quello fra Ciro e il nobile Crisanta (*Cyr.* III 3, 49-55), dove il re ripete che solo un lungo esercizio (*askesis*) sotto buone leggi e bravi maestri spinge nobili

e popolani a mostrar coraggio in battaglia. Lo scambio fra Ciro e suo zio, il Medo Ciassare, vero despota orientale (IV 1, 9-18), che, dopo la prima vittoria sugli Assiri, discutono se inseguire il nemico in fuga: Ciro si ritrae sapendo di aver battuto solo un contingente dell'esercito nemico; Ciassare, geloso del nipote e per non interrompere le razzie cui i suoi già si abbandonavano, descrive la ricerca persiana del maggior piacere, benché raccomandi misura: tesi che poi contraddirà preferendo all'impegno militare lusso e piacere. Cuore dello scambio è il rapporto espansionismo-felicità che i successi di Ciro mostrano non opposti, mentre la sua nozione di felicità contrasta con quella di despoti come Creso e Ciassare: il Ciro senofonteo non scorda mai i doveri del governo e affronta, per adempiervi, fatica e pericolo. Diversamente da Creso conosce i suoi limiti e, senza seguire l'espansionismo illimitato del Ciro erodoteo, non si ferma, come Ciassare, al già acquisito, tendendo semmai a consolidarlo.

Il terzo scambio problematizza il merito: Ciro arma allo stesso modo nobili e popolani, fidando che ognuno, parificato agli altri, mostri valore. Senofonte si chiede cosa sia meglio, l'uguaglianza aritmetica (a ognuno lo stesso) o quella geometrica (a ognuno secondo il merito):⁵ se da un lato pare preferir la seconda e non dubitare della stratificazione sociale, dall'altro crede da valorizzarsi il merito, poiché molti restano in fondo alla scala sociale per fatti di cui non hanno colpa. Davanti al primo scontro col nemico (*Cyr.* II 3, 1-6) Ciro chiede se il valore sia migliorato dall'attesa di prede distribuite alla pari o secondo il merito: Crisanta difende il maggior valore dei nobili, ma il popolano Feraula ragiona (II 7, 9-15) che nobili e popolani affrontano gli stessi rischi e son preparati entrambi a sopportar privazioni e dolori, gli uni dall'educazione, gli altri dal lavoro per sopravvivere: dunque armi e prede vanno distribuite secondo il merito. Feraula deve poi organizzare l'ingresso di Ciro a Babilonia (VIII 3, 5-8), incarico datogli perché amante di bellezza e ordine e per aver sostenuto appunto il merito (III 3): ma non se ne insuperbisce e previene così l'invidia altrui. Celebre è anche il suo scambio con un giovane Saca su ricchezza-felicità (che richiama lo *Ierone*): il giovane loda l'attuale opulenza di Feraula dopo gli stenti gio-

⁵ La questione è poi al centro del V libro dell'aristotelica *Etica Nicomachea* sulla giustizia (1131a10-1132b26).

vanili, ma questi nota che l'arricchirsi ha aumentato non la sua capacità di godere, bensì il peso di gestire il patrimonio (*Cyr.* VIII 3, 39-48); i ricchi sarebbero i più felici se possedere desse tanta gioia quanto ricevere (VIII 3, 44). I due si accordano che sia Saca a gestire i beni di Feraula, mentre questi resta libero di far quanto gli piace: questo popolano ha dunque introiettato gl'intendimenti di Ciro su amicizia, filantropia e gratitudine e, incarnando la meritocrazia persiana, è il politico capace, per Senofonte, di vivere un *bìos eudàimon*.

Acme di tutto ciò è quanto Ciro morente (VIII 7, 4-26) dice a figli, amici e dignitari; egli vuole che ora, in punto di morte, tutti lo credano felice:⁶ lo è perché sempre, crescendo in forza, ha avuto quanto desiderava; perché ha vinto i nemici, reso felici gli amici e grande la sua terra, senza insuperbirsene; non il potere consolida un regno, ma gli amici fidati, che si hanno facendo per primi del bene. Egli ha, poi, ragioni per fidare anche nell'immortalità dell'anima (VIII 7, 17-21). Tali episodi della *Ciropedia* mostrano che per Senofonte la vita felice è inscindibile dall'impegno politico e – all'opposto del *bìos tyrannikòs* – legata a coraggio, conoscenza di sé, misura, merito e reciprocità.⁷

⁶ *Cyr.* VIII 7, 6: «bisogna che voi, quando sarò morto, diciate e facciate ogni cosa [guardando a] me come a un uomo felice (ὁμᾶς δὲ χρῆ, ὅταν τελευτήσω, ὡς περὶ εὐδαίμονος ἔμοῦ καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν πάντα)». L'A. non insiste sul punto, ma vi è un'analogia che tale sapersi e voler essere creduto felice *in punto di morte* ha con l'esordio del *Fedone* platonico su Socrate. V. i saggi di F. Casadesús e A. Lefka.

⁷ Colpisce tale proiezione sul nemico tradizionale persiano di eccellenze celebrate nella stessa etica filosofica, nella *Ciropedia* senofontea come nell'*Alcibiade* I platonico. Socrate non solo raccomanda ad Alcibiade di considerare valore e ricchezza dei suoi *competitor* spartani e persiani (119e-120e), ma, celebrando il regno persiano, descrive l'educazione del futuro Gran Re (121d-123d) nelle quattro virtù cardinali poi della *Repubblica* (sapienza, coraggio, moderazione, giustizia) da parte dei pedagoghi reali, segnalatisi ognuno per una di tali *aretài* (121e-122b).

3. *La virtù per la felicità:
conoscere/curar se stessi e il proprio desiderio?*

Vanno dunque esplorate le forme di un'educazione regale, 'anti-tirannica', e le basi che legano l'*eudaimonia* socratica all'esercizio dell'ecceellenza (ἀρετή). Al centro di tale ricerca sta la figura di Alcibiade, verosimile maggior fallimento della *paidèia* socratica e probabile *alter ego* negativo dello stesso Platone: andavano dunque riletti i testi dedicatigli. Francesca Pentassuglio – *Socratic eudaimonia in two Alkibiades dialogues* – richiama il complesso contesto semantico ed ermeneutico del tema generale, sia per la rinvenibilità nelle lingue moderne di un corrispettivo di *eudaimonia*, sia per la leggibilità del binomio *aretè-eudaimonia* secondo l'identificabilità della prima con la seconda, o del semplice preludere dell'una all'altra, o, ancora, del valore strumentale dell'una all'altra.⁸ Il richiamo ai due testi su Alcibiade, quello, frammentario, di Eschine di Sfetto e il dialogo platonico, può chiarire: a) il ruolo della virtù nel raggiungimento della felicità e il suo rapporto a questa come fine; b) il legame sapere-*eudaimonia* e l'ignoranza (ἀμαθία) come ostacolo alla felicità; c) il problema se serva un esperto esterno per valutare la propria felicità; d) la cura degli altri in rapporto alla ricerca della felicità.

Agostino e Cicerone (*SSR VI A 47 e 52*) leggono in Eschine che Alcibiade avrebbe riconosciuto, dalle domande e confutazioni di Socrate, la sua *stultitia* e la conseguente sua mancanza di nobiltà (perfino di umanità) e di felicità, e che avrebbe pregato Socrate di liberarlo da

⁸ La semantica di *eudaimonia* è sondata anche da A. Stavru. Le letture, qui riprese da F. Pentassuglio, che assimilano la virtù alla felicità (*identity thesis*) o reputano l'una solo sufficiente a valer l'altra (*sufficiency thesis*), non possono trascurare un esame dell'*aretè*: come l'*eudaimonia* che se ne trae, essa non è riducibile – almeno nel Socrate platonico – a uno stato acquisito una volta per tutte, men che meno tramite processi solo cognitivi, ma va letta come *attività continua e sempre rinnovata*, una *askesis* o esercizio atletico. Essa perciò né coincide con la pura conoscenza/definizione della virtù in questione (da ri-problematizzarsi e ri-verificarsi dialogicamente), né in senso stretto si possiede («possession of virtue»); semmai si *esercita* e sono la costanza e cura messe in tale *pratica* a valere – in ambiti, situazioni, tempi e gradi diversi – felicità. Nonostante l'ampio dibattito, soprattutto anglofono, e le precisazioni ricordate (v. Pentassuglio, note 3, 4 e 5), il nodo mi pare ancora da approfondire.

quella *turpitude*. Che il sapere del giovane non superi quello di un lavoratore manuale (*baiolus*, δημιουργός) consente un primo parallelo con l'*Alcibiade* I (131a), dove la sapienza tecnica non garantisce la conoscenza di sé o delle proprie cose.⁹ I tecnici, ignari della propria ignoranza, difettano infatti del sapere di sé già assimilato (117b-118b) alla saggezza (σωφροσύνη) e, quale sapere dei propri limiti, inteso poi come requisito per la cura di sé. Da lì Socrate porta Alcibiade (133c-135c) a concordare che solo la virtù appartiene a un libero, mentre il vizio rende schiavi: inoltre chi ignora sé e le sue cose, ignora anche gli altri e le loro cose, fa errori, agisce male ed è infelice, in privato come in sede pubblica (133e-134a); dunque non può esser felice chi non è saggio e buono (οὐκ ἄρα οἶόν τε, ἐὰν μὴ τις σόφρων καὶ ἀγαθὸς ᾖ, εὐδαίμονα εἶναι, *Alc.* I 134b) mentre il cattivo è infelice. Perché un singolo o una città sia felice, non le serve ricchezza, ma virtù, come ad Alcibiade se vuol governar bene la città (134b-c).

I due testi – pur non chiarendo se la felicità sia bene ultimo e che rapporto abbia con altri beni, virtù compresa – legano dunque *felicità* e *virtù*: l'*Alcibiade* di Eschine, pur credendosi felice, non lo è e somiglia a uno schiavo (v. anche Xen. *Mem.* IV 2, 40) proprio perché è ignorante (ἀμαθής); si attesta poi la sua richiesta di esser educato alla *virtus*, che è ciò in cui anche il Socrate dell'*Alcibiade* I s'impenna.

Se maggior ostacolo alla virtù-felicità è l'*amathia*, ne vanno chiariti i tratti:¹⁰ l'*Alcibiade* platonico basa la propria felicità su beni esteriori, bellezza, nascita (anche Eschine cita il suo esser *sommo loco natus*) e in misura minore ricchezza, trascurando la massima delfica del conoscer se stessi (130e) e valori come giusto, bello e buono (117a-b). Dunque, dai due testi, pare che i beni materiali non assicurino felicità e che anzi il giovane ne abbia tratto solo un dannoso senso di superiorità sugli altri. L'*amathia* non implica però solo l'ignorare se stessi e i veri beni: essa indurrebbe anche a sbagliarsi sulla felicità che si crede di provare (Pl. *Ap.* 36d-e; *Grg.* 470e); perciò, secondo letture recenti, occorrerebbe, per valutarla, un esperto esterno, forse proprio

⁹ Sul rapporto, nel Socrate platonico, fra etica e tecnica, v. anche il saggio di F. Trabattoni.

¹⁰ Sulla basilarità dell'*amathia*, più vergognosa della semplice *aghnoia* poiché aggravata dall'ignorare se stessa, insiste anche G. Cusinato.

Socrate, che, sapendo che cosa procura felicità, la sa poi riconoscere anche in altri.¹¹

Va poi sondato il legame, oggi assai discusso, *sapere-virtù*: è Elio Aristide (*De quatt.* 348) a riferire un discorso fatto da Socrate in presenza di Alcibiade, per mostrare che neppure la scienza bellica di Temistocle a Salamina bastò ad assicurargli felicità; per essa occorre invece cura di sé (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) e per curarsi di sé serve, prim'ancora, un sapere del sé (γνόντες μὲν αὐτὸ [τὸ ἑαυτὸν] τάχ' ἂν γνοιμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, *Alc.* I 129a). Nei due testi la virtù è proposta quindi quale forma di sapere: in Eschine l'acquisizione della virtù richiede μάθησις ed ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (v. *Xen. Mem.* IV 2, 20), come nell'*Alcibiade* I Socrate raccomanda ad Alcibiade di usare μάθησις e ἄσκησις τῆς ἀρετῆς per arginare gli effetti seduttivi del consenso popolare (132a ss.; v. *Mem.* I 2, 19; 23). La prima parte del dialogo vuol mostrare come le doti naturali del giovane *vadano* combinate con ἐπιμέλεια, ἄσκησις e σοφία (cura, pratica e sapienza) e quest'ultima è detta – significativamente – virtù dell'anima (ψυχῆς ἀρετή, 133b10).¹²

Ultimo problema – veri tali rapporti fra virtù, sapere e felicità – è se e come in tutto ciò entri la cura diretta agli altri:¹³ nei nostri testi cura di sé e cura dell'altro non sono motivazioni divergenti dell'agire e modello del loro strutturale inter-relarsi sono l'attività paideutica dello stesso Socrate e il suo rapporto erotico cogli allievi. L'*Alcibiade* di Eschine (*SSR* VI A 51) ricorda l'effetto che la confutazione socratica ha sul giovane, che giunge, come visto, a piangere sull'ignoranza di cui deve prender atto e a pregare di esserne liberato, percorso analogo a quello dell'*Alcibiade* I (135c-e).

¹¹ In *Repubblica* IX (581e-583b) miglior giudice della vita «più dolce» (*hèdistos*), cioè più felice, non è – come qui – un esterno, ma, per sé e da sé, chi abbia *esperienza comparativa bastande di tutti i tipi di piaceri* (del conoscere, dell'onore e del godimento fisico) a cui tendono le varie istanze della sua anima: se Alcibiade “ignora” il primo tipo di piacere e ha esperito solo onori e piaceri fisici non può essere un tal giudice (che è, alla fine, il l'amante-di-sapienza). Quest'orizzonte, certo, esorbita dal magistero socratico, ma non contrasta con le raccomandazioni del Socrate dell'*Alcibiade* I e può anzi esserne un'evoluzione teorica.

¹² La triade qui figurante associa alla cura (*epimèleia*) e alla sapienza (*sophia*), proprio l'*àskesis*, la pratica, cui alludevo sopra, alla nota 8.

¹³ Il binomio cura di sé-dell'altro emerge anche nel passo dell'*Alcibiade* I studiato da L. Napolitano.

Simile è nei due testi l'iniziale fiducia di Alcibiade nelle doti che lo abiliterebbero all'azione politica (benché l'*Alcibiade* I (104e-105a) segnali ch'è proprio il suo non accontentarsi di quanto già ha a nutrire l'amore per lui di Socrate); come simile è il percorso che, tramite una serie di confutazioni (riportate solo nel dialogo platonico), porta il giovane a riconoscere la propria *amathia* e la necessità – per esser felice e render felici gli altri in una futura azione di governo – di aver cura di sé.

Quanto ai problemi sopra citati: *a)* la virtù è, nei due testi, precondizione della felicità, pur non identificandosi con essa: Socrate è però meno interessato a definire i loro rapporti che a evidenziare, per i suoi fini pedagogici, il loro legame;¹⁴ *b)* entrambi i testi riflettono su quanto preclude la felicità e lo ravvisano nella «ignoranza ignorata» (*amathia*), che si supera con la conoscenza/cura di sé, mentre negano valore, per esser felici, ai beni materiali; *c)* se la virtù è una forma di sapere, un sapere è richiesto sia per la felicità, sia per prender atto di essa, cosa di cui non è detto sia capace il soggetto che pure si dice felice; *d)* benché Alcibiade possa aver ancora non chiaro che la propria felicità non è perseguibile a danno di altri (v. Pl. *Cri.* 48a-d; *R.* I 335b-c; *Ap.* 25c; *Grg.* 472c-481b), Socrate mostra nei due testi, con la sua stessa attività paideutica, che la cura per la propria e l'altrui felicità non sono motivazioni né percorsi d'azione divergenti.

Linda M. Napolitano Valditara – *La preferibilità del bene in un passo assai discusso dell'Alcibiade I (115a-116a)* – prova a declinare in positivo il rapporto socratico fra perseguimento personale della felicità e cura dell'altro. Ri-traduce e sonda un complesso passo dell'*Alcibiade* I, senza entrare però nella *vexata quaestio*, posta dalla critica moderna, dell'autorialità del testo. Qui Socrate argomenta ad Alcibiade l'identità di giusto e buono, passando attraverso il bello, e gli propone – basilarmente – una nuova visione del buono stesso, basata sul desiderio e la scelta (resi dal verbo ricorrente *dèchesthai*): desiderio così radicale che l'interlocutore, se manchi dell'oggetto a cui questo è rivolto, dichiara, richiestone, che non potrebbe neppure vivere.¹⁵

¹⁴ F. Pentassuglio nota come la questione, posta dalla critica recente, dell'ultimatività del bene felicità e della sua piena raggiungibilità non figurino nei due testi così da poterne trar risposta: che la felicità sia fine e bene ultimo emerge comunque più tardi, in Pl. *Phlb.* 54c, e Aristot. *EN* 1094a3 ss.

¹⁵ Vari altri saggi, oltre a puntare sul rapporto *philia*-felicità (S. Pone, A. Fermani,

Il passo di recente è criticato per la tenuta logica: ma vanno richiamate le norme di conduzione del dialogo esplicitate all'inizio dell'opera, facenti appello agli assensi ogni volta dichiarati dall'interlocutore – e dunque alla *sua* responsabilità delle conclusioni via via raggiunte – e alla sua esperienza morale. Alcibiade, rispondendo alle domande di Socrate, ammette che il coraggio, inteso come aiuto recato a commilitoni e amici in pericolo, pur possibile causa di danni (ferite e morte) e perciò cattivo (*kakòn*), è però nell'*opinio communis* bello (*kalòn*) proprio perché utile ad altri. Ma tale atto di coraggio è anche ciò senza di cui Alcibiade stesso, come già Achille nell'*Apologia* platonica (28d1), dice di non voler neppure vivere e che perciò parifica, nella capacità *benefica* che mostra, quell'atto virtuoso alla sua stessa vita (mentre la vigliaccheria è da lui assimilata al male della morte). Quell'atto è allora per lui anche buono (*agathòn*): e lo è perché, rispondendo al suo desiderio più intimo e vero, realizza (*apergàzetai*) il bene stesso della sua anima agente ed è, così, basilare a fondarne l'*eudaimonia*.

Si pone poi un confronto con un passo parallelo del *Gorgia* (472a-475e) – dialogo certamente platonico – dove il criterio della valutabilità del bello, da parte della stessa maggioranza, rispetto a quanto qualcosa sappia realizzare di buono e sia per questo accolto (ancora *dèchesthai*) dal soggetto, è esteso dall'atto di coraggio a tutte le cose, anche alle attività e virtù. Pare quindi forse già socratico – ma di certo platonico – il criterio innovativo che fonda la bellezza di un atto virtuoso nella stessa preferibilità che il soggetto morale esprime nel desiderarlo, in modo intimo e radicale, e che perciò lega quell'atto in modo forte e fondante alla sua felicità.

4. *Amor di sé (philautìa) e amicizia*

Arianna Fermani – *Il virtuoso deve amarsi. I profili della philautìa in Aristotele* – rileva l'importanza dell'amicizia nell'etica aristotelica (la *Nicomachea* le dedica 2 libri su 10), notando invece lo scarso interesse

R.E. Jones, R. Sharma), indugiano proprio *sulla visione del desiderio* (platonica se non socratica), problematizzandone sia una consapevolezza sia una necessità di cura (L. Napolitano, G. Cusinato), ipotesi, questa, finora poco considerata.

della critica per la *philautìa*, amicizia con se stessi o dovuta a se stessi, nozione sfuggente ma centrale già nella cultura pre-aristotelica. Essa è semplice, perché Aristotele ne delinea due profili soli, ma anche estrema, perché questi appaiono contrari; la stessa parola *philautìa*, se intesa in positivo vale ‘amor proprio’, ma se negativa va tradotta ‘egoismo’. Come spiegare tale duplice, perfino opposta, valenza della stessa nozione? Aristotele non si contraddice né cambia idea: anche qui usa quello di recente detto «approccio multifocale», per cui la *philautìa* può essere – senza contraddizione perché da prospettive diverse – vizio e virtù.

I tratti da vari testi aristotelici ascritti ai *philautoi* ‘viziosi’ somigliano a quelli dei tiranni di Senofonte e Platone: anch’essi soddisfano ogni desiderio e arraffano ogni bene spinti appunto dall’amor di sé (*EN IX 8, 1168b19-21*) e sono dai più criticati come ‘egoisti’ (*philautoi*). Opposto è nell’*opinio communis* il virtuoso che, trascurando il suo interesse, agisce per il bello e in favore dell’amico. Stesso contrasto nei *Magna Moralia* (II 13, 1212a30-31) e nella *Retorica* (II 13, 1389b36-1390a1), dove i *philautoi* (egoisti) vivono per l’utile, bene individuale, mentre il bello perseguito dai virtuosi è un bene assoluto. Per la *Grande Etica* (II 14, 1212b20-24) il vizioso è egoista (*philautos*) in senso stretto, perché si ama pur non avendo in sé alcunché di retto che meriti amore. Ognuno dovrebbe amarsi: ma l’egoista, privo di un buono meritevole d’amore, è condannato al vizio. In tale primo profilo la *philautìa* si oppone dunque alla virtù.

Ma se il vizioso non ha motivi per amarsi, per Aristotele il virtuoso invece perfino *deve* (*dèi*) aver amor proprio (*philauton èinai*), perché si avvantaggerà lui stesso dal compiere atti belli e sarà utile agli altri (*EN IX 8, 1169a11-13*): qui *philautìa* va tradotta altrimenti e non è un vizio, ma diviene cifra stessa della virtù. È mutato il punto di vista: il virtuoso trae vantaggio dalla sua virtù e dai suoi atti; egli si vuol bene – perciò è *philautos* – ma, a differenza del vizioso, ama, di sé, il tratto che merita amore perché migliore e più autorevole, la ragione: dunque è «sommamente dotato di amor proprio chi ama questa parte e le dà retta» (*EN IX 8, 1168b29-34*).

Se il vizioso, egoista, si ama a torto, poiché ama passioni e desideri della parte irrazionale dell’anima, la *philautìa* del virtuoso è ben riposta, perché egli ama il suo stesso esser virtuoso, quanto lo abilita a esserlo ed è utile nel valergli i beni più grandi: tale volersi bene è poi base

dell'apertura all'altro, che non si può amare se non si ama, anzitutto, se stessi. Essa fonda l'amicizia e dunque la felicità, se anche per Aristotele senz'amici non si è felici. Perciò il virtuoso è dotato di *philautia* in grado supremo, ma di *una specie diversa* da quella disprezzata dai più e che da questa diverge come il vivere secondo ragione diverge dal farlo dominati dalle passioni (*EN IX 8, 1169a4-5*).

Guido Cusinato – *At the origin of evil. Amathia and excessive philautia in a passage of Plato's Laws* – tratta il passo platonico per cui il maggior male può nascere nell'anima, ma, indulgenti con noi stessi, spesso non lo evitiamo: ognuno infatti per natura ama se stesso (φιλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν), ma questo amor-di-sé causa errori se diventi *eccessivo* (πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἐκάστῳ γίγνεται) (*Lg. V 731d6-e5*). Per Platone l'amor-di-sé è dunque, come poi per Aristotele, naturale, e legittimo purché non ecceda.

Peggior male e causa d'errore qui non è più il corpo come nel *Fedone*, né il prevalere di passioni negative come nella *Repubblica*, né – soprattutto – l'ignoranza (cfr. *Euthd.* 281c-e; *Hp. ma.* 296a; *Prig.* 345e; *Grg.* 509e; *Ti.* 86e). Il *kakòn* platonico è invece di solito inteso secondo il *Fedone*, dov'è fatto risalire all'influsso sull'anima di piacere e dolore, che la legano al corpo facendole «creder vero ciò ch'esso dice vero» (83c-d): ma, così, il male non si origina nell'anima, né la riguarda direttamente. Tale visione è superata con la tripartizione di *Repubblica* e *Fedro*, dove il male nasce nelle parti psichiche non razionali: *Lg.* 731e andrebbe oltre, scoprendo nell'anima appunto tale *philautia* passibile sì di eccesso, ma di per sé non negativa, distinzione spesso ignorata dalla critica. L'esercizio filosofico mira allora a una *kàtharsis* non più dal corpo o dall'ignoranza, ma da una passione *psichica*: la *philautia* egocentrica che perfino si compiace di non aver limiti, ma ostacola un armonico strutturarsi del sé (quindi virtù e felicità personali) e genera poi invidia (*phthònos*), ripulsa a condividere i beni e brama di quelli altrui, cioè un agire non etico; mentre etico è l'agire *àphthonos* (come quello demiurgico, *Tim.* 29e) che fa fiorir la vita, aprendola all'altro e al mondo.

Platone criticava l'egoismo anche prima delle *Leggi*: la replica di Socrate a Callicle e Trasimaco mancherebbe però anche per Cusinato di

mordente, valendo solo ad esortazione moralistica e per vittime di passioni estreme come i tiranni; il passo contro l'eccessiva *philautìa* rileva invece un male presente in potenza in tutti, dunque di valore antropologico e fisionomia patologica. Il troppo amor-di-sé rende infatti ciechi al giusto, bene e bello (731e) e induce *amathìa*, ignoranza più nociva della pura *àghnoia*, perché, auto-ignorandosi, spinge a far da sé, senz'affidarsi a chi sa, e a fallire (732a-b). Per non incorrervi ognuno deve perciò evitare il troppo amor-di-sé (πάντα ἄνθρωπον χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτό) e seguir l'esempio di chi è migliore (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν) (732b3-4).

Per Cusinato – che ha studiato l'esemplarità in altri autori – le *Leggi*, indicando a maggior male la troppa *philautìa*, non contrastano l'*Apologia* sul male come ignoranza. Questa infatti – se sapienza umana è sapere di non sapere, se sapiente è solo il dio e l'uomo *philòsophos* – non è male come tale ed è ciò che Platone chiama appunto *àghnoia*: lo diviene, come qui nelle *Leggi*, quando ignorando se stessa si aggravi in *amathìa*.¹⁶ In questa infatti al limite epistemologico proprio dell'*àghnoia* si aggiunge un limite assiologico, la cui radice etica è, ancora, il troppo amor-di-sé: si sbaglia e si fa il male non perché ignoranti, mancando di nozioni o avendone di errate, ma perché accecati dall'*amathìa*, l'ignoranza che si presume sapiente. Distinguere *amathìa* e *àghnoia* consentirebbe di sfatare l'intellettualismo socratico: alla virtù infatti serve non solo un processo intellettuale che superi l'ignoranza epistemologica, ma, di più, la conversione affettiva dal troppo amor-di-sé che rende *amathèis*.

Emergerebbe qui anche una nuova nozione della soggettività (e «singolarità»), non identificabile, come si è fatto, con quella moderna, kantiana e hegeliana, ma problematizzabile rispetto all'*atopìa* erotica ascritta a Socrate nel *Simposio*, che colpì invece Kierkegaard. L'A. prova qui a chiarirla sia proiettando su Socrate tesi psicologiche recenti, sia riprendendo il rapporto divino-umano già di Walter Friedrich Otto (gli dèi, anche tramite 'voci' che il soggetto ode – come Socrate il *daimònion* – farebbero sì ch'egli potenzi doti che già possiede). Le socratiche conoscenza e cura di sé rappresenterebbero comunque una

¹⁶ Di *amathìa* parla come visto anche F. Pentassuglio.

nuova forma di soggettività, assente in Omero, soprattutto nell'*Iliade*, e spesso trascurata dalla critica.¹⁷ Anche la vergogna dinnanzi ad altri (*aischýne*), corrente nella coscienza sociale dell'epoca e radicalizzata dalla sofistica, sarebbe superata: Socrate pone nel conoscer se stessi l'autorità capace, tramite l'*èlenchos*, di prender atto del proprio non sapere, di sentirne *aischýne* (dinnanzi a sé, come Alcibiade in *Smp.* 216b-c). La funzione di tale 'vergogna' non è più sociale o moralistica, ma antropogenetica poiché attua una purificazione (*kàtharsis*) dall'*amathìa* e fa aprir semmai alla ricerca (*Sph.* 230d).

L'acquisita coscienza della propria ignoranza, nel rapporto confutativo-purificatorio con l'altro (il rispecchiamento nella pupilla altrui di *Alc.* I 132c-133), dovrebbe invitarci per non sbagliare a seguir l'«esemplarità» di chi è più esperto o virtuoso, senza vergognarci di farlo.¹⁸ La virtù si acquista grazie a una conversione (*periagoghè*), che reagisce non a un'esortazione moralistica ma a un esempio virtuoso e a una sollecitazione maieutica. Colta l'incapacità di chi si ama troppo ed è *amathès* a scegliere bene (come mostra il mito di Er), occorre allora una «cura del desiderio», nozione finora trascurata perché confusa o coll'esaltazione del desiderio immediato o all'opposto con la sua repressione:

¹⁷ Già rilevavo altrove quanto la soggettività e auto-consapevolezza antiche (negata la seconda, prima di C. Taylor, da Hegel) siano complesse: forse il tema non è trattabile con efficacia nella parte di un saggio e senza leggerlo anzitutto con se stesso, prima che con lenti moderne ed extra-filosofiche. Oltre a Omero andrebbe poi considerato l'amplissimo problematico apporto della tragedia. Ancora, se si parli di *philautìa* e *amathìa* nel Platone tardo delle *Leggi*, forse non aiuta a chiarire il rinvio alla socratica 'voce' demonica e all'oracolo delfico, mescolando per giunta le fonti senofontea e platonica: quanto la 'voce' dice nei due casi è *in toto* diverso, ma anche altri Autori tendono purtroppo – come vedremo – a velare tale differenza filosoficamente non irrilevante.

¹⁸ L'A. vede un tratto impositivo nella confutazione come *kàtharsis* dall'*amathìa* di *Sph.* 230b-d, che *L.* 732a-b invece eviterebbe, *invitando* appunto a seguir senza vergogna chi è migliore (peraltro in 732b3-4 figura un «bisogna»: πάντα ἄνθρωπον χρῆ [...] τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν). Inoltre entrare in dialogo è per Platone un *libero* esporsi alla confutazione (come precisa anche de Luise); il metodo ha valore anche se – come accade in vari dialoghi platonici – l'interlocutore, pur cosciente di esser stato smentito, non lo riconosca, ne dia colpa a Socrate e perfino si sottragga al dialogo stesso. Nulla nel dialogo socratico mi pare 'imposto': nessuno può esser purificato da errore e ignoranza se non lo vuole lui stesso.

ma per Platone il desiderio va ottimizzato e la sua cura è *coltivazione*.¹⁹ Se l'uomo, diversamente dall'animale come notava Democrito (DK 68B198), è, nell'anima *epithymetikòn* (cavallo nero del *Fedro*), tendente all'*aplestìa* o insaziabilità e simile al vaso forato, mai riempibile del *Gorgia* (493a-c), da curarsi è, ancora, l'eccesso di amor-di-sé fondante tale *aplestìa* e quanto ne consegue: ma la cura non può, di nuovo, esser solo intellettuale; soprattutto se – come l'A. ipotizza – nel *Gorgia* potrebbe esser proprio la parte razionale, 'forata', a non aiutare le altre a serbare alcunché di prezioso e soddisfacente. Servono dunque non solo sapere, ma persuasione ed esercizio: valida certo è questa ipotesi ermeneutica, che solo antidoto al male dell'eccesso sia la *cura sui* che, tramite il dialogo, migliora l'anima in tutte le sue potenzialità, la tiene in equilibrio col corpo e segue l'esempio di chi è migliore.

Anche Russell E. Jones e Ravi Sharma – *Xenophon's Socrates on concern for friends: Memorabilia II 6* – richiamano le fonti motivazionali correnti, l'interesse per il proprio bene e quello per il bene altrui, e la tesi che il Socrate senofonteo sia un egoista psicologico, che accoglie l'una e rigetta l'altra: essi rifiutano la tesi in base a *Mem. II 6*, dove Socrate radica l'amicizia nel bene di *entrambi* i coinvolti. Egli discute qui con Critobulo su che amico cercare: non chi sia privo di controllo, prodigo, approfittatore, litigioso o ingrato (II 6, 1-4), ma chi mostri tratti opposti. Per farselo amico occorre riconoscerne le doti e far qualcosa di buono per lui (6, 6-8), il che esige si diventi a propria volta buoni (6, 14). Uomini dappoco possono attrarre buoni amici (II 6, 15), ma non lo può chi sia del tutto inutile (II 6, 16, 20): il vizioso non può esser amico di alcuno, né di un suo pari (II 6, 19) né di chi è buono (6, 16). Ma anche i virtuosi son discordi e si trattano a vicenda peggio dei viziosi e ciò, vi-

¹⁹ V. quanto detto sopra, alla nota 15, sulla finora mancata valorizzazione, in Platone, del desiderio e di una sua cura e sulla convergenza, sul tema, di G. Cusinato e L. Napolitano. Trattando altrove l'*amathìa* di *Sph.* 230b-d, rilevavo come vari traduttori italiani la rendano con «incultura» (*inculture*), mancanza appunto di coltivazione o cura della propria anima, della sua razionalità, come della sua affettività. Vale ovviamente, se si parli di cura platonica del desiderio, sia la tavola dei desideri di *R.* VIII (558d-c) e IX (571a-572a) (naturali, necessari, superflui e illegittimi), coi suggerimenti per la loro cura, sia tutta la problematica sui piaceri del *Filebo*: con ciò siamo però ormai lontani – non certo nella postura di base, ma nelle specifiche acquisizioni – da un orizzonte socratico.

gendo anche negli Stati, scoraggia sulla possibilità stessa dell'amicizia (II 2, 19).

Per Socrate la natura stessa crea negli uomini sentimenti amicali (*philikà*, II 6, 21): desiderio di avere e dar aiuto, compassione, spinta a cooperare per il bene comune, gratitudine; ma anche sentimenti aggressivi (*polemikà*): spirito di contesa, ira, avidità, ambizione, odio (6, 22-24).²⁰ Insinuandosi (22, *diadyomène*) fra tali opzioni l'amicizia unisce i *kalokagathòì*, che – come poi i *philautoi* virtuosi aristotelici – negano che la felicità persegua onori e piaceri senza misura, ma si moderano rispetto ad essi; perciò possono soddisfare i bisogni e desideri propri e altrui, condotta valida anche in politica.

Emerge in Senofonte un *mix* d'interesse-per-sé e interesse-per-l'altro: i virtuosi agiscono per eliminar le sofferenze ingiuste, sostenere le giuste aspirazioni degli amici e il loro paese (II 6, 25). In ciò coinvolgono i propri simili e tale attitudine *inclusiva* contrasta quella di quanti invece sgomitano per onori, beni e piaceri (II 6, 24): costoro sono *escludenti* se, per non condividere quanto acquisito, si fidano di pochi alleati. Ma l'effetto della virtù sulla motivazione e l'azione emerge nell'agire politico: dando forma ai fini, essa consente un agire condiviso mirante al bene dell'altro, senza esigere il sacrificio del proprio. Anche l'agente è beneficato dal vivere in una città ordinata, dall'aiutar gli amici e dal non subire ingiustizie: gl'interessi del politico giusto e quello dei concittadini seguono dunque gli stessi corsi d'azione.

Tale legame virtù-amicizia fra buoni è letto dagli AA. in due modi: da un lato Socrate sostiene che la virtù implichi misura (II 6, 22) e questa, frenando la competizione per risorse scarse, smorza i tratti polemici della natura umana liberando invece quelli amicali; visione non intellettualistica, perché tale virtù sta nell'*enkràteia* che attenua tratti della natura umana potenziandone altri. Anche nell'altra lettura la virtù favorisce la misura, ma questa si legherebbe all'atto giusto in modo più complesso: moderarsi attenua la brama predatoria e libera gl'impulsi alla cooperazione, ma essi andrebbero sviluppati con un impegno intellettuale, leggibile sul modello della discussione dialettica. In tale lettura Socrate resterebbe un intellettualista e la sua idea che l'uomo abbia «per

²⁰ Questo passo senofonteo è ripreso anche alla fine del saggio di M. Bergomi.

natura» tratti *philikà* significa solo che la condotta da lui prescritta non contrasta con le tendenze umane di base.²¹

Gli AA. sposano la seconda lettura, quella a loro dire intellettualistica, perché compatibile con istanze simili dei *Memorabili* (p.es. III 9, 5, e I 2, 19-23). Non stupirebbe che in II 6 l'intellettualismo non emerga, poiché Socrate guarda qui alle attitudini necessarie a promuovere e mantenere l'amicizia, non al *training* occorrente poi a coltivare quelle attitudini. Il rinvio poi alla vita poliade ai §§ 25-27 mostra che perfino i virtuosi impattano odio e competizione nell'agire politico: anche una vita ordinata dai *philikà* può esser sommersa dai *polemikà*. Ancora, la prima lettura può parere ingenua, mentre questa visione più complessa della virtù chiarirebbe perché Socrate fidi che i virtuosi serbino uno spirito cooperativo anche in periodi d'intensa lotta civica (*stàsis*).

A II 6, 28 il *focus* muta: Socrate esorta Critobulo a esser virtuoso e cercare amici virtuosi e lo assisterà, dicendo loro delle sue buone doti, se vere. Potrà allora dir loro (6, 35) che Critobulo cura gli amici, gioisce di averne di buoni e delle loro imprese, gode dei loro beni come dei suoi e si spende perché ne abbiano; infine che per lui virtù è superar gli amici che agiscono bene e i nemici che agiscono male. Quanto Socrate immagina di dire su Critobulo suggerisce che, divenuto virtuoso, egli curerà gli amici *nel loro interesse* e agirà a promuoverne il bene: e lo farà *volentieri* perché il loro fiorire gli dà gioia quanto il proprio.²² Chiaro è per gli AA. il quadro di un'amicizia per-l'interesse-altrui; ma l'inte-

²¹ Mi chiedo però se basti la presenza di qualche ragionamento fondante l'azione – soprattutto di quello particolare ch'è il ragionamento dialettico – per dire intellettualistica l'etica che lo prescrive: intellettualistica è l'etica non che ritiene occorra, per agire, un ragionamento, ma quella che lo crede anche *sufficiente*, escludendo affettività e sensibilità. Ciò pare non vero per il Socrate di *Mem.* II 6 s'egli ammette *anche* tendenze emozionali, naturali negli uomini, come *philikà* e *polemikà*. I primi poi, perché i virtuosi resistano enkraticamente, nonostante tutto, nel praticarli, paiono perfino *esigere* il sostegno di qualche motivazione razionale: altrimenti perché farsi forza, enkraticamente, a seguire e praticare i *philikà* invece dei *polemikà*? Forse esige sforzo, senz'aver però valore etico o politico, anche 'resistere' nell'odiare e aggredire. Che l'*enkràteia* senofontea sia una preconditione, necessaria ma non sufficiente alla virtù, è ammesso per *Mem.* IV 5 sotto da S. Chame.

²² Ancora va segnalata l'analogia di tali argomenti con quelli aristotelici (*EN* IX 9) sull'amicizia perfetta dei virtuosi.

resse-per-sé non è trascurato: per Socrate infatti gli amici di Critobulo saranno attratti da lui perché si cura del loro bene, e lui lo sarà da loro perché si attende che facciano per lui quanto egli fa per loro. Dunque il Socrate senofonteo ammette le due motivazioni, egoistica e altruistica e, vedendole nel contesto amicale, può garantire che quanto deliberiamo assicuri certi esiti: l'interesse-per-sé e quello-per-gli-altri sono entrambi naturali e, se riconosciamo i veri interessi nostri e altrui, cercheremo amici che coltivino la virtù, strategia buona per loro e per noi.²³

Andrebbe però meditato il *puzzle* teoretico di Socrate, che sulla virtù è per gli AA. appunto *un intellettuale*, poiché la crede in qualche modo questione di conoscenza. Ma, allora, agli AA. pare che i virtuosi possano agire contro quanto fanno, se un'altra motivazione spinga in direzione opposta alla virtù: come quando, esemplificano, un medico ignora la sua competenza o la usa non per curare ma per danneggiare, p.es. per eliminare un rivale capitato sotto la sua cura.²⁴ Tale poter agire contro quanto si sa aprirebbe però, per Jones e Sharma, la possibilità che i virtuosi di regola e intenzionalmente agiscano contro la virtù, p.es. contro la giustizia, dove requisito primo è agire per il bene altrui più che per il proprio. Se la virtù è questione di conoscenza, essi continuano, questa non garantirebbe linee specifiche d'azione e un virtuoso, poiché titolare di sapere, potrebbe agire nei modi tipici del vizio: esito paradossale che Socrate certo non ammette.²⁵

Il *puzzle* per gli AA. si compone elidendo il *gap* fra l'interesse proprio e l'altrui, come su larga scala farebbe il Socrate platonico della

²³ Per gli AA. l'opzione egoismo-altruismo nell'*eudaimonia* socratica giunge dunque almeno ad apparir meno netta (lettura, con argomenti e su testi diversi, anche di F. Pentassuglio, L. Napolitano, M. Valle e A. Lefka).

²⁴ Che il sapere dei contrari sia lo stesso, esemplificato proprio dal possibile agire del medico, emerge spesso in Platone e Aristotele; quel sapere non basta, come tale, a motivare un corso dell'azione – la cura – più che l'altro – il danno: il sapere del medico è *necessario ma non sufficiente* a fondare la sua deontologia e la stessa azione morale di cura. Il problema e l'esempio son ripresi, per il Socrate platonico, da F. Trabattoni.

²⁵ Quanto problematizzato da R.E. Jones e R. Sharma significa che forse ragione ed emozione *concorrono* all'agire morale, come sia Platone che Aristotele paiono ammettere: né la ragione né l'emozione prese da sole fondano un'etica possibile (ma occorre – aristotelicamente – che il ragionamento sia vero e il desiderio buono, cosa impossibile senza una cura – già socratica – dell'anima).

Repubblica: agire con giustizia è bene non solo per gli altri, ma anche per sé e perché, una volta inteso, si dovrebbe far diversamente? In Senofonte tale movenza emergerebbe in scala minore ma pervasiva; il suo Socrate crede che gl'interessi nostri e gli altrui vadano insieme, com'è emerge nei brani sull'amicizia: benché l'interesse dell'agente non sia identico all'altrui, almeno i corsi dell'agire che li promuovono sarebbero gli stessi esigendo comunque virtù.

Claudia Mársico – *Regiones curiosas de la felicidad cirenaica: el bienestar propio, los otros y la dimensión comunitaria* – riprende il tema notando che i Cirenaici basano il conoscere su un cambio prospettico: il vero non corrisponde a quanto inteso dall'esterno, ambito sempre incerto, e il soggetto esperisce verità indubitabili solo nei propri πάθη; gli stessi piacere e dolore rinviano non a cause esterne, ma ad abitudini associative e linguistiche. Tale «deflazione» epistemologica pare però interrompa la comunicazione sensibile con gli altri, precludendo sia conoscere il loro sentire, sia dividerlo. Ma sospendere il giudizio sul mondo non esclude il registrarne i dati e operarvi su se Aristippo è lodato (S.E. M. VII 167) per la sua capacità di adattarsi a tempi, luoghi, situazioni e persone, flessibilità non indifferente rispetto al darsi di piacere e dolore.

Alcuni piaceri, come quello indotto dal proprio benessere, rinviano a modificazioni fisiche ma altri non le presuppongono, come la gioia, anche solo attesa o sperata, per il benessere del proprio paese (*SSR IV A 172*): va compreso come i due piaceri seguano lo stesso *iter* e che tipo di corporeità suppongano, nel secondo una corporeità secondaria, analoga a quella descritta per il primo, benché più complessa di un πάθος semplice. La mancanza di semplicità non lo rende però meno πάθος se il mondo non si definisce per la sua corporeità né per quanto non sia mero *apparire*. Questo per i Cirenaici è l'ambito dell'instabile, diverso, per *status*, da quello platonico delle pure copie-di-altro, ma non irrilevante e anzi tale che non si può non interagire con esso: anche gli altri ci 'appaiono', ma non possiamo aver di essi la certezza che abbiamo delle nostre affezioni ed è su tale presupposto d'opacità, comune a tutti gli oggetti, che interagiamo con loro.

È su tutto ciò che va proiettata la riflessione cirenaica sull'amicizia e sul rapporto fra il nostro e l'altrui benessere: l'amico è un bene ri-

spetto all'utilità che ha per noi (*SSR IV A 589*), poiché la sua presenza è da noi recepita come piacevole o dolorosa, il che non svalorizza l'amicizia, se essa contribuisce alla piacevolezza-dolorosità, per noi soli tratti recepibili, come visto, con certezza. Si attesta un impegno attivo di Aristippo nei rapporti amicali, come quando (*SSR IV A 24*) avrebbe interrotto un conflitto con Eschine ripartendo dall'amicizia e (*SSR IV A 22*) l'avrebbe introdotto nel circolo da cui Platone voleva estrometterlo. Lo stesso vale nei rapporti amorosi, sintetizzabili nel celebre aristippeo «posseggo Laide, ma non ne sono posseduto» (*SSR IV A 95*), che allude a una capacità di godere del sesso, che non implicasse – come per cibo e bere – il dolore dovuto a una perdita di autodominio. Ciò non siglerebbe un contrarsi dell'impatto empatico con gli altri: celebre è la testimonianza plutarchea (*SSR IV A 2*) per cui il solo rendiconto dei discorsi di Socrate ebbe un tale impatto emotivo e fisico su Iscomaco da farlo imbarcare subito per Atene per ascoltarli.

Ricordare l'opacità del nostro rapporto col mondo farebbe evitare i conflitti: Aristippo rigettò la critica di aver pagato troppo cibi o banchetti (*SSR IV A 17*) riportando l'attenzione sulla differenza dei πάθη, per cui – senza supporre contrasti oggettivi fra condotte dispendiose e moderate – ognuno reputa caro quanto gli pare adeguato. Non è il prezzo a far la differenza di un oggetto 'godibile' ma il piacere che ognuno crede di trarne: se le certezze si basano solo sul criterio interno piacere-dolore, l'accordo o meno con gli altri non dovrebbe influenzarci tanto da dispiacerci o farci compiere atti contrastanti la piacevolezza dei nostri πάθη. Tale visione aumenta la tolleranza, come mostra la scelta diversa di Platone e Aristippo sul vestire una tunica femminile: non ci son condotte oggettivamente ridicole e la tolleranza basata sulla «deflazione» conoscitiva del mondo aumenta il benessere personale e sfocia in un benessere generale.

Nulla però ci obbliga all'empatia, a non sentirci staccati da quanti non ci sono prossimi, né a trattenere gioia maliziosa per storie altrui ridicole o vergognose: questi 'altri' non ci valgono piaceri. Diverso è per i nostri cari, familiari e amici, perché, se ci attendiamo di ricevere piacere da loro, ciò suppone che speriamo anche nel loro benessere: il benessere altrui può mettere alla prova il nostro, come quando p.es. esso dipenda da quello del nostro paese, caso in cui quello altrui pare un'e-

stensione del nostro benessere, legittimato sulla stessa base. Il benessere altrui potrebbe stare in cima al nostro stesso benessere se il piacere che ne traiamo supera quello che avremmo se l'altro non accedesse a quel benessere.

Tale attenzione alla comunità non sfocia in un impegno politico, che, se supera il piano dell'agire individuale per il proprio piacere/benessere, è destinato a valer dolore poiché ha una visione illusoria del mondo, come quella degli'incatenati nella caverna platonica. Interrogato su cosa avesse tratto da Socrate, Aristippo disse che aveva trovato in sé quanto è proprio dei filosofi (*SSR IV A 11*), un 'auto-svelamento' che, come nel rispecchiamento dell'*Alcibiade I* platonico, risulta da questo particolare rapporto – filosofico – con l'altro, non escluso dunque dai parametri edonisti di questa scuola.

5. *Le accuse, la condanna, la scelta finale.*

Francesc Casadesús Bordoy – *Religiosidad socrática y felicidad* – tratta la felicità rispetto alle accuse mosse a Socrate secondo Platone, Senofonte e Diogene Laerzio: solo tenendo insieme le testimonianze, senza scorporare, come si è fatto, quella sul *daimònion* e sull'introdurre nuove divinità, emergono la religiosità socratica e il suo nesso, anche a ridosso della morte, con la felicità. Per primo è riletto il resoconto che Socrate, nell'*Apologia* platonica, fa di tali accuse, segnalando le più antiche, che dice «false», per cui sarebbe stato anzitutto un indagatore (φροντιστής) delle cose celesti (18a): ciò richiama il φροντιστήριον dove Aristofane (*Nu.* v. 266) pone la scuola socratica, ma anche l'accusa alle tesi anassagoree (*Ap.* 26d-e) che, mettendo in dubbio la divinità degli astri creduti fatti di terra, sfociavano in un ateismo coralmemente biasimato (*Lg.* 967b-d). Socrate dice – anche contro il non benevolo ritratto aristofaneo – che basta leggere i libri di Anassagora, ancora circolanti ad Atene, per veder le differenze fra il suo e il pensiero anassagoreo e comunque mostra di sapere quanto quelle attribuzioni facessero di lui il teorico di tesi strane (οὕτως ἅπαντα ὄντα, *Pl. Ap.* 26d). Il *Simposio* di Senofonte (VI 6-7) conferma che l'idea aristofanea di un Socrate μετεώρων φροντιστής, con le ricadute ateistiche, era divenuta un *cliché* in cui egli non si riconosceva: ciò benché il Socrate del *Fedone* (96d) ricordi l'interesse giovanile per

l'indagine sulla natura (περὶ φύσεως ἱστορίαν) e per i testi anassagorei, dal cui materialismo però dice di esser stato deluso.

La seconda accusa antica citata dal Socrate platonico, di aver indagato le realtà ctonie (ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς), non è approfondita dagli studiosi, pur rinviando al tratto più documentato in Platone della religiosità socratica, cioè l'oltretomba e il destino *post mortem*, anch'esso ridicolizzato da Aristofane (*Nu.* vv. 186-192).²⁶ La formula ὑπὸ γῆς torna nel mito escatologico di *Fedone* e *Fedro*, echeggia ancora le *Nuvole* e ricalca visioni omeriche e più recenti e meno condivisi dettami orfici (il giudizio delle anime, bisognose – *Grg.* 524c – di purificarsi). Socrate sa tali tesi difficilmente accettabili dall'uomo di senno, benché la fede nell'immortalità dell'anima sia il «bel rischio» (καλὸς κίνδυνος) ch'esige anzi di prolungarne il racconto mitico (*Phd.* 112a-114b). La pratica purificatrice della filosofia e delle virtù (*Phd.* 69a-70b; 115a) prepara l'anima a tale destino d'immortalità, tesi rinforzata dal fatto che Socrate la enunci prima di bere la cicuta e dal frequente uso del pronome ἐγώ. Simili le raccomandazioni a Callicle nel *Gorgia* (492e-493d), per l'assimilazione dei non iniziati ai mancanti di misura, per la necessità di purificar l'anima prima della discesa nell'Ade e del giudizio oltremondano e per la riconosciuta stranezza di tali tesi: col rinforzo sia dell'assunzione da parte di Socrate (ὥς ἐγὼ οἴμαι) di quanto dicono i più (φασί), sia del riconoscimento quale «vero» *lògos* di quanto a Callicle e a loro continua invece a parere un «mito» (*Grg.* 523a; 527a).²⁷ Simili anche le notazioni del Socrate della *Repubblica* (621b-c; 631c) a ridosso del mito di Er e la sua tesi che centrale sia non vivere, ma farlo bene (οὐ τὸ ζῆν [...] ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν; v. *Cri.* 48b).

Casadesús tratta infine la terza accusa, l'introdurre nuovi dèi e la *vexata quaestio* del segno demonico (δαιμόνιον σημεῖον):²⁸ Socrate da sempre sarebbe stato da esso guidato verso il fine sopra detto e l'accusa

²⁶ Forse va problematizzato quanto le tesi del *Fedone* o del *Gorgia* siano 'documenti' di tesi ascrivibili a Socrate o sviluppi platonici del modello originale: pur forse alla fine indecidibile, la questione va almeno tenuta aperta.

²⁷ Proprio il tornare sul pronome 'io' (quanto 'io' credo vero *lògos*, ciò a cui 'io' adeguo la mia pratica morale) è per l'A. garanzia che Platone nei dialoghi non avrebbe fatto altro che «trascrivere e migliorare» (*transcribir y realzar*) tesi socratiche: ma il problema testuale è forse più complesso.

²⁸ Vi tornano sia M. Bergomi sia A. Stavru.

d'introdurre nuovi dèi si lega, per comune consenso, a tale voce che – scrive l'A. – gl'indicava «cosa fare o non fare» (*lo que debía o no debía hacer*). In ciò concordano l'*Eutifrone* (3b) e i *Memorabili* (I 1, 1) e il Socrate della *Repubblica* (496c) precisa che il segno demonico si fosse fin lì palesato a lui solo. Si tratterebbe, al netto delle letture proposte, di una pratica divinatoria (così fa pensare l'*Apologia* platonica, 40a) alternativa a quelle correnti ad Atene: il silenzio del segno demonico a ridosso del processo e della condanna è, per il Socrate platonico, prova che quanto gli accade non sia un male. Mentre per Senofonte la presenza del *daimònion* lo avrebbe sollevato dalla necessità di preparare una difesa (*Mem.* I 2, 2-4): anche perché, diversamente che in Platone (*Ap.* 31c-d), in Senofonte il segno demonico gli avrebbe indicato in positivo che fare (*Mem.* I 2, 12: θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν).²⁹

Sempre per Senofonte (*Ap.* 13), Socrate avrebbe detto di reputar la voce demonica «più vera e santa» di quella traibile dagli uccelli o di altre figure della mantica tradizionale: un segno da parte sua di arroganza, marcato ancora dal pronome “io”. Egli sarebbe l'interprete di un personale oracolo, l'unico capace di legger l'enigmaticità rilevata già da Eraclito per il «signore di Delfi» (DK 22B93). Certo maldispose i giudici anche il suo rinvio alla consultazione dell'oracolo delfico da parte di Cherefonte e l'investitura divina ricevuta quale – sempre per Senofonte – uomo più libero, giusto e saggio (*Ap.* 14).³⁰

Alla fine dell'*Apologia* platonica (39c) Socrate torna sulle basi della sua «strana» religiosità – il segno demonico, la serenità di una vita virtuosa e la fede in un buon destino ultraterreno per l'anima – che lo fa

²⁹ Come anticipato (nota 17), andrebbe a mio avviso approfondita questa differenza fra il rendiconto platonico (il *daimònion* tratteneva Socrate dal fare ed egli ne leggeva però anche i silenzi) e quello senofonteo (il *daimònion* indicava a Socrate che fare, essendo più vero e santo delle fonti mantiche tradizionali). La differenza – non discussa neppure da A. Stavru – pare, non solo in sede storico-religiosa ma più ancora filosofica, non irrilevante (se la versione negativa fosse frutto di una rielaborazione teorica da parte di Platone).

³⁰ Anche qui si rinvia al passo platonico dell'*Apologia* (21a) sul responso oracolare senza rilevar la differenza (Socrate come più sapiente *perché sa di non sapere*) rispetto a Senofonte, né l'*aporia*, bisognosa d'interpretazione, in cui quel responso fa cadere il Socrate platonico: ma così mi pare si sfochi il senso filosofico (ancora: quanto socratico o platonico?) della vicenda riferita.

non solo restar tranquillo davanti alla morte, ma immaginare che quel migrare altrove (μετοίκησις), lungi dall'esser il male da tutti creduto, possa invece essere, col dialogo intrattenuto con altri, morti prima di lui, «il culmine stesso della felicità» (ἀμήχανον ἄν εἴη εὐδαιμονίας, Pl. *Ap.* 41c-d).

Anche Aikaterini Lefka – *Socrates eudaimon at the threshold of Hades* (Plato, Phd. 58e-59a) – si chiede come intendere la felicità del Socrate morente: all'inizio del *Fedone*, quando sta per bere la cicuta, Platone lo presenta infatti come «felice» – felicità davanti alla morte difficile per un essere umano e perciò poco credibile. Lo sconcerto cresce perché Socrate non può, finendo la sua vita, vantare nessuno dei successi creduti (allora come oggi) causa di felicità: non ha ricoperto cariche, ha avuto dissensi con la moglie, lascia tre figli orfani e, giudicato empio e corruttore di giovani, è condannato alla morte disonorevole per cicuta. Come può allora mostrarsi ed esser detto felice? E in che può consistere, qui, la sua felicità?

L'A. inizia delineando i tratti di quella in Grecia creduta non solo l'esemplare assoluta felicità divina (*makariòtes*), ma la felicità umana: la vita migliore s'intendeva in modi diversi e – come il Solone erodoteo (I 130) ammonisce il re Creso, aprendo una tradizione formulare accolta poi nella tragedia – si può stabilire solo quando un uomo abbia finito la sua vita e stia per lasciarla. Filosofi naturalisti e Sette Sapienti avevano delineato la visione corrente di felicità: ma l'A. sonda tratti del modo di vita, dell'attività filosofica e della stessa morte di Socrate, centrati sul rapporto ch'egli dichiara e coltiva con se stesso, con la comunità socio-politica e con la divinità.

La vita vista come continua ricerca, basata sul sapere di non sapere; il «servizio» al dio e alla città nell'indurre anche gli altri alla cura dell'anima; l'anteporre i beni di questa a quelli materiali; il valore in guerra e la lealtà agli amici; il preferire l'ingiustizia subita a quella compiuta; la devozione al *theòs* che l'«empio» Socrate esprime alla fine dell'*Apologia* platonica: tutti tratti convergenti ad articolare in unità l'*eudaimonìa* socratica. Contro la tradizione, le testimonianze platoniche e senofontee son coerenti nel delineare un modo di vita fondato su ragioni solide e innovative: è su tutto ciò – difficile per noi da capire e più ancora da imitare – che prende corpo l'*eudaimonìa* praticata ed esibita dal Socrate

morente, nel solo momento in cui tradizionalmente ha senso ch'egli ne mostri presenza e valore. Questa speciale *eudaimonia* si sottrarrebbe poi per l'A. all'opzione egoismo-altruismo, proprio perché formula in modo nuovo i tradizionali tratti del rapporto con sé e con l'altro.

L'opzione egoismo-altruismo torna nel saggio di Nicholas D. Smith – *Egoism and other-regarding behavior in Socrates' final days* – che sonda presenza, ragioni ed effetti dell'uno e dell'altro nella narrazione platonica e senofontea degli ultimi giorni di Socrate e rispetto alla discussa *chance* della fuga, propostagli dagli allievi dopo il processo: quanto, come e per quali ragioni egli si mostra egoista o altruista nel ricusare tale possibilità anteponendole la morte? Per l'A. uno dei modi per stabilire se vi siano eccezioni all'adesione che Socrate teorizza e mostra sia all'eudemonismo, sia all'agire in favore dell'altro è verificare se autorizzerebbe il sacrificio di un interesse dell'agente – anzi l'estremo sacrificio, quello della vita – in favore dell'interesse altrui. Pare che Socrate potesse evitare la pena comminatagli: quell'atto – assumere il veleno ch'egli sapeva l'avrebbe ucciso potendo scegliere altre opzioni, che gli erano del pari note – può, per l'A., esemplificare il sommo sacrificio di sé e dunque la trascuratezza del proprio interesse.³¹

Ma Platone e Senofonte, ricorda l'A., riferiscono della sua volontà di morire in modi diversi. Nella ricostruzione senofontea, egli non solo accetta che i giudici lo condannino a morte, ma perfino li incoraggia a farlo, argomentando che fosse quella la via più facile (*Ap.* 7) per por fine alla sua vita non potendo più aspettarsi di vivere in futuro per il meglio (*Mem.* IV 8, 1; *Ap.* 6). Nella ricostruzione platonica gli è data dagli amici la *chance* di fuggire in Tessaglia: ma egli ricusa di farlo, dicendo che fuggire con l'inganno significherebbe danneggiare la città (le sue

³¹ La lettura mi pare tenga se Socrate (quello platonico poiché anche di lui si tratta) intendeva la perdita della vita *proprio e solo così*, come trascuratezza del suo interesse e sommo sacrificio: tratto che invece pare *negato* dalle riflessioni sulla morte messegli in bocca alla fine dell'*Apologia* platonica. Non solo non è a suo dire certo che la morte sia un male – dunque chi lo dice parla di quanto non sa –, ma essa potrebbe essere (che sia fine di tutto o passaggio ad altra vita) perfino *un bene e anzi il massimo bene*: *Ap.* 41c3 ipotizza ch'essa sia, come visto, perfino «il culmine della felicità» (ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας). La morte/immortalità riferita al Socrate platonico è ripresa anche da M. Valle e, in confronto con Senofonte, anche da F. Casadesús, che chiude, come visto, proprio con questo passo dell'*Apologia* platonica.

leggi) e compiere ingiustizia, ch'egli ritiene invece non vada fatta mai. Continua a suscitare sconcerto quest'indicazione a non fare ingiustizia, e semmai a subirla, che Socrate sarebbe stato pronto a seguire anche pagandone il prezzo più alto in termini d'interesse personale: la sua stessa vita, appunto.

Per giunta in Senofonte come in Platone *altri*, i suoi familiari, amici e allievi, risentiranno in negativo della sua scelta, come Critone gli ripete nel dialogo platonico omonimo: bisogna perciò secondo l'A. riflettere se e quanto l'interesse degli altri entri nella decisione finale di Socrate sulla sua vita e, ancora, se tali interessi altrui continuino ad avere influenza, come lui stesso teorizzava dovesse avvenire, sul perseguimento della sua felicità personale.³²

Sul rapporto egoismo-giustizia, rispetto alle scelte finali di Socrate, torna anche Manuela Valle – *Desiderare l'immortalità: lo stragemma della generazione e i suoi limiti* –, che lo indaga solo sui testi platonici, *Simposio* e ancora *Critone*. Restando al loro interno l'opzione egoismo-altruismo, problematica nel confronto Senofonte-Platone, segue invece una linea chiara e coerente. L'A. ne trova la base nel *Simposio* (206b), nel generare nella bellezza, secondo il corpo (i figli carnali) e secondo l'anima, dove quanto si lascia a chi ci sopravvive – per noi umani forma tipica e imperfetta dell'immortalità – sono i pensieri e atti virtuosi che ci si sia curati di compiere in vita. Questi contano non solo per la virtù e felicità personale di chi li ha compiuti, ma anche per la comunità di quanti vi hanno assistito e possono serbarne la memoria ed esemplarità: un agire 'eternizzabile', sottratto all'opzione egoismo-altruismo, poiché soddisfa *insieme* le esigenze di chi lo compia e quelle di chi continua anche dopo la sua morte a beneficiarne. In Platone varrebbe non l'aristotelico eternarsi biologico nella specie (*De An.* II 4, 415a25-b7; *GC* II 1, 731b31-732a) ma questo *fermare nella continuità – per sé e per gli altri* – il sempre rinnovato riflettere e agire eroticamente per il bello-bene.

Tale chiave di lettura – platonica, ma di cui è indecidibile l'origine

³² Anche questa seconda parte della lettura mi pare valga purché gl'interessi dichiarati da Critone fossero quanto Socrate stesso avrebbe detto *veri beni* e dunque *veri interessi degli altri* (amici, discepoli, familiari) toccati dalla sua morte. Su ciò v., in una chiave diversa, M. Valle.

socratica – serve all’A. per rileggere i passi del *Critone* già trattati da N.D. Smith: qui Socrate ri-argomenterebbe, per sé e per Critone e anzi *insieme con lui*, le ragioni del suo rifiuto, a sentenza pronunciata, di fuggire dal carcere con l’inganno. Essenziale sarebbe ri-discutere, adesso, tali ragioni: Socrate vuol non solo ri-verificare la fondatezza delle tesi passate sulla cura della virtù, ma «rinnovare nel discorso la propria identità», *rinascere di nuovo*, anche in punto di morte, a quanto motiva la scelta della virtù contro un pur possibile – ma vergognoso – protrarre la sola vita biologica. E in tale esame coinvolgerebbe lo stesso Critone, che pure sta per la seconda opzione: lo fa col ripetuto uso della prima persona plurale («Bisogna che *noi* indaghiamo (σκοπεῖσθαι οὖν χρῆ ἡμᾶς) se bisogna agire così o no», 46b2-3); lo fa per lasciargli un’altra testimonianza non di morte ma di vita, e comunque – secondo quanto dicono le Leggi della città – perché «né qui pare meglio e più giusto e pio *per te* agir così, e neanche *per nessun altro dei tuoi*» (οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται [...] οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί, 54b5-6). Che il dativo di questa frase lasci imprecisato se si tratta degli agenti dell’atto virtuoso, o dei destinatari di esso, resta che esso vale anche per costoro, cioè per gli allievi e gli stessi figli di Socrate: una ‘prole dell’anima’ non solo utile a chi continua a generarla anche davanti alla morte, ma lasciata in eredità alla prole biologica *e nel suo stesso interesse*.³³

³³ Né N.D. Smith né M. Valle, rispetto a quanto il Socrate morente fa o no *nell’interesse* dei suoi figli, ricorda che già nell’*Apologia* platonica egli li affida ai giudici, supplicando: «quando siano cresciuti vendicatevi sui miei figli [...] assillandoli come io facevo con voi, se vi parrà che si curino del denaro o di altro più che della virtù; e se parranno esser qualcosa senza esser nulla, riprendeteli – come facevo io con voi – perché non si curano di quanto dovrebbero e credono di esser qualcosa mentre in realtà non valgono nulla» (41e5-6, tr. it. mia). Il Socrate platonico valorizza con coerenza – *nel proprio e altrui interesse e in vita come in punto di morte* – la cura della virtù: cosa che non avrebbe potuto fare se avesse accettato di fuggire con l’inganno. Con tale atto, illegittimo e immorale, Atene non sarebbe divenuta un luogo migliore dove degli orfani (o i figli di chiunque) potessero vivere. Significativa la chiusa di questa supplica del Socrate platonico: «se così farete avrò avuto da voi – *io con i figli* – quel che è giusto» (καὶ ἐὰν ταῦτα ποιῆτε, δίκαια πεπονθὼς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ’ ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ υἱεῖς, *Ap.* 41e7-42a2), che ri-afferma l’idea di *un bene condiviso da lui e da chi gli sopravvive*. Il medico canadese Harvey M. Chochinov ha di recente allestito e sperimentato con successo con migliaia di malati terminali un *trial* dove la ricerca del ‘lascito’ (spirituale più che materiale) che il morente passa ai propri cari induce se non felicità almeno serenità,

6. *Fato, natura o voci demoniche?*

Mariapaola Bergomi – *Fato, fortuna e phýsis. I limiti della predestinazione nel concetto socratico di felicità* – riprende letture recenti della caverna platonica: gli amanti del vero sarebbero felici solo perché conoscono il Bene, mentre i prigionieri restano tali perché fidano solo in beni solo materiali.³⁴ Perché però solo i filosofi si liberano e poi, educati a contemplare il sole-Bene, tornano a tentar di liberare gli altri? Secondo alcuni *per nascita* differirebbero dagli altri in capacità conoscitiva, spiegazione però problematica nella lettura sia della *Repubblica* sia del socratismo platonico. Nell'intellettualismo socratico, la virtù s'identifica con la conoscenza, che però non è una dote congenita, bensì qualcosa a cui si è educati e da ottenersi con sforzo e costanza. La spiegazione poi non precisa se ognuno sia dotato per un percorso conoscitivo positivo: nota non banale rispetto alla visione platonica della politica, ch'è *focus* della *Repubblica* e ragione della basilarità dell'*oikeioprachìa* nel garantire che la *kallìpolis* sia giusta e che i cittadini, «facendo le cose proprie», siano virtuosi e felici. L'insegnabilità della virtù è uno dei *focus* della ricerca platonica, benché non sia chiaro – vero che non tutti gli allievi conseguono sapienza o ne coltivano l'amore in modo corretto – se il fallimento rimonti a decisioni errate, a capacità limitate, a una natura non filosofica o a sfortuna: in Platone libertà e scelta si mescolano confliggendo con la visione dell'anima irrazionale, della necessità, del fato, della predestinazione o dell'intervento divino.

in lui come in loro (v. *Dignity Therapy. Parole per il tempo che rimane*, tr. it. Roma Il Pensiero Scientifico Editore 2015, ed. or. 2011). Chochinov e i medici che teorizzano e praticano la Dignity Therapy non sanno che quanto propongono come nuovo ha un archetipo filosofico proprio nel Socrate platonico: forse dovremmo noi socratisti farglielo presente, avendolo – ovviamente – chiaro noi per primi.

³⁴ Le note letture citate dall'A. (J. Annas, V. Harte) vedono la felicità dei filosofi fondata solo sulla conoscenza del Bene: ma la celebre *eikòn* platonica, ponendo per analogia il tema, per ognuno di noi, dell'«educazione o mancanza di educazione» (R. VII 514a1-2: ἀπείκασον [...] τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας), fa intendere tale *paidèia* fondata su contenuti conoscitivi in via sì prioritaria, *ma non esclusiva*. L'educazione dei futuri filosofi-re, nei libri precedenti, è diretta infatti anche a risorse emozionali e passionali, dunque a *tutte* le parti della loro anima, non solo la razionale (tutte poi sono, secondo R. IX, capaci di una propria *philia*). Anche M. Bergomi si dice non «persuasiva» che si tratti, qui, «esclusivamente di facoltà intellettive».

L'A. distingue: *cause di natura divina* o legate al divino (in senso lato il fato o la necessità, con valore positivo e negativo (ἀνάγκη, τύχη, μοίρα), o, in senso ristretto, la predestinazione divina o l'influenza del demone assegnatoci (θεία μοίρα, δαιμόνιον), che orientano il destino del singolo o inducono mutamenti inattesi, vanificanti l'agire umano); *cause legate alla natura umana* (disposizioni naturali capaci d'influenzare la scelta socratica degli allievi, o di favorire o impedire l'acquisizione di sapienza, felicità e amicizia).

Tali aspetti emergono dove Platone tratta la natura umana e l'intervento divino: la *Repubblica* unisce tripartizione dell'anima e «nobile menzogna», per cui vi son parti non razionali dell'anima e la società si articola in gruppi corrispondenti a generazioni 'metalliche' più o meno di valore (oro, argento e bronzo-ferro); segnala poi, nel mito di Er, la presenza della Necessità, Ἀνάγκη, la cui visione, fra *Repubblica* e *Timeo*, è duplice, positiva e negativa. Il secondo dialogo sigla la compresenza dell'agire umano razionale e deliberato (di cui è paradigma l'agire demiurgico) e della *Chòra* (la Necessità recalcitrante), e il nostro dipendere da dèi minori responsabili delle anime individuali. Tali aspetti emergono anche nel *Simposio*, nel discorso di Aristofane, che mostra l'influenza divina sull'agire umano. Anche nella *Lettera Settima* figurano i concetti di καιρός (tempo opportuno, occasione) e θεία μοίρα (destino divino): a 326a-b si accenna a una fortuna casuale non divina, τύχη, e a una predestinazione divina, θεία μοίρα; i mali degli Stati finiranno per una rivoluzione dovuta a un colpo di fortuna (μετὰ τύχης), ma la giustizia privata e pubblica tornerà solo tramite la comprensione che ne reca la filosofia: dunque o i filosofi dovranno governare o i governanti divenir «veri filosofi grazie a qualche sorte divina» (ἐκ τινος μοίρας θείας). La θεία μοίρα figura già alla fine del *Menone*, dov'è ammesso che insegnar la virtù fallisca per limiti di chi insegna come di chi apprende.

Tratti cognitivi e non cognitivi, umani e sovrumani emergono anche in Senofonte: teso a ridare un Socrate pio, che mai, contro le accuse, introdusse nuovi dèi, egli ne prova la *pietas* citandone la tesi che sia folle far dipendere tutto dall'uomo (*Mem.* I 1, 9), e reputa anche il segno demonico non opposto alla religione tradizionale. Segnala poi la diversa influenza, nella vita del filosofo, di un fato di origine non divina, o di una fortuna inattesa, e dell'azione dell'anima razionale, necessaria per aver sapienza: il Socrate di

Mem. III 9, 14 oppone fortuna (τύχη) e azione (πρᾶξις), reputando «buona fortuna» (εὐτυχίαν) quella di quanti trovino un utile non avendolo cercato e «buon comportamento» (εὐπραξίαν) quello di quanti facciano bene qualcosa per averlo studiato e praticato; questi soli sarebbero felici (εὖ πράττειν).

Platone e Senofonte articolano dunque quanto s'insegna, o si acquisisce con la pratica, e qualcosa con cui si nasce o che si è per natura. Il *Menone* (70a1-4) discute l'insegnabilità della virtù opponendo natura e cultura; la formula «sopraggiunge agli uomini per natura» (φύσει παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις) sigla la situazione opposta a quella di uno sforzo costante per acquisir sapienza (quanto è διδακτόν e ἀσκητόν), opzione problematica per tutto il dialogo. A 99e3-100a2 Socrate ragiona che, se la virtù non si ha per natura né è insegnabile, allora capita all'uomo per un destino divino o per una congiunzione soprannaturale (ancora θεία μοίρα); a meno che non vi sia un politico capace di render politici gli altri. Anche nei *Memorabili* senofontei coesistono lo studio e apprendimento e l'idea che alcune doti – del politico, maestro, stratega – siano invece per natura, qualcosa cui si è 'predestinati'. Ma natura, cultura e fortuna si bilanciano; il buon *leader* deve aver doti opposte, «naturali e acquisite» (καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμη, III 9, 1-2). Come un corpo per natura più forte regge meglio di un altro fatiche e dolori, così un'anima è per natura più forte di un'altra: ma ogni indole migliora con lo studio ed esercizio, per cui tutti, sia quelli più, sia quelli meno dotati, devono, per eccellere, praticarli (καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν, III 9, 3-4).

Senofonte anticiperebbe la *Nicomachea* aristotelica nell'ammettere doti naturali che apprendimento (*màthesis*) ed esercizio (*àskesis*) possono ottimizzare, tesi per l'A. contrastante invece con l'intellettualismo del primo Platone. Il possesso naturale di doti positive o negative sarebbe in Platone solo accennato, nelle già citate metafore della *Repubblica*: la «nobile menzogna» e l'articolazione in tre gruppi, corrispondente alla tripartizione dell'anima, vorrebbero spiegare come nella città e nel singolo esistano componenti diverse e confliggenti, e come si possano aver dalla nascita doti più sviluppate che in altri (l'attitudine allo studio che diventa, nei guardiani, attitudine al governo).³⁵

³⁵ Nonostante una difficile attribuzione (Protagora o Platone?) mi pare che anche il mito di Prometeo del *Protagora* (322c-d) andrebbe esplorato rispetto al binomio natura (dono divino)-cultura: la dotazione di pudore e giustizia (αἰδώς e δίκη) assi-

Natura, cultura e sorte giocano anche rispetto all'amicizia; l'importanza data da Socrate agli amici, rilevata in Senofonte e Platone, è letta dall'A. come effetto collaterale positivo della visione individualista tipicamente greca dell'eudemonismo; cercare la verità è impresa dialogica che rende migliori, più sapienti e felici, Socrate e i suoi amici. Perché vi sia *φιλία* fra due persone pare importante l'affinità naturale: nel *Liside* affini sono amore, amicizia e desiderio, dunque Liside e Menesseno sono amici poiché «per natura affini» (φύσει πη οἰκεῖτοι, *Ly.* 221e-222a); anche per Senofonte non solo gli esseri umani esperiscono per natura sentimenti di amicizia (*Mem.* II 6, 21-22), ma la vera amicizia unisce i "migliori" del circolo socratico ed egli segnala la ricaduta positiva, sociale e comunitaria, della corretta educazione che rende migliori e felici (ivi, IV 1, 1-2).

Alessandro Stavru – *Eudaimonia e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine: rendere migliori gli altri per essere felici?* – sonda i tratti della protrettica di Socrate, pratica mirante a migliorare gl'interlocutori tramite uno 'stare insieme' (*synousia*) cognitivo ed emotivo: il «miglioramento» (*bèltion ghighnesthai*) vede modificarsi il loro stato epistemico, dalla pretesa di sapere al riconoscimento della sua infondatezza, cui segue, dopo un primo sconcerto, un aumento di *eudaimonia*. Lo esemplificano il celebre discorso di Alcibiade alla fine del *Simposio* platonico (215a-223a), frammenti di Eschine, dove ancora Alcibiade vive una trasformazione cognitiva ed emotiva (*SSR* VI A 53), e i *Memorabili* senofontei (IV 2), dove le nozioni di Eutidemo son messe in crisi da Socrate. In tali testi il mutamento riguarda gl'interlocutori, per cui molti segnalano l'altruismo della protrettica di Socrate, che mire-

curata da Zeus a tutti esige però di esser *coltivata* e, se uno mostri, nonostante tale dotazione congenita, di non parteciparne, va perfino eliminato «come peste della città». Dotazione naturale e pratica culturale paiono anche qui integrarsi. Diversamente da M. Bergomi e dalla maggioranza dei critici chiamo 'gruppi' e non 'classi' l'esito sociale della «nobile menzogna» sui metalli di *R.* III 414d-415a (oro-governanti; argento-difensori; ferro e bronzo-produttori): tali gruppi non sono, per eredità familiare, chiusi – come sarebbero invece le 'classi' – essendo prevista la mobilità dall'uno all'altro proprio in base al metallo dell'anima di ognuno e alla disposizione personale che ne segue (ivi, 415b). E' anzi tale dato – completata la giusta *paidèia* – a garantire per Platone il governo dei migliori (*àristoi*), fondato dunque non su basi censitarie, ma sulla vera disposizione interiore di ognuno.

rebbe alla felicità dei concittadini più che alla sua; altri la vedono come pratica autoriflessiva, volta invece alla ‘sua’ *eudaimonia*, distinguendo poi un egoismo razionale di Socrate, fondato su una ricerca della felicità comune a tutti, e un suo egoismo psicologico, basato su una sua lettura dell’*eudaimonia*.

Il saggio valorizza il nesso fra dimensione interpersonale, già assai discussa, della protrettica socratica e sua valenza autoriflessiva, esaminata invece meno. Questa siglerebbe una condizione emotiva e psicologica coincidente con la felicità personale di Socrate, ma insieme anche ‘oggettiva’, legata a un’entità dimorante nella sua interiorità e non riducibile alla sua coscienza soggettiva. Platone, Senofonte ed Eschine ricondurrebbero proprio ad essa la sua capacità di ‘migliorare’ gl’interlocutori giovando a sé e alla città.

Il nesso fra protrettica estroflessa e tale dato basilare invece introflesso emergerebbe anzitutto in Senofonte; Socrate ricorda (*Mem.* IV 8, 6-7) di esser stato dissuaso dal preparar la difesa per il tribunale da «qualcosa di demonico» (τὸ δαμόνιον) e nota che nessuno ha mai vissuto meglio di lui. Tale felicità si comprende solo con la specifica che non ne è lui l’autore, ma che ne beneficia come di un dono datogli in sorte («mi sono accorto (ἦσθανόμην) che tutto ciò mi è toccato in sorte» (ἐμαυτῷ συμβαίνοντα): dunque la felicità insorgerebbe a prescindere dalla sua scelta. Vi sarebbe continuità fra il *bèltion* della sua morte, siglato dall’intervento del *daimònion* sulla preferibilità contro-intuitiva del non sottrarsi alla condanna, e il *bèltion* cui egli giunge in vita, coincidente con la preferibilità del suo vivere rispetto a ogni altro. Il miglioramento riguarda poi non solo lui ma gl’interlocutori («anche loro ritengono di diventar ottimi (βέλτιστοι γίγνεσθαι) stando insieme a me» (ἐμοὶ συνόντες): ed è ancora il demone a dare a Socrate le indicazioni pratiche ch’egli poi passa ad altri (*Mem.* I 1, 4). Egli dice spesso di amare (ἐρᾶν) qualcuno, mirando però non ai belli, ma a quanti siano inclini alla virtù, perché questi, una volta educati (παιδευθέντας), son felici (εὐδαίμονας), amministrano bene le loro case e possono far felici (δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν) anche gli altri e le città (*Mem.* IV 1, 2).³⁶

³⁶ Andrebbe forse problematizzato che ne sia – in tale quadro radicante l’*eudaimonia* di Socrate nell’intervento demonico e nella sorte «a prescindere da ogni scelta o atto volitivo da parte sua» (come scrive l’A.) – del tradizionale legame virtù-felicità. Esso

La spinta amorosa torna in Eschine, dove, descrivendo l'intenso legame con Alcibiade – quello citato da costui alla fine del *Simposio* platonico – Socrate ne segnala la forza: l'effetto indottogli dall'amore che si trovava a provare per il giovane (διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγχανον ἐρῶν) somigliava a quello delle Baccanti; pur non avendo nozioni da insegnare (οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος), egli credeva che, stando insieme al giovane, lo avrebbe migliorato tramite l'amore (διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι); nessuna tecnica può migliorar gli uomini, ma – Socrate dice – «credevo [...] che questa [tecnica] mi fosse stata concessa per sorte divina (θεία μοίρα) nei confronti di Alcibiade» (*SSR* VI A 53). L'utilità di Socrate per l'interlocutore risale dunque in Eschine non al passare nozioni, ma a un *eros* che, simile all'invasamento bacchico, ha natura performativa: egli può giovare ad Alcibiade solo stando insieme a lui, con questa 'tecnica' erotica datagli per sorte divina e improntata a radicale altruismo.³⁷ Anche in Senofonte – l'A. ribadisce – il *bèltion ghighnesthai* viene a Socrate da quanto gli 'capita' in sorte, di cui egli partecipa senza sua volontà: ma, mentre in Senofonte egli migliora anzitutto se stesso e solo poi, per emulazione, gli amici, in Eschine il suo *eros* è invece estroflesso, tutto diretto alla felicità altrui.

I due snodi di Eschine (amore di Socrate per gl'interlocutori e prorettica volta a chiunque gli 'capiti' d'incontrare) figurerebbero anche

pare valga ancora se, come recita il secondo passo, l'*eudaimonìa* personale e politica esige poi, da coloro cui Socrate dirige il suo amore, inclinazione alla virtù ed educazione e non prescinde perciò da scelte e volizioni, da parte di Socrate stesso e dei suoi amati. Dunque come cooperano, in vista dell'*eudaimonìa*, influsso demonico (subito), amore di Socrate ed educazione e virtù degli amati (agiti)? Sul *daimònion*, v. anche F. Casadesús e in parte M. Bergomi.

³⁷ Qui in Eschine Socrate dice di provare lui stesso un amore simile all'invasamento bacchico, il cui effetto è – o dovrebbe essere – 'felicitante', per lui e per il destinatario. Un che di simile figura nel *Simposio* platonico (l'A. richiamandolo precisa – nota 11 – come non si possa stabilire quale testo sia più antico): ma lì è Alcibiade, ascoltando i discorsi di Socrate, a sentirsi venir le lacrime agli occhi e battere il cuore come accade ai Coribanti, sacerdoti della dea Cibele; inoltre quanto egli prova è non amore 'felicitante', ma vergogna (*aischýne*) per i suoi limiti, svelati dall'*èlenchos* socratico; infine egli è indotto da quanto sente non a stare insieme con Socrate, ma a fuggir via da lui (*Smp.* 215e-216c). Quanto alla trasmissione all'interlocutore di nozioni, questa – purché si prenda sul serio la dichiarazione d'insipienza – è *sempre* negata anche dal Socrate platonico.

nell'*Apologia* platonica. Qui Socrate dice di amare i concittadini, ora suoi giudici («O Ateniesi, io vi amo e vi voglio bene» (ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλοῶ, *Ap.* 29d), ma anche che continuerà nel compito datogli dal dio di Delfi, d'interrogare, esaminare e confutare chiunque «gli capiti d'incontrare» (ὄτω ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω). Poco dopo (38a) segnala come «il bene più grande dato in sorte all'uomo» (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ) sia discutere ogni giorno sulla virtù e gli altri temi su cui lo si è sentito dialogare ed esaminar se stesso e gli altri: perché una vita senza tale ricerca non è degna di esser vissuta dall'uomo.³⁸ Comunque l'esortazione socratica mirerebbe a distogliere i concittadini dai beni esteriori per indurli a focalizzarsi sul pensiero e la verità dell'anima, la cui ottimizzazione è necessaria per una vita migliore: nella visione platonica, il *bèltion ghìghnesthai* si lega dunque al raggiungimento del *bèltiston* dell'anima.

Correttamente l'A. nota come tale *bèltiston* sia anche quello di Socrate, se il secondo passo dell'*Apologia* cita un dialogo ed esame ch'egli svolge non solo con gli altri ma anche con se stesso («ciò su cui mi avete sentito dialogare ed esaminar me stesso e gli altri» (διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος): a dire dell'A., il passo non fa però comprendere in che consista tale *tratto riflessivo del dialogare socratico*, né lo chiarirebbero altri passi platonici dove pure si descrive il dialogo con se stessi. Non si capirebbe come il dialogo si applichi riflessivamente a Socrate: inoltre un altro passo dell'*Apologia* (22c-e), dov'egli sonda il sapere degli artigiani e ne conclude di preferir la propria ignoranza alla loro sapienza, sugge-

³⁸ È il passo citato anche all'inizio di questa *Introduzione* (sopra, fine § 1). L'A. sottolinea sia l'amore dichiarato qui da Socrate, sia la presenza nei due passi del verbo *tynchànein*. L'*èros* espresso dal Socrate dell'*Apologia* platonica ai giudici che fra poco lo condanneranno potrebbe esser però una pura formula retorica con valore comparativo: egli li ama sì, ma non così tanto da obbedire a loro più che al dio; né quell'amore li beneficia e si trasmette loro come l'*èros* citato da Eschine avrebbe beneficiato e coinvolto gli amici del 'suo' Socrate. Anche il *tynchànein* dei due passi platonici potrebbe esser più generico dell'«esser dato *in sorte*» (divina): molti curatori dell'*Apologia* infatti non lo traducono, ridando semplicemente «chiunque incontrerò» e «il bene più grande per l'uomo è [...]»; *tynchànein* più participio presente del verbo essere è infatti frequente in Platone a indicar quanto qualcosa 'si trova ad essere', cioè semplicemente 'è'.

rirebbe ch'egli sia e resti insipiente anche *dopo* il dialogo e l'esame con gli altri e con se stesso.³⁹

In Platone come in Senofonte il *daimònion* benefica non solo Socrate, ma i suoi amici: in lui vi è un che di divino e demonico (μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται), una voce (φωνή τις γιγνομένη) che sempre lo distoglie (ἀποτρέπει με) dal fare, senza indurlo (προτρέπει) ad agire; è stata tale entità, vietandogli l'impegno politico, a far sì ch'egli non sia stato ucciso e così impedito di giovar agli altri e a sé (οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν, Pl. *Ap.* 31d-e). Il *daimònion* per l'A.

³⁹ Sul dialogo con se stessi l'A. cita *Tht.* 189e-190a; *Sph.* 263e-264a; *Alc.* I 132b-133a, e ha la bontà di rinviare a un mio recente studio su tali passi. Essi qualificano il pensiero (*diànoia* o *dianoèisthai*) come dialogo con se stessi, affermare e negare, far domande e darsi risposte, pur «senza voce»: non vedo in cosa il dialogo socratico con sé dovrebbe differire, *per metodo, passaggi e temi*, da quello cogli altri, veri però i suoi tre snodi chiave dell'interrogare (-interrogarsi), esaminare (-esaminarsi) e confutare (-confutarsi) (*eròtesis, exètasis, èlenchos*). Esempio non fraintendibile ne è il modo in cui il Socrate platonico reagisce – così ricorda – all'oracolo delfico che lo diceva il più sapiente: egli *si chiede che cosa* mai il Dio intenda (*Ap.* 21b3-4, e 5-6, dov'è ripetuta la domanda τί ποτε [ὁ θεός] λέγει [...]); *sonda* le opzioni opposte in campo (ivi, 5-6, la consapevolezza della sua ignoranza, e, 6-7, il fatto che il dio non possa mentire) e precisa di esser anzi stato *a lungo in dubbio* (ivi, 7: πολλὸν μὲν χρόνον ἠπόρουσ τί ποτε λέγει). Per scioglierlo egli inizia un'*indagine* (ivi, 8: ἐπὶ ζήτησιν [...] τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην) coi sapienti al tempo creduti tali (poeti, tecnici, politici) per sondar l'ipotesi che siano semmai loro i più sapienti (come pensiero rivolto a sé e al Dio è formulata *l'ipotesi di confutarne* – 21c1: εἴπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον – semmai il responso); e, dopo il test con costoro – che credono di sapere ma non sanno – come risposta data a se stesso, ora condivisa coi giudici, si formula quanto emerso da tale dialogo con sé (e cogli altri): 23b2-4: «può darsi [...] che sapiente davvero sia il dio e che con quell'oracolo intenda questo: che il sapere umano val poco o nulla. E pare che parli di me, Socrate, ma in realtà si serve del mio nome, portandomi ad esempio, come dicesse: “Fra voi, uomini, massimamente sapiente è chi, come Socrate, si sia reso conto che, quanto a sapere, davvero vale nulla”». Ancora: sempre *Ap.* 22 c-e, Socrate dice, dopo aver interrogato-esaminato-confutato gli artigiani, che ora *sa* che il loro sapere non è meglio della sua ignoranza: dunque *ha* acquisito un sapere che prima non aveva, seppur solo negativo, com'è in molti (se non in tutti i) dialoghi platonici giovanili. Infine, tale *eròtesis-exètasis-èlenchos* non è poi detto che garantisca *sempre* un sapere: *Ap.* 38a dice che non è vivibile una vita «senza ricerca» (ἀνεξέταστος), non – per nostra fortuna e a ribadire una nostra postura di umiltà epistemica – una vita senza sapienza (la quale è propriamente umana – *anthropine sophia* – se è sapere della propria insipienza che dovrebbe indurre continua ricerca).

non si limita a un'azione dissuasiva, ma, trattenendo Socrate dall'agire politico, ottiene l'esito positivo di consentire ch'egli giovi a sé e ai concittadini.⁴⁰

Gli autori antichi trattati segnalerebbero la basilarità del *tynchànein*, della natura *fortuita* della protrettica socratica, rinviante a un'entità imperscrutabile, che non coincide con la coscienza soggettiva di Socrate ma ne condiziona pensieri e atti: ne spiccherebbe il tratto benefico, grazie a cui egli migliora sé e gli altri. Ne risulterebbe un'*eu-daimonìa* in senso etimologico: il nesso felicità-presenza di un *dàimon* emerge la prima volta in Democrito, per il quale la felicità sta non nelle ricchezze ma nel risiedere psichico del *dàimon* (ψυχῆ οἰκητήριον δαίμονος, DK 68B171), e torna in un frammento euripideo (*Auge*, TGF 273) dove si lamenta che un cattivo *dàimon* precluda la felicità. Ma l'etimologia di *eudaimonìa* da *dàimon* figura in Senocrate, platonico scolarca dell'Accademia a metà IV secolo: è felice (εὐδαίμονα) chi ha un'anima virtuosa, poiché questa è il demone di ognuno (ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα, Senocrate F154 Isnardi Parente).

Il nesso felicità-'buon demone' sorge quindi per A. Stavru quando sono attivi Socrate e i Socratici di prima generazione e permette d'ipotizzarne un rinvio al contesto socratico più che – come già sostenuto – al pitagorismo; inoltre che Socrate sia anche all'origine dell'*eudaimonìa* come termine filosofico: una felicità senz'accezioni religiose dove il solo 'buon *dàimon*' deriva appunto dall'agire protrettico del maestro.

7. Errori, saperi, utopie, processi dialettici e problemi metodici

Nikos G. Charalabopoulos – *The curious case of knowledge and happiness in Plato's Charmides* – tratta uno dei dialoghi platonici giovanili più complessi: il nesso scienza-felicità è problematizzato nel *Carmide* dopo che Crizia ha proposto l'ultima definizione di *sophrosýne* come scienza di se stessa, delle altre scienze e anche dell'ignoranza (167b-c). Socrate chiede allora se una tal conoscenza sia possibile e benefica per

⁴⁰ Sul *diverso modo* d'azione della voce demonica (propositivo in Senofonte, dissuasivo in Platone) e sulle sue possibili ricadute *filosofiche*, v. quanto già provavo a precisarne sopra alle note 17 e 29.

una città e i suoi abitanti. Cita il suo sogno di una società dove i governanti siano esperti ognuno nel suo campo (173a-d): le delibere sfocerebbero allora in decisioni corrette, in pratiche ben delineate e implementate e l'errore stesso e l'inganno finirebbero per non esser più possibili.

L'A. sonda le tre narrazioni 'utopiche' succedentisi nel dialogo e le società da ognuna risultanti: prima – se *sophrosýne* è «far le proprie cose» – una città entropica di 'cloni' ognuno impegnato nelle sue cose, dunque chiuso in sé e autosufficiente, sia per quanto sa, sia per il sapere che consente di soddisfare i bisogni (161e-162a),⁴¹ poi una *Sophonòpolis* fregiantesi di un'«epistemocrazia», cioè dell'azione di competenti come suo solo principio di governo (171d); e infine una *Sophonòpolis* riveduta, una città fantastica dove nessuno, non solo chi governa, possa più fare errori (173a-d).

E però, nel mondo testuale del *Carmide* e in tali ipotesi di un mondo retto dall'*epistème*, non si ha garanzia che la vita senza errori derivante da quella scienza rechi felicità. A Socrate pare sì che il genere umano, organizzato, se possibile, nel modo detto, agirebbe e vivrebbe «secondo scienza» (ἐπιστημόνως, 173d1), perché la *sophrosýne*, se s'identificasse con la scienza, farebbe opera di sorveglianza, non lasciando spazio d'azione alla non-scienza: e però, egli obietta a Crizia, «che agendo secondo scienza [...] saremmo felici, questo ancora non abbiamo potuto saperlo» (*Chrm.* 173d3-5). Problema aperto resta infatti quale sia l'oggetto della scienza di cui Crizia parla: a Socrate pare ch'egli dica sì felice chi ha scienza, ma non di qualunque cosa, bensì «chi vive avendo scienza *di certe cose*» (περί τινῶν ἐπιστημόνως ζῶντα σὺ δοκεῖς μοι ἀφορίζεσθαι τὸν εὐδαίμονα, *Chrm.* 173e8-10). Si ammette poi che tale scienza debba riguardare non solo il passa-

⁴¹ La definizione qui di *sophrosýne* come *tà heautoù práttein* torna come noto nella *Repubblica* per la giustizia: non solo la competenza morale come «far le proprie cose» è diversa (*sophrosýne* nel *Carmide*, *dikaíosýne* nella *Repubblica*), ma chiaro senso limitato ha la definizione del *Carmide*, dove la conoscenza implicata dal far le proprie cose è quella tecnica degli oggetti e presidi necessari a sopravvivere. Nella *Repubblica* invece la giustizia risulta quando ognuna delle parti in cui l'anima e la città si articolano mette in pratica la competenza a ognuna per natura spettante (anima razionale/guardiani: competenza al governo; anima ardimentosa/guerrieri: competenza alla difesa; anima appetitiva/produttori: avallo del governo di altri, dunque competenza alla moderazione, spettante in realtà, questa, a ogni parte).

to ma anche il futuro (mantica) e – soprattutto – avere ad oggetto proprio il bene e il male (174b) e, per questo, essere una scienza che ci giovi (174d). Dunque la domanda «sono gli ἐπιστημόνως ζῶντες εὐδαίμονες?» (173e) non trova qui una risposta inequivocabilmente positiva e sullo sfondo continua a profilarsi, senz'ancora una fisionomia definita, non una scienza qualunque, ma quella avente per oggetto appunto il bene e il male.

Al problema del sapere si lega anche il saggio di William H.F. Altman – *Philosophy, wisdom and happiness in Plato's Lysis and Euthydemus* –, che riflette sulla collocazione, proposta in più sedi platoniche, dei filosofi a metà fra sapienti e ignoranti. L'A. delinea un percorso fra vari dialoghi: il *Liside* (218a2-b3) e l'*Eutidemo* (275d3-4), passando anche per il *Simposio* (204a1-b2). Tali testi, prescindendo dall'ordine di composizione, paiono infatti legati non solo da dati esterni (Socrate diretto al Liceo alla fine del *Simposio* e all'inizio del *Liside* e il rendiconto, nell'*Eutidemo*, di quanto nel Liceo avvenuto il giorno prima), ma appunto dallo stare del filosofo a metà fra sapienza e ignoranza e dall'attenzione rivolta agli ἐρωτικά, le cose d'amore. Basilare appare però la visione della stessa *philosophia*, *phile* poiché – essa soltanto – a un tempo 'cara' e 'amante': tale duplice valore, passivo e attivo, del termine φίλον (sostantivo e aggettivo), il quale indica sia quanto è amato sia quanto è capace d'amore, esige attenzione rispetto al discusso πρῶτον φίλον, emergente la prima volta proprio nel *Liside* (219d1). Intendere tale complessa nozione non solo – come si sarebbe omesso di fare – nel duplice senso originario del secondo termine usato per indicarla, ma anche come assimilabile alla filosofia conferirebbe unità ai problemi posti all'inizio e alla fine del *Liside* e aprirebbe ai noti insegnamenti di Diotima sul carattere 'erotico' della filosofia e sul fatto che filosofi siano appunto solo quanti sono abbastanza sapienti da riconoscere la propria ignoranza.

Un problema sorgerebbe però con la prima esortazione di Socrate alla filosofia dell'*Eutidemo* (278d2-3, e 283a4), esortazione già ripresa nel leggere il πρῶτον φίλον del *Liside*, perché Socrate pone qui una distinzione ben più netta, tra la σοφία come solo bene e l'ἀμαθία come solo male (281e3-5). È però possibile – come già è stato evidenziato – che Platone qui usi deliberatamente argomenti fuorvianti per solleva-

re e chiarire dei problemi.⁴² In questa prima esortazione dell'*Eutidemo* (282a7-c8) è valorizzato il sapere come bene da perseguire a ogni costo, anche a quello di farsi schiavi dell'amante e di ogni altro (tema ripreso da Pausania in *Smp.*184b6-c3 e, in chiave non sessuale, anche in Senofonte, *Mem.* VIII 19-21). Ma più complesso appare il passaggio – di cui l'*Eutidemo* sarebbe solo uno snodo – dal sapere alla virtù, dallo 'star bene' all' 'agire bene': quella che si può chiamare 'la filosofia di Socrate' sta invece appunto a metà fra sapere e ignoranza e dunque mancherebbe nell'*Eutidemo*, tanto quanto, nella prima esortazione di questo dialogo alla filosofia, manca la parola virtù. Ogni filosofo socratico dovrebbe dubitare che l'unico bene sia la sapienza prima di giungere alla *Repubblica* platonica, dove scopre che solo bene è l'idea del bene, non la saggezza o la felicità: ma mantenere il basilare senso tensionale della filosofia (solo chi si sa ignorante 'ama' cercare) sarebbe l'unica via verso questa più matura idea platonica del bene e l'*eudaimonia* che il conoscerla, almeno a sufficienza, induce.

Santiago Chame – *Dialettica, virtù e felicità nei Socratici* – parte dal platonico διαίρεσθαι κατὰ γέννη del *Politico* (285a-b; v. *Sph.* 253d) e dalla prescrizione a ordinare gli enti per generi, precisando di ognuno analogie e differenze rispetto agli altri. La dialettica platonica è tema ampio e complesso, ma l'indicazione metodica serve all'A. per confrontare passi di Senofonte, dello stesso Platone e di Antistene, che, oltre le differenze, mostrano analogie sulla ricerca dialettica della virtù capace di garantir felicità.

In *Mem.* IV 5-6 Senofonte tratta l'efficacia della dialettica, il suo rapporto col contesto ontologico e la sua ricaduta pratica: centrale è l'*enkràteia*, il dominio di sé, nozione che lega insieme quei vari aspetti. Già si è notato ch'essa è prioritaria alla ricerca dialettica, condizione di ogni sapere e della virtù stessa, pur non bastando da sola a orientare alla virtù e felicità.⁴³ Il ragionamento discorsivo (λογισμός) è dono divino agli uomini perché ordinino le percezioni, trovino l'utilità di ogni cosa e

⁴² Che in Platone figurino spesso argomenti da non leggere alla lettera, perché miranti a far emergere i vari tratti (anche paradossali e inaccettabili) di un problema in esame, è ammesso, per me correttamente, anche da F. Trabattoni.

⁴³ V. quanto precisato sul punto sopra, alla nota 21, sulla lettura dello stesso testo di R.E. Jones e R. Sharma.

i mezzi per godere i beni ed evitare i mali; poi la capacità d'espressione (ἔρμηνεία) fa loro condividere i beni, stabilir leggi e governar la comunità (IV 3, 11-12). Tale operare discorsivo serve quindi a distinguere buono e cattivo in sede sia etica che politica. Poco dopo (IV 4, 9-10) Socrate nega di essere un erista ribadendo la propria continua tutela del giusto, a parole e coi fatti, e richiama (IV 5, 1) la sua pratica esemplare dell'*enkràteia*: essa gli consente libertà e godimento dei piaceri, mentre chi ne manca (ἀκρατής) è schiavo dei desideri e non ne trae piacere alcuno (IV 5, 9).⁴⁴ Chi non esamina (σκοπεῖ) il meglio e cerca solo il piacere somiglia a una bestia: ἔγκρατής indaga invece le cose importanti e, tramite il discorso e l'agire che ne segue, le ordina per tipi e sceglie il bene.

Il legame dialettica-virtù spicca se gli uomini diventano, insieme, buoni, felici e abili a διαλέγεσθαι, parola derivante proprio dal riunirsi a discutere, distinguendo le cose per generi (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα, *Mem.* IV 5, 12). Per il Socrate senofonteo occorre una forma di sapere che guidi le azioni ed è la dialettica ad assicurarlo: lo sforzo classificatorio comune si lega all'ἔλεγχος (IV 6, 13-15) e pre-requisito ne è l'*enkràteia*, complementare alla dialettica nella ricerca della virtù. Per Socrate quanti sanno cosa sia ogni oggetto (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, IV 6, 1) possono spiegarlo, mentre quanti lo ignorano non c'è da stupirsi sbagliano e inducano altri in errore. La ricerca dialettica in comune è dunque in Senofonte basilare per acquisir virtù e felicità.

Si cercano poi analogie fra tali passi senofontei e il Platone non solo dei dialoghi maturi (dov'emerger la diairesi), ma dei dialoghi 'socratici': la ricerca dialettica senofontea si volge anche all'εὐσέβεια (IV 6, 2) e richiama quella dell'*Eutifrone* platonico (11a) su τὸ ὄσιον. Le definizioni dei primi dialoghi platonici sono intese quali essenziali (ricerca del τί ἐστὶ), propedeutiche alle idee e anche l'*Eutifrone* cerca l'unico εἶδος che, altro da ogni singolo atto santo e ad esso non riducibile, fonda l'essenza comune a tutti. Le definizioni del Socrate senofonteo renderebbero invece la qualità (ποιόν τι) p.es. della pietà, intesa come comportamento esprimentesi negli atti stessi. Ma il Socrate senofonteo, se, come visto in IV 6, 1, cerca «cosa sia ogni oggetto», pare anch'egli teso a defini-

⁴⁴ Tratto analogo a quello dello *Ierone* senofonteo studiato da S. Pone.

re una qualche natura ‘essenziale’ dell’oggetto cercato: di converso le domande del Socrate platonico mirerebbero anche a chiarire che cosa l’interlocutore «chiami» (τί λέγεις) o «dica» (τί καλεῖς) col nome della virtù cercata. Dunque le definizioni senofontee non paiono estranee a quelle platoniche, con la differenza che, mentre fine della ricerca platonica è giungere a una definizione, Senofonte enfatizza – come già da altri mostrato – non l’esito della ricerca ma il suo processo. In entrambi emerge il ruolo della dialettica rispetto a una πράξις virtuosa e il tratto logico-ontologico che le è proprio.

Analogie son state rilevate anche tra Senofonte e Antistene: benché il metodo del primo non si chiuda in ambito semantico o etimologico, paralleli emergono fra il suo διαλέγειν κατὰ γένη e l’antistenica analisi dei nomi (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων). Per Epitteto (*SSR V A 160*) questa fonderebbe l’istruzione filosofica poiché vuol cogliere l’οἰκεῖος λόγος di ogni parola, distinguendo i sensi ascrittivi e sondandone l’uso corretto in un caso specifico. I porfiriani *Scoli all’Odissea* (*SSR V A 187*) esemplificano tale esame sull’epiteto tradizionale di Odisseo, ‘multiforme’ (πολύτροπος) mostrando che non vale solo negativamente come bugiardo, ingannatore: studiare la semantica di una parola ne rivela invece la polivocità, per cui, pur avendo essa un λόγος proprio in ogni contesto, tutti i sensi secondari rinviano a un *focus* fondante. Perciò per Antistene i sapienti sono abili a discutere (διαλέγεσθαι) e sanno esprimere lo stesso pensiero (τὸ αὐτὸ νόημα) in molti modi (πολλοὺς τρόπους) (*SSR VA 187*).

Senofonte tratta quindi gli stessi temi di Antistene, soprattutto il rapporto realtà-discorso: rinvia a un processo dialogico per affrontare le cose e ordinarle in generi e, diversamente da Antistene, non vede tale dialettica come analisi solo linguistica, segnalando gli esempi come mezzo per ottenere conoscenza e virtù. Entrambi cercano però in tali ἐπισκέψεις un parametro unificato dalla molteplicità del reale, che è anche per Antistene punto oggettivo per orientar le azioni, rendendole virtuose e fonte di felicità: per Diogene Laerzio «la virtù basta in se stessa alla felicità, che non ha bisogno di null’altro se non della forza socratica (Σωκρατικῆς ἰσχύος)» (*DL VI 11 = SSR V A 134*). Tale «forza socratica» fonda l’etica antistenica, ma anche quelle senofontea e platonica: la virtù è identificata con la prassi dialogica di Socrate (sorretta enkraticamente) e col valore del suo esempio.

Franco Trabattoni – *Conoscenza e felicità nell'etica socratico-platonica: il caso dell'Ippia minore* – tratta qui i modi della ricezione dell'etica socratico-platonica.⁴⁵ A suo dire essa non è però articolabile in 'socratica' e 'platonica' e va intesa come intero; va accolta recependo «in modo serio» i paradossi socratici per cui virtù è conoscere, vizio ignorare e nessuno fa il male volontariamente; assomiglia, per struttura e applicazione, etica e tecnica; e vuol produrre un effetto buono, la felicità dell'agente, principio, questo, non solo fattuale ma imperativo.

Il dibattito recente soprattutto anglofono fatica però ad accogliere quest'etica, che, mirando all'interesse dell'agente, configgerebbe con le attuali *moral convictions* secondo cui ogni etica sarebbe invece *other-regarding*. Da qui son sorte diverse letture: che l'etica socratico-platonica *self-regarding* non sia interessante per l'etica odierna, o che lo sia proprio perché distante dalle visioni attuali (lettura questa in cui l'A. si riconosce); che vi sia nel Platone maturo un'etica più consona alle attuali *moral convictions*; che la sua etica sia in realtà, come ogni altra, *other-regarding*.

L'A. considera proprio l'ultima posizione, che cerca un'altra lettura dell'etica socratico-platonica poiché il vederla come *self-regarding* non potrebbe nascere che da una lettura errata. F. Trabattoni (a mio avviso correttamente) *non ammette* tale metodo ermeneutico: infatti, se la ricerca filosofica vuol trovare le tesi più fondate rispetto ai criteri culturali odierni, non le occorre però trovarle in pensatori storicamente esistiti; se invece è su questi che si studia, corretto è ricostruirne il pensiero nel modo più oggettivo e solo in seguito verificare se esso, così ricostruito, interessi per la ricerca attuale. Se un pregiudizio è inevitabile, assai rischioso è quello mirante a priori ad attualizzare un filosofo del passato, perché preclude la possibilità di trovarvi (anche in Platone) qualcosa di filosoficamente interessante proprio *in quanto diverso*, perfino provocatorio, rispetto alle tesi oggi correnti. Del resto

⁴⁵ Il saggio di F. Trabattoni per il volume di *Thaumàzein* tratta temi diversi da quelli della sua relazione orale al Workshop: il nuovo contributo interessa non solo per il contenuto, ma per le basilari questioni poste di metodo ermeneutico. Trovo molte delle precisazioni in merito condivisibili.

se già si sa cosa in filosofia interessi e si cerca solo questo, non si vede perché studiare filosofi del passato.⁴⁶

Vero che per Platone virtù è conoscere e vizio ignorare, la sua etica è reputata indulgente, poiché, negando l'intenzione, giustificherebbe tutti: in realtà egli giunge a veder l'ignoranza stessa (identica al vizio) come colpa, cosa densa però di ricadute difficili da accettare. Ma tali paradossi mirerebbero a evidenziare proprio quanto normalmente – nelle *ordinary moral convictions* – non emerge: p.es. l'idea (*Ly.* 210c5-d4) che neanche i genitori del giovane Liside lo amano *per quanto e negli aspetti* nei quali non è sapiente, dove correntemente si ammette invece che un genitore ami sempre il figlio *perché suo*. Certo un genitore ama un figlio *anche se* terrorista o assassino, ma non *perché* terrorista e assassino: la capacità di staccarsi dal proprio che crei dolore (infelicità) emerge nel *Simposio* (205e), nel caso di chi accetta perfino di amputarsi un arto che causi dolore e malattia generali (infelicità). Il proprio è allora amato sì, ma perché buono e fonte di felicità: tratto che nel testo platonico resta velato se, leggendolo, si resti pregiudizialmente fissi solo sulle *ordinary moral convictions*.

Quanto al legame platonico tecnica-etica, lo snodo che oggi si stenta ad accettare è la sua elisione dell'intenzione: l'ignoranza che induce un tecnico a sbagliare nel suo campo e quella parallela di chi sbaglia nell'agire sono per Platone parimenti colpevoli. Il senso comune però segnala la differenza fra chi (p.es. assassino o terrorista) agisca deliberatamente male e il tecnico che sbaglia per ignoranza, differenza accolta anche nella distinzione giuridica fra intenzionale, non intenzionale e preterintenzionale. Già le *Leggi* (865a-867b) distinguono però fra involontarietà innocente e casi dove l'ignoranza non basta ad assolvere l'agente; anche in Aristotele (*EN* III 1110b30-1111a2) incolpevole è l'ignoranza delle circostanze in cui si svolge

⁴⁶ Non pochi dei dubbi da me sollevati nelle note precedenti nascono proprio da un analogo disagio nel veder talora anteposta, alla lettura più oggettiva possibile dei testi antichi, quella pregiudizialmente mirante a trovarvi nozioni oggi correnti e credute scontate: più ancora, di dover verificare come questa ricerca giunga a non far cogliere in quei testi quel 'diverso' che potrebbe suggerire anche a noi visioni *altre* del mondo (soprattutto antropologico e morale).

l'azione, non quella di chi ignora quanto, per svolgere bene l'azione intrapresa, *dovrebbe* sapere. Non si giustifica moralmente l'errore di un medico dovuto a ignoranza della medicina; ma il senso comune distingue il medico che causi la morte per incompetenza e quello competente che la causi intenzionalmente: l'uno va biasimato perché ignorante, l'altro perché cattivo.

Per Platone però tutte le azioni, anche le peggiori, mirano a un bene, almeno per quanto esso tale appare all'agente; l'intenzione diviene buona o cattiva secondo la bontà o cattiveria del fine cui mira: anche chi agisce male in certo modo vuole il bene, che però ignora, dove il medico incompetente invece sa cosa è bene, cioè la salute. La tecnica, modello per Platone dell'etica, non distingue conoscenza dei mezzi e dei fini: chi persegue un fine e non lo realizza mostra comunque la sua ignoranza; ogni vero tecnico sa anche realizzare i fini propri della sua tecnica e non è un medico quello che sappia cos'è la salute ma non come procurarla ai pazienti. Del pari chi conosca il bene (la felicità) ma non sappia come produrlo non sarebbe un buon soggetto etico (un, scrive F. Trabattoni, «tecnico dell'etica»). Platone, quando dice che conoscere il bene è requisito non solo necessario ma anche sufficiente alla sua realizzazione, intende appunto che tale conoscenza sia insieme dei fini e dei mezzi e proprio questo è il cuore dell'analogia etica-tecnica.

Un'altra obiezione le è mossa: si crede che chi agisce male ignorando il bene che pure persegue sia un cattivo soggetto etico, il che pare non valga per il medico incompetente; egli, poiché vuole procurare al paziente il bene della salute, è infatti un buon soggetto etico e l'insuccesso dipende solo dal suo essere un cattivo medico. L'obiezione, pur plausibile, trascura il tratto *solo analogico* del confronto con le tecniche, per cui in esso non entra il medico come soggetto etico, benché certo anche lui, come uomo, possa esser soggetto etico buono o cattivo. Ma che si tratti di due piani distinti lo dice il *Lachete* (195d), dove Nicia precisa che il medico, anche se sa come procurar la salute (per cui è un buon medico), non sa se quella salute sia poi per il paziente bene (felicità) oppure male.

Infine l'A. tratta i celebri paradossi dell'*Ippia minore*, che, confrontando Odisseo e Achille e citando ancora esempi tecnici, stres-

sano l'identificazione sapere-virtù/ignorare-vizio fino a dire non solo che l'ignorante non è vizioso, non potendo far consapevolmente il male (*Hp. Ma.* 367a), ma soprattutto che sarebbe il virtuoso l'unico capace di male (376b4-6), perché dotato di bastante sapere a farlo consapevolmente e non, come l'ignorante, suo malgrado.

L'opzione segue ancora all'analogia tecnica-etica, benché in questo dialogo Platone dissemini indizi anche per distinguere etica e tecnica. Socrate non sconfessa, qui, quell'analogia (peraltro mai enunciata esplicitamente), ma svolge con coerenza il ragionamento sino appunto al paradosso. Sull'ultimo – che l'unico capace di male sia chi sa, dunque il buono – Socrate e Ippia dissentono entrambi (376b-c): ma non perché Platone voglia sconfessare l'analogia suddetta adeguandosi alle opinioni odierne, bensì perché il loro ragionamento lascia *sub iudice* che un tale uomo esista (εἴπερ τις ἐστὶν οὗτος). Dunque si dice non che il buono sbaglia e compie ingiustizia volontariamente, ma solo che, *se c'è qualcuno che lo fa*, potrebbe essere solo il buono, non il cattivo.

Platone vuole qui, come altrove, far emergere i paradossi dell'etica, e per due fini: da un lato, far attenzione al nuovo quadro etico proposto e ai progressi ch'esso fa fare rispetto all'etica tradizionale; dall'altro, invitare a trovar le differenze perché il paradosso non sia inteso solo come conseguenza assurda. Ma, ancora, la ricerca, nell'etica socratico-platonica, dei soli rinvii alle *ordinary moral convictions* fa un cattivo servizio sia alla corretta ricezione di Platone, sia alla filosofia in generale: di quel pensiero perde infatti il tratto stimolante anche per noi moderni.

8. *Tirar le fila*

Il nostro Workshop studiava il rapporto fra *eudaimonia* e cura dell'altro, sondando i possibili nessi (opporsi, integrarsi, identificarsi) fra attività virtuosa socratica capace di valer felicità personale e impegno, etico o politico, in favore dell'altro.

Emerge dai saggi, quali siano i testi o autori trattati, che un contrasto netto fra quanto si fa per sé (*self-regarding*) e quanto si fa per l'altro (*other-regarding*) non figura nella letteratura socratica, che anzi ne denuncia le ricadute negative, personali e sociali. Anzitutto il *týrannos*, paradigma già all'epoca del più felice, si nota sia condannato, nonostante i pieni potere, denaro e piacere assicurategli dal suo egoismo, a esser solo; egli, come lamenta lo Ierone senofonteo, teme di continuo per la sua vita e, rincara Platone nella *Repubblica*, è obbligato a rapporti solo di dominio o schiavitù. La sua felicità ne è compromessa poiché *senz'amici nessuno è felice*: vanno in tal senso la discussione senofontea sull'amicizia di *Mem.* II 6, lo sconcertante ritratto del Gran Re persiano della *Ciropedia* e, pur escludendo l'impegno politico, perfino l'edonismo della scuola cirenaica, che ammette l'interesse altrui come componente possibile e perfino basilare del nostro stesso piacere.

La *pleonexia* totalmente egoista di Callicle e Trasimaco non vale quindi felicità e la soddisfazione smisurata dei desideri ottunde il godimento dei relativi piaceri. Vero tale nodo negativo, si apre l'ampio campo di una nuova possibile versione, improntata a giustizia, del rapporto sé-altro e dei modi praticabili per tutelare i rispettivi e reciproci interessi. I testi socratici conoscono dunque l'opzione fra il proprio e l'altrui interesse e gli esiti di uno sbilanciamento – seducente allora come oggi – verso l'esclusiva tutela del primo: ma l'egoista e ingiusto è infelice se il concentrarsi solo e ossessivamente su di sé gli preclude piacere e felicità.⁴⁷

⁴⁷ Dopo oltre un anno di pandemia e le realtà sotto gli occhi di tutti ci sentiremmo – anche senza essere 'eroi' socratici – di perorare *l'efficacia* di un esclusivo agire *self-regarding*, o di concedere che la sua pratica, pur fattualmente così diffusa, ne legittimi e raccomandi una positività futura anche di diritto? L'individualismo odierno pare aggravato dall'assenza di qualche 'supporto' com'era quello particolare della *pòlis* greca: pur coi suoi limiti, essa costituiva una rete a tutela delle interrelazioni che noi – individui raccordati ognuno al centro statale, ma non perciò uno all'altro

Ma tale sanzione del tradizionale pieno egoismo non segna nei socratici la caduta nell'estremo opposto di un 'agapico' altruismo senz'attenzione al sé: Senofonte riconosce la compresenza naturale in noi umani di tendenze *philikà* e *polemikà* (*Mem.* II 6, 21-22) e, contro ogni egoismo pleonectico causa d'infelicità, occorre per 'Socrate' curare e conoscere il proprio vero sé, l'anima. Essa, secondo l'*Apologia* platonica e l'*Alcibiade* I, va resa la migliore possibile, subordinando alla sapienza e cura rivoltele la tradizionale cura dei beni materiali e della fama, che non vanno però negati né repressi.⁴⁸ Emerge allora un eudemonismo che pare *self-regarding*, ribadito dall'attenzione rivolta, prima della basilare trattazione aristotelica, anche da Platone (*Lg.* V) alla *philautìa*, che per natura ognuno nutre per sé e ch'è legittima se non degeneri in eccesso.

L'opzione ermeneutica odierna – creduta scontatamente incomponibile – tra *self-* e *other-regarding*, benché nota alla letteratura socratica, pare esservi anche conciliata e attenuata: ma per i 'socraticisti' sarebbe uno spiacevole cader dalla padella nella brace se ciò risultasse poi risalire a un'impostazione *self-regarding*, implicita nella cura-conoscenza socratica di sé, che finirebbe per negarle perfino l'*imprimatur* di una vera etica. Se Socrate pensa a curar se stesso (a salvare se stesso) ignorando gli altri – perfino allievi, parenti, figli – se ne possono accogliere le prescrizioni come dotate ancora di qualche senso etico?⁴⁹ Dai saggi emerge però come la conoscenza-cura di sé non sia scorporabile dalla conoscenza-cura dell'altro: anzitutto per la dimensione *strutturalmente dialogica* entro cui soltanto tale 'cura' può avvenire. Per il Socrate dell'*Alcibiade* I ci si cura di sé (come Socrate fa con se stesso prima che

– non abbiamo e neppure, forse, riconosciamo più. La pur giusta tutela di 'diritti' individuali pare oggi spesso disgiunta dalla riflessione e pratica, anche educativa, di complementari 'doveri'.

⁴⁸ Nessuno degli Autori lo cita, ma va ricordato il ritratto di Socrate alla fine del *Simposio* platonico (220a-221c): egli nella campagna militare di Potidea (432 a.C.) sarebbe stato capace di resistere più di tutti a fatiche, fame, freddo, benché poi, davanti a molte provviste, fosse anche il primo a goderne, come del vino, che beveva senza ubriacarsene. Ritratto coerente con quanto poi Platone dirà (*R.* VIII 558e-559b) sulla soddisfazione legittima dei desideri naturali e necessari.

⁴⁹ Quando Michel Foucault, negli anni '80 del secolo scorso, diresse l'attenzione sulla *cura sui* anche socratica (soprattutto nell'*Apologia* platonica e nell'*Alcibiade* I), gli fu mossa la stessa accusa: si parlò perfino di «dandismo morale».

cogli altri) solo rispondendo a domande, accogliendo la responsabilità di dar risposte su quali ‘valori’ si credano e si dicano veri ed esponendosi al doloroso rischio della smentita. Anche Senofonte (*Mem.* IV 8) fa che il suo Socrate coinvolga Eutidemo nella tortuosa ricerca dei vari punti di vista secondo cui gli stessi atti possono esser giusti e ingiusti e allo stesso fine par diretta la ricerca antistenica sui nomi. Perfino l’insistere del Socrate platonico sul legame etica-tecnica e sui paradossi che ne derivano (nell’*Ippia minore* la tesi ‘scandalosa’ che solo il virtuoso/sapiente possa sbagliare) mira allo stesso scopo: quel ragionare e approfondire con faticosa ma pertinace coerenza le proprie opinioni che solo può indurci a rilevarne l’infondatezza e – riconosciuta, come il Socrate dell’*Apologia* platonica, la nostra insipienza – di nuovo disporci a ricercarne altre che – proprio dal confronto dialogico con le opinioni altrui – ci porti a ‘partorire’ opinioni nuove, guida migliore del nostro agire. L’indagine che sta alla base di tutto ciò esige sì un continuo ragionare con sé e con l’altro, ma par scorretto ostinarsi a bollare quest’esercizio come intellettualistico, se la faticosa verifica dialogica delle opinioni credute vere non solo presume *enkràteia*, ma coinvolge anche il sondaggio di quanto, proprio perché creduto vero, ognuno poi desideri come buono.⁵⁰

L’esercizio stesso della virtù che può valere *eudaimonìa* non prescinde allora mai dagli altri e, se dobbiamo esserci curati abbastanza di noi per aver cura (pedagogica o politica) di loro, neppure la cura di noi stessi può darsi fuori dal rapporto cogli altri. Ciò resta vero anche se si ammetta che sia una ‘sorte divina’ o un ‘buon demone’ a guidarci e che non tutti possano poi disporne; o ancora che occorra un sapere – di tipo forse non ancora chiarito – per praticar la virtù, un sapere che certo però ci sfuggirà se non abbiamo ragioni, forza e amore per continuare a cercarlo; o ancora se si ammetta che esorbiti dalla nostra fragilità la forza con cui Socrate – l’*àtopos* – dichiarò di preferir l’ingiustizia subita a quella compiuta (tanto da non fuggire, come pur poteva, dal carcere), o

⁵⁰ La cura/conoscenza di sé è rivolta dunque anche alla nostra dimensione affettiva: emblematico è che per il Socrate del *Fedone* (77e-78a) «l’incantesimo» alla paura della morte provata da ognuno di noi vada ripetuto ogni giorno della vita finché quella paura non si plachi; e, quando egli sarà morto, gli allievi potranno trovare altri ‘incantatori’ non meno preparati, anche fra di loro.

quella che lo spinse a dirsi e a voler esser detto, in punto di morte, felice.

Tutto ciò – per paradossale che sia – resta opaco se la lente con cui guardiamo ai testi socratici, prescindendo dal loro speciale statuto letterario (dialoghi), sia solo quella delle minute fallacie ammesse dalla logica odierna, oppure quella delle opzioni morali oggi credute scontate o quella delle nostre *ordinary moral convictions*.

Leggere così questi testi pare non tanto e non solo errato in sede metodica, ma – che è più grave – *troppo poco in sede esistenziale*: perché, quando si tratti della nostra e altrui felicità dovremmo saper guardar comunque più a fondo e più in là, continuando a *dialogare insieme* anche su ciò che – dopo così tanto tempo – ancora continua a sfidarci e a sconcertarci, proprio, in fondo, per la sua ‘atopica’ paradossalità.⁵¹

⁵¹ Segnalo in breve un altro timore, di metodo; come detto aprendo questa *Introduzione*, i testi ‘socratici’ son diversi per estensione e profondità, opere intere e frammenti. Giusta l’indicazione assunta dai socratisti che, per capir Socrate, si debba considerare ‘non solo Platone’, bisogna però non cadere nell’opposto, leggendo un Platone ‘frammentizzato’, cioè ‘ristretto’ al livello dei frammenti sopravvissuti di altri socratici. Non credo corretto – come alcuni Autori fanno anche qui – trattare passi platonici *come fossero anch’essi frammenti*, leggendoli alla lettera, cioè scorporati dal loro contesto e perfino ignorando i contenuti figuranti in passi paralleli. Senza pregiudiziali, e pur sempre possibili, ‘sacralizzazioni’, temo infatti che un tal metodo – che certo fa capire assai poco, se non nulla, di Platone – non permetta poi di capire davvero meglio ‘Socrate’.

PARTE I
GIUSTI E INGIUSTI, TIRANNI E GRAN RE

FULVIA DE LUISE

CONTRO CALLICLE E TRASIMACO.
SOCRATE E LE RAGIONI EUDEMONISTICHE
DELLA GIUSTIZIA

SOMMARIO: *1. Un problema 'socratico': l'eudaimonia è solo per se stessi?; 2. Cura di sé e cura dell'altro nel dialogo socratico: un modello di reciprocità; 2.1. Cura di sé e cura degli altri: un nesso necessario?; 3. I veri egoisti e la ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia; 3.1. I punti chiave dello scontro di Socrate con i suoi più forti antagonisti; 4. Callicle fautore del modello dell'ingiusto felice e del diritto del più forte; 4.1. Socrate contro Callicle. Una strategia persuasiva centrata sulla coerenza e l'autonomia morale; 4.2. La sfida di Socrate sul valore della virtù per la felicità dell'individuo. Chi sono i «migliori»?; 4.3. La risposta di Callicle. La sovversione del lessico della virtù e della felicità; 4.4. Un modello dinamico di felicità sull'onda dei desideri; 5. La sublime replica di Socrate: altra virtù, altra felicità; 5.1. Forza e debolezza dell'alternativa socratica alla felicità dell'egoista; 5.1.1. Due modelli incommensurabili di virtù e felicità; 5.1.2. L'eudaimonia socratica dipende dalle buone intenzioni. Un vicolo cieco per Socrate?; 6. La sfida di Trasimaco. Il modello dell'egoismo nella logica auto-conservativa del potere politico; 6.1. Il teorema di Trasimaco; 6.2. La prima tesi di Trasimaco: il potere politico agisce giustamente in funzione di se stesso; 6.3. La risposta deontologica di Socrate: la funzione del governante è fare il bene dei governati; 6.4. La seconda tesi di Trasimaco: i regimi come espressione di una logica di parte; 6.5. La difesa socratica del principio della comunanza nel rapporto governanti/governati; 7. Conclusioni: la giustizia come causa persa di fronte all'egoismo individuale e politico; 7.1. Oltre il progetto socratico di moralizzazione degli individui. La soluzione platonica; 7.2. La soluzione aristotelica. Un ritorno all'etica del soggetto morale di stampo 'socratico'?*

1. Un problema 'socratico': l'eudaimonìa è solo per se stessi?

È possibile leggere in chiave di egoismo l'indicazione socratica di puntare all'eudaimonìa per se stessi? La questione può apparire inquietante, e anche un po' irriverente in rapporto a ciò che il filosofo antico rappresenta nella tradizione del pensiero morale, ma merita di essere posta. Quando il Socrate platonico propone nel *Protagora* un «calcolo» dei piaceri e dolori futuri, per dirci quanto sia buona e utile per noi una determinata azione, non c'è dubbio che la *tèchne metretikè* cui sta pensando mira al benessere dell'agente morale:

Ma allora, se la nostra felicità consistesse in questo, nell'usare e nel prendere il più grande [dei piaceri], nell'evitare e non usare il più piccolo, in cosa ci sembrerebbe consistere la salvezza della vita? Nell'arte della misura (metretikè tèchne), oppure nella forza dell'apparenza? o la forza dell'apparenza ci svierebbe e ci farebbe spesso prendere e lasciare a caso le stesse cose, sia nelle nostre azioni sia nella scelta del grande e del piccolo, mentre l'arte della misura, togliendo ogni efficacia a tale illusione (phàntasma) e rivelando la verità, farebbe sì che l'anima riposando su di essa fosse tranquilla, e, in tal modo, salverebbe la vita? Non sarebbero forse quei tali d'accordo con noi che l'arte della misura, e non altra, ci salverebbe? (Prt. 356c8-e2, tr. it. F. Adorno).

Il modello del calcolo preventivo, che ogni individuo dovrebbe compiere per valutare le implicazioni delle sue azioni in rapporto ai loro effetti sulla vita intera, è costruito infatti intorno all'idea che ciascuno desideri minimizzare i dolori e massimizzare i piaceri, per rendere la propria vita il più possibile felice, e, in quanto felice, buona:

Socr.: "Protagora, seguitai, pensi che alcuni uomini vivano bene e altri male?" Prot.: "Sì". Socr.: "E ti sembra che potrebbe vivere bene chi visse fra tormenti e dolori?" Prot.: "No, rispose. Socr. "Ma se compia l'arco della propria esistenza, dopo avere piacevolmente vissuto la vita, non ti sembra che allora egli abbia vissuto bene?" Socr.: "Mi sembra di sì!", disse. Socr. "Vivere piacevolmente è, dunque, bene, spiacevolmente male" (Prt. 351b3-c1).

L'edonismo della posizione socratica, quale emerge nettamente in questo contesto del *Protagora* platonico, è stato considerato moralmente problematico da diversi interpreti, che hanno proposto soluzioni diverse per salvare l'intenzione virtuosa di Socrate nel dialogo e/o la continuità della riflessione etica in Platone.¹ Resta innegabile che il ragionamento qui condotto porti a fissare il principio, a mio parere interamente serio, che un'etica della virtù debba intrecciarsi con il desiderio di felicità che anima ogni uomo. E se Socrate vi legge una «volontà di bene» tale da rendere ogni azione cattiva un frutto involontario dell'ignoranza,² è indispensabile precisare che tale bene consiste in un desiderio di felicità per se stessi. Ogni soggetto è pertanto legittimato a persistere in questa sua motivazione e ad accettare per buoni solo i sacrifici che gli assicurano maggiori vantaggi per la qualità buona della sua vita, in un tempo più o meno vicino. In che cosa si distingue, allora, la volontà di bene di Socrate dal più volgare egoismo, che nega ogni valore alla virtù sociale della giustizia? Detto altrimenti: in che senso la virtù come cura dell'altro è parte integrante della socratica «cura di sé», in quanto quest'ultima è un programma di *eudaimonia*?

2. Cura di sé e cura dell'altro nel dialogo socratico: un modello di reciprocità

Nel dialogo socratico, «cura di sé» e «cura dell'altro» sembrano implicati insieme, secondo un modello di reciprocità.³ Ma chi si mette alla prova nel dialogo, esponendosi alla confutazione, fa una pratica utile

¹ Per segnalare solo alcuni dei più autorevoli interpreti in una fase intensa del dibattito sull'argomento, cfr. Annas 1981; Nussbaum 1986 (in part. cap. IV, § 4, 227-230 e 237-242); Vlastos 1991; Giannantoni 1994 (in part. 84-85).

² Il riferimento è alla notissima tesi che «nessuno fa il male volontariamente», sostenuta dal Socrate platonico in due diverse formulazioni nel contesto di ricerca di una definizione della virtù (*Prt.* 345d9-e4, e 358c6-d4).

³ Il cosiddetto 'dialogo socratico' è oggetto di una sterminata letteratura, di cui sarebbe impossibile rendere conto, all'interno della quale molta attenzione è dedicata alla relazione di reciprocità su cui lo scambio dialogico implicitamente si fonda, e alle implicazioni etiche che è possibile derivarne. Per una lettura critica del modello dialogico rappresentato da Platone, sullo sfondo del largo ventaglio semantico che

a se stesso, nella prospettiva del miglioramento personale; e in questo senso la «cura di sé» nel dialogo può mantenere una connotazione egoistica e autoreferenziale nei suoi moventi, pur comportando una specifica attenzione all'altro nel corso di quella che resta una competizione e un esercizio utile per imparare a sostenere (e a far prevalere) il proprio discorso.

Il racconto che Alcibiade fa alla fine del *Simposio* del suo difficile rapporto con Socrate⁴ mette in luce diverse ambiguità nel precetto e nella pratica della «cura di sé», in cui si vorrebbe vedere l'implicazione della cura dell'altro. Innanzitutto l'invito pressante a lavorare per migliorarsi, che Alcibiade dichiara di aver ricevuto da parte di Socrate, consiste soltanto in un'esortazione a curarsi della propria formazione *prima* di cercare il successo nella dimensione pubblica. E la vergogna che Alcibiade prova per aver disatteso questo invito riguarda soltanto l'impegno che egli aveva assunto verso se stesso e verso Socrate come testimone dell'accordo nel dialogo, non verso gli altri:⁵

Infatti mi costringe a convenire che, *pur essendo molto carente, continuo a trascurare me stesso, eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi* (ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὄν αὐτὸς ἔτι ἑμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω). A forza quindi mi allontanano in fuga da lui come dalle Sirene, con le orecchie tappate, per non invecchiare seduto al suo fianco. E solo *di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe sia presente in me: la vergogna* (τὸ αἰσχύνεσθαι) (*Smp.* 216a5-b2, tr. it. M. Nucci).

la parola 'dialogo' suggerisce agli interpreti, cfr. Napolitano 2018, che ne analizza dinamiche e regole comunicative, riconoscendovi il primo intenzionale modello di dialogo filosofico. Cfr. Rossetti 2011 per la tesi che lo schema di quel dialogo sia stato prodotto come pratica nella cerchia dei Socratici e lì standardizzato in una forma identificabile per differenza rispetto ai testi dialogici tucididei, teatrali, sofisticato-protagorei.

⁴ Il riferimento è al discorso che il personaggio Alcibiade pronuncia in lode di Socrate, intervenendo ubriaco alla fine del dialogo: *Smp.* 215a4-222b8.

⁵ Per l'interpretazione della «cura di sé» come impegno rivolto a emendare e valorizzare se stessi e della vergogna di Alcibiade come effetto specifico della pedagogia socratica, cfr. de Luise 2013 e de Luise 2021.

È chiaro in ogni caso che, nonostante l'accordo (*homologhìa*), la reciprocità praticata nel dialogo non si trasferisce automaticamente nella vita reale.

2.1. *Cura di sé e cura degli altri: un nesso necessario?*

Tenendo presente che la scena descritta nel *Simposio* platonico riguarda un caso di fallimento della pedagogia socratica, possiamo tuttavia supporre che il richiamo di Socrate ad Alcibiade sottintendesse il tentativo di stabilire un rapporto consequenziale tra il curarsi di sé e il curarsi degli altri: un impegno morale, quanto meno per chi si prepara a svolgere attività politica, a portare a termine il perfezionamento personale, perché questo vada poi a vantaggio della comunità di cui il soggetto fa parte. La prescrizione della «cura di sé» è presentata anche in altri dialoghi (*Alcibiade I*, *Repubblica*, *Fedro*) con questo tipo di attesa o implicazione: come una sorta di premessa perché ci si possa poi occupare seriamente di politica. In questo senso, l'elaborazione socratica non si allontanerebbe poi di molto dalla *paidèia* tradizionale, che riconosceva nella *sophrosýne* la virtù di chi è in grado di governare gli altri perché ha raggiunto il governo di se stesso.

Ma c'è un nesso necessario tra la cura di sé e la cura degli altri? Oppure il Socrate platonico enuncia soltanto un'istanza morale, tentando di associare alla posizione di dominio che l'uomo eccellente occuperà in politica una deontologia della responsabilità? Vediamo che in altri luoghi della rappresentazione platonica la problematicità di quel nesso si manifesta in modo dirompente al livello della psicologia individuale, dove l'interesse per la propria felicità appare diverso, se non opposto, a quello della comunità di appartenenza. Si tratta di scene in cui il Socrate platonico si scontra con personaggi che non si vergognano affatto di usare a proprio esclusivo vantaggio le capacità personali di cui dispongono e che oppongono una dura resistenza all'idea che la cura di sé e della propria felicità implichi anche un modo virtuoso di rapportarsi agli altri.

3. I veri egoisti e la ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia

Lo scontro fra Socrate e quelli che definirei ‘i veri egoisti’ mette a dura prova quello che potremmo chiamare il teorema socratico della felicità virtuosa: Callicle e Trasimaco, interlocutori eccellenti di Socrate nel *Gorgia* e in *Repubblica* I, rendono evidente la difficoltà di Socrate a conciliare il punto di vista ‘naturalmente’ egoistico del soggetto individuale⁶ con il punto di vista del bene comune, che sembra comportare un sacrificio autolesionistico a favore del «bene altrui». La rappresentazione platonica in entrambi i dialoghi mostra che l’attenzione dei soggetti eccellenti, potenziali candidati a ruoli importanti in politica, resta fortemente focalizzata su se stessi; e questo rende dubbia la loro propensione a occuparsi del bene pubblico. La difesa che Socrate oppone alle potenti argomentazioni dei suoi antagonisti costituisce, a dispetto della sua scarsa presa sui suoi diretti interlocutori, una ricostruzione delle ragioni eudemonistiche della giustizia, ovvero delle ragioni che un soggetto può avere a praticarla per perseguire il fine del suo effettivo benessere, dentro una forma di vita (*bios*) pervasa dal sentimento della condivisione.

3.1. I punti chiave dello scontro di Socrate con i suoi più forti antagonisti

L’analisi si svilupperà cercando di rintracciare nei due dialoghi il nucleo argomentativo forte che Platone attribuisce agli antagonisti di Socrate, ponendo il suo personaggio di fronte al massimo livello di difficoltà

⁶ Sul tema dell’egoismo naturale il vecchio Platone torna in un passaggio delle *Leggi* (V 731d-732a), cui è dedicato Cusinato 2021 in questo stesso volume (sotto, 198-232). Nel tardo dialogo politico il filosofo enuncia, per bocca dell’Atheniese, una condanna radicale dell’egocentrismo, come fonte dell’egoismo e di molti mali nelle relazioni sociali e politiche, esprimendo chiaramente la sua disillusione sulla possibilità di estirpare questa diffusa propensione a privilegiare se stessi, ma vieta di dichiarare che essa è naturale. Questa ripresa è sicuramente indice di continuità della riflessione platonica sulla difficile opera di moralizzazione degli individui che egli attribuisce a Socrate in molti dei suoi dialoghi.

possibile. Nel caso di Callicle (figura costruita per rappresentare un tipo di cittadino di alto rango nell'atmosfera violenta dell'Atene post-periclea), Socrate deve controbattere a tesi che negano il valore tradizionale delle virtù civili ed esaltano il diritto naturale dei forti a prevaricare sui deboli; e lo fa in modo sublime (benché non convincente per chi ha scelto un altro modo di vita), evocando la forma di felicità di cui gode l'uomo buono, sentendosi parte dell'armonia della città e dell'intero cosmo. Nel caso di Trasimaco (noto sofista di epoca socratica, cui Platone attribuisce o presta un eccezionale rigore argomentativo), la sfida si sposta direttamente sul piano politico, attraverso l'enunciazione di due tesi («la giustizia è l'utile del più forte»; «la giustizia è un bene altrui»), che fanno della giustizia lo strumento di un potere politico auto-conservativo e auto-referenziale, sistematicamente orientato ad affermare l'interesse dei governanti su quello dei governati. Si tratta di tesi ben sostenute sul piano tecnico, rispetto a cui appaiono drammaticamente deboli le risposte di Socrate, ispirate al valore deontologico della responsabilità politica e alla necessità della giustizia interna per ogni aggregazione umana.

4. Callicle fautore del modello dell'ingiusto felice e del diritto del più forte

Spetta al personaggio Callicle, nel *Gorgia*, il ruolo di portavoce di un modello di vita interamente egoistico, secondo il quale è possibile ridefinire il rapporto fra virtù e felicità, in modo che la prima funga da adeguato supporto, anche in termini di valore, al successo di un individuo che persegua senza remore i suoi interessi, a discapito di chiunque altro. La discussione si accende a partire dall'attualità del caso di Archelao, divenuto da poco tiranno di Macedonia attraverso una sanguinosa scalata al potere,⁷ che appare ora 'felice' agli occhi di tutti (*Grg.* 470d5-471d1). Quando Callicle interviene, Socrate ha appena sostenuto che Archelao, essendo un uomo ingiusto, non può che essere infelice, poiché fare ingiustizia (*adikèin*) è cosa «più vergognosa» (*àischion*) che

⁷ Nel contesto drammatico del dialogo, la vicenda della conquista del potere regale da parte di Archelao (storicamente databile al 413 a.C.) è evocata da Polo come qualcosa che appartiene ai «fatti di ieri e di oggi» (*Grg.* 470d1).

subire ingiustizia (*adikèisthai*), e dunque un «male maggiore» (*kàkion*).⁸ Ma Callicle attacca frontalmente proprio il richiamo di Socrate alla vergogna e al valore deterrente della sanzione sociale che punisce l'ingiusto, negando a quella sanzione ogni legittimità. La sua tesi è che il diritto di natura (*phýsis*) consente al «più forte» di prevaricare sul «più debole» per rendere più felice se stesso, poiché tale diritto di natura, in quanto codice universale, sovrasta la convenzione della legge (*nòmos*), che è invece un codice artificiale, costruito dai deboli, per negare ai forti il diritto di essere naturalmente egoisti.⁹ Giusto è quindi, secondo Callicle, rifiutare la vergogna, perché questo sentimento deriva da una forma di ossequio sociale e da un indebito omaggio ai valori isonomici della democrazia:

Quelli che stabiliscono le leggi sono, io credo, i deboli (οἱ ἄσθενεῖς) e i molti. In riferimento a se stessi e in vista del proprio utile, essi stabiliscono le leggi e distribuiscono le lodi e i biasimi. Per spaventare i più forti (τοὺς ἑρρωμενεστέρους) degli uomini, che sono capaci di prevalere, e per impedire che essi prevalgano su loro stessi, dichiarano che è brutto e ingiusto il prevalere (λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκεῖν) e che questo è appunto il commettere ingiustizia, cercare di avere più degli altri; dal canto loro, io penso, sono ben contenti di poter ottenere l'uguaglianza, essendo inferiori (ἀγαπῶσι γὰρ οἷμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες). Per questo, a norma di legge si dichiara ingiusto e brutto (ἄδικον καὶ αἰσχρὸν) cercare di avere più di quello che spetta alla gente comune e questo lo chiama-

⁸ Il punto saliente della discussione fra Socrate e Polo sulla presunta felicità di Archelao era stato stabilire che cosa sia peggio tra il fare o il subire ingiustizia (*adikèin* o *adikèisthai*). Polo aveva sostenuto che peggio è subire, contraddetto da Socrate, secondo cui peggio è praticare l'ingiustizia (*Grg.* 474c5-9). Aggiungendo al criterio del «male maggiore» (*kàkion*) il criterio del «più vergognoso» (*àischion*), Socrate aveva convinto Polo ad ammettere che subire ingiustizia appare *kàkion* (un male maggiore), ma fare ingiustizia è *àischion* (più vergognoso), per concludere la dimostrazione affermando che, se qualcosa è socialmente più vergognoso vuol dire che è anche un male maggiore (477c9-d3).

⁹ Sulla sovversione del rapporto tra giustizia e legge nel discorso di Callicle, cfr. Gastaldi 2000. Sul coinvolgimento della scelta di un «modo di vita» nelle tesi di Callicle sul diritto di natura, cfr. Fussi 1996.

no fare ingiustizia. Ma io penso che *la natura stessa* lo renda evidente: è giusto che chi è superiore abbia di più di chi vale di meno, il più potente del più debole (δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου). Essa ci mostra che è così ovunque, presso gli animali e gli uomini, in tutte le città e le stirpi: così sentenzia il criterio del giusto, il più forte comandi sul più debole e abbia di più. [...]. *Noi plasmiamo i migliori e i più forti tra noi* (πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν), prendendoli da giovani, come leoncini, e con incantesimi e stregonerie *ce li asserviamo*, dicendo loro che *bisogna attenersi all'uguaglianza*, e che questo è il bello e il giusto (λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον). Ma, credo, se nasce un uomo con una natura dotata, egli si scuoterà di dosso, spezzerà e rifiuterà tutto ciò, e, dopo aver calpestato i nostri scritti, i nostri sortilegi, i nostri incantesimi e tutte le nostre leggi contrarie alla natura, insorgendo, da nostro schiavo *si mostrerà nostro padrone, e qui risplenderà il diritto della natura* (Grg. 483b4-484b1).¹⁰

4.1. Socrate contro Callicle. Una strategia persuasiva centrata sulla coerenza e l'autonomia morale

La strategia di Socrate nel contrastare l'argomento violento del suo interlocutore può lasciarci stupiti. Perché Socrate non attacca Callicle sostenendo il valore civile della reciprocità isonomica e la legittimità della sanzione sociale che getta vergogna su chi pratica la *pleonexia*? I motivi per cui Socrate non può contrastare Callicle su questo terreno sono probabilmente anche politici, perché il criterio del «giusto» che Socrate potrebbe condividere non coincide con quello della *isonomia* democratica, che è oggetto diretto dell'attacco di Callicle. Ma ciò che sicuramente conta nelle scelte argomentative del Socrate platonico è soprattutto l'inutilità di sostenere il valore della giustizia con il potere della sanzione sociale esterna (evidentemente già in crisi), che comunque non soddisferebbe i criteri socratici di autonomia morale. Per Socrate,

¹⁰ Tutte le traduzioni dal *Gorgia* sono mie.

ciò che vale è l'accordo con se stessi, un principio che il personaggio platonico ha sostenuto poco prima per sé:

personalmente credo, ottimo amico, sia meglio per me avere la lira scordata e suonare stonato, anche con tutto il coro di cui sono corista, e che la maggior parte degli uomini sia in disaccordo con me e pensi il contrario di ciò che io penso, piuttosto che non essere in sintonia con me stesso e contraddirmi (*Grg.* 482b7-c3).

Più avanti, Socrate loderà in Callicle proprio la sua mancanza di ipocrisia nel parlare (*parrhesia*) e il fatto stesso che lui ammetta di non provare la forma sociale della vergogna,¹¹ perché questo apre una possibilità più autentica di confronto e confutazione.

4.2. *La sfida di Socrate sul valore della virtù per la felicità dell'individuo. Chi sono i «migliori»?*

Per dimostrare che la pratica della *pleonexia* è sbagliata, Socrate sceglie dunque una strada diversa, che non passi per la sanzione sociale della vergogna, ma per un processo di convinzione che dovrebbe indicare a Callicle un modo migliore per collegare virtù e felicità nell'individuo. Si tratterà in primo luogo di dimostrargli che un uomo dedito alla prevaricazione degli altri non può rappresentare un modello coerente di virtù, neppure ai suoi stessi occhi; e che quindi la scelta di essere una persona ingiusta gli renderà impossibile essere felice. La strategia di Socrate passa, da un lato, per la strada della virtù, dall'altro per la strada della felicità, con l'obiettivo di intrecciarle indissolubilmente. La sfida sul piano della virtù parte con l'invito di Socrate a definire il tipo di qualità che distingue i migliori dai peggiori, giacché è da qui che deriva quello che secondo Callicle è il diritto di alcuni a prevalere sugli altri. Socrate ha buon gioco nel segnalare l'imprecisione lessicale del linguaggio di Callicle, che usa come sinonimi termini diversi – «il più forte (*tò ischyròteron*)», «il più potente (*tò krèitton*)», «il migliore

¹¹ Cfr. *Grg.* 486e5-487d7: qui Socrate pone la franchezza di Callicle come premessa necessaria a un dialogo serio e vincolante in rapporto alle conclusioni concordate.

(*tò bèltion*)»¹² – per identificare l’eccellenza richiesta. Ma non riesce a condurre Callicle a concordare sul punto che più gli interessa, che è appunto la necessità di distinguere ciò che appartiene ai rapporti di forza da ciò che attiene alla valutazione del merito della virtù.

4.3. La risposta di Callicle.

La sovversione del lessico della virtù e della felicità

Un ulteriore tentativo di ricondurre a un principio unitario la definizione di chi merita di occupare una posizione eminente nel governo della città produce non solo un ulteriore accumulo di nomi diversi per le virtù del comando, ma un’esplicita ridefinizione, da parte di Callicle, del significato dei termini che la tradizione usava per definirle, insieme al rifiuto sprezzante di quella che dovrebbe essere la felicità dei virtuosi:

Socr.: “Allora mi dirai tu riguardo a quale genere di cose colui che è migliore e più intelligente, avendo di più, acquista il diritto di prevalere sugli altri? Oppure né accetti ciò che io ti suggerisco, né ti pronunci tu stesso?” Call.: “Per ‘migliori’ non intendo i calzolari né i cuochi, ma *quelli che siano ben dotati di intelligenza riguardo agli affari della città* (πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἱ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους, ἀλλ’ [491b] οἱ ἄν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾧσιν), sapendo in che modo essa possa essere ben governata, e siano *non solo intelligenti, ma anche coraggiosi*, capaci di portare a buon fine i progetti che hanno meditato, *che non desistano per debolezza d’animo* (καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἂ ἄν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς). [...] Come potrebbe essere felice un uomo che sia schiavo di qualcuno? Ma questo è il bello e il giusto secondo natura, quello che io ora francamente ti dico: *chi vuole vivere correttamente, deve lasciare che i suoi desideri siano i più grandi possibili* e non deve frenarli, piuttosto è giusto *mettersi al loro*

¹² Sono questi i termini principali intorno a cui ruota l’equivoco che Socrate non riesce a sciogliere, pur incalzando a lungo Callicle sulle incongruenze di senso del suo discorso. Cfr. in particolare *Grg.* 488b8-d3, e 489e3-490a8.

servizio, per quanto grandi siano, con coraggio e intelligenza, e assecondare sempre ciò di cui venga di volta in volta il desiderio. Ma penso che questo non sia possibile ai più. Perciò questi *biasimano per vergogna quelli che ne sono capaci*, nascondendo la propria *impotenza*, e cosa brutta dicono sia l'intemperanza (ὄθεν ψέγουσιν τοὺς τοιοῦτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν), quel che appunto io dicevo prima, per assoggettare a sé gli uomini migliori per natura (δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους), e, essendo incapaci di procurarsi la pienezza dei piaceri, *elogiano la moderazione e la giustizia in ragione della propria mancanza di coraggio* (αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρῳσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην [492b] καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν). Mentre per quelli cui è capitato di essere figli di re o capaci per natura di procurarsi un comando, una tirannide, una signoria, *che cosa potrebbe esserci di più brutto e più dannoso della moderazione e della giustizia?* (τί ἂν τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης;). Proprio questi uomini, ai quali è permesso di godere dei beni senza che ci sia nessuno che possa impedirglielo, dovrebbero infliggere a se stessi come padrone la legge della massa, la sua logica e il suo rimprovero? *E come potrebbero non essere resi infelici dal bello della giustizia e della moderazione, non potendo distribuire ai loro amici niente di più che ai propri nemici, e tutto ciò mentre sono al governo della loro città?*" (Grg. 491a7-491e5).

Nel corso di questo veemente ragionamento, che riprende e rimette in gioco tutti i termini precedentemente discussi, le virtù dell'intelligenza (*phrónesis*) e del coraggio (*andrèia*) vengono esaltate come capacità che andranno a sostenere la volontà di dominio dell'agente, mentre le virtù della moderazione (*sophrosýne*) e della giustizia (*dikaíosýne*) perdono ogni valore, poiché non contribuiscono, ma ostacolano la capacità di affermarla. Arriviamo così a quella che si può considerare una definizione prescrittiva della vera virtù, da parte di Callicle, «per chi vuole vivere correttamente», lasciando ai suoi desideri la massima espressione e mettendosi al loro servizio con tutte le sue capacità: un tale uomo dovrà puntare a impadronirsi del potere politico per praticare il diritto alla

prevaricazione connesso alla posizione di dominio del governante, che è di fatto una condizione di impunità. Si tratta di una tesi che esprime specularmente, dal punto di vista dell'individuo, quello che Trasimaco sosterrà a proposito del potere politico in sé.

4.4. *Un modello dinamico di felicità sull'onda dei desideri*

Ma a quale tipo di felicità conduce l'esercizio intelligente e audace della *pleonexia*? La conclusione dell'arringa di Callicle chiarisce perfettamente il nesso di questa nuova definizione tra virtù e la felicità:

Ma per la *verità* che tu, Socrate, dici di inseguire, così stanno le cose: il *lusso*, la *sfrenatezza*, la *licenza*, quando hanno buon sostegno, *sono virtù e felicità* (τρυφή και ἀκολασία και ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε και εὐδαιμονία); tutto il resto sono ornamenti, convenzioni umane contro natura, sciocchezze di nessun valore (*Grg.* 491e5-c8).

Il conseguimento dell'eccellenza sul piano delle capacità di azione si sviluppa infatti coerentemente in direzione di un tipo dinamico di felicità, centrato sull'incremento illimitato dei piaceri. Callicle ritiene che per raggiungerlo basti assecondare il libero scorrere dei desideri verso le mete passionali, da parte di un soggetto di azione liberato dalla morale sociale, che vorrebbe costringerlo a una mortifera stabilità. Dirà poco più avanti, in aspra polemica con Socrate: «Ma in questo consiste il piacere della vita, nel continuo e massimo fluire [...] Dico che vivere felici consiste nell'avere tutti i più vari i desideri insieme alla possibilità di soddisfarli pienamente» (494b1-c3).

5. *La sublime replica di Socrate: altra virtù, altra felicità*

La replica di Socrate è una sublime alternativa al modello della rincorsa dei piaceri di Callicle. Socrate gli oppone un modello di stabilità psichica, basato sull'ordine interno dell'anima, che è nel senso più alto «virtù», e sulla potenza armonizzante che si irradia dall'uomo buono

all'intero cosmo, generando «felicità» per tutti nella forma della «comunanza». Le sue conclusioni giungono al termine di un ragionamento condotto praticamente da solo (506c5-507b8), volto a definire le prerogative di intelligenza e ordine interiore di un'anima saggia e buona:

Appare di conseguenza proprio necessario, Callicle, che *il tipo temperante*, come abbiamo detto, essendo *giusto, coraggioso e pio*, sia anche un uomo *completamente buono* (πολλή ἀνάγκη [...] τὸν σόφρονα [...] δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὄσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελῶς), che il buono *faccia bene e in modo bello tutto quel che fa*, che chi agisce bene sia *beato e felice* (τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι), mentre chi è cattivo e agisce male sia infelice [...] Questo mi sembra sia l'obiettivo mirando al quale uno deve vivere, rivolgendo su questo tutte le risorse, proprie e della città, cosicché *giustizia e moderazione siano presenti a chi vuole essere beato* (ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη [507d] τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι), e così agire, non lasciando che i desideri siano sfrenati e cercando di soddisfarli (male senza fine), vivendo una *vita da ladrone*. Un uomo simile non potrebbe essere amico di un altro uomo né di un dio. Non è infatti *capace di fare comunanza*; e con uno con cui non c'è alcuna comunanza non ci potrebbe essere *amicizia* (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη). Dicono i saggi, Callicle, che *cielo e terra, dèi e uomini li tengono insieme la comunanza, l'amicizia, l'ordine, la moderazione e la giustizia*, e per questo chiamano tutto questo insieme *kòsmos* (complesso ordinato) (καὶ οὐρανὸν καὶ [508a] γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν), amico mio, non disordine e neppure sfrenatezza. Tu sembri non mettere attenzione a queste cose, pur essendone esperto, ma *hai dimenticato che l'uguaglianza proporzionale ha grande potere tra gli uomini e gli dèi* (λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται), mentre tu credi che si debba esercitare la sopraffazione: infatti trascuri la *geometria* (Grg. 507b8-508a8).

Ciò che Socrate sta definendo non è ovviamente un individuo qualunque, ma appunto «l'anima saggia» (*sòphron psychè*) e intrinsecamente

«buona» (*agathè*),¹³ che costituisce il prototipo ideale dell'unità della virtù: un tipo umano che ha in sé la giusta misura e la esprime in diversi modi nel suo comportamento, facendo sempre «bene e in modo bello tutto quel che fa».¹⁴ Poiché dunque la sua azione sarà sempre conveniente ed efficace, ciò lo renderà non solo titolare di ogni tipo di virtù (507a5-b8), ma anche beato (*makàrion*) e felice (*eudàimona*) sotto ogni aspetto. E questa garanzia di perfetta riuscita a livello individuale non è ancora tutto: il micro-cosmo dell'armonia interiore si dilata fino a comprendere in sé l'intera dimensione dell'esistenza, fino ad abbracciare ogni tipo di relazione fra la terra e il cielo, tra il mondo umano e gli dèi che presiedono all'armonia cosmica.

La bellezza di questa prospettiva è evidentemente incomprensibile a chi progetta una vita centrata su se stesso. Ma, agli occhi di Socrate, chi privilegia l'orizzonte ristretto dei suoi desideri sfrenati e sceglie di avere una relazione di tipo predatorio con gli altri, avrà in cambio «una vita da ladrone».

5.1. Forza e debolezza dell'alternativa socratica alla felicità dell'egoista

Il punto forte dell'attacco di Socrate alla felicità dell'egoista è la rilevazione che la sua vita sarebbe priva di comunanza (*koinonìa*) e di amicizia (*philia*), condizioni di possibilità dei rapporti umani di collaborazione. Ed è sulla base di questa carenza che Socrate confuta la felicità del modello di Callicle. Ma da che cosa dipende la scelta di privilegiare armonia e comunanza, rinunciando all'accumulo di piaceri individuali, se non dalla visione di un *kòsmos* che racchiude e collega uomini e dèi e dalla convinzione intima di appartenere ad esso? Solo per chi ci crede e sceglie di contribuire a realizzare un mondo armonico, vale la raccomandazione di Socrate a Callicle: «Tu hai dimenticato che l'uguaglianza proporzionale ha grande potere tra gli uomini e gli dèi [...] trascuri

¹³ *Grg.* 507a1-2.

¹⁴ Questa versione platonica dell'unità della virtù, che è tema centrale del socratismo, configura un modello di perfezione soggettiva che troverà un iperbolico sviluppo nella tradizione stoica, dove il saggio è un modello normativo, corrispondente a un uomo che fa bene tutto quel che fa.

la geometria». L'egoista non rimpiange di vivere senza comunanza e senza geometria, perché nei suoi pensieri, nella sua esperienza, non c'è la gioia della collaborazione.

5.1.1. Due modelli incommensurabili di virtù e felicità

Sul valore della geometria, come cardine di un modello relazionale e armonico di vita, emerge quindi un conflitto irrimediabile tra i due modelli di virtù e felicità, ciascuno coerente nella sua logica e impermeabile alla logica dell'altro. Callicle e Socrate appaiono portavoce di due sistemi valoriali incommensurabili tra loro, ma in grado di configurare ciascuno una forma di vita: l'opzione di Callicle, che vincola il talento dei «migliori» a potenziarsi e a perseguire la felicità sull'onda delle proprie passioni; l'opzione di Socrate, che impegna il soggetto morale a realizzare l'armonia dentro e fuori di sé. Entrambi parlano di virtù in vista della felicità, ma una radicale differenza di sentimenti si riversa nei loro pensieri e nel loro lessico, rendendo la comunicazione impossibile.

5.1.2. L'eudaimonìa socratica dipende dalle buone intenzioni. Un vicolo cieco per Socrate?

Socrate appare perdente nei confronti di Callicle e la sua idea di virtù/felicità sembra tanto elevata quanto debole. L'ordine armonico da lui prospettato per l'azione politica non è naturale, ma progettuale; dipende quindi dalla presenza di una forte intenzione morale negli individui che dovrebbero impegnarsi a realizzare l'armonia nei loro rapporti. Appare evidente che Socrate non può trasferire o sollecitare un'analogia intenzione morale in individui che non hanno la sua idea di felicità sociale. Ma a quale fine Platone conduce il suo Socrate in questo vicolo cieco? La mia tesi è che Platone stia innanzitutto mostrando i limiti del radicalismo morale di Socrate, praticabile per libera scelta solo da individui dotati del suo grado di eccellenza. Ma, più profondamente, il confronto con l'irriducibile egoismo di Callicle mostra che è impossibile far scaturire la cura dell'altro (anche solo per scongiurare la pratica ingiusta

della *pleonexìa*) da un modello di realizzazione individuale quale è la «cura di sé».

6. La sfida di Trasimaco. Il modello dell'egoismo nella logica auto-conservativa del potere politico

Il sofista Trasimaco svolge un ruolo cruciale nel libro I della *Repubblica*, dove il dialogo presenta modalità che sono apparse agli interpreti tipicamente 'socratiche', con significativa differenza rispetto allo stile che la ricerca prenderà, sempre nel nome di Socrate, nei libri successivi.¹⁵ Dall'ambientazione corale di un dibattito a più voci sulla giustizia vediamo emergere diversi temi che avranno una ripresa in seguito, ma è nello scontro con Trasimaco che si manifesta l'urgenza di dare un nuovo fondamento a questo valore etico e politico, che Socrate sembra avere molte difficoltà a difendere con le risorse abituali della pratica dell'*èlenchos* e con il richiamo, altrettanto abituale, al rapporto di cura che l'individuo deve a se stesso. La sfida che mette la prospettiva morale di Socrate ancora una volta alla prova ripropone solo in parte quella sostenuta con Callicle nel *Gorgia*. Anche Trasimaco si appoggia infatti su un modello integrato e coerente di virtù/felicità, ma lo fa in modo più ambizioso, applicando al potere politico lo schema auto-referenziale degli individui egoisti e descrivendone la logica nei termini di un modello tecnico altamente funzionale alla conservazione dei regimi politici.

¹⁵ Sulle diverse ipotesi di collocazione di questo libro, rispetto all'insieme del grande dialogo platonico, faceva già il punto Giannantoni 1957. In un'importante fase del dibattito internazionale, il primo libro della *Repubblica* è stato interpretato come un proemio, un «portico socratico» (Vlastos 1991, 33), in cui Platone dà spazio per l'ultima volta alla rappresentazione del modo di discutere del Socrate storico, prima di portare il suo personaggio a seguire una strada molto diversa di costruzione teorica. L'interesse della questione sta soprattutto nel comprendere perché Platone accosti la rappresentazione *more socratico* del libro I alla metamorfosi del personaggio Socrate nei libri successivi (Vegetti 1998a), ovvero, in altri termini, perché, nell'economia di un dialogo dedicato alla rifondazione della giustizia, si renda necessario un abbandono del modo in cui Socrate aveva (o avrebbe potuto) condurre la ricerca. Sul tema, de Luise e Farinetti 1998.

6.1. Il teorema di Trasimaco

Quello che è stato definito il «teorema di Trasimaco»¹⁶ si articola in due tesi («la giustizia è l'utile del più forte»; «la giustizia è un bene altrui»), che, pur presentando aspetti che sono parsi in parte contraddittori,¹⁷ costituiscono nel loro insieme la formulazione di una teoria della giustizia ispirata a un'unica *ratio*: la giustizia è uno strumento di dominio (analogo al diritto alla *pleonexia* per gli individui) a disposizione di chi si impadronisce del potere politico.

Entrambe le tesi usano e distorcono il senso di alcune formulazioni tradizionali, normalmente impiegate a sostegno del sistema di legalità vigente:

a) l'identità di *dikaion* (giusto) e *nòmimon* (legale): un'idea che invita a vedere nella legge la definizione corretta di ciò che è giusto, usata da Trasimaco per sostenere che la giustizia cambia a seconda di chi governa, ragion per cui essa è in ogni caso «l'utile del più forte»,¹⁸

¹⁶ Vegetti 1998b ha fornito un'interpretazione epocale del ragionamento di Trasimaco, dimostrando che la sua prima tesi contiene un vero e proprio «teorema», improntato al positivismo giuridico.

¹⁷ Per molti interpreti c'è una relativa incongruità fra le due tesi, perché la seconda appare come una denuncia dell'iniquità di ogni legge formulata dal potere politico in vista del suo utile, il che negherebbe la definizione della giustizia fornita dalla prima tesi, con l'effetto contraddittorio di dichiarare ingiusto ciò che il potere politico fa al fine di perseguire il suo utile. Sul dibattito e sulla possibile soluzione della difficoltà interpretativa, cfr. Vegetti 1998b, 250-256. Sulla diversità e sul numero delle tesi sostenute da Trasimaco, cfr. anche Trabattoni 2011.

¹⁸ La prima tesi di Trasimaco, si appoggia alla concezione 'legalistica' tradizionale secondo cui c'è identità tra *dikaion* (giusto) e *nòmimon* (conforme alla legge): un vero dogma, che riemerge sempre sullo sfondo delle discussioni sul fondamento di autorità della legge in Platone e in Aristotele. Trasimaco costruisce su questa identità di principio un ragionamento che rovescia il senso della concezione legalistica tradizionale. Affermare la validità del nesso che lega *dikaion* e *nòmimon* serve infatti a dire che la legge esprime e rappresenta la giustizia, che non c'è giustizia al di fuori della legge, e da ultimo che nessun potere può porsi al di sopra della legge; ma significa anche dire che non c'è modo di opporsi a ciò che la legge prescrive e che ciascun sistema politico pratica una giustizia conforme esclusivamente alle sue leggi. Trasimaco si appoggia alla parte meno rassicurante di questo dogma, spingendo all'estremo l'idea che la legge sia in realtà funzione del sistema politico, strumento del potere di

b) l'idea che la legge, in quanto improntata all'equità, imponga il rispetto reciproco del «bene altrui» (*agathòn allòtrion*), usata da Trasimaco per sostenere che i governati sono in realtà obbligati a una forma di rispetto a senso unico, e cioè a fare il bene dei governanti, che è sempre estraneo al loro bene.¹⁹

6.2. La prima tesi di Trasimaco:

il potere politico agisce giustamente in funzione di se stesso

La prima tesi di Trasimaco afferma che le prescrizioni della legge, in cui consiste la giustizia, sono in funzione dell'utile di chi giunge al potere politico, che è per definizione il più forte: «Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte (φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)» (R. I 338c2-3). Trasimaco non sta tuttavia difendendo il diritto di chi governa a favorire i suoi personali interessi, servendosi strumentalmente delle leggi (alla maniera immaginata da Callicle). Il suo obiettivo è di stabilire un principio che riguarda non solo il funzionamento di fatto dei regimi al governo, ma la logica intrinseca del potere politico, tecnicamente tenuto a promuovere la sua conservazione:

Non sai [, Socrate,] che alcune città hanno un regime tirannico, altre democratico, altre ancora aristocratico? [...] E non è proprio questo a essere forte in ciascuna città: il potere? (τοῦτο κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον;). *Ogni forma di potere stabilisce dunque le leggi in funzione del proprio utile* (τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον): la democrazia le farà democratiche, la tirannide tiranniche, e similmente le al-

chi lo fonda, che ha a sua volta il suo principio fondante nella forza.

¹⁹ Sostenere che «la giustizia è *agathòn allòtrion*» significa richiamare l'aspetto oblativo della legge, che sempre impone il rispetto di ciò che appartiene ad altri. Nel contesto della democrazia, fare il «bene altrui» ha il significato di una garanzia reciproca, basata sul presupposto che la giustizia sia garante dell'*isonomia*. Ma, nel contesto del discorso di Trasimaco, la formula si applica al rapporto impari tra governanti e governati, enunciando la subordinazione sistematica dei secondi alla logica utilitaria e auto-referenziale dei primi.

tre. E una volta stabilite, sanciscono che *giusto per i sudditi è ciò che è utile ai detentori del potere* (θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον), e puniscono i trasgressori come colpevoli di illegalità e ingiustizia. Questo è dunque, eccellente amico, ciò che io sostengo sia giusto nello stesso modo in tutte le città – *l'utile del potere costituito* (τοῦτ' οὖν ἐστὶν [...] ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις [339a] ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον). Ma è poi questo a essere forte (αὐτῆ δέ που κρατεῖ), sicché ne segue per chi ragioni correttamente che dovunque giusto è lo stesso: *l'utile del più forte* (R. I 338d6-339a4, tr. it. M. Vegetti).

La forza e la tecnica si intrecciano in questa concezione del potere politico. La struttura logica del teorema, improntata al positivismo giuridico, fa perno sulla figura del governante, che è, per un verso, il detentore del potere in quanto «più forte», per l'altro fonte normativa legittima dell'ordine costituito. Le sue disposizioni, in quanto sono leggi, definiscono il «giusto» (*dikaion*) ma, in quanto mirano a conservare il potere costituito, si indirizzano all'«utile» (*symphèron*) di chi lo detiene, che, essendo per definizione «il più forte» (*krèitton*), può e deve mantenere la sua posizione dominante. Il teorema accoglie dunque il fatto che la conquista della posizione di governo avviene sulla base della forza, ma soprattutto legittima l'uso auto-conservativo delle leggi come prerogativa intrinseca delle istituzioni politiche. Nella misura in cui i governanti si fanno carico con competenza di tale compito istituzionale, essi si pongono come tecnici del potere politico, depositari di un sapere perfettamente adeguato alla strategia di stabilizzazione che ogni *politèia* pratica a suo vantaggio. Ciascun regime istituirà dunque attraverso le leggi una forma di giustizia adeguata a difendere un determinato sistema politico (democratico, oligarchico o tirannico), favorendo il blocco sociale che lo sostiene (il *dèmos*, i ricchi, la corte del re o del tiranno). Il ragionamento di Trasimaco chiarisce con stringente coerenza la propensione del potere politico a tutelare se stesso manipolando le leggi e sancisce la perfetta correttezza di tale pratica sul piano tecnico.

6.3. *La risposta deontologica di Socrate:
la funzione del governante è fare il bene dei governati*

Per confutare la tesi di Trasimaco, Socrate fa appello a un criterio deontologico, che dovrebbe collocare il governante accanto ad altre figure professionali, vincolate alla cura degli altri:

Nessuna scienza cerca e dispone l'utile del più forte, bensì quello di chi è più debole e soggetto al suo potere [...] Non ne viene dunque che nessun medico, in quanto medico, cerca né dispone l'utile per il medico ma per il malato? Si è concordato infatti che il medico in senso stretto è colui che detiene il potere sui corpi, ma non è un affarista. [...] E ancora che il capitano in senso stretto è capo dei marinai, ma non è un marinaio? [...] Dunque il capitano e capo in tal senso non ricerca né dispone l'utile per se stesso, ma per chi è soggetto al suo potere e al quale egli dedica il suo lavoro, e a lui volgendo lo sguardo e al suo utile e alla sua convenienza dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa (R. I 342c10-e11).

Socrate rovescia, quindi il modello 'tecnico' della giustizia presentato da Trasimaco, proponendo di sostituirlo con un altro, ugualmente fondato sulla funzionalità di ruolo del governante, ma vincolato al bene dei governati: è il modello del medico, o del capitano della nave, secondo cui alla competenza tecnica si affianca una deontologia professionale. Socrate contesta con ciò l'esistenza di un diritto *naturale* al sussistere delle istituzioni politiche in quanto tali, e di un diritto a prevalere, riconosciuto da Trasimaco a chi occupa una posizione di potere: un diritto dei regimi a fondarsi con il *kràtos* e a conservarsi con il *nòmos*.²⁰

Ma quanto è efficace la proposta socratica di sostituire lo spirito di servizio allo spirito auto-conservativo dei regimi politici? Ancora una volta ci troviamo di fronte a due tipi di ragionamento dotati di coerenza interna sulla base dei propri principi fondativi, ciascuno dei quali è impermeabile al principio che fonda la logica dell'altro. Lo spirito di servizio che anima il modello tecnico di Socrate non intacca lo spirito

²⁰ Sulla presenza pervasiva della dialettica tra *nòmos* e *kràtos* nella cultura greca, cfr. de Luise 2015.

auto-conservativo su cui si basa il modello tecnico di Trasimaco, che esclude l'obbligo di servizio dei governanti a curarsi del bene dei governati.

*6.4. La seconda tesi di Trasimaco:
i regimi come espressione di una logica di parte*

La seconda tesi di Trasimaco rivela più chiaramente la logica di parte che ispira la prima tesi. Trasimaco la usa per sbeffeggiare l'ingenuità di Socrate, che ancora crede di potersi appellare all'imparzialità 'professionale' di chi svolge una funzione pubblica, per vincolarlo al bene comune:

Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? [...] È che tu *pensi che i pastori e i bovani cerchino il bene del gregge e dei buoi*, e li ingrassano e li curano avendo di mira qualche altro motivo che non sia il bene dei padroni e il loro proprio. E così anche *coloro che detengono il potere nelle città* – quelli, intendo, che veramente comandano – *tu ritieni che abbiano nei riguardi dei loro sudditi intenzioni diverse da quelle che si potrebbero nutrire verso il gregge*. [...] tu ignori che *la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui* – l'utile di chi è più forte e ha il potere – (ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῶ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον) ma invece un danno proprio per chi obbedisce ed è asservito (R. I 343a3-c5).

Trasimaco si fa beffe dell'idea che ci sia un rapporto di comunanza tra governanti e governati, sottolineando la divaricazione tra i loro interessi. Quello dei governanti si configura come un *agathòn allòtrion* per chi non fa parte dell'area di potere. Assistiamo infatti alla degradazione dei cittadini a sudditi per tutti coloro che, in quanto esclusi dal blocco sociale di governo, sono esclusi da ciò che la legge considera bene pubblico, costretti a subire, attraverso la legge, un obbligo di servizio a quello che è diventato per loro un «bene altrui». Trasimaco presenta dunque lo stato di fatto della giustizia dal punto di vista di chi è suddito in un determinato regime politico e perciò è costretto a vivere all'interno di un sistema di regole concepite a tutela di interessi diversi dai suoi. La

‘giustizia’ (*dikaion*) della prima tesi diventa ‘ingiustizia’ (*adikia*) nella seconda. L’apparente fallacia nel discorso di Trasimaco sembra voluta allo scopo di mostrare l’altra faccia della giustizia: dal punto di vista dei perdenti.

6.5. La difesa socratica del principio della comunanza nel rapporto governanti/governati

La seconda risposta di Socrate punta a ripristinare il modello della comunanza politica fra governanti e governati. Lo fa ricorrendo al principio di coesione interna, o principio di cooperazione, che tiene insieme qualunque gruppo umano, orientandolo alla difesa del bene comune:

Pensi che una città o un esercito, o una banda di briganti o di ladri o qualsiasi altra aggregazione di uomini che si rivolga verso una comune impresa nell’ingiustizia, potrebbero ottenere qualche risultato, se si recassero reciprocamente ingiustizia? [...] Guerre civili, allora, Trasimaco, produce l’ingiustizia, e odii e conflitti reciproci, mentre la giustizia offre concordia e amicizia (R. I 351c7-d5).

Il modello di ciò che la comunità politica dovrebbe essere è ricavato per generalizzazione dalla logica che tiene insieme i gruppi orientati a un fine comune ed ha in questo senso una sua plausibilità. Ma non tiene conto di ciò che Trasimaco ha efficacemente descritto, mostrando la frattura sociale determinata dall’istituzione di un dominio politico di parte. Sarebbe facile confutare l’esempio di Socrate, sostenendo che i governanti in realtà rispettano la regola di giustizia tra loro, come appunto farebbe una banda di ladri: tutelando il loro comune interesse, in quanto governanti, senza riconoscere alcuna comunanza con i governati.

7. Conclusioni: la giustizia come causa persa di fronte all'egoismo individuale e politico

Socrate risulta perdente sia di fronte alla sfida dell'egoismo individuale (Callicle) sia di fronte a quella dell'egoismo politico (Trasimaco). Le difficoltà incontrate dal filosofo nel tentativo di contrastare le disposizioni egoistiche dei suoi interlocutori dimostrano che l'altruismo non consegue necessariamente da una cura di sé finalizzata alla felicità dell'individuo, a meno che non sia l'individuo stesso a volersi porre come fine morale la giustizia, in omaggio alla comunanza e all'amicizia, o alla deontologia professionale e politica. La strategia di Socrate, in entrambi i casi centrata sull'induzione di idee di condivisione nei suoi interlocutori, suppone di avere di fronte soggetti sensibili al richiamo della socialità, già disposti a includere il bene degli altri nel proprio progetto di felicità personale. L'esito negativo del confronto e soprattutto l'alto livello di coerenza interna dei modelli egoisti di felicità/virtù, difesi dagli antagonisti di Socrate, fanno pensare che Platone consideri sostanzialmente debole, sul piano psicologico e politico, la strategia socratica di moralizzazione degli individui. L'uomo interamente saggio e buono resta un indiscutibile modello di eccellenza morale, ma comprensibile a pochi e difficilmente trasmissibile, se non su base identitaria, deontologica e volontaristica.

7.1. Oltre il progetto socratico di moralizzazione degli individui. La soluzione platonica

I dilemmi della virtù socratica trovano soluzione nella *Repubblica* con il progetto politico della *kallipolis*.²¹ Ma ciò avviene solo attraverso un grandioso rovesciamento di prospettiva nella ricerca della giustizia: le sue condizioni di possibilità andranno cercate al livello della città, che può essere letta come un «modello a lettere grandi» della giustizia,²² abbandonando il tentativo di agire attraverso la morale individuale e

²¹ A questa metamorfosi ho dedicato uno studio analitico in de Luise 2016.

²² *R.* II 368c8-d7. La svolta arriva dopo che Glaucone ha raccontato la storia dell'anello di Gige, che illustra il radicamento del desiderio di *pleonexia* nell'uomo, sostenendo che nessuno desidera essere davvero giusto, ma solo apparire tale.

muovendosi nella prospettiva di una rifondazione della *pòlis*. La *kalipolis*, che è in ogni senso un artificio, trasferisce al sistema politico l'obbligo di fornire le garanzie perché ciascuno possa perseguire virtù e felicità nel rispetto delle regole di reciprocità, come non si dà in natura.

7.2. La soluzione aristotelica.

Un ritorno all'etica del soggetto morale di stampo 'socratico'?

Contro la logica di sistema del modello platonico, Aristotele riconduce al soggetto morale il problema di conciliare le istanze egoistiche e altruistiche che convivono nell'individuo. Lo fa allontanando il discredito che pesa sul presunto «egoismo» di colui che ama se stesso (*philautos*) e supponendo che ci sia in tutti, ma soprattutto nei migliori (i *phrònimoì*), la disponibilità ad allargare ad altri l'ambito della propria azione benefica, proprio includendoli nel rapporto d'amore naturale e primario che lega ciascuno a se stesso e che è la fonte di ogni altra affezione verso gli altri.²³ In realtà, neppure questo egoismo benefico è del tutto naturale, in quanto frutto di un'educazione che rende capaci di scegliere sempre il meglio per sé in un buon contesto civile. Il cuore 'socratico' della posizione aristotelica sta nel sostenere che questa possibilità di scelta rientra fra quelle che la natura mette a disposizione dell'individuo, laddove per Platone, senza un sistema politico che garantisca la vera giustizia nelle relazioni sociali, la possibilità di essere individualmente giusti resta un'anomalia destinata a essere sopraffatta.

²³ Il riferimento è ai notissimi passi del libro IX (4 e 8), dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele si impegna in un'apologia dell'amore di sé, come fondamento di ogni tipo di amicizia e di ogni rapporto di collaborazione sociale. Sul tema cfr. Fermani 2021 in questo volume (sotto, 182-197).

Riferimenti bibliografici

Fonti

Platone, *Protagora*, tr. it. di F. Adorno, Bari, Laterza 1996.

Platone, *La Repubblica*, tr. it. di M. Vegetti, Milano, Rizzoli 2006.

Platone, *Il Simposio*, tr. it. di M. Nucci, Torino, Einaudi 2009.

Letteratura critica

Annas, J. [1981], *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.

Cusinato, G. [2021], At the origin of evil. *Amathia* and excessive *philautia* in a passage of Plato's *Laws*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 198-232.

de Luise, F. [2011], La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della *kalìpolis*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 3, 389-407.

de Luise, F. [2013], Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza, in: *Thaumàzein* 1, 187-205.

de Luise, F. [2015], *Nomos e kratos*: scene (e aporie) di un connubio antico, in: *Teoria Politica* 5, 37-58.

de Luise, F. [2016], La revisione platonica del catalogo delle virtù, in: A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (a c. di), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 51-97.

de Luise, F. [2021], Shame and self-consciousness in Plato's *Symposium*. Reversals of meaning of a social emotion, in: P. Giacomoni, S. Dellantonio, N. Valentini (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Cham, Springer International Publisher, 27-48.

de Luise, F., Farinetti, G. [1998], L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. II-libri II e III, Napoli, Bibliopolis, 189-220.

- Fermani, A. [2021], Il virtuoso deve amarsi. I profili della *philautia* in Aristotele, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 182-197.
- Fussi, A. [1996], Callicles' examples of *nomos tes physeos* in Plato's *Gorgias*, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19, 119-149.
- Gastaldi, S. [2000], La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel *Gorgia* di Platone, in: *Quaderni di Storia* 52, 85-105.
- Giannantoni, G. [1957], Il I libro della *Repubblica* di Platone, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 12, 123-145.
- Giannantoni, G. [1994], L'edonismo filosofico antico, in: L. Montoneri (a c. di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma/Bari, Laterza, 75-94.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica della cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Nussbaum, M. [1986], *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossetti, L. [2011], *Le Dialogue Socratique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Trabattoni, F. [2011], O discurso de Trasímaco na *República* de Platão, in: D.G. Xavier, G. Cornelli (eds.), *A República de Platão: Outros olhares*, São Paulo, Edições Loyola, 87-98.
- [tr. it.: Quante tesi sostiene Trasimaco nel libro I della *Repubblica*?, in: https://www.academia.edu/2462174/Quante_tesi_sostiene_Trasimaco_nel_libro_I_della_Repubblica] (consultato il 10/5/2021)
- Vegetti, M. [1989], *L'etica degli antichi*, Roma/Bari, Laterza.
- Vegetti, M. [1998a], Introduzione al libro I, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. I-libro I, Napoli, Bibliopolis, 15-38.
- Vegetti, M. [1998b], Trasimaco, in: M. Vegetti (a c. di), Platone, *La Repubblica*, vol. I-libro I, Napoli, Bibliopolis, 233-256.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

Against Callicles and Thrasymachus. Socrates and the eudemonistic grounds of justice

Keywords

Socrates; selfishness; virtue and happiness; self-care; grounds of justice

Abstract

This essay aims to analyse the dialectical challenge about virtue and happiness that Plato's Socrates argues in dialogue with Callicles and with Thrasymachus (respectively in *Gorgias* and in Book I of the *Republic*). Both his antagonists present themselves as advocates of a lifestyle marked by selfishness and devoted to the oppression of others. More specifically, a comparison is developed between the argumentative strategies used by the philosopher's antagonists and those that the Platonic character uses to refute their theses and to convince them to accept the reasons of justice, changing what is their anti-social model of happiness. The thesis that this essay intends to support is that the Socratic model of virtue and happiness, which holds together «self-care» and care for others, is ineffective, if proposed to individuals focused on themselves, indifferent to sharing feelings with others, accustomed to using their skills to prevail in the social and political sphere. The Platonic representation of Socrates' difficulties therefore seems aimed at showing the inadequacy of a strategy of moral persuasion centered on single individuals, given the presence of strong selfish motives in the vast majority of men. Hence, Plato moves to open a political perspective, the entirely good city, in which Socrates' beliefs about the value of justice can find the appropriate framework.

Fulvia de Luise (SSD M-FIL/07 Storia della filosofia antica)
Università di Trento (ITALIA)
fulvia.deluise@unitn.it

STEFANO PONE

THE TYRANT'S HAPPINESS
AS A PARODY OF TRUE HAPPINESS
(PLATO, *REPUBLIC*, IX; XENOPHON, *HIERO*, IX-XI)

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Hiero: the tyrant and his advisor*; 3. *The tyrant and the lack of friendship in Plato*; 4. *Conclusion*.

1. Introduction

This contribution examines the relationship between the education of desires and the attainment of happiness in Xenophon and Plato. I will focus on Xenophon's *Hiero*, a text in which the connection between desire and happiness is analyzed in relation to the figure of the tyrant. In turn, the analysis of *Hiero* will lead us to address Plato's account of the tyrant in the IX book of the *Republic*. A comparison between both texts will allow us to see that they present a compelling argument regarding the relation between happiness and friendship. But why do both Xenophon and Plato connect the problem of desire and happiness to the figure of the tyrant?

If one observes carefully the statements regarding tyranny of some of the characters of Plato's dialogues, such as Gorgias in *Gorgias* or Thrasymachus in *Republic*, it can be inferred that, in the second half of the 5th century B.C., a particular depiction of the tyrant was spreading in some Athenian intellectual milieus: according to this depiction, the happiest man is he who exerts a tyrannical power, which allows him to fulfill all his desires, without being accountable for any possible crime committed in the process. However, both Xenophon and Plato are aware that this undisciplined lifestyle has awful drawbacks. First of all, one spends one's time being afraid and fearing even one's own relatives; sometimes, even his own children. Secondly – and this is a crucial point of the analysis of tyrant's life that Xenophon undertakes in *Hiero* – the unlimited fulfillment of desires makes the tyrant lose the ability to feel pleasure. Now,

how do Xenophon and Plato explain this incongruence between the common favorable opinion of tyranny and their own rejection of it?

In the final chapters of *Hiero*, Xenophon seems to suggest that the tyrant can indeed be happy, provided that he follows the recommendations of a wise counselor. It seems at first sight that the tyrant could be happy without having to give up his lack of self-restraint, as long as he adopts some clever measures, such as bestowing awards upon deserving subjects, while tasking others with punishing rebellious subjects (IX 1-5) or assigning his personal army to assist citizens in danger (X 4-5). In this way, the tyrant is able to transform his citizens' discontent into respect for him, so that he will not only stop fearing for his life, but will also deserve the friendship of his subjects. Friendship is an essential condition of happiness and Semonides seems to promise the tyrant that he will have plenty of friends, without the need of refraining from his regrettable pleasures. This would mark a stark contrast with Plato's conception of tyranny, such as it appears in the IX book of the *Republic*; however, in my opinion, Xenophon does not believe that such a promise can be actually fulfilled, and there are several hints in *Hiero* which support this interpretation.¹ If this interpretation is correct, there would be no true disagreement between Xenophon and Plato regarding the relation between desire, happiness, and tyranny. In fact, and by taking into account the common features shared by both texts, it can be reasonably argued that there is an underlying agreement between them regarding the relation between friendship and happiness.

But before turning to the analysis of the four last chapters of *Hiero*, it is useful to take into consideration some of Hiero's statements about his discontent with being a tyrant, which appears in the first chapters. This will allow us to better understand Semonides' proposal for over-

¹ Recently Dorion has stated that one should not search within *Hiero* for references to other Xenophon's works, first of all because it is far from evident that *Hiero* chronologically follows works such as *Memorabilia* or *Cyropaedia* (Dorion 2020, 24). Even if the comparison, put forth by S. Schorn (2005, *passim*) of the passages of *Hiero* to what Xenophon states on the same subject in other works is followed to some extent in these pages, one cannot dismiss Dorion's objection to this approach as something unessential. This is the reason why it is extremely important to show that, even without drawing upon references to other Xenophon's works, the evidence that Hiero cannot become happy lies within the text itself.

coming Hiero's dissatisfaction and to see why this proposal is necessarily destined to fail. As a result, we can see that for Xenophon, as for Plato, the tyrant is essentially unhappy.

2. Hiero: the tyrant and his advisor

In I 19, 2-4, Hiero offers a reply to Semonides' praise of the tyrants' life, which is based on the amount and the quality of the food tyrants usually eat (I 16). According to Hiero, the tyrant lacks the capacity to experience pleasure from food, since tyrants, not allowing hunger to grow, have eliminated the cause of the pleasure which derives from eating.² So far in the dialogue, the reader has the impression that Semonides is more tyrannical than Hiero himself: in fact, Hiero's statement about lack of self-restraint in eating seems to suggest that he has realized that excess destroys pleasure.³

Furthermore, Hiero complains about the fact that the love between the tyrant and his beloved one is poisoned by the suspicion that the beloved one indulges his lover (the tyrant) not because he truly loves him, but only because he fears him. Hiero claims:

I love about Dailochus what human nature (ἡ φύσις ἀνθρώπου) forces us to demand from good-looking people, but what I yearn for, I really want to obtain in friendship (μετὰ μὲν φιλίας) from someone who wants (παρὰ βουλομένου); in fact, I personally think it is the most pleasant thing of all to take from enemies against their will (παρὰ μὲν γὰρ πολεμίων ἀκόντων λαμβάνειν); on the other hand, the favors coming from lovers who want to please are very sweet (παρὰ δὲ παιδικῶν βουλομένων) (I 33-35).

² The relevance here ascribed to the lack (the hunger in this case) in order to experience the pleasure of being filled is worth noting, since this thesis is upheld by Socrates in *Mem.* IV 5, 9, 4-9.

³ The ἀκρασία is the lack of self-restraint in the pleasures of eating, drinking, sleeping and sex, whereas the ἐγκράτεια is the self-control allowing to enjoy these pleasures in a healthy and measured way; cf. Stavru forthcoming. Ἐγκράτεια, despite not being virtue itself, is the irreplaceable prerequisite to virtue and to practicing dialectics (*Mem.* IV 5, 1-2; cf. Chame 2021, below, 396-415).

This passage states that Hiero would like to obtain sexual satisfaction willingly from Dailochus, getting rid of the suspicion that he fulfills his desires only out of fear. These lines are especially relevant because of the appearance of the term *φιλία*: it is friendship, from the loved one but also from the citizens, which Hiero so desperately needs. At first sight, Hiero appears to be attentive to the feelings of others: he wants his beloved one to satisfy him only if the love between them is reciprocal. However, there is an element in this passage which does not allow for such a favorable assessment of Hiero's attitude. Until the end of the first chapter, he only tells Semonides how beautiful it would be if he were truly loved, and not feared. But Hiero never mentions his duties towards Dailochus. According to the rules of pederastic love, the lover, older than the loved one, should care for him as a guide, helping him enter the world of adult citizens.⁴ The fact that Hiero focuses on his own needs, without taking into account his duties, casts shadows on any favorable impression of Hiero which the reader may have. Hiero wants his loved one to let him benefit willingly from his bodily beauty; however, there is no concern for what Hiero should do to benefit Dailochus.⁵

In the third chapter Hiero complains about the lack of friendship that tyrants find in their own families. The tyrants are always in fear that their own relatives, even their children, may kill them to seize their power. Therefore, tyrants often kill the members of their own family in order not to be killed (III 8). On the contrary, Hiero states that when he was still a private citizen, his life was characterized by friendship and lack of fear; moreover, he could drink to drunkenness without fearing to be poisoned: «I used to spend time at banquets, [...] often to the point of mixing my soul with songs, dances and choirs (τοῦ ᾠδαῖς τε καὶ θαλίας καὶ χοροῖς τὴν ψυχὴν συγκαταμιγνύναι), often to the point that my desire and that of the bystanders dozed off (μέχρι κοίτης ἐπιθυμίας ἐμῆς τε καὶ τῶν παρόντων)» (VI 2).

Hiero is saying that what he misses the most of his life as a private citizen is getting drunk at banquets in order to be unrestrained until

⁴ For this subject in other Xenophon's works, we refer to: Hubbard 2003, 55-68; Dorion 2017, 95-118.

⁵ In *Mem.* I 2, 29-31, Xenophon's Socrates disapproves of men assigned to public tasks who practice the love for boys; cf. Schorn 2005, 188-189.

the loss of consciousness.⁶ This is the irrefutable evidence that he is an acratia man. According to Xenophon's Socrates, the *akrasia* is the foremost hindrance to an authentic friendship:

Tell me, he [Socrates] said, if we needed a good friend, how would we look for him? Should we not first look for one who has dominion over the stomach, over the love of drinking, lust and sleep? (ὅστις ἄρχει γαστρός τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας). In fact, he who is dominated by them could not do what is best for himself or a friend (ὁ γὰρ ὑπὸ τούτων κρατούμενος οὐτ' αὐτὸς ἑαυτῷ οὔτε τὰ δέοντα πράττειν) (*Mem.* II 6, 1).

In fact, this seems to be Hiero's case. He is dominated at least by two of these pleasures: love and wine. He wants to have Dailochus beauty always at hand, irrespective of how this may in turn benefit Dailochus, and he enjoys getting drunk and unrestrained until he dozes off.⁷ What now prevents him from experiencing the pleasures of the banquets is only the fear of being murdered (VI 3).

Hiero is an acratia man, and this would clearly be the case even if he were not a tyrant. It is likely that his *akrasia* is to blame for his lack of true friends, and not the fact that he is a tyrant. His tyrannical power simply amplifies his natural debauchery. According to the Socrates of *Memorabilia*, an acratia man is someone bound to always make the wrong choices, damaging himself as well as all those who surround him. The only way in which such an unrestrained person can find true friends is by ceasing to be unrestrained, that is, doing away with his *akrasia*. However, Hiero does not seem to understand that the source of his lack of friends is the *akrasia*, and Semonides, as it will be clear in the following chapters, has no interest in helping Hiero understand this fact.

In the VII chapter, Hiero claims that the honors offered to tyrants by common people are as inauthentic as the love of the tyrant's loved ones;

⁶ The addiction to banquets and their pleasures is typical, as we will see below, of the tyrannical men in Plato's *Republic*.

⁷ However, it seems that for Hiero sleeping is not a natural way to recover one's strengths, but a way to forget, at least for some hours, one's concerns. Therefore, his pleasure in sleeping is sick.

these honors are provided because of the fear tyrants instill, not because of the esteem people have for them (VII 1-7). Furthermore, tyrants cannot renounce to their tyrannical power; otherwise, they should account for all the crimes committed during their tyranny (VII 12-13). So Hiero claims that he cannot stop being a tyrant, even if it is this, in his opinion, which causes him to not have any friends. The lack of friendship and the subsequent unhappiness seems to be, in his case, irredeemable.

From the VIII chapter until the end of the dialogue, Semonides leads the discussion. Although he only provides Hiero with useful political advice from the IX chapter onward, chapter VIII deserves particular attention. Semonides addresses Hiero:

[...] no wonder, Hiero, that you are now discouraged by tyranny, since, yearning to be loved by the people (ἐπιθυμῶν φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων) you think it is an obstacle to this. I believe, however, that I can instruct you on how power in no way prevents you from being loved; indeed, it has a greater part of it than being private (ἐγὼ μέντοι ἔχειν μοι δοκῶ διδάξαι σε ὡς τὸ ἄρχειν ἀποκωλύει τοῦ φιλεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γε τῆς ιδιωτείας). While investigating whether this is really the case, we do not yet consider whether the one who commands, having more power, can also bring more benefits (μήπω ἐκεῖνο σκοπῶμεν, εἰ διὰ τὸ μείζον δύνασθαι ὁ ἄρχων καὶ χαρίζεσθαι πλείω δύναται ἄν). Consider instead, if the private and the tyrant do the same thing, who of them will receive more gratitude for the same actions (ἀλλ' ἂν τὰ ὅμοια ποιῶσιν ὁ τε ιδιώτης καὶ ὁ τύραννος, ἐννόει πότερος μείζω ἀπὸ τῶν ἴσων κτᾶται χάριν) (VIII 1-2).

In these lines, Semonides lays the ground for the measures which he will propose in the last chapters. He says that Hiero must focus on the diverse amount of gratitude that a tyrant and a private citizen receive for the same benefit, whereas the investigation on the benefits that the tyrant can provide to his people is postponed; but, although this investigation is announced by Semonides, nothing is said in the rest of the dialogue on how Hiero can really benefit his subjects. The same as in Dailochus' case occurs; both Dailochus and the subjects must offer their friendship to Hiero, but it is doubtful if Hiero would really benefit them in return.

In the following lines Semonides clarifies what he means:

It seems to me that honor and favor from the gods accompany the man who commands (ἐκ θεῶν τιμὴ τις καὶ χάρις συμπαρέπεσθαι ἀνδρὶ ἄρχοντι). Not only does it [the power] makes them more beautiful, but we also look upon the same man with more pleasure when he is in the position of command than in the condition of a private citizen, and we pride ourselves on speaking to those who are honored more [than us] than to those who are our peers (διαλεγόμενοι τε ἀγαλλόμεθα τοῖς προτετιμημένοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐκ τοῦ ἴσου ἡμῖν) [...]. Being honored itself adorns them [ugliness and old age] together very much, so as to conceal the unpleasant aspects and make the beautiful ones appear brighter (αὐτὸ γὰρ τὸ τετιμηῆσθαι μάλιστα συνεπικοσμεῖ, ὥστε τὰ μὲν δυσχερῆ ἀφανίζειν, τὰ δὲ λαμπρότερα ἀναφαίνειν) (VIII 5-7).

Semonides claims that power itself makes powerful men look handsome, even if they are not. People are proud of being in contact with a powerful man, much more than with a private citizen like them. Semonides knows that power does not change people; it only makes them appear to be better than others. This passage is crucial because Hiero complained several times in the previous chapters about the illusory nature of his power (II 1-9; VII 12-15). However, Semonides suggests that Hiero should benefit from the illusory perception the subjects have of his power in order to make them his friends. The last lines of this passage could not be clearer: power is a cosmetic, which plays up qualities, while playing down defects. Semonides seems to be saying the following: “if your power is an illusion, take advantage of this illusion”.⁸ Semonides appears to believe that Hiero cannot become a person worthy of the power he exerts; otherwise he should tell Hiero that, in order to make his illusory power an effective one, he should stop being acratie. Thus the only way Hiero has to dispel the fear of being murdered is manipulating the perceptions of his own subjects.

⁸ This is clearly at odds with what Cyrus claims in *Cyropaedia* (VII 5, 78), where he states that a ruler, if he wants to keep his power, is bound to be better than his subjects. Consequently, he must have more self-restraint in yielding to pleasures and be more able to endure pain than the subjects themselves.

However, how can taking advantage from an illusion be the solution to the unhappiness of someone who suffers precisely from his illusory power and the insincerity of his relationships? Hiero is an acratia man and is not aware that this is the source of his unhappiness, whereas Semonides provides him with suggestions which do not address the core of Hiero's problems. At the end of Semonides' speech, Hiero argues that there are several negative aspects of his power which are impossible to hide to his subjects, for example the ongoing need for money: money for military expeditions, for defense and, most importantly, for his personal mercenary army, which demands impressive expenses. In addition, he must impose punishments to criminals (VIII 8-9).⁹ The measures Semonides advises Hiero to undertake serve the purpose of helping the tyrant face these negative aspects, so as to allow him to manipulate his subjects' perception of his power without actually putting it at risk.

Semonides begins by addressing the issue of punishments. Semonides says that Hiero should assign to others the deliverance of punishments, while Hiero himself should only be present at agreeable events, like the bestowal of prizes:

I argue that a man who commands must order others to punish those who need coercion, while he himself must deliver the prizes (ἀνδρὶ ἄρχοντι τὸν μὲν ἀνάγκης δεόμενον ἄλλοις προστακτέον εἶναι κολάζειν, τὸ δὲ τὰ ἀποδιδόναι αὐτοῦ ποιητέον) [...]. In these cases [in choir competitions], therefore, what is pleasing passes through the leader, what is hostile through others (ἐν τούτοις τὸ μὲν ἐπίχαρι διὰ τοῦ ἄρχοντος ἐγένετο, τὰ δ' ἀντίτυπα δι' ἄλλων) (IX 3-4).

Obviously, it is always Hiero who punishes, even when other people carry out the punishment. Magistrates assigned to criminal justice can impose punishments because they answer to a higher power (that of Hiero), which has authorized them to punish people. But by distancing himself from the actual execution of the punishment, Hiero manages to change the subjects' perception of him: by turning up only in fes-

⁹ Basing on what has been said so far, it is inferable that these criminals are, above all, those who try to kill Hiero.

tive occasions and assigning others to carry out unpleasant tasks, Hiero makes his subjects associate him only with what is enjoyable and good. In sum, the measures suggested by Semonides must serve the final purpose of manipulating his subjects' perception, so that they never truly understand what kind of person Hiero actually is. Regarding taxes, Semonides suggests that Hiero should bestow awards upon those who pay their taxes in time (IX 7, 1-3). The idea of awarding prizes to deserving citizens is essential in chapter IX; by way of different prizes which correspond to all kinds of fields (military discipline, financial relationships, trade, and so on), Hiero can arouse the citizens' ambitions, so that everyone would try to stand out in their respective field. Semonides claims:

So if someone announced to them [the citizens] as well as to the choirs prizes for good armament, discipline, riding ability, courage in war and justice in contracts (οὐκοῦν εἴ τις καὶ τούτοις ὥσπερ τοῖς ἄθλα προτιθείη καὶ εὐταξίας καὶ ἀλκῆς τῆς ἐν δικαιοσύνης τῆς ἐν συμβολαίοις), it is likely that they would practice all these things intensely because of their love for victory (εἰκὸς καὶ πάντα διὰ φιλονικίαν ἐντόνως ἀσκεῖσθαι) (IX 6).

Citizens' ambitions must be roused in such a way as to make them willing to undergo impressive expenses in order to receive the desired award (IX 11); accordingly, this longing for awards should foster a great circulation of money, which is an irreplaceable condition for these measures to work. It seems that only thanks to the financial wellness of his people Hiero can establish these measures, but the problem is that Semonides takes this wellness for granted, and says nothing on how to obtain it in the first place, or how to regain it in case this wellness ends. Once again, even in Semonides' suggestion, what matters is only what others must do for Hiero, whereas he does not seem to have a duty towards anyone. Furthermore, on account of their ambition, citizens will be too busy to care for politics. Thus Hiero could carry on exerting the power despite his ineptitude.

In chapter X, the focus shifts to the mercenary army. Hiero asks Semonides if, thanks to the measures proposed so far, he may do without its expensive assistance (X 1). But Semonides dissuades Hiero from

getting rid of the mercenaries; they will be useful for instilling fear in the rebellious subjects, who are never too few, especially where financial means are substantial (2-4). Even if the measures suggested are aimed at diminishing Hiero's fear to be killed, he himself cannot give up inspiring this same fear to his subjects. His power is intrinsically unjust; even if he manages to manipulate his subjects' perception, there will always be someone willing to kill him. Therefore, fear and threat are arms he simply cannot give up. To make the presence of mercenaries within the city more acceptable to his subjects, Semonides prompts Hiero to assign them to the defense of citizens and use them in war instead of his subjects (6-7). In this way, the subjects themselves would be willing to financially support this army:

If people realize that these (the mercenaries) do nothing wrong to those who commit no injustice, while they obstruct those who want to commit crimes, help those who suffer injustice, care about citizens and defend them, why shouldn't one spend with the greatest pleasure to sustain them? (ὅτι οὗτοι κακὸν οὐδὲν ποιῶσι κακουργεῖν τὸν μηδὲν ἀδικοῦντα, τοὺς δὲ βουλομένους κωλύουσι, βοηθοῦσι δὲ τοῖς ἀδικουμένοις, προνοοῦσι δὲ καὶ προκινδυνεύουσι τῶν πολιτῶν, πῶς οὐκ ἀνάγκη καὶ εἰς τούτους ἥδιστα;) (8).

Even if Hiero assigned his mercenaries to the assistance of his subjects, his mercenaries would still only truly answer to him. Tasking mercenaries with the defense of subjects and using them instead of his subjects in war does not turn these mercenaries into a civic army. They have Hiero as their only chief, and if he commanded them to kill a large amount of his own subjects, they would obey him. Again, the only difference lies within his subjects' perception of Hiero. And thanks to this measure, they should be willing to pay the taxes which they otherwise would not pay.

In chapter XI Semonides prompts Hiero to use his wealth and the people's taxes to improve the city; Hiero in fact should fortify it, provide it with a fleet and harbors (1-3). This is the first place, after ten chapters, in which it is suggested that Hiero also has duties towards his people. But Semonides only deals with what pertains to war. No other aspect

of politics is addressed, so that the only duty Hiero has seems to be the reinforcement of the military power of the city. In chapter X Semonides suggested that Hiero could employ his mercenaries instead of civic troops to make more acceptable the presence of the mercenary army within the city; however, if the importance of the citizens in war is so reduced, it follows that advising Hiero to enhance the military power of the city is the same as advising him to enhance his personal military power. Even in this last suggestion the subjects' interest disappears and the only thing which matters is Hiero's personal profit. If he implements these measures, Semonides says, everyone will love him:

[...] and you should not court good-looking young people; on the contrary, you would have to bear to be courted by them, and you would not be afraid, but you would give others reason to fear that something unpleasant might happen to you (καὶ τοὺς καλοὺς οὐ πειρᾶν, ἀλλὰ πειρώμενον ὑπ' αὐτῶν ἂν σε δέοι, φόβον ἀνέχεσθαι οὐκ ἂν ἔχῃς ἄλλοις παρέχῃς μὴ τι πάθης) (XI 11).

Being courted by beautiful young ones and not having to court them himself is for Hiero a seductive mirage, which would definitely convince him to implement Semonides' suggestions, and the poet is well aware of this fact. Hiero, it goes without saying, cannot help being captivated by this idea, which reveals how acratik and selfish he is in erotic relationships. The last advice Semonides gives to Hiero consists in benefiting his friends. By doing so, he will finally be happy:

If you outweigh your friends in benefits, there is no danger that your enemies will resist you (οὐ μὴ σοι δύνωνται ἀντέχειν οἱ πολέμιοι). If you do these things, know this, you will acquire the most beautiful and happiest of human riches: although you are happy, you will not be envied (πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις κάλλιστον καὶ μακαριώτατον κτῆμα κεκτήσει: εὐδαιμονῶν οὐ φθονηθήσῃ) (XI 15).

These lines are quite ambiguous: who are the friends Semonides is referring to at these lines? They could be the friends who Hiero hopes to have thanks to Semonides' suggestions. But if they were instead the

friends that Hiero already has, we should note that they are the worst men in the city: the unjust, the acratia men like him and the slavish in nature. In fact, in V 1-2, Hiero complains about the fact that, to keep his power and avoid being killed, he must kill the best men in the city, that is to say, the wise, the brave and the just. As a consequence, the only friends he can afford to have are the worst men, because only the worst among the citizens want Hiero to keep his power. If this is the correct understanding of this passage, such an advice would not make Hiero happy. In fact, Hiero says that this kind of friends bring him only suffering, and that he would like to have virtuous friends instead. However, he cannot afford this kind of friends for the reasons explained above. Unfortunately, we cannot be completely sure of the exact meaning of Semonides' advice: nevertheless, considering the tone of the previous chapters, the suspicion remains that Semonides advises Hiero to benefit the worst men in the city in order to strengthen his power.

Based on what has been argued so far, it could be said that the measures suggested by Semonides fall short of making Hiero really happy, and that probably Semonides has no interest in his happiness. Hiero is an acratia person; hence, he can neither have nor keep any kind of authentic friendship. Instead of prompting Hiero to change, Semonides advises him to benefit from the false expectations his power provokes in people in order to get friends. Semonides is not interested in improving Hiero, and Hiero, in turn, ignores the true source of his persistent lack of true friends, which is the cause of his unhappiness.

For all these reasons, we can conclude that the happiness that Semonides promises to Hiero is based upon a double ignorance: that of the people blinded by his power, but who also ignore its illusory nature, and Hiero's own ignorance, who expects to free himself from his suffering ignoring its true origin.¹⁰ Given the illusory nature of Hiero's happiness, it seems that Xenophon's dialogue on tyranny, far from showing how a tyrant can become happy, can be fruitfully compared with the book IX

¹⁰ Gray 2013 has convincingly argued that others' happiness is an irreplaceable part of leader's happiness, so that even the most selfish of the leaders is bound to care for others' wellness, if he truly wishes to be happy. However, she seems to hold that Semonides' suggestion really can help Hiero become happier and get true friends (Gray 2013, 11-12).

of Plato's *Republic*, in which the tyrant's unhappiness is emphatically stated.

3. *The tyrant and the lack of friendship in Plato*

In the book IX of *Republic*, Plato discusses the psychological genesis of the tyrannical man, while in the VIII book he focuses on his political origin. In both cases this kind of man originates from a state of disorder. In the first place, from a sort of political disorder, due to the fact that the worst among the citizens become so strong as to impose their will to their fellow citizens. In the second place, Plato refers to a sort of disorder of the soul, due to the fact that within the soul of the tyrannical man the worst part has seized power, whereas the part suitable for commanding remains in a slavish condition. In Plato's vision, political disorders and the disorder of the soul are but two sides of the same coin. Given that a discussion of the relation between the tyrannical man and the political reality of the city goes beyond the scope of this work, I will focus on the behavioral and psychic features of the tyrannical man.

The first assessment of the tyrannical nature is provided by Socrates in *R. IX 573c7-9*: «Then a man becomes tyrannical in the full sense of the word, my friend, I said, when either by nature or by habits or by both he has become *inclined to drunkenness, love and melancholy* (μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός)».

Regarding melancholy, it should be said that it has nothing to do with sadness and aboulia: in this case, melancholy indicates an inclination towards irritability, agitation, and even towards violent attacks of rage.¹¹ This violent rage develops into murderous rage when the tyrannical man, having become an actual tyrant, starts killing all those

¹¹ In *Aphorisms* (VI 23) attributed to Hippocrates, the author stresses the feeling of sadness and discouragement in melancholy. Nevertheless, in *Epidemics* (III 2) he highlights the irritability and the agitation typical of those who suffer from this disease. Aristotle uses Ajax, son of Telamon and Heracles, as examples of melancholy in *Pr. XXX 10-25*. The former killed himself because of his madness; the latter butchered his own children in a rage. It is noteworthy that the author of the text ascribes to the wine the power to provoke melancholy (33-36). This is quite interesting, considering that Hiero and Plato's tyrannical man are both addicted to wine.

he mistrusts, irrespective of whether he is right to fear them or not (567a4-b1). At first sight, this murderous rage does not appear to be a characteristic of Hiero, who seems to be melancholic because of his discontent rather than because of a form of fearsome violence. But if we look closely, we can see that this feature is also present in Hiero's personality. In fact, in *Hier.* V 1 he claims that tyrants kill the wise, the just and the courageous *because of fear*, even if these people have not done anything against them. Given that Hiero, in talking about tyrants in general, is also talking about himself, it can be inferred that he has killed subjects without evidence of betrayal, guided only by fear and suspicion. Therefore, Hiero and the tyrannical man in Plato share this fearsome and violent rage, which in extreme cases becomes murderous violence guided by an uncontrolled fear, so that this kind of melancholy turns out to be more similar to paranoia than to depression.

Plato's tyrannical man is also undisciplined in erotic relationships. It has been observed above that Hiero's love for Dailochus is selfish and acrotic. Socrates, addressing Adeimantus, states the following:

Socr.: "But, by Zeus, do you not think, Adeimantus, that such a man would come to beat his mother, his long-standing friend and relative (τὴν πάλαι φίλην καὶ ἀναγκαίαν μητέρα), for a stranger to him of whom he has recently become lover, and would do likewise with his father in old age, his closest and oldest friend (τὸν ἄωρόν τε καὶ ἀναγκαῖον πρεσβύτην πατέρα καὶ τῶν φίλων ἀρχαιότατον), for a handsome young man who has recently entered into his good graces? And don't you think that he would enslave his parents to them, if he led them to the same house?".
 "Yes, by Zeus", he [Adeimantus] answered (IX 574b9-c4).

This tyrannical man can kill even his own parents, if he suspects that they can become a hindrance to the fulfillment of his pleasures. Parricide is depicted as a feature typical of the tyrant also in *Hier.* III 8; nevertheless the passage of *Republic* quoted above presents a specific feature of Plato's tyrannical man, which is not present in Hiero's personality. Plato's tyrannical man is someone who, on account of his association with wrong people and of a wrong education, develops an uncontrolled love for power and pleasures. Due to this love, he will try to do

away with what prevents him from fulfilling his desires, and potential hindrances come from his family, the political regime of the city and the right opinions about what is good which were learned during his youth. This aspect is quite interesting; the tyrannical man will destroy all of his own experiences and opinions which would prevent him from fulfilling his whims.¹² The tyrannical man is willing to destroy the best part of his past life: the murder of his parents is but a consequence of the assassination of his past. Moreover, the quoted lines show how the tyrant sacrifices some of the most important relationships in life in order to please someone he, soon or later, will also get rid of. His love of power and of the limitless satisfaction of pleasures condemns him to lose the *φιλία* of those who should love him more than anyone else.¹³

Furthermore, Plato's tyrannical man is, as well as Hiero, an impressive drinker and lover of banquets; in fact, Plato's tyrant seems to strengthen his tyrannical love for power and pleasures during this kind of parties:

If the other pleasures, buzzing around it [the tyrannical love], filling it with incense, perfumes, wines and all the pleasures that are left free in similar banquets (θυμιαμάτων τε γέμουςαι καὶ μύρων καὶ στεφάνων καὶ οἴνων ἐν ταῖς τοιαύταις συνουσίαις ἡδονῶν ἀνειμένων) to enhance and nourish it to the extreme, generate in the drone the sting of greed, at which point this head of the soul is escorted by madness and rages (τότε δὴ δορυφορεῖται τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρᾶ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς) [...] (R. IX 573a4-b4).

¹² R. IX 573b1-3: οἰστρᾶ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς (*scil.* ὁ ἔρωσ τυραννος), καὶ ἐάν τινας ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβη ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὐτοῦ, ἕως ἂν καθήρη σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπακτοῦ: «then indeed this champion of the soul has madness as its bodyguard and runs amok, and if it should lay hold of any wholesome beliefs or desires in him that still make him feel guilty, it kills them and thrusts them away from him until he is purged of good sense and filled with an alien madness» (tr. C.E. Jones, W. Freddy).

¹³ This man tends to abandon his friends; therefore he is ἄπιστος, “untrustworthy”. When he needs anything from one of his acquaintances, he pretends to be a great friend of them; after obtaining the favour, he forgets them, as if they did not exist. Cf. IX 575e2-576a3.

The rage and madness which emerge during these banquets recalls the loss of control which Hiero experienced during banquets. Indeed, in both *Hiero* and *Republic*, the main characters are depicted as people who above all want to lose all forms of self-control; both texts introduce a deep connection between the tyrannical power over other people and the desire of losing control over oneself.¹⁴ Because of this degenerated sort of unrestrained desire which pushes the tyrannical man to mistreat his parents, to betray his supporters and to be unjust towards his fellow citizens, he will never experience true friendship; he wants to prevail over all others, even the gods.¹⁵ Accordingly, in his vision, other men are but slaves, because otherwise he would be the slave of someone else: «[...] they live without being anyone's friend, but always being someone's master or servant to someone else (ἀεὶ δέ του δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες ἄλλω); tyrannical nature never tastes freedom and true friendship (ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος)» (R. IX 576a4-6).

His lack of friends depends on a more dangerous lack of friendship within himself, that is to say, the friendship among the parts of his soul. On account of his wrongdoings, the part of his soul most suitable for ruling has been enslaved, whereas «the craziest and most evil» (577d3-4) has seized the power. As Socrates argues:

Now, if one claims that it is convenient for this man to be unjust and he does not need according to justice, we answer him that this is equivalent to saying that it is better to grow and strengthen the multiform monster (τὸ παντοδαπὸν θηρίον)¹⁶ together with the lion and his entourage (τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα),¹⁷

¹⁴ In *Grg.* 491d3 Socrates asks Callicles, a character traditionally considered as tyrannical, if those who must rule others must also rule themselves. Those who rule themselves are ἐγκρατεῖς (491d13-14). Callicles answers that, if one wants to be really happy, one must get rid of any master (491e7-8), even if the master, one can guess, is oneself.

¹⁵ Cf. IX 571c3-d3.

¹⁶ The part of the soul which longs for the fulfillment of bodily desires; also the παράνομοι desires, mentioned in 571b, originate from this part of human soul.

¹⁷ This part represents courage, rage and in general those emotions promoting the affirmation of the values upheld by the subject. This part of the soul is extremely

and on the other hand to starve and weaken the man, so that he lets himself be dragged wherever the one or the other of the two wild beasts lead him (τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν¹⁸ καὶ ποιεῖν ἄσθενῆ, ὥστε ἔλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ὀπότερον ἄγῃ), without accustoming these natures to cohabitation and mutual friendship (μηδὲν ἕτερον ἐτέρῳ συνθερίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν), but letting them bite, fight and devour each other (IX 588e3-589a3).

When «the man in the soul», namely the rational part, becomes unable to lead the other parts, the very possibility of friendship disappears, both in the soul and in the larger political landscape; it is only the rational part which can establish friendly relations between the diverse parts of the soul. However, in the case of the tyrannical man the part which is least suitable for bringing about friendship rules, so that this part cannot help but provoking civil wars within the soul. The contrary occurs in the soul in which the rational part stays in command:

Therefore, he who says that justice is good would say that one must do and say those things by which the inner man will be the strongest (ἐγκρατέστατος) within the man, will take care of the creature with many heads like a farmer, who feeds and cultivates domestic plants and prevents the wild ones from coming to light (τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι) [...], and finally, by caring for all [the parts of the soul] in common, making them friends both of each other and of himself (φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ), will feed them? (IX 589a6-b6).

The justice Plato is talking about is not a mere form of correct behavior,

important and ambiguous as well: it naturally would assist the rational part; nevertheless, if the individual undergoes a wrong education in his youth, as it happened to the tyrannical man, this part of the soul, instead of assisting reason, could join the forces with the παντοδαπὸν θηρίον.

¹⁸ This λιμοκτονεῖν is a technique used during sieges consisting in starving people within the walls, so as to oblige the enemy city to surrender. The use of the word in this context allows Plato to create the atmosphere of war he searches for to depict contrast within the soul.

but the condition in which every part of the soul, as well as every citizen in the *pòlis*, carries out its own natural tasks,¹⁹ without invading those of the other parts.²⁰ Consequently, an education which fosters justice in the soul strengthens that part which is able to promote friendship and collaboration among the diverse parts themselves. If the tyrant is unable to keep true friends because of the civil war in his soul, it follows that those whose soul is ruled by the rational part, thanks to the inner friendship, will be able not only to keep friends, but also to provide friendship to the others, bringing about in the world around them the balance and the collaboration they have in themselves.

4. Conclusion

The passages which we have seen clearly state that the lack of friends is one of the main causes which makes the tyrannical man miserable and unhappy. In Plato, one can observe a more complex attention to the link between the relationship of the parts of the soul and the relationships with others; the tyrannical man harms the others because he has done away with the hierarchy which should exist in his soul, and establishes one which is completely wrong and necessarily harmful.

However, this link between the relationship within oneself and the relationships to others is not absent in Xenophon; in fact, in *Mem.* II 6, 1, it is clearly stated that an acratice «man could not do what is best for himself or a friend». The acratice man will fail to benefit himself; as a consequence, he will fail to benefit the others too.

A further feature which is present in both authors is the damaging role of the excessive fulfillment of some pleasures, such as wine and sex. Hiero exceeds in these pleasures, as does the Platonic tyrannical man. Even if Plato never uses the word *akrasia* in book IX, it is clear that even for him the excesses in some pleasures produce a state of disorder in the soul which culminates in injustice and in the resulting lack of friendship to himself and to others as well. An interesting point

¹⁹ This is the idea of the *οικειοπραγία* described in IV 434a-435b; cf. Sassi 2007, X-IX.

²⁰ The injustice consists exactly in this trespassing.

shared by Plato and Xenophon is that it does not seem possible to treat oneself in a way and others in another one: if there is hostility, disorder or even war in one's own soul, to say it in Plato's term, sooner or later this disorder will end up affecting the relationships with other human beings.

In the end, both texts seem to suggest that friendship (both to oneself and to the others) is an irreplaceable component of a happy life. On the basis of what has been said so far it can be concluded that, despite numerous differences, the book IX of *Republic* and Xenophon's *Hiero* share a common philosophical substrate, which, perhaps, could be traced back to the historical Socrates himself. According to this shared substrate, friendship (both to oneself and to the others) is necessary for happiness, and those who have an excessive desire for power and for the fulfillment of pleasures – a desire which goes beyond any right measure – end up harming themselves and losing the friendship within themselves. And, by losing the friendship to themselves, they lose the ability to benefit others and make them their friends. The excess of the tyrant harms all surrounding people, and makes them incapable of forming true friendship and, as a consequence, of attaining true happiness.

Bibliographic references

Primary sources

Burnet, J., *Platonis Opera Omnia*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1900-1907.

Emlyn-Jones C., Freddy W., Plato, *Republic*, Vol. 6, Cambridge Mass./ London, Loeb Classical Library, 2013.

Kühlewein, H., *Hippocratis Opera Quae Feruntur Omnia*, Leipzig, Teubner, 1894-1902.

Marchant, E.C., *Xenophontis Opera Omnia*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Secondary sources

- Chame, S. [2021], Dialettica e felicità nei Socratici, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 396-415.
- Dorion, L.A. [2017], Xénophon, Socrate et l'homosexualité, in: L. Brisson, O. Renaud (éds.), *Érotique et politique chez Platon. Eros, genre et sexualité dans la cité platonicienne*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 95-118.
- Dorion, L.A. [2020], *Le Hiéron est il un dialogue socratique*, report held during the International Seminar “*Virtual Socrates Colloquium*”, <https://socratessociety.rice.edu/virtual-socrates-colloquium/> (retrieved May, 5th, 2021).
- 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.
- Hubbard, ThK. [2003], *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of basic Documents*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 55-68.
- Sassi, M.M. [2007], Saggio introduttivo, in: G. Panno, *Dionisiaco e alterità nelle Leggi di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano, Vita & Pensiero, X-IX.
- Pigeaud, J. [1988], *Aristote. L'homme de génie et la mélancolie*, Paris, Editions Rivage, 25-34.
- Schorn, S. [2005], Die Vorstellung des Xenophontischen Socrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des *Hieron*, in: L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle giornate di studio di Senigallia*, Bari, Levante Editori, 177-200.
- Stavru, A. [forthcoming], *Akrasia* in Xenophon's Socrates, in the light of the 5th and 4th century debate over akratic patterns of action, in: C. Mársico, D. Rossi Nunes Lopes (eds.), *Xenophon Philosopher. Argumentation and Ethics*, Berlin, Peter Lang.

Keywords

happiness; friendship; desire; pleasures; *akrasia*; power

Abstract

This article presents a comparison between book IX of *Republic* and Xenophon's *Hiero*. At first sight, these texts seem to reach opposite outcomes: for Plato, the tyrant is necessarily the unhappiest of all men because of his lack of friendship (to others and to himself), whereas for Xenophon the tyrant can in fact have authentic friends and be happy, provided that he carries out a clear set of political measures. But upon closer scrutiny, we can see that both texts have in fact many points of contact. The crucial fact to take into account is that the measures that Semonides proposes to Hiero *do not* provide him with the friends and the happiness he longs for. The cause is that Hiero ignores the true source (the *akrasia*) of his lack of friends in his life, and Semonides does not help him to acknowledge the origin of his unhappiness. If we adopt this reading, we can establish a fruitful comparison between *Hiero* and book IX of *Republic*, since in both texts the tyrant falls short of true friendship and true happiness, because of his irredeemable lack of self-restraint.

Dr. Stefano Pone

PhD Student in "Scienze Umane, curr. Filosofia"

Università degli Studi di Verona (ITALIA)

Eberhard-Karls-Universität Tübingen (DEUTSCHLAND)

stefano.pone@univr.it; stefano.pone@student.uni-tuebingen.de

IVAN JORDOVIĆ

THE *BIOS EUDAIMON*
IN XENOPHON'S *CYROPAEDIA*¹

One of the great stories of Greek literature is Herodotus' anecdote of the encounter between Croesus and Solon and that between Croesus and Cyrus. The influence of this story on later authors, such as Plato, Xenophon, Diogenes Laërtius, Diodorus of Sicily, Plutarch and Lucian is undisputable.² An important feature of this anecdote is that it combines older traditions with new questions. Quite early on, encounters between sages and powerful tyrants became a distinctive aspect of the tradition of the Seven Sages.³ It is seen first in Herodotus, where four of the sages, who are always counted among the Seven, converse with Croesus.⁴ An important feature of wisdom literature is the depiction of the *sophòs* as immune to the temptations of tyrannical rule, because he remains adherent to the rule of law and the common good. Its purpose is to expose the fallacious nature of the widespread opinion that tyrants are most fortunate because they enjoy great power, wealth, and pleasure.⁵ While this message is typical of wisdom literature, one of its aspects anticipates elements of Socratic literature and the Mirror of

¹ This paper is a part of a larger study on Xenophon's political thought.

² Hdt. I 29-33, 86-91; see Weissbach 1931, 455-472, esp. 463, 471-472; Due 1989, 90, 122; Gera 1993, 219, 265-267, 269; Lefèvre 2010, 401-417, esp. 402-403; Jordović 2019, 131-136; Jordović 2020, 29-34.

³ See Gray 1986, 118-121.

⁴ Bias, Pittacus (Hdt. I 27, 2-5; cf. Diod. IX 25; IX 27, 3-4); Solon (Hdt. I 29-33; cf. Diod. IX 1, 2-2, 4; IX 27, 1-2); Thales (Hdt. I 75, 3-6); cf. also Diod. Sic. IX 2, 1-4, 26, 1-27, 4; cf. Leão 2010, 407-408.

⁵ Sol. fr. 33 W; Aesch. *Pers.* vv. 709-714; Bacchyl. V 49-55; Pind. *Pyth.* I 46; Soph. vv. *Ant.* 506-507; *OT.* vv. 525-1526; Hdt. I 30, 2-4, 32-33; 3, 40-44, 1; Eur. *Alc.* vv. 653-654; *Phoen.* v. 506, v. 549; fr. 286, 605; DK II B F 251.

Tyrants.⁶ Though Herodotus introduces Solon as a former lawgiver, he portrays him during the conversation with Croesus as an *idiòtes*, that is, as sort of *apragmon*. Solon has distanced himself from active political life to the extent that he gives clear precedence to the life of the *idiòtai* over all the blessings of *bios tyrannikòs*.⁷ It is the combination of the question of the tyrant's happiness with the dichotomy *bios idiotikòs* – *bios tyrannikòs* that stands out from the ordinary. Before and after Herodotus it is not common in wisdom literature. Hence, it is noteworthy that the dichotomy *týrannos* – *idiòtes* represents a distinctive feature of the Mirror of Tyrants. In addition, this genre explicitly links the antithesis with the question of human happiness.⁸

I have discussed in detail elsewhere how Plato gave the main impetus for this development,⁹ so will only briefly outline some of the aspects here. The contrast tyrant (tyrannical man) – philosopher is omnipresent in the *Gorgias*, appearing for the first time in the discussion between Socrates and Polus. The sophist eulogizes the omnipotence of the rhetor (statesman) which manifests itself above all in the possibility *to do what one pleases*, like a tyrant. For this reason rhetors and tyrants enjoy happiness.¹⁰ On the other hand, Socrates, who embodies and advocates the *bios philosophikòs*, affirms that doing injustice is worse than to suffer it. Accordingly, he denies that he would choose the life of a tyrant and declares that the unpunished tyrant is wretched (*àthlios*) beyond other men.¹¹ The same contrasts (tyrant – philosopher; unjust life – just life) also occupy a prominent place in the debate between Callicles and Socrates and in Socrates' Afterlife Myth. In both cases these dichotomies are basically subsumed under the dichotomy *bios praktikòs* – *bios theoretikòs*, that is, politically active life vs. politically inactive life.¹²

⁶ For the notion Mirror of Tyrants and its relation to the Mirror of Princes, see Jordović 2019, 11-14, 160-164.

⁷ See Jordović 2019, 133-134.

⁸ Isoc. II, 2-6; IX 40, 71-72; XV 69; Xen. *Hier.* I 1-10; *Cyr.* I 1, 1; see Jordović 2019, 74 with notes 137-138, 77-79; Jordović 2020, 41-44, 53-57.

⁹ See Jordović 2018; Jordović 2019; Jordović 2020, 40-48, 53-58.

¹⁰ Pl. *Grg.* 466b-e, 469c, 470d-471d, 473b-d; see Jordović 2019, 58-74, 77-79.

¹¹ Pl. *Grg.* 466b-470e, 472c-479e.

¹² Ivi, 481c-482c, 484c-486d, 492d, 493c-494b, 499e-500d, 506b-511c, 513a-d, 515a-519d, 521b-522e, 523a-b, 524e-525a, 525d-e, 526b-e.

Both Callicles and Socrates claim that only their path leads to genuine *eudaimonia*.¹³ By this analogous application of several dichotomies Plato makes clear that the traditional *bios praktikòs* (*politikòs*) ultimately leads to the *bios tyrannikòs*. Consequently, traditional politics must be rejected and replaced with *bios philosophikòs* (*theoretikòs*), which most people wrongly denounce as *bios idiotikòs*. Thus, in Plato's view only philosophy, as genuine *politikè tèchne*, can lead to true *eudaimonia*, while traditional politics, with its focus on omnipotence, results only in a deceptive and harmful illusion of happiness.¹⁴ With this in mind, it seems justified to approach the meeting the question of the *bios eudàimon* and Cyrus in the *Cyropaedia* in light of the contrast politically active life vs. politically inactive life.

As an ally of the Assyrian king, Croesus joins the war against the Medes but fails to distinguish himself either in courage or ability. The choice of Croesus as supreme commander will show itself to be a poor one, since he is soundly defeated in the decisive battle.¹⁵ He then flees to his capital, but very soon both Lydia and Sardes are conquered and he himself is taken into captivity.¹⁶

The portrayals of the encounters between Croesus and Cyrus (Solon) in the *Histories* and *Cyropaedia* show certain commonalities, but also noticeable differences. Xenophon diverges both from Herodotus and historical reality when he places the war between Croesus and Cyrus in the context of the conflict between the Medes and the Assyrians. The confrontation between Persia and Lydia took place in the year 547-546 B.C., while the destruction of the Neo-Assyrian Empire occurred in the last years of the seventh century B.C. Even more striking is that Xenophon merges Croesus' meetings with Solon and Cyrus from the *Histories* into one encounter between the Lydian king and the victorious Persian leader.¹⁷ Unlike Cyrus in the *Histories*, the founder of

¹³ Ivi, 491e, 492c, 492e, 493d, 494a, 494c, 494d, 495a, 497c, 507c, 507d, 508b, 525e.

¹⁴ See Jordović 2019, 54-56, 108-119, 132-134, 155-164.

¹⁵ Xen. *Cyr.* I 5, 3; II 1, 5; III 3, 29; IV 1, 8; IV 2, 29; VI 2, 9-10; VI 2, 19; VII 1, 23-45; VII 2, 1.

¹⁶ Ivi, VII 2, 1-5, 9.

¹⁷ See Due 1989, 90, 122; Gera 1993, 219, 265-267, 269; Lefèvre 2010, 401-417, esp. 402-403.

the Persian Empire in the *Cyropaedia* is not the restless conqueror who is driven by boundless ambition.¹⁸ From the beginning and in accordance with his philanthropy, he treats his former enemy very humanely.¹⁹ With both Herodotus and Xenophon, Croesus' hubris lured him into testing the Delphic Oracle. The consequence is a misinterpretation of the received prophecies which leads to his inevitable downfall.²⁰ However, Xenophon's Croesus, after the defeat, does not require another answer from Pythia to recognize the real dimensions of his blindness.²¹

Despite these differences, in describing Croesus' infatuation with his own happiness and his terrible downfall, both Herodotus and Xenophon address the question of what comprises a happy life, that is, how should one live. While this question is approached in the *Histories* by way of Solon's responses, in the *Cyropaedia* it is achieved by Pythia's answer to Croesus that self-knowledge (*gnòthi sautòn*) is the precondition for *bios eudàimon*.²² After the final defeat, Xenophon's Croesus recalls her words and blames his overweening egotism and self-confidence for his fate. To Herodotus' Solon such an explanation would certainly be more than acceptable, yet he would find it hard to accept what Xenophon's «enlightened» Croesus considers to be a happy life. When Cyrus tells him that he will out of compassion return to him his family, friends and servants and at the same time free him of battles and wars, Croesus replies that he will now enjoy the life which others consider most blissful. To Cyrus' question of who lives such a life of bliss, Croesus replies: my wife. She always shared equally with him wealth, luxuries and all the joys, without ever experiencing the anxieties of acquiring them, nor had she seen war or battle. Croesus thus reveals that he has not yet penetrated the essence of a happy life. His understanding of *bios eudàimon* comes down in effect to a feminine

¹⁸ See Bischoff 1932, 42-45; Due 1989, 129; Mueller-Goldingen 1995, 13; Bichler 2000, 266-269.

¹⁹ Hdt. I 86; Xen. *Cyr.* VII 2, 10; see Due 1989, 126-127; Mueller-Goldingen 1995, 17-18; Lefèvre 2010, 404.

²⁰ Hdt. I 34, 1; I 46-48; I 55, 1; I 90, 2-91; Xen. *Cyr.* VII 2, 16-25; see Due 1989, 127; Gera 1993, 271-273; Mueller-Goldingen 1995, 19-20; Lefèvre 2010, 406-407.

²¹ Hdt. I 90, 2-91; Xen. *Cyr.* VII 2, 16-18; see Gera 1993, 271.

²² Xen. *Cyr.* VII 2, 20-25; see also *Mem.* IV 2, 24-29; cf. Gera 1993, 273-275; Lefèvre 2010, 409; Gray 2010, 151, 154-155.

life (*bios gynaiçòdes*), which is geared towards material well-being and whose chief measure is personal, not general welfare. Such an apolitical life is not only contrary to Xenophon's *philoponia* ideal, but also incompatible with the life of a man, that is, citizen. Moreover, it is necessary to take into account that Croesus' *bios eudàimon* totally depends on the good will of Cyrus. It is not the outcome of his activity; in the same way Croesus' wife's happy life is the result of her husband's efforts. Therefore Cyrus says nothing regarding Croesus' reply, but only marvels (*thaumàzein*) at his good spirits.²³

Besides his wonder, there are other indicators of the unacceptability of such a way of life for Cyrus. There is firstly Croesus's realization that he had not fulfilled the necessary conditions to become the most powerful man in the world, for he not only allowed himself to be blinded by power, wealth, and the obsequiousness accorded him, but also lacks good lineage (divine and royal) such as Cyrus enjoys, and is not practiced in virtue since childhood.²⁴ Ultimately, despite gaining some self-knowledge, Croesus remains insufficiently enlightened. Each time thereafter when he gives advice to his new master, he manifests once more an insufficient understanding of the principles of good leadership. This is especially obvious when he gives priority to the accumulation of wealth and thereby contradicts Cyrus' view of friends as the most valuable asset.²⁵

In addition to the meeting of Cyrus and Croesus, there are three other episodes in the *Cyropaedia* which may be taken as dialogues on *bios eudàimon*. On the eve of the first battle with the Assyrians a brief exchange of opinions takes place between Chrysantas and Cyrus about whether it was possible with one speech to impress courage and self-sacrifice on soldiers' hearts. While the Persian nobleman is convinced that this is possible, Cyrus argues that laws, teachers and leaders are what instruct and accustom men to the right way. The Persian prince also

²³ Xen. *Cyr.* VII 2, 20-29, esp. 26-29; cf. Breitenbach 1967, 1720-1721; Due 1989, 88-89; Gera 1993, 206, 277-278; Mueller-Goldingen 1995, 23, 66; see also Lefèvre 2010, 408-410, 413-414; Gray 2010, 155; Azoulay 2018, 34-35.

²⁴ Xen. *Cyr.* VII 2, 23-24; see Isoc. IX 12-25; cf. Gera 1993, 275-276; Mueller-Goldingen 1995, 21; cf. Erasmus 1954, 121-125.

²⁵ Xen. *Cyr.* VII 4, 12-13; VIII 2, 15-23; see also *Mem.* II 4, 5-7; III 11, 5.

makes it clear that training can triumph over fear in the presence of the enemy only if men are taught to distinguish between two ways of life. One is honorable (*èntimos*) and free (*elèutherios*) and is lived by good (*agathòì*) and famous men, who are therefore considered to be the happiest (*eudaimonèstatoì*). The other way of life brings humiliation and misery. This life, which is not worth living (*abiotos*), is lived by the bad (*kakòì*) and the infamous, because of which they are considered to be the most wretched (*athliòtatoì*) of all people. In the context of this distinction, Cyrus underlines that Persian peers must lead commoners in battle by example.²⁶ Cyrus' words do away with the possibility that he could find any attraction in the way of life advocated by Croesus. The usage of the contrast *agathòì* – *kakòì* is also noteworthy, as it has been characteristic of antidemocratic discourse.²⁷ Admittedly, the distinction peers-commoners echoes it to some extent, as it also presupposes a difference in quality between two social groups. And yet, a major difference can be observed. The peers have evidently internalized the right path, because of which they can lead by example. The same obviously cannot be said of the commoners. Nonetheless, Cyrus is quite explicit that low social origin and status is not an insurmountable barrier to achieving the happiest life. Any person can attain it as long as he is courageous and prepared to commit himself to the common good, which in this case is embodied by the army.

The second dialogue occurs between Cyrus and his uncle Cyaxares, again the prototype of the eastern despot. The conversation takes place after the first victory over the Assyrians, when Cyrus wants to pursue the enemy who have abandoned camp and are on the run. Yet, the Median king strongly opposed this undertaking. He was partly motivated by jealousy that his nephew was first to broach the matter. More importantly, Cyaxares was sincerely averse to exposing himself to danger again because, like many other Medes, he preferred feasting and merrymaking (*euthymia*).²⁸ He therefore answers Cyrus by telling him that he knows well that the Persians are more careful than other people

²⁶ Xen. *Cyr.* III 3, 51-55.

²⁷ See Donlan 1978, 95-111, esp. 96-100, 104-105, 108; Donlan 1980, 125-138, 144-145.

²⁸ Xen. *Cyr.* IV 1, 9-13.

never to be insatiate in the pursuit of any pleasure (*hedonè*), and that he himself believes it best for a man to be moderate (*enkratès*) even in the greatest pleasure (*meghìste hedonè*). However, the greatest satisfaction a man can have is brought by good fortune (*eutychìa*), which has now befallen them. If they prudently enjoy their success, they will grow to old age without risk to their happiness (*eudaimonoûntes*). If, however, out of avarice they intemperately risk their current good fortune and continue to pursue one success after another, they could be overtaken by the fate of many mariners who had good fortune (*eutychèin*), but did not give up seafaring until they drowned. In the same way, many who succeeded in winning one victory strove towards another and so have lost even what they gained by the first.²⁹ The Median king then begins to speak of their current position and why it is dangerous to go in pursuit of the enemy. He completes his speech by saying that he has no intention of forcing the Medes to expose themselves to danger when he can see them making merry.³⁰ Cyaxares' explanation seems reasonable and completely in sync with the traditional Greek wisdom of nothing in excess (*medèn àgan*).³¹ This impression is strengthened if we consider that Herodotus gives the example of the Oriental rulers to show how insatiable expansionism leads to downfall.³² Cyrus himself does not in the least dispute Cyaxares' argument, but persuades him to allow him to take with him any Medes who volunteer for the pursuit.³³

However, Xenophon quickly reveals the extent of Cyaxares' misjudgment: almost all the «merry» Medes voluntarily join the Persian prince in the pursuit and a series of ensuing victories additionally confirms Cyrus' decision.³⁴ Moreover, there are strong signs that Cyaxares, like Croesus, stands for the *bios gynaikòdes*. He, too, seeks enjoyment devoid of fear and danger. His effeminate behaviour becomes even more

²⁹ Ivi, IV 1, 14-15.

³⁰ Ivi, IV 1, 16-18.

³¹ See Mueller-Goldingen 1995, 174-175; Nadon 2001, 89-91.

³² See Bichler 2000, 244-253 (Croesus), 266-269 (Cyrus), 270-272 (Cambyses), 292-297, 317 (Dareios), 318-333 (Xerxes); cf. also Jordović 2005, 163-164, and 204 with note 203.

³³ Xen. *Cyr.* IV 1, 19-21.

³⁴ Ivi, IV 2, 11; see Mueller-Goldingen 1995, 176.

obvious after Cyrus' victorious return. The Persian prince gives him the tent of the infamous Assyrian despot, splendidly furnished and with a lady accompanied by her music girls. The Median volunteers brought many gifts such as a handsome cup-bearer, a fine cook, a baker, a musician, cups, goblets, fine raiment, etc.³⁵ Interestingly, neither Cyrus nor the volunteers presented Cyaxares with fine weapons, armour or for that matter any kind of military equipment. This is quite revealing, especially in light of the fact that the Median king is formally leading the entire campaign. Cyaxares' subsequent acts exclude any possibility that this might be coincidence or oversight. On receiving the gifts, he immediately betakes himself to the banquet, leaving the council that will decide whether or not to continue the campaign till the following morning. Cyrus, on the other hand, as a true leader gathers his friends and the ablest men to instruct them on how to inspire their allies to new war efforts.³⁶ This move essentially decides the future of the campaign. On the following morning, while Cyaxares still dressed and adorned himself, a large number of allies gathered in front of his tent. Cyrus, who was not late, was approached by the allies requesting not to disband the army but to wage war. When Cyaxares, sumptuously dressed, finally emerged from his tent, a council was held. At this meeting the Median king was essentially presented with a *fait accompli*, since all participants had already made up their minds in favour of continuing the campaign.³⁷ Thereupon, most of the army sets off with the Persian prince, while Cyaxares, who first called to arms against the Assyrian king, ceases to participate in the ongoing military operations. He remains in the rear with a third of the Medes so that his kingdom is not left unprotected.³⁸ It is striking that in doing so, Cyaxares not only tacitly waives his status as supreme commander, but that he is the only leader to return home. Military considerations can only have been a pretext, since all other leaders accept Cyrus' logic that pushing forward to engage the enemy on his own territory is the most promising strategy

³⁵ Xen. *Cyr.* V 5, 2, 38-40.

³⁶ Ivi, IV 5, 41-45; see Azoulay 2018, 37.

³⁷ Xen. *Cyr.* VI 1, 1-24, esp. 1-6.

³⁸ Ivi, VI 3, 2.

and the best way to protect their own territories from counterattack.³⁹ In other words, the Median king, like Croesus' wife, devolves all risks of war to others so that he can enjoy a peaceful life at home. This is further corroborated by Cyrus' first visit to his uncle Cyaxares after he has won the war and become the Great King. The first thing that Cyrus tells his uncle is that a palace and estate have been selected for him in Babylon, so that he may have a residence of his own whenever he comes there. This is followed by the giving of many splendid gifts.⁴⁰

At the heart of the conversation between Cyaxares and Cyrus lies the question of a proper relationship between expansionism and happiness. Cyrus' successes show that his path is no contradiction to *bios eudaimon*. Moreover, the encounters with Cyaxares and Croesus suggest that his understanding of happiness diverges from that of the typical oriental despot. Cyrus' mind and body are not susceptible to effeminacy, as in the case of the two other kings. On the contrary, he never forgets his responsibilities as a ruler and is willing to endure toil and danger in order to meet them. On the one hand, Cyrus, unlike Croesus, knows his limits and never goes beyond them. Accordingly, he never exhibits the spirit of boundless expansionism in the manner of Herodotus' Cyrus.⁴¹ On the other, the Persian prince is not content with preserving the inherited position, as Cyaxares is, but strives for more.

The third dialogue is between Pheraulas and a young Sacian. Here we should say something about Pheraulas himself and his role in the *Cyropaedia*.⁴² The importance of this dramatic character is that he appears in the *Cyropaedia* for the first time in the context of Xenophon's support for a meritocracy. At the beginning of the campaign, Cyrus decides that all Persians should be armed as the *homòtimoi*, i.e. as the Persian nobility. The reason is simple: the need for as large a number of well-armed soldiers as possible so that the Persians could contend with the more numerous enemy. The peers accept Cyrus' decision gladly.⁴³ And when the Persian prince explains his decision to the common Persians,

³⁹ Ivi, VI 1, 12-18; see also 10.

⁴⁰ Ivi, VIII 5, 17-19; esp. 17.

⁴¹ See Bichler 2000, 266-269; Lefèvre 2010, 415-417.

⁴² See Due 1989, 73-75.

⁴³ Xen. *Cyr.* II 1, 9-12.

he represents a view which might easily be interpreted as support for the principles of meritocracy. The *demòtai* were born and bred upon the same soil as the *homòtimoi*. Their bodies (*sòmata*) and mind (*psychè*) are not inferior to that of the peers. The only reason why the common people did not enjoy the same rights is that they had no leisure, since they were compelled to earn their livelihood. However, if they armed to the same level as the peers, fought with the same zeal, then they would be counted worthy of an equal share.⁴⁴ Xenophon in this way addresses the issue of whether arithmetical or geometrical equality is better.⁴⁵ Yet, his answer is not one-dimensional. On the one hand, he gives clear preference to geometrical equality and never questions the principle of social stratification. On the other, he makes unequivocally clear that absolute precedence should be given to the principle of merit and that many people find themselves at the bottom of the social ladder due to circumstances for which they ultimately are not responsible.

Just before the first clash with the enemy, Cyrus tests his friends by asking whether the courage of a soldier increases if he is promised that the spoils will be divided equally among all or distributed according to valor shown in battle.⁴⁶ The first to speak is Chrysantas, Cyrus' right-hand man. He steps forward on behalf of the *homòtimoi* as someone who is preeminent in wise judgment (*phrònesis*). Chrysantas is utterly opposed to the idea that an equal part (*ison èchein/isomorèin*) in the booty be allotted to both good (*agathòì*) and bad (*kakòì*) alike.⁴⁷ After him comes Pheraulas, who before he utters a word, is presented as the embodiment of meritocracy. Though one of the Persian commoners, he was an old acquaintance of Cyrus and a gentleman in body and spirit.⁴⁸ Pheraulas says that both classes are now starting on an equal footing in a contest of merit. The *demòtai*, like the *homòtimoi*, were trained to endure hunger, thirst, and cold, but theirs was the best of teachers:

⁴⁴ Ivi, II 1, 15; see also I 2, 15; II 1, 16-19; cf. Danzig 2009, 272-273.

⁴⁵ Xen. *Cyr.* II 2, 2-9, 18-30; see Pl. *Grg.* 508a; *R.* 558c; *Leg.* 757a-758a; Arist. *Pol.* 1284a15-23; Isoc. *Or.* II 14-6, III 14; VII 21-23; see Gera 1993, 164; Mueller-Goldingen 1995, 136-139, 215.

⁴⁶ Xen. *Cyr.* II 3, 1-6; see Mueller-Goldingen 1995, 142-143.

⁴⁷ Xen. *Cyr.* II 3, 6; see Gera 1993, 163-164; Mueller-Goldingen 1995, 144.

⁴⁸ Ivi, II 3, 7; see Gera 1993, 176-177.

necessity. In this contest the commoners can only gain, because though the same prizes are offered to all, the stakes differ. The *demôtai* stand to lose a life of ignominious toil, while the peers risk a life of honor. Because of all this, Pheraulas advocates that each should be rewarded according to his merit.⁴⁹

Pheraulas next appears in the *Cyropaedia* in reference to a solemn procession in Babylon, during which Cyrus appears in public for the first time as the Great King. The honor of organizing this procession is given to Pheraulas, a man of the people (*demôtes*). Cyrus entrusts him with this important and prestigious task, knowing to be intelligent (*sýnetos*), to have an eye for beauty (*philòkalos*) and order (*èutaktos*), to be inclined to please him in every respect (*charizesthai*) and to have supported his proposal that each man is honored according to his merit. Furthermore, Cyrus, has issued orders for all to obey Pheraulas in regard to the ordering of the procession. He then gave tunics and cavalry mantles to Pheraulas to distribute them among the officers, the idea being that the latter would obey him better. When Pheraulas took them to the commanders, one of them objected, saying he had become a great man who could now order even them about. However, the quick-witted Pheraulas managed to soothe his envy by replying that this was not the case since in fact he was a mere porter.⁵⁰ This response showed presence of mind and shrewdness, but also the ability to bridle his sense of self-importance in the interests of carrying out the task entrusted to him.

Another noteworthy event during the festivity is Pheraulas' encounter with a young Sacian. The young man won a horse race by several lengths. When Cyrus asks him whether he would exchange his horse for a kingdom, the youth replies that he would not, but that he would be willing to give it in exchange for the gratitude (*charis*) of an excellent man.⁵¹ Cyrus then replies that he will take the young Sacian to a place where he can identify an excellent man with his eyes closed, and takes him to a spot where most of his friends are standing. He then asks the youth to throw a clod without looking, which he does. The clump of

⁴⁹ Ivi, II 3, 7-15; see Mueller-Goldingen 1995, 144-148.

⁵⁰ Xen. *Cyr.* VIII 3, 5-8.

⁵¹ Ivi, VIII 3, 25-26.

earth hits Pheraulas, who happens to be riding by in a great hurry. This was the gods' way of announcing that he was the *anèr agathòs*. The accuracy of this decision is confirmed at the same moment by his reaction. Though Pheraulas was struck by the clod in the face, he continues diligently to carry out his duty of managing the procession.⁵² When he finds out why he has been hit and why he was presented with a horse, his first reaction is to say modestly to the Sacian that if he had been wise he would have given the horse to a richer man. Nevertheless, Pheraulas accepts the gift and prays to the gods who had ordained that he should be struck, to enable him to return the favor to the Sacian, so that the latter may not regret his choice. As the festivity is still in progress, Pheraulas agrees with the Sacian to meet again later. And indeed, when everything is over, Pheraulas treats his benefactor to his hospitality. On this occasion a conversation develops between the two of them, which has interesting commonalities with the dialogue in Xenophon's *Hiero*. The theme of both is how one should live, that is, what kind of life is best and happiest. The young Sacian, like the poet Simonides, extols the benefits a privileged position brings to his interlocutor, while Pheraulas, like the Syracusan tyrant, constantly points out its shortcomings and weaknesses.⁵³ Another remarkable concurrence is the contrast between the politically active and inactive life. While in the *Hiero* it appears as the dichotomy *bìos tyrannikòs* – *bìos idiotikòs*,⁵⁴ in this encounter it takes the form of the antithesis *homo politicus* – *homo oeconomicus*.

The conversation opens with a question by the young Sacian of whether Pheraulas has always been as rich as he is now. Pheraulas replies that he is actually of lowly origin, that he comes from very modest circumstances and that all that he has he got from Cyrus. The young Sacian then tells Pheraulas that he is a blessed man (*makàrios*), the more so since he was once poor, because of which he can enjoy his wealth all the more. The Persian, however, does not agree with this conclusion at all. He says that he neither eats, nor drinks nor sleeps with any more zest than before. The only gain which wealth has brought him is that he is obliged to take care of more and to distribute more to others. Consequently, he now has

⁵² Ivi, VIII 3, 25-31.

⁵³ Xen. *Hier.* I 1-8, II 3-5; esp. I 7-8, II 3-4; see Jordović 2020, 53-57.

⁵⁴ Xen. *Hier.* I 1-3; see Jordović 2020, 40-41.

more worries than when he was poor. To a remark by the other that at least at moments when all is as it should be he feels more happiness (*euphràinein*) than he (the Sacian) does, Pheraulas replies in the negative. The pleasure that the possession of wealth gives is not at all proportional to the grief caused by its loss. Therefore happiness does not disrupt the sleep of a single wealthy man, while the one who has lost his wealth cannot close the eyes. The young Sacian then replies that no one drops asleep when he is winning. Pheraulas does not contradict this view, but he differentiates between having (*èchein*) and getting (*lambànein*). The rich have much, but they are forced to spend a lot on the gods, friends and guests. Hence, anyone who takes intense pleasure in his wealth is also intensely distressed by the spending of it. When the young Sacian replies that his idea of *eudaimonìa* is to have much and to spend much, Pheraulas to his surprise gives him his wealth to use as he pleases. The Persian asks in return to be treated as a guest, and even more sparingly than a guest, because he will be content to share whatever the Sacian has. Pheraulas will even intercede with Cyrus for the young Sacian not to have to serve either in court or in the army, but rather stay at home and take care of his wealth. The agreement of the young Sacian to this offer and his belief that he has found happiness (*eudàimon*) due to his mastery of much wealth, shows that he is the embodiment of a *homo economicus*. It also explains why he had originally refused to exchange his horse for a kingdom. Pheraulas, on the other hand, is a true *homo politicus*. He considers himself most blessed (*makariòtatos*) to have found a steward who will relieve him of the burden of wealth and provide him with the leisure (*scholè*) to do what he liked best. By the latter he is obviously thinking of his dedication to his official duties. The first sign of this is his readiness to carry out the young Sacian's duties at court and in the field while giving him everything he earns in this service. The second is Pheraulas' explanation that in taking care of his wealth, the young Sacian will be doing a great favor not only to him but to Cyrus, which confirms once more that Pheraulas intends to use his leisure time in the service of the Great King.⁵⁵ Xenophon, at the end of the encounter, observes that both of them were happy with their new way of living.⁵⁶

⁵⁵ Xen. *Cyr.* VIII 3, 35-48, esp. 46-48; Gera 1993, 178-179.

⁵⁶ Xen. *Cyr.* VIII 3, 48.

This may seem confusing, since it could lead to the conclusion that Xenophon equates the life of the *homo politicus* with that of the *homo oeconomicus*. This is incompatible not only with the dialogue between Croesus and Cyrus about *bios eudàimon*, but also with the message of the entire *Cyropaedia*. Xenophon lets it be known in numerous ways that he would not agree with this conclusion. The first is the many connections drawn between leisure (*scholè*) and Pheraulas' duties.⁵⁷ To mention leisure here is important insofar as both Xenophon and Cyrus say that *demòtai* do not enjoy the same honors as the *homòtimoi*, not because the former are inferior, but because they do not have leisure to devote themselves to public affairs.⁵⁸ This circumstance is interesting because the notion of leisure as a condition for a politically active life was an important part of the anti-democratic discourse.⁵⁹ Accordingly, Pheraulas' eagerness to exchange wealth for leisure in order to lead a politically active life should be taken as a highly positive act.⁶⁰ His realization that wealth also fetters a man and should just be a means to an end is all the more praiseworthy because he himself comes from very humble origins.

The second way in which Xenophon suggests that Pheraulas' choice is one to imitate is the praise which comes at the end of the dialogue. Here Xenophon says that Pheraulas was a loving comrade (*tròpos philetàiros*) and that it seemed to him most pleasant and useful to do favors for other people. For he held man to be noblest and most grateful of all creatures, since he recognized that praise will reap counter-praise, kindness will stir goodwill in return and that men cannot dislike those who love them. All other creatures, compared to man, were lacking in gratitude (*acharistòtera*) and heart (*aghnomonèstera*).⁶¹ The emphasis on reciprocation as a basic principle of interpersonal relations is relevant insofar as the conversation between Pheraulas and the Sacian is as much about reciprocity as it is about the type of life one should lead. It

⁵⁷ Ivi, VIII 3, 47-48, 50.

⁵⁸ Ivi, I 2, 15; II 1, 15-19.

⁵⁹ Thuc. II 40, 2; Eur. *Supp.* vv. 410-422; Isocr. VII 24; Arist. *Pol.* 1277b34-1278a10; 1292b22-1293a11; 1328b34-1329a2; 1334a20-23; 1337b5-10; see also Pl. *Apol.* 23c.

⁶⁰ See Mueller-Goldingen 1995, 238-239.

⁶¹ Xen. *Cyr.* VIII 3, 49.

starts with the exchange of a horse for gratitude and ends with the exchange of wealth for leisure. In addition, it is made clear that Pheraulas maintains a reciprocal relationship with Cyrus, too.⁶² This is reflected in the fact that in doing a favor to Pheraulas, the Sacian is doing also a favor to the Great King and that Pheraulas receives material rewards from Cyrus for his services, which in turn he is willing to consign to the Sacian. In this way it is shown that to act according to the principle of reciprocity constitutes one of the cornerstones of happiness. This assessment of Pheraulas' character shows that he has completely adopted Cyrus' understanding of friendship, *philanthropia* and gratitude. Since Pheraulas is the personification of Persian meritocracy, a true *homo reciprocus* who does not permit himself to be blinded by wealth, his striving towards the life of a *homo politicus* should be seen as proof that, in Xenophon's eyes, this way of life represents *bios eudaimon*.⁶³

Finally, in his last speech to his sons, friends and Persian dignitaries, Cyrus himself makes a brief, but important statement on the nature of happy life.⁶⁴ In ordering the sequence of succession, the Persian king announces to his second-born son that royal power will pass to Cambyses as the elder. Yet, he is bequeathing happiness (*eudaimonia*) with fewer cares to Tanaoxares, who will not lack any of the human joys. The burden of kingship inevitably goes in hand in hand with the craving for difficult undertakings, plots and counterplots, many cares and the restless passion to rival Cyrus' achievements. All this leaves little leisure (*ascholia*) for happiness (*euphranein*).⁶⁵ These words, however, do not go to show that the founder of the Persian Empire at the end of his life had suddenly changed his mind, as may be seen from several instances. In the same speech he urges those present always to remember him as blessed (*eudaimon/makarizein*): as the years passed, his strength grew with them; he succeeded in all his undertakings; he has made his friends happy while subjugating his enemies; he leaves Persia, once of no account in Asia, at the height of its power; he has held on to everything he won; throughout his whole life he has fared

⁶² See Azoulay 2018, 57-58, 225-226.

⁶³ See Due 1989, 73-75, esp. 75.

⁶⁴ Xen. *Cyr.* VIII 7, 6-26, esp. 2, 6-12; see Due 1989, 133-135.

⁶⁵ Xen. *Cyr.* VIII 7, 11-12.

as he would have wished; fear of seeing, hearing or suffering evil was his loyal companion, never letting him become presumptuous (*mèga phronèin*) or extravagantly happy (*euphràinesthai ekpeptomènos*); he feels deep gratitude; and his children survive him.⁶⁶ It is also worth noting that Tanaoxares will not lead an idle life, but will be satrap to the Medes, Armenians and Cadusians.⁶⁷ All this shows that in addressing his second-born son, Cyrus wishes to offer him comfort for not having precedence in the succession, and to reduce the possibility of animosity and envy between the brothers.⁶⁸

In the four conversations on the happy life examined here, there are certain ambiguities which at first might lead us to conclude that *bios eudàimon* is a life that rejects political activity, but Xenophon's ambiguity is essentially quite simple. By seeming to support another way of life from the one embodied by Cyrus, he effectively demonstrates the extent to which that other way is wrong. In fact, this is merely a more perfected version of the method applied in the dialogue between Croesus and Solon.

Xenophon's notion of *bios eudàimon* speaks unequivocally in favor of a politically active life. His disapproval of the apolitical life is most vividly expressed when he denounces it as a feminized life. In Ancient Greece women were not only considered inferior to men, they were, regardless of the form of constitution, excluded from political life. It is therefore not surprising that those who strongly advocated a politically active life, such as Plato's Calicles and Thucydides' Pericles, asserted that it is characterized by courage (*andrèia*), absence of softness (*malakìa*) and *eudaimonìa*, while simultaneously reprimanding the *bios idiotikòs* (*theoretikòs*) as unmanly (*ànandros*).⁶⁹ In this context, Xeno-

⁶⁶ Ivi, VIII 7, 2-3, 6-9; see Gera 1993, 121.

⁶⁷ Xen. *Cyr.* VIII 7, 11.

⁶⁸ Ivi, VIII 7, 9, 15-17.

⁶⁹ *Anandria* (Pl. *Grg.* 485c, 485d, 492b); *malakìa* (Thuc. II 40, 1-2; Pl. *Grg.* 491b) *andrèia* (Thuc. II 39, 1; Pl. *Grg.* 491b-c, 491e-492a, 495c-d, 498a-499a); *eudaimonìa* (Thuc. II 43, 4; Pl. *Grg.* 491e, 492c); cf. Jordović 2019, 115-116, 166-168. The depiction of Charmides in the *Memorabilia* as a genuine *apragmon* is also noteworthy. Although far more capable than the contemporary politicians, he hesitates to enter public life and handle the matters of state. Xenophon's Socrates points out to him that man who shrinks from public affairs could be rebuked for being soft (*malakòs*) and

phon's explanation of the decline of the Persian Empire is also noteworthy. According to him, the principal reason was the moral decay that set in after the death of Cyrus.⁷⁰ A prominent symptom was effeminacy, manifest primarily in the renouncement of Persian education (*paidèia*) and self-mastery (*enkràteia*), and the adoption of Median dress (*stolè*), luxury (*habròtes*) and softness (*malakìa*). As a consequence of moral degradation the Persians lost their power of endurance (*karterìa*), became inferior in military prowess and less manly (*ànandros*).⁷¹

The episodes on *bìos eudàimon* in the *Cyropaedia* show that Xenophon associates it with striving for power (expansionism), courage, self-knowledge, moderation, the principle of merit and reciprocity. Courage is not only an important personal quality of Cyrus, but is named by him as a distinctive feature of the right path, trod by free, honorable men and those that are happiest. The importance of courage is also reflected in the fact that both Cyrus and Pheraulas postulate it as one of the pillars of the rule of merit. The circumstance that Croesus and Cyaxares are contrasted with Cyrus, and that in this context these two oriental rulers fail to grasp fundamental ethical principles such as self-knowledge and moderation, suggest that these values represent a vital prerequisite for the *bìos eudàimon* and are internalized by the Persian ruler. Thus, the founder of the greatest Empire up to that time can serve as a paradigm for the *bìos eudàimon*, as he embodies not only the successful quest for power, but the possibility of exercising absolute power without being corrupted by it.⁷² A further proof of this is Cyrus' statement that he never became overweening or excessively happy, because he was inhibited by fear of seeing, hearing, or suffering evil. Pheraulas' modesty in the conversation with the young Sacian and his ability to restrain his sense of self-importance in the encounter

a coward (*deilòs*), and urges him to become politically active because this is in his own best interest (Xen. *Mem.* III 7, 1-9; see also *Smp.* IV 29-23). In the eponymous dialogue, Plato associates Charmides with the definition of *sophrosýne* as doing his own work (*tà hautòu pràttein*) and knowing oneself (*Chrm.* 161b-165b; see also *Ar. Nu.* 1006-1007); cf. Jordović 2019, 158-159, 166-167 with note 168, and 175.

⁷⁰ Xen. *Cyr.* VIII 8.

⁷¹ Ivi, 8, 8-9; 15-20, 27.

⁷² Pind. *Pyth.* III 85-106; Hdt. I 32,4; cf. Lefèvre 2010, 409; Mueller-Goldingen 1995, 174-175.

with the commanders send a similar message. The *homo novus* serves further as living proof of the importance of the principle of merit for the *bios eudàimon* and that this precept for Cyrus is not just an empty word. The conversation between Pheraulas and the Sacian confirms the instrumental nature of reciprocity for the *bios eudàimon*. This is further corroborated by Cyrus' belief expressed in his last speech that he should be remembered as blessed, because he has made his friends happy while subjugating his enemies.

An important aspect of the *bios eudàimon* in the *Cyropaedia* is that it depends on the welfare of others. Accordingly, courage and merit are mentioned in connection with the willingness to risk one's life for the sake of others. Reciprocity serves as a prime example of the interdependence between *eudaimonìa* and meeting the needs of others. From this it may be inferred that the person who seeks happiness has a direct and intrinsic motive to promote the welfare of others. In other words, Xenophon accepts that self-interest should be an important criterion of human action. However, he simultaneously makes it clear that the form of egotism that takes only self-interest into account is irreconcilable with *bios eudàimon*. The examples of Croesus, Cyaxares and even the Sacian demonstrate that individuals whose life tends towards material well-being and enjoyment are under the misconception of leading a happy life. Their actions are so self-centered that they fail to recognize how this exaggerated concern with their own well-being has made them dependent on the goodwill of others – the «happy life» they lead is in fact the result of other people's activity, not their own.⁷³

Finally, while Xenophon's notion of *bios eudàimon* exhibits substantial differences to Plato's understanding of *eudaimonìa* in the *Gorgias*, it also displays some similarities. The most obvious discrepancy is that for Xenophon the traditional political active life brings happiness. Cyrus' *bios eudàimon* is intrinsically linked to war, the establishment of an empire and the exercise of supreme political authority in a more or less traditional manner. The most notable similarity between Xenophon and Plato is that both share the viewpoint that those who have «great power» (to use Polus' phrase) have to reject extreme egotism. The ruler

⁷³ See Azoulay 2018, 34-37.

cannot, like a typical tyrant, exercise power only to his own benefit and to the detriment of others, since this is ultimately not in his self-interest. However, this is the point where overlap ends. Plato argues that with the well-being of the soul in mind, it is better to suffer injustice than to commit it.⁷⁴ Xenophon never depicts Cyrus as someone who is inflicting or suffering injustice. Cyrus' last speech, delivered from his deathbed, emphasizes for one last time his righteousness: a figure of more than human majesty appeared to him in a dream and announced that he will soon depart to the gods; he is convinced to have enjoyed a blissful life; he believes that after death the soul leaves the body and does not perish with it; and he has no doubt that gods behold everything, including wickedness in thought, word and deed.⁷⁵ The circumstance that Cyrus has defeated and subjugated all his enemies, who in the *Cyropaedia* are depicted as more or less unjust, is sufficient proof that he never turned the other cheek to injustice. Yet, it is hard to imagine that Plato would ever characterize military conquest and the subjection of large parts of the world as an act of justice. While Polus refers to the Great King as happy and Callicles' regards the expansionism of the Persian rulers as paradigmatic,⁷⁶ Plato's Socrates argues in the Afterlife Myth that the judges of the dead see easy through the naked souls of men and that the soul of the Great King, as utterly corrupted, will inevitably end in the Tartaros.⁷⁷ Plato's belief that absolute power corrupts absolutely is reflected also in Socrates' words that it is very hard to live the whole life justly when one has freedom to do what's unjust («great power») and that such men appear rarely.⁷⁸

⁷⁴ See notes 10-12.

⁷⁵ Xen. *Cyr.* VIII 2-3, VII 6-8, 21-23.

⁷⁶ Pl. *Grg.* 470e; 483d-e, 492b.

⁷⁷ Ivi, 470e, 523c-524e. The Greeks perceived the Great King as the tyrant *par excellence*; see Jordović 2019, 61, note 81.

⁷⁸ Pl. *Grg.* 525d-526b.

Bibliographic references

- Azoulay, V. [2018], *Xenophon and the Graces. A Greek Guide to Political Manipulation*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- Bichler, R. [2000], *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin, Akademie Verlag.
- Bischoff, H. [1932], *Der Warner bei Herodot*, Marburg, Universitätsverlag von Robert Noske.
- Breitenbach, H.R. [1967], Xenophon von Athen, in: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* IX A 2, 1569-1910.
- Danzig, G. [2009], Big boys and little boys: justice and law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia*, in: D. Gish, W. Ambler (eds.), *The Political Thought of Xenophon*, in: *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 26, 271-295.
- Donlan, W. [1978], Social vocabulary and its relationship to political propaganda in fifth-century Athens, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 27, 95-111.
- Donlan, W. [1980], *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence, Coronado Press.
- Due, B. [1989], *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Copenhagen, Aarhus University Press.
- Erasmus, S. [1954], Der Gedanke der Entwicklung eines Menschen in Xenophons *Kyrupädie*, in: W. Müller (ed.), *Festschrift für Friedrich Zucker*, Berlin, Akademie Verlag, 113-125.
- Gera, D.L. [1993], *Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford, Clarendon Press.
- Gray, V.J. [1986], Xenophon's *Hiero* and the meeting of the wise man and tyrant in Greek literature, in: *Classical Quarterly* 36, 115-123.
- Gray, V.J. [2010], *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*, Oxford, Oxford University Press.
- Jordović, I. [2005], *Anfänge der Jüngerer Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert*

v. Chr., Frankfurt am Main, Peter Lang.

Jordović, I. [2018], *Bios praktikos* and *bios theoretikos* in Plato's *Gorgias*, in: A. Stavru, Chr. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill, 369-385.

Jordović, I. [2019], *Taming Politics: Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man*, Stuttgart, Franz Steiner.

Jordović, I. [2020], On the mirror of tyrants: Xenophon's *Hiero* and its context(s), in: *Istraživanja (Journal of Historical Researches)* 31, 24-64.

Leão, D. F. [2010], The Seven Sages and Plato, in: S. Giombini, F. Marzacci (a c. di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Città di Castello, Aguaplano, 403-414.

Lefèvre, E. [2010], The question of the *BIOΣ EΥΔΑΙΜΩΝ*, in: V.J. Gray (ed.), *Xenophon. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 401-417.

Mueller-Goldingen, Chr. [1995], *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart/Leipzig, Teubner.

Nadon, Chr. [2001], *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Weissbach, F.H. [1931], Kroisos, in: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V, 455-472.

Keywords

Xenophon; Cyrus; *bios eudaimon*; politically active life; politically inactive life; Plato

Abstract

The question of *bios eudaimon* takes an important position in Greek thought, as shown by Herodotus and in Plato's *Gorgias*. Thus, it comes as no real surprise that it also plays a significant role in Xenophon's *Cyropaedia*. However, the usual focus of modern scholars is mainly directed on the encounter of Cyrus with Croesus. The present article attempts to overcome the shortcomings of this approach by

also exploring other episodes in *Cyropaedia* which refer directly or indirectly to the question of *bios eudàimon*. Apart from the encounter between Cyrus and Croesus, three other encounters will be examined: the brief exchange of opinions between Chrysantas and Cyrus; the dialogue between Cyrus and Cyaxares; the conversation between Pheraulas and the young Sacian; and the last speech of Cyrus. The analyses will elucidate that Xenophon by *bios eudàimon* implies a politically active life which is simultaneously directed to the welfare of others. Finally, a comparison with Herodotus' and Plato's views aims at exploring the similarities and differences between these authors with respect to the *bios eudàimon*.

Ivan Jordović
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad (SERBIA)
Department of History
ivan.jordovic@ff.uns.ac.rs

PARTE II
LA VIRTÙ PER LA FELICITÀ:
CONOSCERE/CURAR SE STESSI
E IL PROPRIO DESIDERIO?

FRANCESCA PENTASSUGLIO

SOCRATIC *EUDAIMONIA*
IN TWO *ALKIBIADES* DIALOGEN

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Eudaimonìa and virtue, eudaimonìa and knowledge*; 3. *The care for others*; 4. *Concluding remarks*.

1. Introduction

Any study on Socratic eudaimonism is bound to entail an investigation of the complex relations between εὐδαιμονία and ἀρετή, ἀρετή and knowledge, knowledge and εὐδαιμονία, regarding which Socratic scholarship offers widely differing views.

Different possible relationships have been proposed, in particular, as regards the connection between virtue and happiness, mainly outlined with reference to Plato's Socratic dialogues.

The understanding of such a relationship is made all the more difficult by the semantic complexity of the terms involved. As far as the notion of εὐδαιμονία is concerned,¹ it has been noted that there is no one-to-one mapping or perfect overlap between the Greek word and the corresponding terms in modern languages [Bobonich 2011, 295–296; Reshotko 2013, 156]. The English expressions “flourishing life” and “fulfillment” have been often used, even by non-English-speaking scholars [Ferrari 2007, 42; Sassi 2015, 155], to render the meaning of the ancient term εὐδαιμονία as a *continuous* (rather than “peak”) experience, as well as its *objective* component. We shall therefore bear this semantic intricacy in mind when using terms such as “happiness” and “being happy”.

A further problem concerns the possible logical relations between these notions. Debates among scholars have focused on the necessity

¹ Reshotko 2013, 157–158 summarises the main interpretative problems raised by the notion (and the translation) of ἀρετή within the framework of Socratic eudaimonism.

and/or sufficiency of virtue for happiness, by setting – among other theses – the *identity thesis*² in contrast to the *sufficiency thesis*³ and its variants.⁴ Further interpretations include the so-called *instrumental view*,⁵ which deems virtue to be a means to achieve happiness (and a good only in so far as it is a means to happiness).⁶ This is related, in turn, to the issue of whether or not happiness is the only and ultimate human good, which has also been a matter of scholarly discussion,⁷ and

² Rudebusch 1999, 123-128 (cf. 97 ff.) has argued that Plato's Socrates considers the possession of virtue a sufficient condition for happiness by defending the validity of the argument expounded in the first book of the *Republic* (349b-354a; on the happiness of the individual in Plato's *Republic*, see Morrison 2001). The overarching thesis is that Socrates identifies «pleasant activity» with «virtuous activity» (Rudebusch 1999, 125-126), and can thus make both pleasure and virtue the chief good (cf. Reshotko 2009, 8-10). For a critical discussion of this thesis and its proponents see Bobonich 2011, 314-319.

³ See Vlastos 1991, 224-231. Against the identity thesis, he argues that «if Identity were the true relation of virtue to happiness, *we would have no rational ground for preference between alternatives which are equally consistent with virtue*» (225, emphasis in the original). Evidence of Socrates' commitment to the sufficiency thesis (on which see also Reeve 1989, 137-138, and Irwin 1995, 58-60) is mainly found in the *Gorgias* (467e1-468b4; 469b12-c2). Within this framework, an “adaptive” understanding of happiness has been ascribed to Socrates (Irwin 1986), according to which virtue is sufficient for happiness insofar as the virtuous person can adjust his or her desires in such a way as to *want* whatever the external circumstances require.

⁴ To give an example, Brickhouse & Smith 1994, 118, argue, against the sufficiency thesis, that it is virtuous activity rather than virtue itself that is sufficient for happiness.

⁵ Irwin 1977, 92-93, in particular, defended the view that virtue is only instrumentally good. He later mitigated this thesis (Irwin 1986, 90, note 9, cf. 105; 1995, 67-68) in light of some criticism (Zeyl 1982; Vlastos 1984, 207, note 54). For a discussion of this thesis see also Klosko 1987, 253, 255-256. According to Rudebusch 1999, 145, note 2, the mere *possession* of virtue is only instrumentally valuable, while the activity of virtue, as a pleasant activity (cf. 108-113), is also intrinsically valuable.

⁶ Bobonich 2011, 299, speaks of the «Identity Claim» (happiness is identical with virtue), «Part/Whole Claim» (virtue is a part of happiness) and «Instrumental Claim» (virtue is a causal means to the distinct end of happiness).

⁷ See Vlastos 1991, 230, in whose opinion happiness is «the final unconditional good»; Ferrari 2007, 39-41; Reshotko 2013, 159; cf. 165-170. On the thesis that *virtue/wisdom* is the only good, see, among others, Santas 1993, 43; Rudebusch 1999, 5; Benson 2000, 150, note 31.

which raises the problem of the role played not only by virtue, but also by other non-moral goods (such as wealth and health) in the attainment of εὐδαιμονία.⁸

Despite this large body of literature, Plato has Socrates explicitly tell us very little about the nature of εὐδαιμονία.⁹ A valuable contribution to the debate may thus come from the analysis of a further account on the issue, namely that provided by Aeschines of Sphettus in the *Alcibiades*. Given the fragmentary state of the dialogue, I will examine some of the surviving testimonies in relation to a few parallel passages from *Alcibiades* I, which show a striking consonance with Aeschines' work¹⁰ as regards the notion of εὐδαιμονία and its preconditions.

The present paper will focus on these two *Alcibiades* dialogues, whose comparative analysis may both enrich our understanding of Socratic εὐδαιμονία and shed light on some basic surrounding issues:

⁸ For a general framework see Klosko 1987, who proposes an account of Socrates' moral position which attempts to encompass both the «knowledge argument» (only wisdom is always good and knowledge accounts for both happiness and virtue) and the «absolute argument» (virtue is a necessary and sufficient condition for happiness), and to temper them through the so-called «wider view», according to which happiness is a complex state and consists of different elements (258). On this view – evidence of which may be found in the *Crito* (47d-e) and *Lysis* (220a-b) – virtue alone is not sufficient for happiness, and a plurality of things are considered «intrinsically good» by Socrates (259-260). See also Vlastos 1991, 231, and Brickhouse & Smith 2013, 196 (for further references see below, note 21).

⁹ Some fundamental accounts can be found in *Euthd.* 279a-282e; *Chrm.* 173d-174b; *Ly.* 207d-209c; see also *Grg.* 470e; 491e-497d; *Men.* 88a-c, and *R.* 349b-354a.

¹⁰ Close similarities between the two dialogues have already been noted by ancient commentators, as evidenced by a statement in Aelius Aristides' *De quattuor*. The author here compares Aeschines' *Alcibiades* and *Alcibiades* I, affirming the superiority of Aeschines' Socrates, who was able to bring about the transformation of Alcibiades in a different and more efficient way (*De quatt.* 577). For modern scholars the analogies between the two works raise the issue of their chronological relation, which depends, in turn, on the problem of the authenticity of *Alcibiades* I. Reconstructing the terms of the debate is not feasible within the confines of this paper. I will just recall that, according to Dittmar 1912, 174, Aeschines' *Alcibiades* was written between 394-393 and 391-390 B.C., while *Alcibiades* I was composed between 340 and 330 B.C. A different chronological relation has been proposed by Giannantoni 1997, 358. On this debate see also Clark 1955; Arrighetti 2000, 21-29; Smith 2004, 93-97, and Renaud 2007, 226-229.

- a) the role of ἀρετή in the attainment of εὐδαιμονία and its relationship to happiness as a goal;
- b) the fundamental connection between knowledge and εὐδαιμονία and the subsequent understanding of ἀμαθία as an obstacle to happiness;
- c) the problem of whether or not an “expert” is needed to evaluate one’s happiness;
- d) the role of the care for others in relation to the search for εὐδαιμονία.

2. Eudaimonia and virtue, eudaimonia and knowledge

The main testimony on Aeschines’ treatment of εὐδαιμονία in the *Alcibiades* is to be found in two parallel passages from Cicero and Augustine, whose accounts vividly describe the process by which Socrates leads Alcibiades to acknowledge his own ἀμαθία and the consequent need for ἀρετή.¹¹

For what shall we say – seeing that Socrates, as we are told, convinced Alcibiades that he was in no true sense a man (*eum nihil hominis esse*) and that there was no difference, despite his noble birth (*summo loco natum*), between him and any manual labourer (*quemvis baiolum*), whereupon Alcibiades was much distressed and implored Socrates with tears to teach him virtue and drive baseness away (*ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret*) – what shall we say, Cleanthes? [...] I ask you then – the grief which Alcibiades felt, did it not come from evils and flaws in the soul (*non ex animi malis vitiisque constabat*)? (Cic. *Tusc.* III 32,77-78 = *SSR* VI A 47 and 52 = 71 and 80 P.; transl. J.E. King 1927, modified).¹²

A story in point is related about Alcibiades, if I am not mistaken

¹¹ I had the opportunity to comment on these passages in the context of a comparison with *Alcibiades* I in Pentassuglio 2014, 67 ff., with special regard to the notions of virtue and self-knowledge. Some of the conclusions are resumed in the present study.

¹² The double numbering of the testimonies on Aeschines refers to the collections *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (= *SSR*) and *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze* (= P.).

about the man's name. For though he considered himself happy (*beatus*), he burst into tears, we are told, when Socrates in a discussion proved to him how wretched he was (*quam miser esset*) since he was foolish (*quoniam stultus*). In his case then foolishness (*stultitia*) was the cause of his useful and desirable grief (*utilis optandaeque tristitiae*), the grief of a man who regrets that he is what he ought not to be (August. *De civ. D.* XIV 8,3 = SSR VI A 47 = 72 P.; transl. P. Levine 1966).

According to Cicero's account, Socrates makes Alcibiades realise that, in spite of his noble birth, he did not differ from a *baiolus* and thus he was «in no true sense a man». As a consequence of this awareness the young man, in tears, begs Socrates to free him from *turpitudine* and to teach him *virtus*. The parallel passage by Augustine enriches this picture and – what is more relevant for our purposes – explicitly evokes the issue of εὐδαιμονία: Alcibiades considered himself to be happy (*beatus*) before Socrates made him aware of being wretched (*miser*) because he was *stultus*.

Both sources can be combined in order to create a unitary portrayal: Alcibiades, aware and proud of his noble birth, believes that this is a good enough reason for him to be filled with happiness. Socrates, however, at the end of an elenctic procedure that is not reported,¹³ shows Alcibiades just how wretched he actually is, because – as we may infer from the opposition *virtus/animi vitia* – true happiness is based on the possession of virtue and Alcibiades has no knowledge of this precondition (he is ἀμαθής). As a consequence, he proves to be worthless and does not differ from «any manual labourer».

This last assertion allows us to draw a first parallel with *Alcibiades* I, where the same connection between ἀμαθής and δημιουργός is outlined.¹⁴ After stating that «no physician, in so far as he is a physician,

¹³ Hints to Socratic ἔλεγχος in Aeschines' *Alcibiades* can be found – as well as in Aristid. *De quatt.* 348 (discussed below) – in POxy. 1608 col. I fr. A (SSR VI A 48 = 74 P.) and in Aristid. *De quatt.* 576 (SSR VI A 51 = 78 P.).

¹⁴ This and other similarities between the two dialogues were first noted by Dittmar 1912, 136 ff. and 152 ff., who interpreted them as evidence of *Alcibiades* I's dependence on Aeschines' work. According to his view, the author of *Alcibiades* I (which he considered a spurious dialogue written between 340 and 330 B.C.) draws heavily on Aeschines' text, particularly for all the themes that are not discussed in Xen. *Mem.*

knows himself, nor does any trainer, in so far as he is a trainer» (131a), Socrates continues:

And farmers, and craftsmen generally (οἱ ἄλλοι δημιουργοί), are far from knowing themselves (γινώσκειν ἐαυτούς). For these people, it would seem, do not even know their own things, but only things still more remote than their own things, in respect of the arts which they follow; since they know but the things of the body, with which it is tended (*Alc.* I 131a-b).¹⁵

The ensuing discussion between Socrates and Alcibiades clearly shows that the kind of knowledge that the δημιουργοί utterly lack is self-knowledge and awareness of their own ignorance (whose relevance Socrates had stressed from the beginning of the conversation: 117b-118b).¹⁶ In this regard, two points are worth stressing. (a) Self-knowledge is defined as σωφροσύνη in 131b4; as a consequence, no one belonging to the δημιουργοί, who lack precisely this kind of knowledge, can be regarded as a σώφρων (131b). (b) Inasmuch as it coincides with knowledge of one's own limits, σωφροσύνη is conceived here as preparatory to the practice of «taking pains over oneself».

Further down in the dialogue Socrates sets out from the above assertion, which serves as the premise to a long chain of arguments (133c-135c): setting out from the claim that «self-knowledge we admitted to be temperance» (133c), Socrates leads Alcibiades to recognise

IV 2, the second chief source of the work. A degree of consonance between the two dialogues is also noted by Kahn 1992, esp. 584, whose hypothesis is that Plato in the *Symposium* further developed some of the themes discussed in Aeschines' *Alcibiades* and *Aspasia*. Some scholars have also pointed to the similarities between Aeschines' *Alcibiades* and *Alcibiades* I, on the one hand, and Plato's *Charmides*, on the other: see Effe 1971, and Soulez-Luccioni 1974, 197-200.

¹⁵ All the English translations of *Alcibiades* I are by W.R.M. Lamb 1955.

¹⁶ I cannot address here the issue of the theoretical foundation of self-knowledge and its possible identification with the notion of self-consciousness, nor the issues pertaining to the so-called "paradigm of vision". These raise a series of problems connected to the interpretation of the "self", as well as to that of the structure of the soul and of the relation between that part of the soul «which is the seat of knowledge and thought» (133c) and the divine (see esp. Soulez-Luccioni 1974; Bearzi 1995; Brancacci 1997; Renaud 2007; Napolitano Valditarà 2007; Palumbo 2010).

that only virtue becomes a free man, while vice becomes a slave (135c). In order to reach this conclusion, Socrates resorts to a series of arguments which are of the utmost interest for the purposes of our analysis.

The first argument is that a man who does not know will make mistakes and, in making mistakes, will «do ill both in private and in public» (134a). Once Alcibiades acknowledges that such a man will be wretched (ἄθλιος), and that «those for whom he is doing so [*viz.* doing ill]» will also be wretched, Socrates reaches the conclusion that «it is impossible to be happy (εὐδαιμόνα εἶναι) if one is not temperate and good (σώφρων καὶ ἀγαθός)» (134a). Conversely, «it is the bad men (οἱ κακοί) who are wretched (ἄθλιοι)», because only temperance, not wealth, can free from wretchedness (134b).

Socrates, who thus far has spoken about σωφροσύνη, at this point introduces the notion of ἀρετή. He first sets his argument on the more general level of the city's welfare, by leading Alcibiades to acknowledge that what cities need if they are to be happy is not walls, warships or arsenals, but virtue. Consequently, if Alcibiades is to manage the city's affairs properly and honourably, he must impart virtue to its citizens (134b-c). As, however, one could never impart something he does not possess, he must first «acquire virtue himself (κτητέον ἀρετήν)» (134c).¹⁷

Thanks to this slight change of terms,¹⁸ Socrates formulates the same thesis again, but this time directly connects ἀρετή and εὐδαιμονία, by establishing the former as the precondition for the latter:

Socr.: “And so you will act aright and well (ὀρθῶς τε καὶ εὖ)?”
 Alc.: “Yes”. Socr.: “Well now, if you act in this way, I am ready to warrant that you must be happy (εὐδαιμονήσειν)”. Alc.: “And I can rely on your warranty”. Socr.: “But if you act unjustly, with your eyes on the godless and dark, the probability is that your acts will resemble these through your ignorance of yourselves (ἀγνοοῦντες ὑμᾶς αὐτούς)”. Alc.: “That is probable”. [...] Socr.: “And in just the same way, if a state, or any office or authority, is

¹⁷ On the issue of the preliminary knowledge required of politicians, see also Pl. *Prt.* 319c-d.

¹⁸ The identity of ἀρετή and σωφροσύνη is not demonstrated and is not found in Aeschines' dialogue. Dittmar 1912, 142 suggests its derivation from the *Protagoras* (330b).

lacking in excellence or virtue, it will be overtaken by failure?”. Alc.: “It must”. Socr.: “Then it is not despotic power, my admirable Alcibiades, that you ought to secure either to yourself or to the state, if you would be happy (εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν), but virtue (ἀλλ’ ἀρετήν)” (134d-135b).

Switching from the state to the individual, Socrates draws the final conclusion from his reasoning: the lack of virtue becomes a slave; ἀρετή, instead, «becomes a free man» (135c). After claiming that the man who lacks virtue is not only ἄθλιος, but also δουλοπρεπής, Socrates leads Alcibiades to the conclusion that he is on the same side as slaves (135c).¹⁹

A clear consonance between the two works begins to emerge. Cicero’s and Augustine’s accounts show that, for Aeschines’ Socrates, there is no εὐδαιμονία without ἀρετή: this is why Alcibiades is actually *miser*, although he considers himself happy. His condition originates from ἀμαθία and this – we may argue – regards both his own limits and what could lead him to true εὐδαιμονία. Similarly, in *Alcibiades I* Socrates states that only the σόφρων καὶ ἀγαθός can be happy, while the one «who does not know» (the ἀμαθής) cannot (134a-b).

Moreover, we can infer from Alcibiades’ plea to be instructed about *virtus* (as reported by Cicero) that Socrates had previously encouraged the young man to pursue ἀρετή and had tried to persuade him of the need to achieve it in order to be filled with happiness. This is precisely what he does in *Alcibiades I*, where he explicitly claims that the one who wishes to be happy must ἀρετήν παρασκευάζεσθαι (135b).

From the analysis conducted so far it emerges that, in very general terms, both in Aeschines’ *Alcibiades* and in *Alcibiades I* Socrates focuses on the relationship between εὐδαιμονία and ἀρετή and establishes a direct connection between being virtuous and being happy.

The texts do not allow us to determine whether, in Aeschines, happiness «is the ultimate and inevitable goal for all human activity» [Reshotko 2013, 159; cf. 165-170],²⁰ nor to ascertain the nature of the

¹⁹ Cf. Xen. *Mem.* IV 2, 40, where Euthydemus states that he considers himself a δοῦλος.

²⁰ See also Bobonich 2011, 296-305, who in the light of this re-discusses the two principles of Rational Eudaimonism and Psychological Eudaimonism (cf. Irwin 1995,

relationship between happiness as a good and other competing moral goods (including virtue). Nonetheless, the surviving testimonies so far allow us to make at least two points: *a*) the attainment of virtue is *crucial* for the attainment of εὐδαιμονία: Socrates' exhortations to achieve ἀρετή in this context would remain unexplained if happiness turned out to be achievable without virtue; *b*) a major obstacle in the pursuit of εὐδαιμονία is represented by ἀμαθία.

Now, precisely a closer examination of the issue of ἀμαθία, starting from some fundamental references to this notion in *Alcibiades I*, allows us to investigate the role of some non-moral goods²¹ in the attainment of εὐδαιμονία.

In this regard, Socrates clearly states that ἀμαθία does not concern the knowledge of «the things of the body» (131b), because this is the kind of knowledge δημιουργοί possess. An earlier section of the dialogue shows that Alcibiades' ignorance concerns, instead, some fundamental moral notions, namely «just and unjust, noble and base, evil and good, expedient and inexpedient» (δίκαιον, ἄδικον, καλόν, αἰσχροῦν, κακόν, ἀγαθόν, συμφέρον καὶ μὴ [συμφέρον], 117a-b; cf. 118a, and Xen. *Mem.* IV 2, 20-23). Ignorance of these notions is all the more serious not only because they represent «the greatest matters» (τὰ μέγιστα, 118a), but also – and especially – because, in this respect, Alcibiades is in the grip of the deepest ignorance (ἀμαθία [...] τῆ ἐσχάτη, 118b): he *believes* he knows what he actually does not, thereby lacking that self-knowledge advocated in the Delphic maxim (130e).

We may argue that if Socrates leads Alcibiades to acknowledge that he is not εὐδαίμων because he has no knowledge of such relevant moral notions, Alcibiades had presumably based his opinion on the possession of external goods. This is, indeed, what Socrates criticises the young

52-55).

²¹ On the role of external, non-moral goods (such as health, wealth, etc.) as regards Plato's Socrates, see Vlastos 1991, 231, who deems them to be «subordinate, non-final and conditional goods» that only make a «minuscule» difference for our happiness. Yet, in his view, they *are* goods (as it emerges from *Grg.* 467e1-468b4; 499c6-500a3; *Ly.* 218e; *Euthd.* 279a-b; *Men.* 78c; 87e-88d). By contrast, those who interpret the hedonistic position expressed in the *Protagoras* to be Socrates' ultimate view on εὐδαιμονία (Irwin 1995, 81-92) claim that only pleasure has the power to appear good to us. For a diverging interpretation see Boeri 2004, 118-121.

man for in his first speech (104a-c): Alcibiades' φρόνημα is based first of all on his beauty (104a); secondly, he was proud of his eminent γένος, as he belonged to the most distinguished family in Athens and had Pericles as his guardian (104a-b); finally, Socrates mentions Alcibiades' wealth, although this is not the good he takes greatest pride in (104b-c).

In this case too, a parallel reading of the two works clarifies certain aspects of Aeschines' *Alcibiades*: Cicero's reference to the fact that Alcibiades was *summo loco natus* suggests that, in this dialogue too, the young man may have based his high opinion of himself on the possession of external goods and especially his noble birth.

If connected to Socrates' arguments about happiness, this seems to imply that non-moral goods such as wealth or power do not contribute to the attainment of εὐδαιμονία. Although there is no explicit statement that such external goods make no difference for one's happiness, Socrates' words at the beginning of *Alcibiades I* make it clear that they brought about the harmful consequence of filling Alcibiades with pride (μεγαλαυχούμενος, 104c). This resulted in a sense of superiority, to which Socrates clearly refers when he blames Alcibiades for his overconfidence of having «no need of any man in any matter» (μηδενὸς δεῖσθαι) – a position that can be compared to the disdainful statement made by Aeschines' Alcibiades (and recorded by Aelius Aristides: *De quatt.* 575) that «no one was of any value» in his opinion. As such overconfidence cannot but contribute to Alcibiades' stalemate in a condition of ignorance, we may conclude that external goods – regardless of whether they appear good to the subject – do not enhance εὐδαιμονία.²²

The notion of ἀμαθία has turned out to be (at least) twofold so far: it can refer either to the lack of self-knowledge (and to unawareness of one's own limits) or to ignorance about key moral notions. But a third,

²² Unlike Socrates' argument in the *Euthydemus* (esp. 280b-281b), there is no reference here to the idea that such goods can be beneficial when used in accordance with wisdom (which mirrors the thesis that someone who is wealthy and powerful can suffer if he or she is ignorant: see Klosko 1987, 257-258). For a fuller account see the protreptic sections of the *Euthydemus* (278e-282d; 288c-292e) and of the *Meno* (87d-89c), where Socrates examines such supposed “goods” (health, wealth, physical beauty) or “virtues” (courage, prudence), with special regard to the conditions under which they prove beneficial (or not: *Euthd.* 280a-281e; *Men.* 87e).

more general meaning may be pointed out, one that can indirectly shed light on the role of knowledge in the pursuit of εὐδαιμονία, to which we shall now turn to.

Cicero's and Augustine's accounts on Aeschines' *Alcibiades* show that, before Socrates' elenctic questioning, Alcibiades was also mistaken as to what his happiness consisted in. With regard to Socrates' eudaimonism in Plato, it has been noted [Reshotko 2013, 165] that a person may be wrong about whether or not εὐδαιμονία is what he or she is currently experiencing,²³ because thinking that a particular action or (external) good will lead to happiness or is constitutive of happiness is no guarantee that it actually will or is. This further implies that it may take an "external expert" in order to evaluate a person's happiness [ivi, 167].

The case of Aeschines' Alcibiades can be regarded as a concrete example of the possibility that a person might be mistaken about whether or not he or she is εὐδαίμων (cf. Pl. *Ap.* 36d-e, and *Grg.* 470e). Indeed, according to Augustine's testimony Alcibiades considered himself happy when, in fact, he was not. In this further sense, therefore, Alcibiades is ἀμαθής. Socrates, on the other hand, is able to *recognise* happiness in others because he *knows* what can and what cannot contribute to its attainment.

The latter point marks a partial difference with Alcibiades' portrayal in *Alcibiades* I.²⁴ Socrates' words in 104e suggest that, despite Alcibiades' pride in his own beauty, wealth and noble birth, he was not happy with his condition: «for if I saw you, Alcibiades, content with the things I set forth just now, and minded to pass your life in enjoying them, I should long ago have put away my love [...]». This does not amount, however, to the possession of the required knowledge about the nature of true εὐδαιμονία.

Now, in the passages examined above the notion of ἀμαθία is dealt with in more detail than that of knowledge, whose "positive" role we can reconstruct more indirectly. Useful elements in this regard are provided by Aelius Aristides in *De quatt.* 348-349, which reports the speech on Themistocles that, according to Aeschines, Socrates made in

²³ Bobonich 2011, 296, extends this idea to all Greek philosophers.

²⁴ I owe this point to Linda Napolitano Valditara, who drew my attention to the relevant passage from *Alcibiades* I.

the presence of Alcibiades. Socrates' words at the beginning of the passage («since you have dared to attack the life of Themistocles, consider the sort of man whom you thought that you must censure») suggest that Alcibiades had gone so far as to reproach the great politician. At the end of a long praise of Themistocles' strategic skills and outstanding valour – aimed at turning Alcibiades' attention to the politician's valour on the battlefield and to his merits in the eyes of the Athenians – the moral exhortation implied in the speech becomes clear:

Then consider, Alcibiades, that even for such a man knowledge, although so great (ἡ ἐπιστήμη τοσαύτη οὕσα), was not enough to avoid expulsion or disfranchisement by his city, but was insufficient. What then do you think it would be for bad men who take no care of themselves (ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὕσιν)? It is not remarkable if they can even be successful in small matters? (*De quatt.* 348; transl. C.A. Behr 1986).

A couple of crucial concepts emerges from the passage, namely ἐπιστήμη and ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. The importance of «taking care of oneself» is clearly dealt with by Socrates in *Alcibiades I* (he asks Alcibiades τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι in 127e), where – as we have seen – it shows a close connection to the issue of (self-)knowledge. Tellingly, Socratic questioning leads to the conclusion that «if we have that knowledge, we are likely to know what pains to take over ourselves (γρόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν); but if we have it not, we never can» (129a).

Equally important is the reference to ἐπιστήμη, which in the context of Socrates' praise of Themistocles suggests that also the pursuit of knowledge is a crucial factor to avoid a miserable end. However, as in the case of the victor of Salamis, it could prove insufficient as a means to attain εὐδαιμονία. Although we have no evidence of any arguments regarding the sufficiency of knowledge for happiness, and we cannot therefore draw definitive conclusions in this regard, Socrates' speech seems to imply that while anyone who wishes to be happy should pursue knowledge, this does not guarantee that he or she will indeed reach the status of εὐδαιμόνων.

Regarding the relationship between knowledge and virtue, one of

the most widely debated topics in studies on Plato's Socrates,²⁵ it may be noted that in both dialogues ἀρετή seems to be featured as a form of knowledge. In Aeschines' *Alcibiades* the acquisition of virtue requires μάθησις and ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (cf. Xen. *Mem.* IV 2, 20). This is what the Themistocles example within Socrates' protreptic speech ultimately aims to highlight. A further testimony from Aelius Aristides' *De quattuor* (576-577) – to which we shall return in the next section – reports that Socrates had Alcibiades engage with Themistocles' παρασκευή. This passage can be combined with Themistocles' reference to the importance of σπουδαιότης ἐν ἀρετῇ (*De quatt.* 348). Socrates' moral exhortations therefore convey the idea that ἀρετή is not a natural gift, but requires training and a commitment to acquire knowledge of fundamental moral notions.

Similarly, in *Alcibiades I* Socrates advises Alcibiades to resort to μάθησις and ἄσκησις τῆς ἀρετῆς as a means to counter the negative effects of popular approval (132a ff.; cf. Xen. *Mem.* I 2, 19; 23). Furthermore, the first part of the dialogue is entirely devoted to showing that Alcibiades' natural dispositions are insufficient when not combined with ἐπιμέλεια, ἄσκησις and σοφία. The last of these, in particular, is defined as ἡ ψυχῆς ἀρετή in 133b10, which reveals the crucial role played by knowledge in the acquisition of virtue: for only education can make gifted young men achieve knowledge about moral values and, through it, ἀρετή.

3. *The care for others*

A further issue remains to be addressed: against the backdrop of these discussions about virtue, knowledge, εὐδαιμονία, and their interconnection, what is the role ascribed to the care for others in the two dialogues?

Let us start by clarifying that Aeschines' *Alcibiades* does not di-

²⁵ The literature on Socrates' identification of virtue with knowledge is enormous and beyond the scope of this study. For some relevant accounts see Ferber 1991; Weiss 1985; Gould 1987; Nehamas 1999. A recent contribution on the topic can be found in Brickhouse & Smith 2013, who focus on «motivational intellectualism» (as distinct from «virtue intellectualism»).

rectly oppose the search for εὐδαιμονία and the welfare of others as two competing motivations in the same individual. The issues surrounding the pursuit of happiness are exemplarily applied to Alcibiades' case, whereas the highest *exemplum* of the care for others in the dialogue is to be found in Socrates' paideutic activity.

Nonetheless, it seems possible to apply to Aeschines' Socrates what has been said about Plato's Socrates, namely that in his view «how we treat others is part of the science of human happiness» [Reshotko 2013, 178], meaning that correct views about how to treat others and about how to attain happiness do not represent two separate spheres. Indeed, Socrates' exhortations to pursue what leads to true εὐδαιμονία are framed, in these two dialogues too, in «the sorts of complex loving relationships that Socrates is shown to have had with some of his associates» [ivi, 180].

Yet, while this is not always explicit in Plato's dialogues, in Aeschines' *Alcibiades* Socrates' ability to improve others – and particularly Alcibiades – is directly associated with ἔρωσ. In a fragment reported by Aelius Aristides (*De rhet.* I 74 = *SSR* VI A 53 = 82 P.), Socrates denies that he possesses any τέχνη to benefit other people, and explicitly states that he could improve the young man διὰ τὸ ἐρᾶν, «through love» (cf. *Plut. Vit. Alc.* IV 4). In *Alcibiades* I too the nature of the relationship between Socrates and Alcibiades is quite clear from the beginning of the dialogue, where Socrates explains to Alcibiades the reason why he has sought him (103a-b). Indeed, Socrates immediately introduces himself as Alcibiades' ἐραστής at the beginning of his speech and, in a passage quoted above (104e), he mentions his love for the young man again (πάλαι ἂν ἀπηλλάγμην τοῦ ἔρωτος).²⁶

Moreover, both works give an account of the effect of Socratic exhortation on Alcibiades and of his care for the young man's welfare. As regards Aeschines' *Alcibiades*, this aspect is evidenced not only by the passages from Cicero and Augustine, but also by the testimony in *De quattuor* mentioned above (576 = *SSR* VI A 51 = 78 P.), where Aelius Aristides depicts a scene that reappears in several other sources: Socrates leads Alcibiades «to weep with his head on his knees, having

²⁶ See also 135e: «So my love (ὁ ἐμὸς ἔρωσ) will be just like a stork; for after hatching a winged love in you it is to be cherished in return by its nestling».

become disheartened because he had not even nearly prepared himself like Themistocles». ²⁷ After realising how far he was from Themistocles' παρασκευή (the need for which he had questioned in *Alcibiades* I, 119b), Alcibiades has a reaction comparable to that reported by Plutarch (*Quomodo adul.* 29, p. 69e-f): «in such manner Socrates tried to keep Alcibiades in check, and drew an honest tear from his eyes by exposing his faults (δάκρυον ἐξῆγεν ἀληθινὸν ἐξελεγκομένου), and so turned his heart» (transl. F.C. Babbitt 1927).

Despite some minor differences, all sources describe the effect of Socratic ἔλεγχος in much the same terms: first, *aporia* and frustration on the part of Alcibiades, who then gives in to Socrates and, if we rely on Cicero, begs him to teach him virtue.

A similar display of self-awareness by Alcibiades can be found in the last section of *Alcibiades* I. After having led Alcibiades to acknowledge that his own condition is worthy of a slave, Socrates brings his refutations to an end and directly asks: «And do you now perceive how you stand? Are you on the side of the free, or not?» (135c). Alcibiades' reply («I think I perceive only too clearly») displays the results of Socratic ἔλεγχος: in the final exchanges of the conversation, Alcibiades becomes aware of his condition and declares that, from this moment onwards, he is willing to follow Socrates (135d) and to begin «to take pains over justice» (135e).

Now, if we understand the care for others as an instrument through which the “teacher”, as a guide, helped the disciple to improve himself, by shaping his character in view of εὐδαιμονία [Cardullo 2020, 8], both Aeschines' *Alcibiades* and *Alcibiades* I can be seen to provide a vivid and instructive example of its application.

4. Concluding remarks

The comparative reading of the two *Alcibiades* dialogues has brought a series of common traits to light. In both dialogues Alcibiades is reticent when faced with Socrates' exhortation to acquire virtue and denies the

²⁷ On Socrates' use of shame as an instrument of moral persuasion see McKim 1988; Woodruff 2000; Moss 2005; see also Rossetti 2011, 55-99 on *Mem.* IV 2.

need for ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, proud of his noble birth (in Aeschines), and of his wealth and natural talent (in *Alcibiades I*). In Aeschines' *Alcibiades*, in particular, Alcibiades' firm belief that he is εὐδαίμων, in so far as he is endowed with external goods, is taken as the starting point of Socrates' ἔλεγχος.

Against Alcibiades' overconfidence, Socrates points out that ἀρετή is the key requirement for true εὐδαιμονία and encourages Alcibiades to acquire it, stressing the need for an everlasting ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Through a long chain of stringent ἔλεγχοι, reported in detail only in *Alcibiades I*, he leads Alcibiades to acknowledge his own unsuitability with respect to his ambitious political goal. The resulting awareness of this condition stirs confusion in the young man's soul and undermines his pride. Finally open to moral exhortation, Alcibiades begs Socrates to teach him ἀρετή and to free him from αἰσχροτήης (in Aeschines); he is now willing to follow Socrates and to take pains over justice (in *Alcibiades I*).

Returning to the four questions raised in the introduction, the following points can be made by way of conclusion.

a) In both dialogues ἀρετή turns out to be decisive for εὐδαιμονία, without being identical to it. While we have good reasons to argue that virtue and happiness are two non-identical goods²⁸ (in so far as one is assumed as the precondition for the other), we should not go so far as to take a clear-cut stance on the relation between the two in terms of necessity and/or sufficiency [see Bobonich 2011, 314-324]. Not only does the fragmentary state of Aeschines' *Alcibiades* not allow us to reconstruct the logical relationship between ἀρετή and εὐδαιμονία, but this was probably not the point of Socrates' treatment of happiness. Most likely, Socrates was not primarily interested in detecting the logical relationship between the two concepts of virtue and happiness [Reshotko 2013, 162];²⁹ rather, he aimed to define the role of virtue (and knowledge) in the pursuit of εὐδαιμονία in order to fulfil his wider pedagogical goals.

Likewise, the questions of whether or not εὐδαιμονία is the ultimate

²⁸ Cf. Pl. *Euthd.* 278e-281e.

²⁹ As an alternative, Reshotko 2013, 162-164, 183, proposes a *nomological approach* to Socratic eudaimonism, by arguing in favour of a law-like relationship between the pursuit of knowledge and the pursuit of happiness.

goal of human activity³⁰ and of whether or not its full attainment is beyond human reach³¹ cannot be answered on the basis of the evidence provided in these two dialogues.³²

b) Both Aeschines' *Alcibiades* and *Alcibiades I* lay great emphasis on the obstacles impeding the achievement of εὐδαιμονία – the main of which is ἀμαθία – and on the means to overcome them. In both accounts the chief means to contrast ignorance, and thus unhappiness, is found in knowledge and in the care of the self. The latter, in particular, requires a form of self-knowledge that – like knowledge in general – constitutes a requisite for happiness.³³ Indeed, even though Aelius Aristides' testimony suggests that knowledge may be insufficient to attain εὐδαιμονία,³⁴ the pursuit of knowledge (paired with the acquisition of virtue) turns out to be the only controllable factor that can enhance the pursuit of εὐδαιμονία [Reshotko 2009, 15]. Non-moral goods such as wealth or power, on the contrary, would not appear to contribute to the attainment of happiness.

c) The claim that ἀρετή consists in a form of knowledge and that virtue is a key condition for happiness implies that εὐδαιμονία requires knowledge to be acquired. Socrates' protreptic speeches and his admonitions about true happiness suggest that εὐδαιμονία also requires knowledge in order to be *recognised*. This recalls an observation made about Plato's Socrates [Reshotko 2013, 177; cf. Gerson 1997, 5], namely that the question whether any particular individual is happy may be better answered by someone who is an expert on the subject of happiness rather than by the person himself; differently put, as far as Socrates is concerned, the conviction of being happy does not constitute any evi-

³⁰ See Bobonich 2011, and Reshotko 2013, 167-170, 174-175, 183.

³¹ The issue is dealt with in Reshotko 2009, 10, according to which εὐδαιμονία is inaccessible for the same reasons as knowledge and virtue are: human constrictions of space and time.

³² So does the issue of its "objective" nature as a goal (on which see Reshotko 2013, 165-167). On the assumption that happiness is objective, see *Ly.* 207d-209c; *Men.* 88a-c; *Euthd.* 279d-280a.

³³ For parallels in Plato see *Euthd.* 279e-280a; 280b-282e; *Chrm.* 173e-174a; *Hp. mi.* 376b.

³⁴ By contrast, σοφία and σωφροσύνη are said to be infallible in *Euthd.* 280a, and in *Chrm.* 171d-172a, respectively.

dence for happiness. The case of Aeschines' *Alcibiades* clearly shows that the fact that someone believes he is happy does not imply an actual *eudaimonic* state.

d) Plato's Socrates affirms on several occasions that one cannot benefit himself by harming others (*Cri.* 48a-d; *R.* I 335b-c; cf. *Ap.* 25c; *Grg.* 472c-481b). Nothing of the sort can be found in Aeschines' work (nor in *Alcibiades* I), although the portrayal of Alcibiades provided by the two dialogues is not incompatible with the hypothesis that the young man could have misled himself into thinking that things accomplished by harming others – such as the attainment of political power and wealth – constitute εὐδαιμονία. However, even though the search for happiness and the care for others are not presented as two competing motivations behind an individual's behaviour, they prove to be bound up within Socrates' teaching activity. Indeed, in both works they are connected within the paideutic relationship between Socrates and Alcibiades, whose education (and welfare) is pursued – according to Aeschines – διὰ τὸ ἐρᾶν.

From a wider perspective, the care for others can be understood, in Socratic terms, as dedication to the moral improvement of others. In this sense, Socrates' "mission" consisted in taking care of his disciples' souls, and in teaching them how to take care of themselves.

Bibliographic references

Primary sources

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

Augustine, *City of God*, vol. IV: *Books 12-15*, transl. P. Levine, Loeb Classical Library 414, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1966.

Cicero, *Tusculan Disputations*, transl. J.E. King, Loeb Classical Library 141, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1927.

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. VIII: *Alcibiades 1, Alcibiades*

2, *Hipparchus, Lovers, Theages, Charmides, Laches, Lysis*, transl. W.R.M. Lamb, Cambridge/London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., 1955.

Platone, *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, introduzione di G. Arrighetti, traduzione e note di D. Puliga, Milano, Rizzoli, 2000.

Plutarch, *Moralia*, transl. F.C. Babbitt, Cambridge/London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd. 1927.

Publius Aelius Aristides, *The Complete Works*, vol. 1: *Orations 1-16*, transl. C.A. Behr, Leiden, Brill, 1986.

Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatusibus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 vols., Napoli, Bibliopolis, 1990.

Secondary Sources

Arrighetti, G. [2000], *Introduzione*, in: Platone, *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, traduzione e note di D. Puliga, Milano, Rizzoli, 5-29.

Bearzi, F. [1995], *Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di auto-coscienza*, in: *Studi classici e orientali* 45, 143-162.

Benson, H.H. [2000], *Socratic Wisdom: the Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York, Oxford University Press.

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

Boeri, M.D. [2004], *Socrates, Aristotle, and the Stoics on the apparent and real Good*, in: J.J. Cleary, G.M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20, 109-141.

Brancacci, A. [1997], *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in: G. Giannantoni, M. Narcy (a c. di), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 280-301.

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [1994], *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press.

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [2013], *Socratic moral psychology*, in:

- N.D. Smith, J. Bussanich (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London/New York, Bloomsbury Academic Publishing, 185-209.
- Cardullo, R.L. [2020], La “cura di sé” come prima tappa del progresso spirituale dell’uomo nei commentari neoplatonici all’*Alcibiade primo*, in: *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 231, 7-28.
- Clark, P.M. [1955], *The Greater Alcibiades*, in: *Classical Quarterly* 5, 231-240.
- Dittmar, H. [1912], *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin, Weidmann.
- Effe, B. [1971], Platons *Charmides* und der *Alkibiades* des Aischines von Sphettos, in: *Hermes* 99, 198-208.
- Ferber, R. [1991], Sokrates: Tugend ist Wissen, in: *Elenchos* 12, 39-66.
- Ferrari, F. [2007], *Socrate tra personaggio e mito*, Milano, Rizzoli.
- Gerson, L.P. [1997], Socrates’ absolutist prohibition of wrongdoing, in: M.L. McPherran (ed.), *Wisdom, Ignorance, and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, 1-11.
- Giannantoni, G. [1997]: L’*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade, in: G. Giannantoni, M. Narcy (a c. di), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 349-373.
- Gould, C.S. [1987], Socratic intellectualism and the problem of courage: an interpretation of Plato’s *Laches*, in: *History of Philosophy Quarterly* 4, 265-279.
- Grenfell, B.P. [1918], New Papyri from Oxyrhynchus, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 5, 16-23.
- Irwin, T.H. [1977], *Plato’s Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press.
- Irwin, T.H. [1986], Socrates the Epicurean?, in: *Illinois Classical Studies* 11, 85-112.
- Irwin, T.H. [1995], *Plato’s Ethics*, New York, Oxford University Press.
- Kahn, C.H. [1992], Plato as a Socratic, in: *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, 580-595.

- Klosko, G. [1987], Socrates on goods and happiness, in: *History of Philosophy Quarterly* 4, 251-264.
- McKim, R. [1988], Shame and truth in Plato's *Gorgias*, in: C.L. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, Routledge, 34-48.
- Morrison, D.R. [2001], The happiness of the city and the happiness of the individual in Plato's *Republic*, in: *Ancient Philosophy* 21, 1-24.
- Moss, J. [2005], Shame, pleasure and the divided soul, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 137-170.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé, in: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyche in Platone*, Milano, Vita & Pensiero, 165-200.
- Nehamas, A. [1999], Socratic intellectualism, in: Id., *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 27-58.
- Palumbo, L. [2010], Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133a-c, in: L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante Editori, 185-209.
- Pentassuglio, F. [2014], Socrates on virtue and self-knowledge in *Alcibiades I* and Aeschines' *Alcibiades*, in: *Archai* 12, 65-75.
- Reeve, C.D.C. [1989], *Socrates in the Apology: an Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett.
- Renaud, F. [2007], La conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nel commento di Olimpiodoro, in: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyche in Platone*, Milano, Vita & Pensiero, 225-244.
- Reshotko, N. [2009], Socrates and Plato on *sophia*, *eudaimonia* and their facsimiles, in: *History of Philosophy Quarterly* 26, 1-19.
- Reshotko, N. [2013], Socratic eudaimonism, in: J. Bussanich, N.D. Smith, (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London/ New York, Bloomsbury Academic Publishing, 156-184.
- Rossetti, L., Esposito, A. [1984], Socrate, Alcibiade, Temistocle e i "Do-

- dici Dèi”, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 54, 27-35.
- Rossetti, L. [2011], *Le dialogue socratique*, avant-propos de F. Roustang, Paris, Les Belles Lettres/Encre Marine.
- Rudebusch, G. [1999], *Socrates, Pleasure, and Value*, New York, Oxford University Press.
- Santas, G.X. [1993], Socratic goods and Socratic happiness, in: *Apeiron* 26, 37-52.
- Sassi, M.M. [2015], *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Torino, Einaudi.
- Smith, N.D. [2004], Did Plato write the *Alcibiades I?*, in: *Apeiron* 37, 93-108.
- Soulez-Luccioni, A. [1974], Le paradigme de la vision de soi-même dans l'*Alcibiade Majeur*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, 196-222.
- Vlastos, G. [1984], Happiness and virtue in Socrates' moral theory, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30, 181-213.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press.
- Weiss, R. [1985], Courage, confidence, and wisdom in the *Protagoras*, in: *Ancient Philosophy* 5, 11-24.
- Woodruff, P.B. [2000], Socrates and the irrational, in: N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 130-150.
- Zeyl, D.J. [1982], Socratic virtue and happiness, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 225-238.

Keywords

Socratic *eudaimonia*; virtue; knowledge; Aeschines' *Alcibiades*; *Alcibiades I*

Abstract

The paper focuses on two *Alcibiades* dialogues, namely Aeschines of Sphettus' *Alcibiades* and the *Alcibiades I*, with special regard to the notion of εὐδαιμονία and its preconditions. Though their comparative analysis I aim at investigating Socrates' conception of happiness and some basic surrounding issues: *a)* the role of ἀρετή in the attainment of εὐδαιμονία and its relationship to happiness as a goal; *b)* the fundamental connection between knowledge and εὐδαιμονία and the subsequent understanding of ἀμαθία as an obstacle to happiness; *c)* the problem of whether or not an "expert" is needed to evaluate one's happiness; *d)* the role of the care for others in relation to the search for εὐδαιμονία.

Dr. Francesca Pentassuglio
Humboldt Postdoctoral Fellow Universität zu Köln –
Philosophische Fakultät (DEUTSCHLAND)
francesca.pentassuglio@gmail.com

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

LA ‘DESIDERABILITÀ’ DEL BENE
IN UN PASSO PROBLEMatico
DELL’*ALCIBIADE I* (115A-116B)

SOMMARIO: 1. *Argomenti inconsistenti?*; 2. *Il bello è buono perché desiderabile*; 3. *Il bello in quanto buono e desiderabile nel Gorgia*; 4. *Conclusioni: la cura del desiderio.*

ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος
chi fa il male ed è ingiusto in ogni caso è infelice
Pl. *Grg.* 472a4-5

ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν:
ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα
si desidera ciò che appare bello, si vuole ciò che è bello:
e lo desideriamo proprio perché tale appare,
più di quanto tale appaia perché lo desideriamo
Aristot. *Met.* 1072a27-29

1. Argomenti inconsistenti?

Il passo dell’*Alcibiade I* che intendo trattare è alquanto complesso e per giunta, vedremo, oggetto di pesanti critiche. Inizio allora col tradurlo per intero.

In un punto chiave del loro dibattito Socrate e Alcibiade esaminano quanto è giusto e bello e buono: ciò che bisogna Alcibiade conosca, non solo e non tanto per la sua felicità e realizzazione personale, ma – come desidera – per poter entrare in politica e consigliare gli Ateniesi, dunque in funzione di un agire che ricadrà sugli altri. Ecco il loro scambio (gli snodi su cui poi tornerò sono evidenziati andando accapo e col corsivo).

Socr.: “E dimmi: *delle cose giuste tu sostieni che alcune sono utili e altre invece no?*”. Alc.: “Sì”.

Socr.: “E poi? delle cose giuste alcune son belle, mentre altre no?”. Alc.: “Cos'è che intendi?”. Socr.: “[Voglio chiedere] se qualcuno ti abbia dato mai l'impressione di compiere azioni brutte, che però erano giuste?”. Alc.: “No, non ho avuto quest'impressione”. Socr.: “Allora, al contrario, *tutte le cose giuste sono anche belle?*”. Alc.: “Sì, lo sono”.

Socr.: “E a loro volta le cose belle? Forse son tutte, [indistintamente,] buone, oppure alcune son buone e altre no?”. Alc.: “Beh Socrate, io penso che *alcune delle cose belle sono cattive*”. Socr.: “E che *alcune delle cose brutte sono buone?*”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115b] “Ma intendi alludere a fatti di questo tipo? p.es. molti in guerra, avendo soccorso un compagno o un parente, hanno riportato ferite o sono morti, mentre invece quelli che non hanno recato l'aiuto dovuto, ne sono usciti sani e salvi?”. Alc.: “Proprio questo intendo”. Socr.: “Quindi un aiuto così tu lo qualifichi bello rispetto all'impresa di salvare quanti è doveroso salvare: e questo è coraggio. E così o no?”. Alc.: “Sì”. Socr.: “Mentre invece qualifichi cattivo quest'aiuto per quanto riguarda la morte e le ferite. No?”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115c] “Ma non è forse altra cosa il coraggio e altra cosa la morte?”. Alc.: “Assolutamente sì”.

Socr.: “E allora *non sotto il medesimo aspetto è bello e cattivo portare aiuto ai propri cari?*”. Alc.: “No, pare che non lo sia”. Socr.: “Osserva allora, come hai appena fatto, se, per l'aspetto per cui è bello, quest'atto [del portare aiuto] sia anche buono. Tu concordi che l'aiuto è bello per il tratto del coraggio; osserva allora questo, cioè il coraggio come tale: è buono o cattivo? *Esaminalo secondo questo criterio: tu che cosa desidereresti avere, beni oppure mali?*”. Alc.: “Beni”. Socr.: [115d] “E soprattutto i più grandi”. [Alc.: “Sì”.] Socr.: “E di tali beni desidereresti esser privato il meno possibile?”. Alc.: “Come no?” Socr.: “E dunque quanto al coraggio come ti esprimi? In quale misura desidereresti esserne privato?”. Alc.: “Beh, non desidererei vivere neppure, da vigliacco”.

Socr.: “E allora l'esser vigliacco ti pare il massimo dei mali”. Alc.: “Sì, a me pare proprio così”. Socr.: “Qualcosa di simile alla morte, a quanto pare”. Alc.: “Sì, dico questo”. Socr.: “Dunque alla *morte* e alla *vigliaccheria* si oppongono in assoluto la *vita* e il *coraggio?*”. Alc.: “Sì”. Socr.: [115e] “E allora *le ultime due*”.

cose tu le vorresti sopra ogni altra, mentre le prime due non le vorresti per nulla?”. Alc.: “Sì”. Socr.: “Ed è perché ritieni che *le une siano massimamente buone e le altre massimamente cattive?*”. [Alc.: “Assolutamente sì”. Socr.: “Dunque fra le cose massimamente buone tu reputi stia il coraggio e la morte fra quelle massimamente cattive”.] Alc.: “Proprio così”.

Socr.: “Allora il portar aiuto in guerra ai propri cari *tu lo hai detto bello secondo questo senso del bello: cioè in quanto atto che si compie secondo il buono ch'è tipico del coraggio?*”. Alc.: “Sembra che per me sia così”. Socr.: “Mentre invece *lo hai detto cattivo in quanto atto che si compie secondo il cattivo tipico della morte?*”. Alc.: “Sì”. Socr.: “E allora secondo questo criterio è giusto qualificare *ognuna delle azioni: se la dici cattiva per quanto realizza di cattivo, bisogna dirla buona [116a] per quanto realizza di buono*”. Alc.: “A me pare proprio così”. Socr.: “Dunque *un'azione nella misura in cui è anche buona è bella e nella misura in cui è cattiva è brutta*”.

Alc.: “Sì”. Socr.: “Perciò, quando dici che l'aiuto portato in guerra agli amici è bello, ma cattivo, non sei lontano dal sostenere che esso è buono ma nel contempo anche cattivo”. Alc.: “Mi pare tu dica il vero, Socrate”. Socr.: “*Perciò nessuna delle cose belle nella misura in cui è bella è cattiva; e nessuna delle cose brutte nella misura in cui è brutta è buona*”. Alc.: [116b] “Così non pare”. Socr.: “Ancora dunque considera questo: chiunque agisce in modo bello, non agisce forse bene?” Alc.: “Certo”. Socr.: “E quelli che agiscono bene non sono felici?”. Alc. “E come no?”.

Quanto alle critiche mosse a questo passo nella letteratura recente (non nei commentatori antichi del dialogo) cito la sintesi che ne dà Jean François Pradeau:

La confutazione dell'opinione di Alcibiade delle pagine 114-116 è spesso citata dai contrari all'autenticità del dialogo ad esempio del carattere rigido e scolastico delle dimostrazioni del testo. Oggetto della dimostrazione è che le cose giuste sono le cose belle, poi che le cose belle sono le cose buone, che sono anche in ultima istanza le cose utili. Così giusto e utile sarebbero definiti come un'unica e identica cosa. *L'esame puntuale della dimostrazione è ben lontano dal mostrare il rigore che talora le si ascrive. Co-*

struita attorno all'esempio privilegiato del coraggio in battaglia, essa non si produce che in base a identità affermate senza esser dimostrate, poi con uno slittamento surrettizio, che permette a Socrate di ottenere da Alcibiade una concessione a cui si può constatare subito che nulla lo autorizza. Più di preciso, Socrate ottiene da Alcibiade e senz'alcuna forma di prova che il giusto sia il bello, poi che il coraggio, che è una cosa bella, sia contato nel novero delle cose buone (115c-116a) e infine che le cose buone sono utili. Dopo ciò, appoggiandosi sul consenso di Alcibiade, di cui qui propriamente *abusa*, Socrate otterrà in base a una petizione di principio ciò che dovrebbe dimostrare: le cose belle sono buone e le cose giuste utili. *La dimostrazione dell'identità di giusto e utile è così solo fittizia e deroga dalle regole di logica più correnti*, poiché Socrate non esita, nella dimostrazione, a sostituire un termine coll'altro [Pradeau 2000, 44-45].¹

Il passo sarebbe dunque logicamente così carente da attestare l'inautenticità del dialogo, spesso proposta, con varie argomentazioni, dai moderni. Ma, per sostenere che questa dimostrazione dell'identità di giusto e utile deroga «dalle regole di logica più correnti» ed è «fittizia»; che qui Socrate «afferma senza dimostrare» e deduce «senza prova»; che perfino «abusa» del consenso di Alcibiade; che scambia «un termine coll'altro» (giusto con utile), per sostenere tutto ciò, due criteri andrebbero usati: per prima cosa, stabilire *se la dimostrazione violi le norme di conduzione del dialogo in questo stesso testo prima concordate*, vero che, se queste son così disfunzionali e indebite da violare, qui, «le regole della logica più correnti», dovevano non funzionare ed essere indebite anche prima e quindi non meritare l'accordo su di esse già raggiunto dagli interlocutori; e, in secondo luogo, se le stesse norme figurano in altri testi platonici, dovrebbero essere disfunzionali e indebite non solo qui, ma anche lì.²

¹ Tr. it. e corsivi delle citazioni sempre miei. Ringrazio gli antichisti veronesi e dell'Oriente di Napoli per il vivace dibattito sul passo e gli utili suggerimenti nel Seminario Interateneo 'Diàlogoi' del 24/3/2021.

² Sulle norme del dialogo socratico praticato dal Socrate di Platone, rinvio a Napolitano 2018. Nell'ultima nota dell'*Introduzione*, da me curata, a questo numero di *Thaumàzein*, segnalo il rischio, oggi frequente, di 'frammentizzare' Platone, cioè di

Ai minuziosi cercatori delle tante (troppe?) fallacie dei dialoghi ascritti a Platone, di cui Pradeau riporta qui la lettura, sarebbe interessante chiedere per quali ragioni mai, dopo più di duemila di anni, continuano a leggere testi così palesemente e fittamente incoerenti e non altri più rispondenti alle *loro* esigenze di coerenza logica. A mio avviso invece primo, benché – certo – non unico, criterio per leggere un filosofo, Platone o un altro, è verificare se violi le norme logiche *che lui stesso* s'è dato, tanto più quando, come in questo testo (chiunque ne sia l'autore), *se le sia date esplicitamente*: obbligo verosimilmente prioritario rispetto a quello di rispettare norme reputate *da altri e altrove* scontate.

Secondo criterio è verificare se l'identità qui argomentata fra giusto, bello e buono contrasti con quanto Platone ne dice altrove, come che ciò poi ricada sulla discussa autenticità dell'*Alcibiade I*, questione questa su cui, benché cruciale, non ho qui spazio e modo di tornare e che può per ora lasciarsi aperta a una soluzione ipotetica: il dialogo *può* essere di Platone, come di qualcun altro che – chiunque sia – pare però a lui assai vicino.

2. *Il bello è buono perché desiderabile*

Vediamo allora punto per punto la dimostrazione contenuta nel passo. Vi emerge che:

- a) «delle cose giuste [...] alcune sono belle, altre no» (τὰ μὲν καλὰ ἀπ' αὐτῶν (τῶν δίκαιων) εἶναι, τὰ δ' οὐ, 115a4). Questa è la tesi iniziale di Alcibiade.
- b) Non potendosi però rilevare che chi compie cose ingiuste faccia cose belle (115a6-7), Socrate e Alcibiade concordano poi che «tutte le cose giuste sono anche belle» (πάντα τὰ δίκαια καὶ καλὰ, 115a8).

leggere singoli passi dei suoi dialoghi scorporandoli (amputandoli?) dal testo: anche questa denuncia delle norme logiche che questo passo violerebbe ignora che il dialogo – sia o no di Platone – esordisce proprio col darsi precise norme di conduzione, che – siano o no in generale valide e condivisibili – sono quelle che per prime in esso dovrebbero valere ed esser semmai verificate.

Il punto è guadagnato *con l'esplicito consenso di Alcibiade*: l'assenso dell'interlocutore era stato esplicitato e concordemente assunto quale norma formale di conduzione del dialogo già a 106b11-c1, dove Socrate aveva chiesto: «ti pongo domande ammettendo che tu pensi davvero ciò che io dico che stai pensando?»;³ Alcibiade non si era opposto e aveva assentito a questa richiesta. Non solo: il punto è acquisito chiedendo se al giovane «sia mai parso che chi compie cose brutte faccia però cose giuste» (εἴ τις ἤδη σοι ἔδοξεν αἰσχρὰ μὲν, δίκαια δὲ πράττειν, 115a6), dunque facendo appello *alla sua esperienza morale*. Quest'assenso di Alcibiade segue le norme formali in precedenza esplicitate e concordate e non mostra, perciò, «abuso» alcuno. Il giovane, richiesto di quanto *in passato gli sia parso* (ἤδη σοι ἔδοξεν), resta infatti libero di citare un caso da lui esperito di un atto brutto che fosse bello e, in base ad esso, di negar l'assenso alla domanda ora posta: ma egli non cita nulla di simile e proprio *in forza di questo* (assenza di controesempi esperiti e dichiarati) ammette che il giusto sia anche bello. Prova quindi tale assunto il fatto che Alcibiade *vi assenta e, prim'ancora, che ne desuma l'ammissibilità dalla sua stessa esperienza morale*: che altro potrebbe e dovrebbe fare un dialogo maieutico su valori morali se non rinviare all'esperienza vissuta di ogni interlocutore e a quanto egli stesso, volta a volta esplicitamente richiestone, in modo del pari esplicito afferma (consente) o nega (rifiuta)?

Lo snodo rispetta quindi non generali (generiche?) e «correnti» «regole logiche», ma – più importante – *norme qui concordate prima*, quelle che, proprio perché non illogiche, gli interlocutori hanno *già* esplicitamente accolto a guida del loro dialogo: in particolare *che sia l'interrogato ad assentire o no a quanto chiestogli*, con ciò addossandosi lui la responsabilità di ciò che via via viene concluso (112e-113b);⁴ e *che egli risponda*

³ [...] οὐκοῦν ὡς διανοοῦμένου σου ταῦτα ἐρωτῶ, ἃ φημί σε διανοεῖσθαι; È appena il caso di rilevare che *chiedere* all'interlocutore *se* la stia pensando in un certo modo non significa – come pure si è lamentato – dare per scontato ch'egli la pensi in quel modo o addirittura imporgli di pensarla così, poiché egli resta *libero* (come Alcibiade qui) di negare il suo assenso. Da qui l'importanza, ai fini del procedere dello scambio dialogico, degli assensi e dinieghi pronunciati da chi risponde (devo rinviare, su questo importante passaggio, a Napolitano 2010, Cap. IIC, e ancora a Napolitano 2018, *passim*).

⁴ Cfr., sulla generalizzazione di tale norma, soprattutto *Alc.* I 113a7-10: Socr.: “[...]”

*rinviano a ciò che in passato ha in prima persona esperito.*⁵ Criteri a mio avviso strutturali, questi, che sottraggono a ogni astratta universalità il dialogo maieutico su valori morali (almeno come lo si vede usato dal Socrate platonico) e lo rendono impiegabile da un interlocutore in carne e ossa, in una “cura di sé” tesa a verificare valori già creduti e, semmai, a fondarne di nuovi, da lui utilizzabili in atti futuri.

Guadagnato così – quindi tutt’altro che indebitamente – che le cose giuste siano anche belle, il comportamento delle prime somiglierà a quello delle seconde: perciò delle cose giuste si potrà dire quanto si dice delle cose belle.

a) Ma proprio su queste, precisa ora Alcibiade: «alcune delle cose belle sono cattive» (ἐνία τῶν καλῶν κακὰ εἶναι, 115a11) e «alcune delle brutte sono buone» (καὶ αἰσχροὶ ἀγαθὰ, 115a12).

Socrate porta ad esempio l’aiuto dato ad amici in pericolo: gli assensi del giovane precisano ch’esso è bello per il coraggio che mostra e cattivo per i danni che può implicare (le ferite e/o la morte); conseguenze queste in cui non incorrono quanti invece non recano l’aiuto che *dovrebbero* (οἱ δ’ οὐ βοηθήσαντες, δέον, 115b3). Un caso simile – quanto all’opzione morale morte/coraggio – figura nella platonica *Apologia*: Achille, a rischio della vita, come profetizzatogli dalla madre Teti, scende comunque in campo in memoria di Patroclo, «temendo molto più vivere da vigliacco che non vendicar l’amico» (*Ap.* 28d1).⁶

Secondo Pradeau l’esempio dell’*Alcibiade* della «virtù virile per ec-

quando si danno una domanda e una risposta, *chi è che afferma* (ὁ λέγων), quello che interroga o quello che risponde?”. Alc.: “Mi pare sia *quello che risponde* (ὁ ἀποκρινόμενος)”. La chiamata in causa dell’interlocutore come «unico testimone» della verità di quanto via via acquisito con le sue risposte figura come criterio dell’interlocuzione dialogica anche in due passi del *Gorgia* che vedremo sotto. Del resto, nel *Gorgia* si esplicita anche il basilare ruolo degli assensi e dinieghi che l’interrogato è richiesto – e lasciato libero di dare – alle domande dell’interrogante; Socrate sollecita Polo: “non aver paura di rispondere [...]: non fa male; rispondi invece con coraggio, pensando che il discorso sia una specie di medico (γενναίως τῷ λόγῳ ὡςπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου) e di’ *si oppure no alle domande che ti pongo* (καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἂ ἐρωτῶ)” (*Grg.* 475d6-e1).

⁵ Sulle regole del dialogo socratico, mi permetto di rinviare ancora a Napolitano 2018.

⁶ [...] πολὺ δὲ μᾶλλον δεῖσας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν.

cellenza [...] dei cittadini in armi» è «privilegiato»: ⁷ cioè non è solo uno dei tanti esempi possibili. Non lo è, per giunta, non solo rispetto ai valori sociali allora correnti, ma specificamente nella già rilevata storia *morale* degli interlocutori: un rinvio del genere non può essere uno qualunque per Alcibiade, che, aristocratico dell'Atene di V sec. a.C. e figlio proprio di un caduto in guerra, Clinia, certo non può che reputare *kalòn* (nobile, bello, virtuoso) il coraggio; né è casuale per Socrate, che non solo ricorda, sempre nell'*Apologia* (28e-29a), di esser rimasto al suo posto nella falange oplitica, ma avrebbe, nella battaglia di Potidea (432 a.C.), salvato Alcibiade ferito, come costui ricorda nel *Simposio* (220d-e) (il giovane lo avrebbe poi ricambiato nella battaglia di Delio, 424 a.C.).⁸

Il coraggio (*andrèia*) è virtù – un *kalòn* – presente dunque e in modo rilevante nelle storie personali dei due protagonisti: di più, è virtù entrata poi, nella forma specifica del rischio corso per aiutare un proprio caro (*philos*), nel loro stesso rapporto, se ognuno deve perfino la vita all'aiuto recato dall'altro.⁹ Su tale *kalòn* perciò essi possono *in toto* concordare: da evidenziare, il δέον della linea 115b3, che ne sigla, nelle parole di Socrate, perfino l'obbligatorietà morale. Il verbo *dèin* torna a 115b6, dov'è Alcibiade a reputare (λέγεις, 115b5) bello l'aiuto «secondo l'impresa di salvare coloro ch'è *doveroso* salvare» (κατὰ τὴν ἐπιχείρησιν τοῦ σωσαι οὐς ἔδει).¹⁰

Un simile atto si concorda perciò sia *kalòn* per il coraggio che esprime, e *kakòn* per le ferite e la morte che può implicare: e, poiché coraggio e morte sono radicalmente diversi (115c1), tale aiuto è sì, come Alcibiade aveva preteso, bello e cattivo, ma *non sotto lo stesso rispetto* (οὐκ ἄρα κατὰ ταῦτόν γ' ἐστὶ καλὸν καὶ κακὸν τὸ τοῖς φίλοις βοηθεῖν, 115c3). L'ascrivibilità di predicati opposti allo stesso sogget-

⁷ Cfr. Pradeau 2000, 199, nota 45, con ovvio rinvio al *Lachete*.

⁸ Plut. *Alc.* 7, III-V; Rhodes 2011, Cap. I, nota 45.

⁹ Ovviamente la data drammatica del nostro dialogo pare anteriore agli eventi ora ricordati: Alcibiade (nato nel 451 e dunque ora circa diciottenne) sta per entrare in politica e perciò lo scambio dovrebbe precedere le battaglie in cui i due si sarebbero soccorsi l'un l'altro. E però sapere che tali atti di coraggio sono poi avvenuti dovrebbe rinforzare le tesi morali su cui essi già prima, qui, sono mostrati concordare.

¹⁰ Sull'*andrèia* in Platone, mi permetto di rinviare anche a Napolitano 2012.

to secondo rispetti e in tempi diversi, sancita poi da Aristotele nella prova elenctica del principio di non contraddizione,¹¹ figura però già nel IV libro della *Repubblica* (436d5-e4), nel celebre esempio della trottola, che è nello stesso tempo ferma (sul proprio asse) e in moto (sulla circonferenza).¹²

b) Socrate pone ora un'altra domanda: invita Alcibiade a osservare *se il coraggio, per quanto è bello, sia anche buono* (ὄρα τοίνυν εἰ, ἧ γέ καλόν, καὶ ἀγαθόν, 115c5) e a riflettere *se il coraggio stesso sia buono o cattivo* (τοῦτ' οὖν αὐτὸ σκόπει, τὴν ἀνδρείαν, ἀγαθὸν ἢ κακόν, 115c6-7).

È questo uno snodo cruciale dell'argomentazione: le cose belle (*tà kalà*) della morale degli eroi epici, quelle per cui essi – Achille in modo emblematico – preferivano alla morte stessa una condotta coraggiosa in guerra, eticamente ed esteticamente così lodevole da esser per sempre ricordata nel canto degli aedi, quelle cose per tradizione belle si chiede ora se siano *anche buone*. Il coraggio degli eroi epici era *kalòn* anzitutto nell'*opinio communis* di chi lo guardava da fuori e se ne giovava (famiglie e Stati di cui gli eroi erano a capo), o di chi lo celebrava nel canto. Ma al coraggio del *polites*, del cittadino, quali Socrate e Alcibiade sono, pare ora si chieda di più: che appunto questo coraggio, oltre che *kalòn*, sia *agathòn* e, anzi, *che la sua stessa bellezza implichi anche bontà*. Non si tratta quindi qui, come si è eccepito, di «sostituire un termine con un altro» (bello con buono) o – ancora – di abusare dell'assenso di Alcibiade. Il Socrate del dialogo pone questa domanda e subito esplicita che *sta chiedendo qualcosa di nuovo*, cioè che il coraggio sia guardato *in un altro modo, secondo un altro criterio*, diverso da quello tradizio-

¹¹ *Met.* IV 4, 1005b35-1009a5.

¹² In merito rinvio a Napolitano 2010, Cap. IIC: *L'altro da mediare. Sulla dialettica nella Repubblica*, § 5: *Il ruotare di una trottola*, 130-132. L'esempio della trottola di *R. IV* – fatto per articolare fenomenologicamente 'parti' diverse dell'anima – evidenzia l'obbligo di distinguere l'inerenza di predicati opposti allo stesso soggetto non solo per rispetti e in tempi diversi, ma anche rispetto a *parti* diverse di esso: come la trottola può senza contraddizione esser ferma sul proprio asse e in moto sulla propria circonferenza (dunque far cose opposte con parti diverse di sé), così l'anima può conoscere, sentire, agire cose diverse (e opposte) con 'parti' diverse di sé (rispettivamente l'anima razionale, l'ardimentosa e l'appetitiva, che si stanno in *R. IV* appunto articolando).

nale: rispetto appunto non solo all'esser *kalòn*, ma all'esser *agathòn*. «Esaminalo secondo questo criterio» (ὤδε δὲ σκόπει, 115c7), invita infatti Socrate, facendo supporre non un inganno, bensì appunto che non fosse quello il criterio corrente e che egli stia esortando l'interlocutore a provare a far uso di un criterio nuovo.

Questo modo non surrettizio, ma nuovo secondo cui testare l'eventuale bontà del coraggio è quello *della sua accettabilità/desiderabilità da parte del soggetto che lo pratica: criterio fondante il buono s'ipotizza sia non solo e non più* – come correntemente si credeva – il consenso altrui, o la ricaduta, socialmente apprezzata, a vantaggio dell'altro, *ma l'adesione, nella forma del desiderio, del soggetto stesso*.¹³

Anzitutto Socrate chiede al giovane che cosa egli «*desidererebbe avere, beni oppure mali*» (σὺ πότερ' ἂν δέξαιό σοι εἶναι, ἀγαθὰ ἢ κακά; 115c7-8), e appura ch'egli vorrebbe – ovviamente – aver beni, anzi i più grandi (οὐκοῦν τὰ μέγιστα μάλιστα, 115d1).¹⁴ Alcibiade poi conferma che, come desidera avere i beni più grandi, del pari desidera «*esserne privato il meno possibile*» (καὶ ἥκιστα τῶν τοιούτων δέξαιό ἂν στέρεσθαι, 115d3).

Queste domande e risposte siglano *un tratto nuovo della configurabilità dei beni*: essi ricevono non solo il consenso dei più, ai quali fin lì il soggetto, pena la perdita della fama, doveva rispondere prestazionalmente; essi sono adesso visti come oggetto dell'accoglimento, *del*

¹³ Un'interiorizzazione della morale, dal mondo greco arcaico a quella classico, è in effetti ammessa da Adkins 1987, e Vegetti 1989. Sul desiderio (i *desiderantes* sarebbero stati i soldati di Giulio Cesare che, la notte dopo una battaglia, aspettavano sotto le stelle – *de sideris* – i commilitoni, forse feriti, prigionieri o caduti), cfr. Recalcati 2012, 17, nota 3, e già Dumoulié 2002. Che non sia davvero buono l'atto di chi non desidera compiere atti buoni, che dunque desiderio e ragionamento morale debbano, perché vi sia virtù, andare di pari passo è tesi, poi, anche di Aristotele (*EN* 1139a21-26; è vero peraltro che la teoria aristotelica del desiderio è diversa da quella di Platone).

¹⁴ Nell'edizione Burnet e in Croiset, sulla scia di Dobree, questa frase di 115d1, οὐκοῦν τὰ μέγιστα μάλιστα, è ascritta a Socrate come domanda e implica s'inscriva un assenso di Alcibiade, non presente nei manoscritti. Per evitar l'integrazione alcuni (Estienne, Carlini, Pradeau, Puliga) dividono la linea, ascrivendo a Socrate la domanda οὐκοῦν τὰ μέγιστα e ad Alcibiade la risposta μάλιστα. Il senso globale dello snodo però non muta.

desiderio del soggetto morale stesso, che vuole *avere* (σὺ [...] ἂν δέξαιό σοι εἶναι) soprattutto i beni più grandi e appunto *mancarne* (στέρεσθαι) il meno possibile. La ripetizione qui del verbo *dèchomai* (δέξαιο, 115c7; 11, 13; δεξαίμην, 115c14) segnala l'emergere di questo nuovo tratto del buono: esso è, adesso, quanto *il soggetto accoglie come tale, dunque che desidera avere e non mancare*.¹⁵

La desiderabilità-amabilità dell'*agathòn-kalòn* (oltre che nel celebre passo della *Metafisica* aristotelica che ho citato in esergo) figura effettivamente in altri dialoghi indiscutibilmente platonici: per esempio nel *Simposio* la sacerdotessa Diotima, maestra di Socrate nelle cose d'amore, chiede: «chi ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?»; e Socrate risponde: «che diventino sue» (ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ; [...] γενέσθαι [...] αὐτῷ, 204d5-6): anche qui il buono è, dunque, oggetto d'amore e che *si desidera avere*. Poco prima lo scambio (*Smp.* 204e1) fra bello e buono è fatto deliberatamente (quindi, anche lì, non indebitamente), data la sovrapponibilità semantica dei due termini, uniti, anzi, nell'unico pregnante ben noto *kalokagathòn*.¹⁶

Nella *Repubblica* negli stessi termini è teorizzato il Bene che non può restar ignoto ai guardiani dello Stato:

[esso infatti è ciò] che ogni anima persegue e a cui finalizza ogni atto (ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα [505e] πράττει), presentando sia qualcosa – e però [...] in ciò essa è nel dubbio e non sa cogliere con bastante chiarezza che cosa sia, né crede di poterne fruire nel solo modo certo in cui fruisce delle altre cose, per cui è a rischio di perdere ogni altro vantaggio se ci sia (505d11-e6).

¹⁵ Conferma la novità del concetto che il verbo *dèchesthai* (accogliere, accettare) conservi una sfumatura arcaica di passività (il bene è distribuito agli uomini da Zeus in modo imponderabile, cfr. *Il.* XXIV, vv. 525-534), superata però con la sua sostituzione qui, subito dopo (115e1), col verbo attivo *boulèuein*, volere, scegliere. D'altronde anche *dèchesthai* si può tradurre con "scegliere".

¹⁶ Cfr. appunto *Smp.* 204e1: «come se qualcuno, servendosi di buono invece che bello [...]» (ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος); già prima del resto, a 201c2, si era ammesso senza problemi che le cose buone siano *anche* belle, facendo valere l'identificazione almeno in una direzione.

I dubbi sul Bene ne riguardano, qui, la conoscibilità e desiderabilità: ma poco prima (505b) si era notato che non avremmo vantaggio (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, 505a7) se avessimo ogni cosa senza il Bene, qualunque configurazione esso abbia: e si era chiesto se

ci sia un vantaggio ad aver ogni possesso se poi tale possesso non è buono? (τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν;) O che si possa intendere tutte le altre cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene? (καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν; 505b1-3).

Emerge in questo passo lo stato ontologico e gnoseologico assolutamente primo del Bene, fondamento dell'essere e *mèghiston mǎthema*, cioè massimo oggetto di conoscenza: e però esso è ancora «ciò che ogni anima persegue (διώκει)», dunque che *desidera*, e che perfino rende buono, *bonifica* – esso soltanto – ogni altro possesso: proprio per questo esso è oggetto *del massimo desiderio*. E anche qui *kalòn* e *agathòn* sono accostati senza problemi.

c) Stabilito quindi questo nuovo criterio d'individuazione del buono (quanto si desidera avere e non mancare), la domanda seguente di Socrate è: «in che misura [Alcibiade] desidererebbe esser privato del coraggio?» (ἐπὶ πόσῳ ἂν αὐτοῦ [τῆς ἀνδρείας] δέξαιο στέρεσθαι, 115d5). La risposta del giovane è netta: egli non desidererebbe *neppure vivere*, se dovesse farlo da vigliacco (οὐδὲ ζῆν ἂν ἐγὼ δεξαίμην δειλὸς ὄν, 115d6), esattamente come, nell'*Apologia*, Achille. Dunque il bello – già assimilato concordemente al giusto – diviene buono *per quanto è desiderato dal soggetto* e anzi massimamente desiderato per il fatto che rende buona (esso soltanto) la sua vita. I presupposti di questo son subito chiariti: Alcibiade consente che per lui la vigliaccheria è il massimo male (ἔσχατον ἄρα κακῶν [...] ἡ δειλία, 115d7), pari perciò alla morte (ἔξ ἴσου τῷ τεθνάναι) e che dunque a viltà e morte si oppongono radicalmente coraggio e vita (θανάτῳ τε καὶ δειλία ἐναντιώτατον ζωῆ καὶ ἀνδρεία, 115d8-9); di conseguenza egli *vuole* (βούλοιο σοι, 115e1) al massimo questi, che reputa ottimi, e rifiuta al massimo i primi due, che crede pessimi.¹⁷

¹⁷ Emerge qui il tratto tipico del desiderio greco-antico, chiaro in Aristotele e opposto

d) E però che cosa *fa buono* il coraggio da renderlo tanto desiderabile? La fine – non semplice – del passo esplicita questo nodo: Alcibiade precisa ora bello l'aiuto in battaglia agli amici per il fatto che «è un atto di bene» (κατ' ἀγαθοῦ πράξις, 115e7: letteralmente un'azione secondo bontà), il bene proprio, tipico dell'atto di coraggio (τὴν τῆς ἀνδρείας); mentre invece è cattivo «l'atto di male proprio della morte» (κατὰ δέ γε κακοῦ πράξις τὴν τοῦ θανάτου κακόν, 115e9). Dunque gli atti *vanno valutati quanto al bene o male che sanno realizzare (apergàzesthai)*: «secondo questo criterio è giusto qualificare *ognuna delle azioni: se la dici cattiva per quanto realizza di cattivo, bisogna dirla buona per quanto realizza di buono*» (115e10-116a1).¹⁸

È qui che la bellezza di un atto ne implica anche la bontà (e la conseguente desiderabilità): il bene ch'essa fattivamente e specificamente realizza, un “beneficio” che ricade non più fuori del soggetto, su oggetti “altri” da lui (o almeno non solo su di essi, come il sottrarli ai pericoli, o l'essere apprezzati per averlo fatto). *Il fruitore del bene che l'atto giusto-bello realizza, il destinatario di tale “beneficio” è l'anima stessa di chi lo compie*: non per altro, ma proprio per questo essa massimamente lo desidera; con la stessa intensità e radicalità con le quali desidera la vita e rigetta la morte.

La tesi è nuova e certo paradossale, cioè tale da contrastare le opinioni morali correnti nell'Atene di V sec. a. C., come le nostre odierne: ma è tesi inconsueta per il Socrate di Platone?

3. *Il bello in quanto buono e desiderabile nel Gorgia*

Per rispondere a questa domanda e chiarire il punto in discussione, merita un richiamo breve ma attento l'argomento simile a quello dell'*Alcibiade* figurante nel *Gorgia*, in uno degli snodi più intensi dello scontro fra Socrate e Polo. I dialoganti sono attestati su tesi opposte: Socrate in

alla tradizione moderna humeana: qualcosa è desiderato perché in qualche modo, anche sbagliando, “saputo” (creduto, immaginato, ipotizzato) buono, non creduto buono in quanto è desiderato. La tesi è espressa in modo icastico nel passo della *Metafisica* che ho citato in esergo.

¹⁸ [...] εἴπερ ἢ κακὸν ἀπεργάζεται κακὴν καλεῖς, καὶ ἢ [116a] ἀγαθὸν ἀγαθὴν κλητέον.

quella, ripresa nel mio secondo esergo, che «chi fa il male ed è ingiusto in ogni caso è infelice» (472a4-5), tanto più se sfugga alla punizione; Polo su quella che invece «gli ingiusti sono felici purché non siano puniti» (473b3-4), ch'egli reputa rinforzata dalla convinzione che Socrate stia dicendo «assurdità» (ἄτοπὰ γε, 473a1), cose che nessuno avrebbe il coraggio di sostenere (473e4-5).¹⁹

Motivano il confronto fra questo e il passo dell'*Alcibiade* varie analogie: un'analogia *di contenuto*, perché quelle di cui Socrate e Polo discutono, non sono – precisa il primo – «cose da poco [...], ma quelle ch'è più bello sapere e più brutto ignorare: [...] *chi sia felice e chi no*» (*Grg.* 472c6-d1). E vi è – importante rispetto a quanto prima notato dell'*Alcibiade* – un'analogia *formale, metodica*: Polo è convinto che Socrate, nel sostenere la felicità, in ogni caso, del giusto, dica appunto cose contrarie all'opinione corrente (cose qualificabili come *paradoxa*). Socrate allora, più di una volta lo richiama al *contesto formale del loro dialogare*, precisando che, senz'appellarsi all'opinione corrente, «chiamerà a testimone» di quanto afferma Polo stesso e le risposte che, in base alla propria esperienza morale, egli darà alle sue domande. La tenuta formale di quanto acquisito dialogando si fonda dunque anche qui – come si è visto segnalato nell'*Alcibiade* a sua norma, esplicita e non illogica, di conduzione – *all'esperienza morale* che Polo stesso dichiara *e alla responsabilità* che, dialogando e rispondendo, se ne assume.²⁰

¹⁹ Il *Gorgia* sonda il tratto negativo della questione (non solo il bello-buono, ma anche il brutto-cattivo), la lega in sede socio-giuridica alla punizione (su cui resta basilare Mackenzie 1981) e la pone in termini comparativi (più/meno bello-buono, più/meno brutto-cattivo). Anche in *R.* II Glaucone riferisce l'opinione dei *pollòi* (358a4) che l'origine e natura della giustizia stia a metà fra il meglio (*àrìston*) – fare ingiustizia senza pagarne la pena – e il peggio (*kàkìston*) – subire ingiustizia senza potersi vendicare (359a4-b1). Già con Trasimaco Socrate aveva sostenuto che il giusto sia felice e l'ingiusto infelice (354a4), ma Glaucone perciò sollecita l'ampia disamina socratica che segue: per il fatto che una giustizia vista come ora detto è praticata solo per l'impotenza di molti a commettere ingiustizia, non perché sia «amata come un bene» (τὸ δὲ δίκαιον [...] ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν, 359a8-b1). Questa richiesta 'problematica' mi pare del tutto simile a quella avanzata nell'*Alcibiade*.

²⁰ In *Grg.* 472b7-cl Socrate precisa: «io invece, se non *porto proprio te a testimone concorde di quanto dico* (σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω), ritengo di non aver ottenuto nulla di degno d'attenzione su quanto discutiamo»; e più in generale a 474a5-7: «io delle cose che sostengo *so citare un solo*

Anche il tema della *preferibilità* emerge nel *Gorgia* e con lo stesso verbo, *dèchomai*, ricorrente nell'*Alcibiade*: Polo, sconcertato dalle «assurdità» dette da Socrate – che non solo lui, ma chiunque altro, richiestone, riterrebbe «peggio far ingiustizia più che subirla e non subirne la punizione più che subirla» (474b2-5) – gliene chiede conferma: «Τὸ [davvero] *preferiresti* subire ingiustizia piuttosto che farla? (σὺ δέξαι' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν;)»; e Socrate ribadisce che proprio questo *in realtà viene preferito* non solo da lui, ma anche da Polo e da ogni altro (474b5-8).

Un simile *paradoxon* va però dimostrato: perciò occorre che ora Polo risponda «come iniziando *da capo*» (474c4-5: ὅσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων), cioè che l'opinione corrente sul bello-buono/brutto-cattivo sia ri-esaminata secondo una nuova prospettiva, proprio come segnalato anche nell'*Alcibiade*.²¹ Dunque Socrate chiede a Polo se reputi peggio (*kàkion*) fare ingiustizia o subirla ed egli replica che è peggio il secondo caso, subire ingiustizia (474c5-6); poi Socrate chiede s'egli creda più brutto (*àischion*) fare o subire ingiustizia e Polo replica che è più brutto farla (474c7). È questa seconda risposta, chiara concessione all'opinione dei *pollòì* di cui Polo si dice portavoce, a porre le basi perché Socrate poi lo confuti.²²

Le tesi emergono ora in tutto il loro contrasto, poiché Socrate chie-

testimone, colui stesso col quale discuto (ἐγὼ γὰρ ὄν ἂν λέγω ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ᾗ); i *pollòì* e le loro opinioni Socrate, diversamente da Polo, li lascia perdere: non per generico spirito di contraddizione, ma perché per lui vale appunto quanto ognuno, specificamente richiestone, risponde, avendolo sperimentato in prima persona e di cui si assuma, dialogando e rispondendo, la responsabilità: esattamente l'impostazione metodica esplicitata e concordata nell'*Alcibiade* I. Sugli assensi e dinieghi dell'interlocutore, cfr. sopra, la nota 4.

²¹ Cfr. ancora l'invito di Socrate ad Alcibiade: «esaminalo [il coraggio] secondo questo criterio» (*Alc.* I 115c5, *supra*, § 2, punto *d*).

²² Anche Callicle in seguito lo farà notare (482d-e). Cfr. Zanetto 1994, 136, nota 91: «quest'ammissione è l'errore fatale di Polo, che gli costa la confutazione [...] incalzato dall'interlocutore, riconosce che è "brutto" commettere ingiustizia, dunque che è "bello" tenere un comportamento giusto». Risulta dunque evidente, anche qui, come siano le risposte dell'interlocutore (anche i suoi semplici assensi o dinieghi) a costituire i presupposti delle deduzioni fatte passo passo dai dialoganti e delle confutazioni che l'interrogante fa di quelle risposte.

de se fare ingiustizia «non sia, *nella misura in cui è più brutto*, anche peggio» (οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον, 474c8-9).²³ Polo lo nega recisamente e il filosofo non può che notare, supportato dal suo assenso, che allora per lui «pare non siano lo stesso bello e buono e brutto e cattivo» (474d1-2).²⁴

Prende avvio da qui un esame delle cose belle (474d3), simile anch'esso, per oggetto, non – come vedremo – per estensione, a quello dell'*Alcibiade*. Precisa è la domanda d'esordio di Socrate a Polo:

tutte le cose belle, come p.es. corpi, colori, forme, suoni, attività, tu le chiami belle ogni volta senza guardare ad alcunché? Oppure le dici belle *in rapporto all'utilità, guardando a ciò cui ognuna serve?* (οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρεῖαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾗ [...]); oppure *in rapporto a una qualche piacevolezza* (ἢ κατὰ ἡδονὴν τινα), se il vederle induca godimento in chi le vede? O puoi addurre qualche criterio oltre questi [per stabilire] la bellezza di un corpo? (*Grg.* 474d3-e1).

Polo esclude altri criteri per valutare la bellezza di qualcosa e dunque quello espresso da Socrate si concorda valga «per tutte le altre cose» belle (οὐκοῦν καὶ ἄλλα πάντα οὕτω, 474e1-2).²⁵ L'accordo raggiunto

²³ Domanda simile (pur rovesciata) a quella di Socrate ad Alcibiade se il coraggio, per quanto è bello, sia anche buono (ὄρα τοίνυν εἰ, ἢ γε καλόν, καὶ ἀγαθόν: *Alc.* I, 115c5, v. ancora *supra*, § 2, punto d).

²⁴ [...] οὐ [474d] ταῦτόν ἡγῆ σύ, ὡς εἰκας, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν καὶ αἰσχρόν. Già si è notato (Dodds 1959, 249; Nonvel Pieri 1991, 396) che Polo, esponente dell'antica «cultura della vergogna», quando nega che giusto e bello siano lo stesso, non è pronto però a reggerne le conseguenze, cioè la scelta inevitabile fra nichilismo morale e l'importanza negata al bene individuale come tale.

²⁵ Non solo, Polo sottolinea come «funzioni bene la definizione [data da Socrate] del bello in base al piacere o al bene» (καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζῃ, ὃ Σώκρατες, ἡδονῆ τε καὶ ἀγαθῶ ὀριζόμενος τὸ καλόν, 475a2-5). Nell'*Alcibiade* si sonda la bontà insita nella bellezza riconosciuta al solo coraggio: qui nel *Gorgia* l'esame è esteso appunto a *tutte le cose belle* (τὰ καλὰ πάντα, 474d3), che sono anche elencate. Il criterio che dice il bello in rapporto al piacere o al buono vale infatti per forme e colori (anche 474e2), suoni (e4), leggi e attività umane (e6) e nozioni scientifiche (475a1). Mi pare che anche qui *agathòn* abbia il senso di 'capace di realizzare il bene', dunque di 'buono a fare', 'boni-ficante' (perciò vantaggioso e, come vedremo, desiderabile).

è, allora, che ogni cosa bella sia detta tale non senza ragione o per accordo generale immotivato, ma che lo sia «o per qualche piacevolezza, o per qualche utilità, o per entrambe le cose» (ἢ διὰ ἡδονὴν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφοτέρα, 474e2-3). Vero ciò, si concorda poi valga anche il complementare, che fa valutare il brutto «rispetto al criterio opposto, cioè per la dolorosità o la dannosità» (οὐκοῦν τὸ αἰσχροὺν τῷ ἐναντίῳ, λύπη τε καὶ κακῶ, 475a4-5).²⁶

In questo modo vengono poste le basi perché Polo dia conto della maggior bruttezza (*aischion*) che ha prima ascritto al far ingiustizia rispetto al subirla: su che cosa mai tale maggior bruttezza si fonda? Fare ingiustizia è più brutto del subirla *perché è più doloroso, perché è più dannoso o per entrambe le ragioni* (475b3-d5)? Le alternative possibili sono valutate per esclusione: non si può dire che fare ingiustizia sia più doloroso che subirla, dunque che sia più brutto perché lo «supera in dolorosità» (λύπη ὑπερβάλλει, 475c1), poiché gli ingiusti certamente non soffrono di più (ἀλγοῦσι μᾶλλον, c2) di quanti – allora come oggi – subiscono la loro ingiustizia. Vero ciò, non si può neppure sostenere che fare ingiustizia sia più brutto che subirla perché rimontante *a entrambi* i criteri della dolorosità e della dannosità (ἀμφοτέροις μὲν οὐκ ἂν ἔτι ὑπερβάλλοι, c4-5).

Ecco che allora non resta che *l'altro criterio* su cui Polo ha già (entusiasticamente) concordato, quello *della maggior dannosità* del fare ingiustizia, ragione per cui esso è concordemente detto *aischion*: e precisa Socrate: «ma allora, se il fare ingiustizia supera il subirla per la dannosità, esso è peggiore» (οὐκοῦν κακῶ ὑπερβάλλον τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἂν εἴη τοῦ ἀδικεῖσθαι, 475c7-8).

La tesi iniziale di Polo, che il subire ingiustizia sia peggio e il farla più brutto è allora (come quella di Alcibiade che non tutte le cose belle siano buone) *confutata*; lo è in base a quanto volta a volta egli, sulla scorta della sua esperienza morale, si è assunto la responsabilità di concordare sia vero: ma, se la dimostrazione è qui condotta in universale su *tutte* le cose belle, che non solo Polo ma i *pollòi* di cui egli si proclama portavoce dicono tali, allora la conclusione che Socrate può trarne va

²⁶ Il criterio vale, ovviamente, anche in sede comparativa: se una cosa è più bella di un'altra perché più piacevole o più buona (nel senso sopra detto), una cosa è più brutta di un'altra perché più dolorosa o più dannosa (*Grg.* 475a5-b2).

estesa: «Che altro, *da parte dei più e da parte tua*, noi abbiamo concordato prima, se non che fare ingiustizia è più brutto che subirla? [...] Ora però è apparso anche peggio» (475d1-4). Ecco che Polo e i più sono confutati: non è vero che fare ingiustizia sia solo più brutto, come essi correntemente vanno dicendo; fare ingiustizia è anche più dannoso, più cattivo, peggiore, perché proprio e solo in tal senso è intesa in realtà da tutti loro la sua stessa bruttezza (come Alcibiade reputava il coraggio non solo bello, ma buono al punto da non poter vivere da vigliacco).

Ecco infine la ripresa della *preferibilità del meglio*, dell'*agathòn* in quanto boni-ficante, che rinforza il legame di questo complesso snodo del *Gorgia* al nostro dell'*Alcibiade*. Chiede ancora Socrate a Polo, ricevendone dei dinieghi: «Forse dunque tu *sceglieresti* (δέξαιο ἄν) quanto è più dannoso e più brutto al posto di quanto lo è di meno? [...] Lo farebbe forse qualcun altro?» (475d3-e3).²⁷

E, in base a questi dinieghi dell'interlocutore, Socrate può allora concludere: «Dicevo allora la verità, che né io, né tu, né alcun altro degli esseri umani *sceglierebbe* (δέξαιτ' ἄν) il far ingiustizia piuttosto che subirla: perché farla si trova ad esser peggio [che subirla]» (*Grg.* 475e3-6).

4. Conclusioni: la cura del desiderio

Veri i passaggi sopra ricostruiti dell'*Alcibiade* I e l'importante conferma trovata nel *Gorgia*, il coraggio, basilare per gli eroi epici ma anche per gli uomini della *pòlis*, è non solo, come ammetteva l'*opinio communis* dei *pollòi*, giusto e bello: esso, nella nuova visione messa in luce da Socrate, è *anche buono (e utile, nel senso specifico di atto-a-realizzare-il-buono, cioè boni-ficante)*; e si mostra così, ora, *per il fatto che è accolto, desiderato, scelto dal soggetto*, al punto ch'egli non potrebbe vivere senza, se – come dichiara Alcibiade – reputa il suo contrario, cioè una vita da vigliacco, invivibile, vale a dire pari alla morte. Il coraggio attua perciò il bene (l'eccellenza o virtù) della sua stessa anima, la quale per questa ragione massimamente desidera compierlo.

Se l'argomento, trattando specificamente il coraggio, fa presa su un

²⁷ A 475e1 Polo usa ancora *dèchomai* per confermare che no, egli non *sceglierebbe* il peggio e più brutto: ἀλλ' οὐκ ἂν δεξαίμην, ὃ Σώκρατες.

giovane aristocratico qual è Alcibiade (e qual era l'allievo più “filosofo” di Socrate, Platone), questo nuovo criterio di valutabilità del bene – quanto davvero e profondamente *ognuno desidera, accoglie, sceglie*, tanto che, senza, non potrebbe neppure vivere – apre spazi di riflessione nuovi su ciò che rende la vita stessa “buona”, perciò felice. Quella che, come conferma il *Gorgia*, ognuno *in realtà desidera e sceglierebbe come davvero preferibile*, anche – di fatto e come Polo – contro le opinioni correnti e superficiali che di primo acchito dice (e crede) di condividere.

Occorre allora – socraticamente – aver cura della propria anima: non solo, come di solito ammesso, di quanto essa può sapere, ma anche *di quanto, poiché la rende buona, essa può davvero e profondamente desiderare e, proprio per il fatto che lo preferisce ad altro, fondatamente scegliere*.²⁸

La distinzione fra desiderare/fare ciò che ci pare e desiderare/fare quanto *davvero vogliamo* è articolata dal Socrate dello stesso *Gorgia* a Polo: posso qui solo accennarne, ma quella distinzione è basilare per la lettura da me sopra proposta. Socrate – sempre con l'assenso di Polo – distingue anzitutto i mezzi necessari a conseguir certi fini (466c-d: prendere un farmaco in vista della salute, affrontare traversate rischiose in vista dell'arricchimento) dai fini stessi; e ne conclude generalizzando: «se qualcuno fa qualcosa in vista di un certo fine, *non vuole ciò che fa, ma quel qualcosa in vista di cui fa ciò che fa*» (ἐάν τις τι πράττη ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὐ ἕνεκα πράττει, 467d8-e1).

Egli mostra poi che anche atti né buoni né cattivi (sedersi, camminare, correre, navigare) son fatti sempre avendo di mira non quegli atti come tali ma il bene che ne è il fine e che è *dunque – esso, non altro e ogni volta – oggetto vero del desiderio e movente dell'azione*: «*in vista del bene* dunque agiscono quanti fanno tutto ciò» (ἕνεκ' ἅρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες, 468a8).

Terzo basilare snodo – veri gli assensi di Polo ai due passaggi teorici precedenti – è che perfino chi ha il potere di compiere atti totalmente “cattivi” – spogliare dei beni, esiliare, uccidere – , dunque ancora un ti-

²⁸ Sulla filosofia come “cura del desiderio”, cfr. Cusinato 2014.

ranno, non fa neppure lui tutto ciò desiderando questi atti come tali, ma desiderando il bene che suppone da essi derivi.²⁹ Se gliene viene un danno (perché egli, sbagliando, li ha creduti atti buoni mentre son cattivi), ciò accade perché egli può *si fare tutto ciò che gli pare, ma – di fatto – non ciò che vuole* (cioè, *daccapo, il bene che davvero e basilamente desidera*). Precisa Socrate: «costui di certo fa *quello che gli pare* (οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ)» (468d4), cosa su cui Polo ancora concorda. E Socrate lo incalza: «Ma costui [tiranno o retore gorgiano] fa anche ciò che vuole, se accade che quegli atti siano cattivi? Perché non rispondi?» (ἄρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἴπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα; τί οὐκ ἀποκρίνη; 468d5-6). È marcato qui l'imbarazzo di Polo a rispondere, poiché gli è chiaro il vicolo cieco nel quale, coi suoi precedenti assensi, si è cacciato: e però risponde con coerenza quanto ormai è logico aspettarsi: «No, non mi pare ch'egli faccia ciò che vuole» (ἀλλ' οὐ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται, 468a9).

Dunque neppure chi vanta un grande potere, tiranno che sia o aggressivo esponente della – attualissima – modalità comunicativa di stampo gorgiano, neppure costui, che pure può fare «quello che gli pare» (οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ), fa quanto davvero e profondamente vuole: quel bene che strutturalmente desidera e su cui può però – lui come ogni altro – sempre sbagliarsi. Socrate chiude questa basilare argomentazione mostrando come ciò ricada sulla sua felicità: «dicevo il vero, allora, quando sostenevo che un uomo che faccia in città ciò che gli pare né ha un grande potere né fa ciò che [davvero] vuole» (ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται, 468e4-6).

Dunque ancora il presunto “potente” viene smentito:³⁰ egli non consegue la felicità che crede spettargli e che si attende perché non ha avuto bastante cura della sua anima, tanto da chiarire ciò che risponde al suo semplice poter fare quanto gli pare e ciò che invece davvero e profondamente risponde a quanto egli vuole, poiché – *in quanto bello-buono* – *egli lo desidera*.

²⁹ Lo stato di tiranno è posto qui in stretta alternativa a quello di “retore”(468b2: εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ), tratto comprensibile dato il potere che Polo, allievo di Gorgia, ha conferito alla retorica.

³⁰ Il modello negativo del tiranno è approfondito, in questo stesso volume, da de Luisse 2021 (sopra, 63-90), e Pone 2021 (sopra, 91-111).

Bisogna allora curare l'anima: quanto essa davvero sa e quanto davvero essa vuole/desidera; bisogna farlo, perché ne va della felicità, della visione che ognuno di noi ha di sé, del proprio stesso stare al mondo, *insieme con altri*, anch'essi caratterizzati dal medesimo desiderio e bisognosi e capaci della stessa cura. Bisogna farlo: perché ne va di quella che ancora oggi – forse non avendola ancora abbastanza imparata – chiamiamo *qualità della vita*. La nostra e l'altrui.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Plato, *Dialogues of Plato. Alcibiades I*, Translation by B. Jowett, Vols. 5, London Humphrey Milford, Oxford University Press, 2013.

Plato, *Gorgias*, a revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press 1959.

Platon, *Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau, trad. inédite par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000.

Platone, *Gorgia*, a c. di S. Nonvel Pieri, Napoli, Loffredo 1991.

Platone, *Gorgia*, introduzione, traduzione e commento di G. Zanetto, Milano, BUR, 1994.

Letteratura critica

Adkins, A.W.H. [1987], *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, tr. it. Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1987).

Cusinato, G. [2014], *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

de Luise, F. [2021], *Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 63-90.

- Dumoulié, C. [2002], *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. Torino, Einaudi (ed. or. 2002).
- Mackenzie, M.M. [1981], *Plato on Punishment*, Los Angeles, University of California Press.
- Napolitano Valditara, L.M. [2010], *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2012], *Il coraggio in Platone. Cammini nuovi di un'antica virtù nel I libro delle Leggi?*, in: M. Bontempi, G. Panno (a c. di), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Padova, Polimetrica, 97-134.
- Napolitano Valditara, L.M. [2013], Eros, cura, felicità: in margine all'antropologia di Platone, in: *Thaumàzein*, 1, 121-148.
- Napolitano Valditara, L.M. [2013b], *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano/Udine, Mimesis (II edizione riveduta e ampliata).
- Napolitano Valditara, L.M. [2014], *Virtù, felicità e piacere nell'etica dei Greci. Introduzione e Antologia commentata*, Verona, aemme edizioni.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Pone, S. [2021], The tyrant's happiness as the parody of true happiness (Plato, *Republic* IX; Xenophon, *Hiero*, IX-XI, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 91-111.
- Recalcati, M. [2012], *Ritratti del desiderio*, Milano, Cortina.
- Rhodes, P.J. [2011], *Alcibiades*, Barsney (South Yorkshire), Pen and Sword Military 2011.
- Vegetti, M. [1989], *L'etica degli antichi*, Roma/Bari, Laterza.

***THE 'DESIRABLE' GOOD
IN A PROBLEMATIC PASSAGE OF
THE FIRST ALCIBIADES (115A-116B)***

Keywords

right; good; admirable; desire-desirable; preference; happiness; *Alcibiades I*; *Gorgias*

Abstract

This passage of the *First Alcibiades* is today often criticized as logically inconsistent and maybe not Platonic (along with the entire dialogue). Here Socrates proposes to identify the right (*dikaion*) and the good (*agathòn*), progressing from an examination of what is honourable or admirable (*kalòn*). Definitely he advances a new notion of the good, based on what the moral subject may desire and welcome (*dèchesthai*), to the point that he declares he could not live without it. This notion of the good is applied to those acts – as helping friends in danger – that not only, as useful to others, are commonly thought as *kalà*, but, in this new vision, can make good (*apergàzesthai*) the subject's soul itself. Moreover these acts, because they satisfy a person's deep and authentic desire, really found that person's *eudaimonia*. The passage not only seems strictly consistent, but various analogies and confirmations of its arguments can be found in other Platonic texts (*Symposium*, *Republic* and particularly *Gorgias*).

Linda M. Napolitano Valditara
Professore Ordinario di Storia della Filosofia Antica (SSD M-FIL/07)
Dipartimento di Scienze Umane (DipSUM) – Università di Verona (ITALIA)
linda.napolitano@univr.it

PARTE III
AMOR DI SÉ (*PHILAUTÌA*) E AMICIZIA

ARIANNA FERMANI

IL VIRTUOSO DEVE AMARSI.
I PROFILI DELLA *PHILAUTÌA* IN ARISTOTELE

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Il profilo ‘oscuro’ della philautia: l’amore di sé come egoismo*; 3. *Il versante positivo della philautia: perché è cosa bella e necessaria ‘volersi bene’*; 4. *Riflessioni conclusive sulla ‘figura’ della philautia.*

Perciò l’amor proprio si può considerare anch’esso (nella natura quale la vediamo) come una conseguenza dell’esistere [...] Esistenza, amore dell’esistenza (quindi della conservazione di lei, e di se stesso) – amore del piacere (è una conseguenza immediata dell’amor proprio, perché chi si ama, naturalmente è determinato a desiderarsi il bene che è tutt’uno col piacere, a volersi piuttosto in uno stato di godimento, che in uno stato indifferente o penoso, a volere il meglio dell’esistenza, ch’è l’esistenza piacevole (G. Leopardi, *Zibaldone*, 12-23 luglio 1820)

1. *Introduzione*

L’amicizia è la virtù a cui viene riservata l’analisi più estesa e più acuta all’interno dell’*Etica Nicomachea*. Questa struttura, come appare quasi a prima vista, mostra il ruolo capitale che l’amicizia gioca nella filosofia aristotelica [...] Tuttavia, nonostante il ruolo di primo piano dell’amicizia, gli studiosi di solito trascurano il concetto di *philautia*, cioè l’amicizia con se stessi o, avventurandosi a parafrasare questa idea aristotelica più liberamente, l’amicizia che si deve a se stessi.

È quanto affermato in un interessante articolo dal titolo *The role of philautia in Aristotle's Ethics*,¹ che denuncia, appunto, questa 'strana' situazione: la *philautia* è tanto centrale nella riflessione dello Stagirita quanto per lo più trascurata dagli interpreti.²

Si può partire da questo primo dato per provare ad attraversare una nozione, quale la *philautia*,³ tanto 'sfuggente' – per la ragione appena individuata e anche in virtù della sua costitutiva polivocità – quanto centrale, sia all'interno della riflessione aristotelica, sia, come ha mostrato Werner Jaeger, all'interno dell'orizzonte culturale precedente: «il gran conto in cui egli [Aristotele] tiene l'amor di sé deriva dal medesimo fecondo approfondimento filosofico dei concetti fondamentali dell'etica aristocratica, da cui viene anche la sua valutazione positiva della brama d'onore e dell'alto sentimento di sé».⁴

Provando ad osservare più da vicino le trame che caratterizzano questa nozione, potremmo dire che la *philautia* è, contemporaneamente, una 'figura' *semplice ed estrema*: semplice perché il discorso aristotelico si snoda, peraltro in modo assolutamente dichiarato, intorno a due soli 'profili', ovvero intorno a due *frame* teorici o cornici esplicative; estrema perché tali profili risultano essere contrari.

Si coglie, pertanto, nell'attraversamento di tale nozione, una tensione massima, che determina alcune evidenti difficoltà anche sul piano linguistico, al punto che risulta non solo opportuno ma addirittura necessario ricorrere, a seconda del profilo preso in esame, ad una diversa traduzione del medesimo termine *philautia*. Esso, infatti, se inteso in un'accezione positiva, può essere reso con 'amor proprio',⁵ mentre, se viene inteso in senso negativo, deve essere tradotto con 'egoismo'.⁶

Come si spiega, però, tale duplice – e, anzi, perfino opposta – lettu-

¹ Zagal Arreguín 2009, tr. it. mia.

² Di questa nozione ho già avuto occasione di occuparmi in Fermani 2012, 127 ss.

³ Nel *Corpus Aristotelicum* non occorre il lemma *philautia* ma solo l'aggettivo φίλαυτος (cfr. Radice & Bombacigno 2005); questo occorre in totale 26 volte e, più nello specifico, nelle seguenti opere: *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia*, *Politica* e *Rhetorica*.

⁴ Jaeger tr. it. 2003, 46.

⁵ Per un esame analitico di questo versante della nozione di *philautia* si rimanda ad Annas 1988.

⁶ Cfr. Fermani 2020, *Indice ragionato dei concetti*, 1232 e nota 2.

ra di una stessa nozione? Si deve pensare che Aristotele si contraddica? Oppure che egli, su tale questione, cambi idea? In realtà, stando a quanto leggiamo nei testi stessi del Filosofo, nessuna delle due ipotesi sembra essere fondata. Anche su questo specifico terreno, infatti, Aristotele sembra chiaramente adottare quello che è stato definito un «approccio multifocale». Si tratta di un «paradigma “ottico” che invita il lettore ad indossare, metaforicamente, un paio di occhiali con lenti multifocali, per provare ad osservare la realtà da varie distanze: essendo infatti la realtà stessa costitutivamente molteplice, complessa e stratificata, si tratta di osservarla, comprenderla e descriverla in molti modi».⁷

Ai filosofi antichi, infatti, non interessa

produrre *un* paradigma, *un* sistema di pensiero, *una* visione, *una* definizione. Essi mirano piuttosto ad elaborare, all'interno di un orizzonte concettuale ben definito, una *pluralità* di schemi e di modelli, tra loro non sovrapponibili e a volte anche in contrasto, e tuttavia capaci di spiegarci aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. In sostanza, il pensiero antico vuole *capire il mondo* – la cui complessità non viene mai ridotta o messa in dubbio – e perciò lo affronta con una pluralità molto elastica di strumenti.⁸

Assumendo, pertanto, anche rispetto a questa questione specifica, questo modello teorico, possono essere individuati due scenari esplicativi della nozione di *philautia*, ovvero due ‘sguardi’ non solo diversi ma addirittura opposti della stessa, che vanno letti, appunto, non come espressione di un cambiamento di idee da parte del Filosofo né, peggio ancora, come una contraddizione all'interno del suo pensiero, ma piuttosto come il segnale di un ‘cambio di prospettiva’. È come se Aristotele, in altre parole, ci invitasse ad inforcare occhiali con lenti diverse e a ‘deangolare lo sguardo’ per provare a cogliere, il meglio possibile, i diversi profili, le luci e le ombre, di una ‘figura’ quanto mai scivolosa e camaleontica.

⁷ Migliori & Fermani 2020, 6.

⁸ Ivi, 7.

2. Il profilo 'oscuro' della *philautia*: l'amore di sé come egoismo

Un primo ritratto degli individui caratterizzati da *philautia* viene fornito nell'*Etica Nicomachea*: in IX 8, 1168b19-21 si afferma che i *philautoi* sono «coloro che si accaparrano tali beni più di quanto non dovrebbero, traggono piacere dai desideri, e, più in generale, dalle passioni e dalla parte irrazionale dell'anima».⁹

Il *philautos* è, quindi, stando al testo aristotelico: a) colui che agisce sulla scia dei desideri e delle passioni; b) colui che si accaparra più beni di quanto dovrebbe.

In questo orizzonte, come è evidente, ci troviamo certamente di fronte a una figura tutt'altro che positiva.¹⁰ Non per caso, come si legge sempre nella *Nicomachea*, poche righe prima rispetto al passo appena citato,¹¹

la gente biasima quelli che amano soprattutto se stessi e li chiama 'egoisti' (ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοῦς μάλιστα ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχροῦ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι), usando il termine in senso negativo, e pare che la persona viziosa faccia tutto per il suo proprio vantaggio (ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν), e ciò è tanto più vero quanto più la persona è viziosa (μοχθηρότερος) [...], mentre chi è virtuoso fa tutto per il bello (ὁ δ' ἐπιεικῆς [πράττει] διὰ τὸ καλόν) e tanto più è virtuoso quanto più tende al bello morale e agisce per l'amico, mentre trascura il suo proprio interesse.

Il *philautos*, cioè l'egoista, secondo quell'accezione negativa del termine (che, sia qui,¹² sia poche righe dopo,¹³ Aristotele dichiara esplicitamente

⁹ Le traduzioni delle *Etiche* aristoteliche sono tratte da Fermani 2020.

¹⁰ Accezione che ha attirato soprattutto l'interesse degli studiosi, come ha ricordato Annas 1988, 1: «the passages in *Nicomachean Ethics* (NE) IX, where Aristotle discusses self-love, have generally been discussed in the context of the question whether or not Aristotle's ethics is egoistic in a modern sense».

¹¹ EN IX 8, 1168a29-35.

¹² Ivi, 1169 a29-30.

¹³ Ivi, 1168b15-17: «Alcuni, che intendono il termine in senso spregiativo, chiamano egoisti (οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι) coloro che prendono per sé la maggior parte delle ricchezze, degli onori e dei piaceri fisici».

di assumere), è dunque un vizioso, un individuo avido che fa tutto per il proprio tornaconto.

D'altra parte, il fatto che questa valenza deteriore del termine rispecchi, in qualche modo, un'accezione più comune, un senso più generale e condiviso dai più e dalla « gente comune»,¹⁴ non ne inficia minimamente la validità all'interno del discorso filosofico, che accetta e assume questo profilo della nozione di *philautia* in modo assolutamente a-problematico.

Inoltre, la medesima contrapposizione fra la persona egoista, che fa tutto per il proprio interesse e per l'utile (πρὸς τὸ συμφέρον), e chi, invece, agisce per il bello (πρὸς τὸ καλόν), si ritrova anche in *Grande Etica* II 13, 1212a30-31,¹⁵ e in *Retorica* II 13, 1389b36-1390a1, in cui si legge che gli egoisti «vivono in funzione dell'utile e non del bello, più di quanto non si debba, per il fatto di essere egoisti (φίλαυτοι): l'utile è infatti un bene per se stessi, mentre il bello è un bene in assoluto».¹⁶

Chi è egoista, quindi, si situa sul versante diametralmente opposto rispetto al virtuoso, cioè a colui che fa tutto per il bello morale, ovvero per ciò che è bene in senso assoluto, e che trascura il proprio interesse.¹⁷

Peraltro il nesso fra *philautia* e vizio viene confermato in modo inequivocabile anche in *Grande Etica* II 13, 1212a31-32, in cui si legge che «il vizioso è egoista» (ὁ μὲν οὖν φαῦλος φίλαυτος ἐστίν), e in II 14, 1212b20-24, in cui la medesima affermazione viene spiegata nel modo che segue: «chi è vizioso è egoista (ὁ δὲ φαῦλος φίλαυτος): infatti non ha nulla di moralmente retto per cui debba amare se stesso, ma anche senza possedere questi requisiti si ama, in quanto se stesso. Perciò questo lo si può chiamare egoista *stricto sensu* (κυρίως λέγοιτο φίλαυτος)».

Chi è egoista, dunque, 'si ama', si 'vuole bene', così come dovrebbe fare ogni individuo, ma, non avendo niente di buono in sé, cioè niente

¹⁴ «Che poi sia la gente comune ad avere l'abitudine di chiamare 'egoisti' coloro che prendono per sé beni di quel genere, è chiaro» (εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἄδηλον) (ivi, 1168b23-25).

¹⁵ «Egoista (φίλαυτος) è colui che fa ogni cosa per se stesso nell'ambito di ciò che è vantaggioso» (τὸ κατὰ λύσιτελέες).

¹⁶ La traduzione della *Retorica* è da Gastaldi 2014.

¹⁷ Sulla figura dell'egoista come colui che cura il proprio interesse e sull'egoismo come una tendenza umana naturale, cfr. Pl. *Lg.* IX 875b6-c3.

per cui meriterebbe di essere amato, colora tale atteggiamento dei toni del vizio. Quindi: l'egoista è vizioso, la *philautìa* è quel vizio consistente nel ricercare il proprio vantaggio, e, in quanto tale, è *contrario alla virtù*, ovvero alla ricerca del bello e del bene in sé.

Tra *philautìa* e *aretè*, pertanto, viene ad instaurarsi non solo una differenza, ma una inequivocabile relazione di contrarietà.

Peraltro, questa dimensione 'oscura' della *philautìa* non solo colloca il soggetto sul versante opposto rispetto al virtuoso, ma rappresenta anche il fondamento di chiusura dell'essere umano verso l'esterno. L'egoista, in quanto vizioso, infatti, prendendo a modello se stesso, è diffidente verso tutti, come ricorda Aristotele: «chi è vizioso e chi è cattivo di carattere è diffidente verso tutti; infatti misura gli altri prendendo a criterio di misura se stesso (ἄπιστος γὰρ ὁ φαῦλος καὶ κακοήθης πρὸς πάντας: αὐτῷ γὰρ μετρεῖ τοὺς ἄλλους)».¹⁸ «La costitutiva diffidenza del vizioso verso l'altro [...] deriva dal fatto che la sua *philautia*, cioè il suo "amore di sé" o "amor proprio" si configura come egoismo e dunque costituisce il fondamento della chiusura nei confronti del prossimo».¹⁹ Chi è dotato di *philautia* nel senso deterioro del termine, pertanto, è come 'barricato in se stesso' e non è in grado di aprirsi al mondo e di instaurare relazioni di amicizia.²⁰

3. *Il versante positivo della philautia: perché è cosa bella e necessaria 'volersi bene'*

Aristotele, però, come già si anticipava, fa anche affermazioni di segno radicalmente opposto, sostenendo, ad esempio, che «l'*individuo virtuoso deve essere dotato di amor proprio* (e infatti lui stesso trarrà vantaggio dal fatto di compiere delle belle azioni e sarà utile agli altri)

¹⁸ *EE* VII 2, 1237b28-29.

¹⁹ Fermani 2019, 278.

²⁰ «In realtà, le cose non stanno esattamente così, o per meglio dire, stanno così solo da un certo punto di vista. Infatti se è certamente vero che gli amici viziosi non possono evidentemente instaurare rapporti di amicizia virtuosa, è però anche vero che essi *possono legarsi in altri modi*. Essendo infatti possibile essere amici non solo per virtù ma anche in vista dell'utile e del piacevole, è allora evidentemente possibile che i viziosi siano amici» (*ibid.*).

(τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πρᾶττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), mentre l'individuo vizioso non deve esserlo».²¹

Il radicale cambiamento di prospettiva (che rende necessario, come si diceva, il ricorso ad una diversa traduzione del medesimo termine *philautia*), è tanto evidente quanto spiazzante: non solo, in questo passo, la *philautia* non viene considerata un vizio, ma addirittura viene a costituire la cifra o il contrassegno della virtù,²² al punto che, come attesta il verbo δεῖ, chi è virtuoso ha il 'dovere'²³ di essere *philautos*, e non può non esserlo.

Le ragioni di tale diversissima valutazione della figura del *philautos* sembrano risiedere nell'assunzione di un altro punto di vista: chi è virtuoso, infatti, dice Aristotele, trae vantaggio²⁴ dalla propria virtù e dalle proprie azioni; chi è virtuoso si ama, si vuole bene²⁵ – come peraltro indica il termine stesso *philautos* –²⁶ *ma, a differenza del vizioso, ama, di sé, quell'elemento che deve essere amato, perché è la parte migliore e la più autorevole, cioè la ragione.*²⁷

²¹ EN IX 8, 1169a11-13.

²² «Si comprende allora come la *philautia*, l'amore di sé ben inteso, possa diventare il perno del sistema etico delle virtù. Temperante, coraggioso, liberale e magnanimo (*Etica Nicomachea*, libri III-IV) per carattere, come succede nelle migliori famiglie e nelle più solide tradizioni civili, il virtuoso non può che amare se stesso» (de Luise & Farinetti 2001, 80).

²³ «L'uomo buono ha non solo il diritto, ma anche "il dovere di amare se stesso" poiché "compiendo belle azioni (*ta kala*)" gioverà a sé e agli altri» (ivi, 81).

²⁴ «Per i virtuosi il piacere più grande consiste nel "percepire che il bene è insito in se stessi"» (*ibidem*).

²⁵ In EE VII 6, 1240b15 si dice che l'individuo virtuoso «si desidera»: ὀρεκτὸς αὐτὸς αὐτοῦ. «Allo stesso modo, l'atteggiamento egoistico di ciascun individuo comporta che il suo desiderio fondamentale sia la conservazione del suo essere, e più precisamente di quella parte pensante in cui principalmente sembra consistere l'essere di un individuo» (Allan tr. it. 1973, 164-165). Aristotele, afferma Jaeger tr. it. 2003, 45-46: «insegna ad intendere l'aspirazione dell'uomo alla perfezione dell'*aretè* quale emanazione di un amore di sé elettissimo, la *philautia* [...] Il gran conto in cui egli tiene l'amor di sé deriva dal medesimo fecondo approfondimento filosofico dei concetti fondamentali dell'etica aristocratica, da cui viene anche la sua valutazione positiva della brama d'onore e dell'alto sentimento di sé».

²⁶ Liddell & Scott 1968, 1932: φιλαυτία: «self-love, self-regard».

²⁷ «Se s'intende rettamente il 'Sé' (αὐτός), non riferendolo cioè all'Io fisico, bensì all'immagine superiore dell'uomo che è presente al nostro spirito e che ogni animo

Il philautos, cioè l'individuo dotato di 'amor proprio', infatti, «attribuisce a se stesso le cose più belle e più buone, e dà retta alla parte più autorevole di se stesso e le ubbidisce in tutto [...] quindi è sommamente dotato di amor proprio chi ama questa parte e le dà retta (καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτω χαριζόμενος)».²⁸

Allora, provando a tirare le fila, si deve dire che sia il virtuoso sia il vizioso 'si amano', ma, mentre il vizioso, cioè l'egoista, 'si ama indebitamente' (dato che, come si è visto, ama le passioni e i desideri della parte irrazionale dell'anima),²⁹ l'amore di sé del virtuoso è, non solo 'ben riposto' ma davvero vantaggioso, dato che è in grado di procurargli i beni più grandi e più belli: «in base al moralmente bello e al buono [il virtuoso] ama soprattutto se stesso; infatti egli si procura per se stesso le cose più belle. Egli, dunque, è amante del bene e non è egoista (φίλαγαθος οὐ φίλαυτος); infatti, se ama se stesso è solo perché è virtuoso».³⁰

In questo senso, come è stato ricordato, «l'uomo che ha il vero amor di sé (*philautos*) è rappresentato da Aristotele [...] come l'opposto preciso dell'egoista. È colui che fa sua ogni cosa buona e nobile (1168 b 27, 1169 a 21) e si comporta di fronte al suo vero Io come al suo amico migliore. E l'amico migliore è colui a cui si desidera ogni bene».³¹

Detto in altri termini, quando la medesima nozione di *philautia* passa dalle mani del vizioso a quelle del virtuoso, viene ad assumere connotati e valenze profondamente diverse: la bieca e vergognosa chiu-

nobile aspira a realizzare in sé, allora non si tratta che del sommo amore per quel 'Sé' [...] Esigere il Bello per se stesso (che per i Greci ha sempre insieme il significato di nobile ed eletto), appropriarselo in se stesso, significa non lasciarsi sfuggire alcuna occasione di ottenere il premio della somma *aretè*» (Jaeger tr. it. 2003, 46).

²⁸ EN IX 8, 1168b29-34.

²⁹ Ivi, 1168b19-21.

³⁰ MM II 14, 1212b17-21.

³¹ Jaeger tr. it. 2003, 1013, nota 68. In questo senso, sempre secondo Jaeger, «il teorizzamento della *filautia* è uno degli elementi schiettamente platonici dell'etica aristotelica» (*ibidem*). «Aristotele deriva da Platone questo principio, e la sua fonte è il *Simposio*. Le parole di Diotima sono il più breve e il migliore commento del concetto aristotelico dell'amor di sé. Eros, inteso come amore del bene, è in pari tempo l'impulso della natura umana all'attuazione vera e piena di se stessa e, perciò, impulso educativo nel più profondo senso della parola» (*ibidem*).

sura in se stessi, condotta per scopi utilitaristici e per assecondare le passioni vergognose della propria anima, si trasforma in «amore di sé nella forma migliore», assumendo le vesti di un sano e benefico ‘egoismo’.³²

Si tratta, insomma, di un ‘volersi bene’ non solo salutare e benefico per chi si trova a sperimentarlo, ma che sta anche a fondamento dell’atteggiamento di apertura nei confronti dell’altro,³³ dato che non si possono amare gli altri se non si ama, prima di tutto, se stessi.³⁴

In questo senso la figura della *philautia* è chiamata a svolgere un ruolo di primissimo piano all’interno del panorama etico antico, dato che proprio su di essa si innesterà, come è stato rilevato, la dottrina stoica dell’*oikèiosis*:³⁵ «l’idea stoica della *oikeiosis* (autoaffezione o au-

³² «Il piacere di vivere, suggerisce Aristotele, esprimendo la spontanea adesione al proprio modo di essere, sorregge l’amore di sé nella forma migliore: quella di un sano e benefico egoismo, perfezionista nell’azione, pronto a riversarsi benevolmente sui suoi destinatari sociali; oppure a realizzarsi in modo superlativo nell’assoluta autonomia della forma filosofica di vita» (de Luise 2004, 35).

³³ «L’uomo virtuoso può essere definito ‘egoista’, ma non nell’accezione comune del termine, quanto invece nel senso di colui che cerca personalmente il bene, prerogativa essenziale dell’apertura all’altro e oggetto di condivisione reciproca. Per cui, alla fine, l’egoismo si converte in altruismo. Infatti, si può considerare amico soltanto chi, essendo egoista, compie per sé quelle azioni morali, le quali stanno a fondamento di qualsiasi rapporto interpersonale» (Lombisani 2003, 289). Su questo tema cfr. anche Kahn 1981, il quale mostra come, secondo Aristotele, ogni relazione verso il prossimo implica un amore e un’amicizia verso se stessi che, quindi, viene ad avere un primato rispetto all’amore verso gli altri, ma un primato puramente razionale (a differenza, ad esempio, del valore psicologico che tale nozione di amor proprio avrà, ad esempio, nelle concezioni di Hume e di Freud).

³⁴ «L’atteggiamento ‘altruistico’ nei confronti dell’amico, il volere disinteressatamente il bene dell’amico, ‘deriva’ dall’atteggiamento egoistico che l’individuo ha nei confronti di se stesso» (Alberti 1990, 290).

³⁵ «La dottrina dell’*oikeiosis*, centrale nell’etica stoica, deriva senza dubbio da quella aristotelica del *philautos*, tanto nel suo valore di ‘affezione e familiarità originaria per sé’ quanto in quello di ‘autoappropriazione primaria’ [...] Quello che tuttavia in Aristotele si radica nella struttura antropologica e sociale dell’individuo, diventa per gli stoici il prolungamento individuale di una norma universale della natura» (Vegetti 2007a, 71). Sull’*oikèiosis* stoica e i suoi rapporti con Aristotele cfr. Radice 2000, 271 ss. Già lo storico-peripatetico Ario aveva istituito un nesso fra la dottrina aristotelica della *philautia* e quella stoica dell’*oikèiosis*: «il compendio che Ario offre

toappropriazione) sembrava svilupparsi proprio a partire dalla *philautia* aristotelica. *Oikeiosis* è quel vincolo primario di affetto che lega ogni individuo vivente, ma soprattutto l'uomo, a se stesso, quell'essere 'amici a noi stessi' che deriva dall'impulso naturale a cercare le condizioni favorevoli alla nostra sopravvivenza e alla nostra prosperità». ³⁶

4. Riflessioni conclusive sulla 'figura' della *philautia*

Senza amore di sé neppure l'amore per gli altri è possibile.
L'odio per se stessi è esattamente identico al flagrante egoismo,
e conduce alla fine al medesimo crudele isolamento,
alla medesima disperazione
(Herman Hesse)

In quest'ultima parte del contributo si cercherà di tirare le fila di questa breve riflessione lungo le rotte della *philautia*, figura sfuggente e metamorfica come poche altre.

Se, stando alle pagine dello Stagirita, senza volerci bene, senza amarci, non possiamo né avere amici né essere felici, visto che Aristotele afferma ripetutamente che senza amicizia non si dà felicità, è però anche vero che volersi bene è molto difficile e che, paradossalmente, per dirla con Gesualdo Bufalino, «è più facile amare gli altri che sé. Degli altri si conosce il meglio, l'antologia».

Sulla difficoltà di amarsi e di 'concordare con se stessi', d'altronde, ci dicono parole immortali Aristotele e anche Platone. Impossibile non ricordare le potenti pagine sulla scissione interiore dell'*akratès*, a cui Aristotele dedica pagine indimenticabili delle sue *Etiche*, ³⁷ così come

dell'etica aristotelica diverge [...] dalla concezione dell'Aristotele storico, poiché esso non inizia dall'articolazione delle nozioni di fine ultimo e di felicità come fa lo Stagirita nell'*Etica Nicomachea*, anzi, il compendio di Ario prende avvio da un'ampia trattazione del concetto di *oikeiosis*, rielaborato in modo che conduca a conclusioni più aristoteliche che stoiche» (Annas tr. it. 1998, 566).

³⁶ Vegetti 2007b, 183.

³⁷ Cfr. la voce 'incontinenza' in Fermani 2020, 1280 ss.

è impossibile non ricordare Platone, le sue straordinarie e struggenti descrizioni delle lacerazioni che gli esseri umani si trovano a sperimentare nel corso della propria esistenza.³⁸

In più, come si è visto, Aristotele insegna che bisogna volersi bene *nel modo giusto*, ci invita a sperimentare forme di *philautìa* che non ci rinchiudano in noi stessi, che non ci facciano indietreggiare dal mondo e arroccare all'interno del perimetro del nostro ego, quando piuttosto ci sprona ad abbracciare quella *philautìa* che apre la strada alla *philia*, all'ampia gamma delle relazioni con altri, che, instillando un sano senso di benevolenza verso noi stessi, ci permette di varcare la soglia della nostra interiorità e di aprirci, con fiducia, all'esterno.

Ricapitolando, quindi, possiamo dire di trovarci di fronte a due sensi del termine *philautìa*:

- a) uno negativo, messo in campo soprattutto dal discorso ordinario, secondo cui il *philautos* è un 'egoista', un vizioso e un opportunista e, come tale, va biasimato;
- b) uno positivo, secondo cui invece il *philautos* è colui che, giustamente, si vuole bene e si prende cura della parte migliore della propria anima.

I più, sbagliando, 'danno retta' alle passioni, piuttosto che alla ragione, e amano quella parte di sé che avrebbe meno titolo ad essere amata, tratteggiando un profilo meno 'nobile' della *philautìa*, ma questo non significa che questo stesso profilo non abbia pieno diritto di essere inserito all'interno della riflessione filosofica di questa figura.

In questo senso mi sembra che non possa essere accolta la lettura jaegeriana, secondo cui con il «concetto dell'amore di sé (φιλαυτία) [...] egli non intende l'egoismo, che la morale popolare considera a ragione riprovevole, ma l'amore costitutivo che la parte inferiore dell'anima, designata addirittura come un secondo Io, ha per il suo superiore Sé (αὐτός) dell'uomo».³⁹ Al contrario, sembra che Aristotele ci inviti a pensare la *philautìa* sia nei termini dell' 'amor proprio' sia nel senso dell' 'egoismo'.

³⁸ Un esempio emblematico di tale lacerazione è rappresentato dalla straordinaria (e straordinariamente drammatica) figura di Leonzio, descritta in *R.* IV 439e-440a.

³⁹ Jaeger tr. it. 2003, 330.

Per parlare adeguatamente di questa figura irriducibilmente ancipite, insomma, bisogna dunque tener conto di entrambe le sue accezioni,⁴⁰ mediante un discorso a ‘tutto tondo’:

per questo costui [cioè l’individuo virtuoso] risulterà dotato di amor proprio in grado supremo, ma *secondo una specie di amor proprio diversa* da quella che viene disprezzata, e tanto differente da essa quanto differiscono tra di loro il vivere secondo ragione e vivere sotto il dominio delle passioni (ὁ ἐπιεικῆς μάλιστα τοῦτ’ ἀγαπᾷ. διὸ φίλαντος μάλιστ’ ἂν εἴη, καθ’ ἕτερον εἶδος τοῦ ὄνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος).⁴¹

Ci sono, insomma, due *eide* della *philautia*, due facce di una medesima figura, che, se da un lato legittimano la messa in campo di due scenari radicalmente diversi, dall’altro determinano una tensione estrema e, in alcuni casi, come in *EN IX 8, 1168b25-29*, una situazione ai limiti del paradossale:

se uno si preoccupa di compiere personalmente le azioni più giuste di tutti o di comportarsi in modo temperante, o di compiere ogni altra azione che sia conforme a virtù, e in generale realizza sempre per se stesso l’agire moralmente bello, nessuno chiamerà costui *egoista* né lo biasimerà. Al contrario sembrerebbe che costui sia più dotato di *amor proprio* (οὐδεὶς ἐρεῖ τοῦτον φίλαντον οὐδὲ ψέξει. δόξειε δ’ ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαντος).

Aristotele, in altre parole, ci invita a ‘volerci bene’, perché ciò ci far star bene, ci permette di espanderci e di vivere piacevolmente e felicemente:

⁴⁰ «L’uomo virtuoso [...] ama se stesso nella sua parte migliore, che è la parte dia-noetica dell’anima. E questo stesso amore è quello che egli consacra all’amico. Né Aristotele esita a chiamare questo amore ‘egoismo’ e a prescriverlo come tale; solo osserva giustamente che il problema non consiste tanto nel chiedersi se bisogna o non bisogna essere egoisti, ma consiste piuttosto nel chiedersi quale è il ‘sé’ che si intende amare. In effetti, se si ama il proprio ‘sé’ migliore, allora l’egoismo è una virtù; se si ama il proprio ‘sé’ peggiore, allora l’egoismo è un vizio. Quest’ultimo è l’egoismo che di solito viene biasimato, e certamente molto a proposito» (Vigna 1992, 186).

⁴¹ *EN IX 8, 1169a4-5*.

E dal momento che tutto ciò che è affine e simile è piacevole per se stesso, e in particolare ogni uomo prova questa sensazione nei confronti di se stesso, *è inevitabile che tutti, in misura maggiore o minore, amino se stessi* (ἀνάγκη πάντας φιλαύτους εἶναι ἢ μᾶλλον ἢ ἥττον), perché è soprattutto in se stessi che si verificano queste condizioni. E poiché *tutti amano se stessi* (ἐπεὶ δὲ φίλαντοι πάντες), è inevitabile che per tutti siano piacevoli le proprie cose, per esempio, opere e discorsi.⁴²

Ancora una volta, dunque, l'amore di sé viene definito come quel sentimento naturale e umano che coinvolge tutti gli individui. Peraltro, nella *Politica*,⁴³ a ulteriore testimonianza dell'incoraggiamento aristotelico, non solo a prenderci cura di noi stessi e ad amarci, ma anche a viver bene e senza sensi di colpa le naturali esperienze di piacevolezza e di dilatamento della nostra esistenza che trovano nella *philautìa* la propria radice, si legge esplicitamente che «è indicibile il piacere che dà il considerare qualcosa come nostra proprietà, perché [...] *è naturale l'amore che ciascuno prova nei confronti di stesso* (μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν)».

Allora, in conclusione, si può dire che la filosofia aristotelica può essere definita – in virtù della straordinaria duttilità e della sua capacità di scivolare lungo tutte le pieghe dell'umano, cambiando ogni volta pelle – come 'la camminata di un camaleonte su un tappeto variopinto'. Se le cose stanno così, e se Aristotele, più che nella sublime e immobile perfezione di Apollo, trova in Proteo, divinità *shapeshifter* per eccellenza, il suo migliore portavoce, credo che questa immagine 'della camminata del camaleonte su un tappeto variopinto' possa valere alla perfezione per la figura della *philautìa* che, nella sua duplice e irriducibile polimorfia, ci impone una serie di chiari e interessanti spostamenti.

Non ci resta, allora, che farci prendere per mano da Aristotele stesso, lasciandoci guidare in questa lunga, *appassionata* e, insieme, *appassionante* camminata dentro e fuori di noi.

⁴² *Rh.* 1371b18-22, tr. it. Gastaldi 2014, corsivi miei.

⁴³ *Pol.* 1263 a40-b5. La traduzione della *Politica* (con qualche leggera modifica) è di Viano 2002.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Aristotele, *Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica*, con la prima traduzione italiana del trattato *Sulle Virtù e sui Vizi*, a c. di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani 2008; prima edizione Milano, Giunti 2018; prima ristampa 2020.

Aristotele, *Politica*, Introduzione, traduzione e note di C.A.Viano, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.

Aristotele, *Retorica*, Introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Roma, Carocci, 2014.

Strumenti e lessici

Liddell, H., Scott, R. [1968], *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

Fermani, A. [2020], *Indice ragionato dei concetti*, in: Aristotele, *Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica*, con la prima traduzione italiana del trattato *Sulle Virtù e sui Vizi*, a c. di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani 2008; prima edizione Milano, Giunti 2018; prima ristampa 2020, 1229-1362.

Radice, R., Bombacigno R. [2005] (a c. di), *Aristoteles, Lexicon*, con CD-ROM, Milano, Biblia.

Letteratura critica

Alberti, A. [1990], *Philia e identità personale in Aristotele*, in: A. Alberti (a c. di.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 263-301.

Allan, D.J. [tr. it. 1973], *La filosofia di Aristotele*, tr. it. a c. di F. Decleva

- Caizzi, Milano, Lampugnani Nigri Editore (ed. or. 1952).
- Annas, J. [tr. it. 1998], *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, tr. it. a c. di M. Andolfo, prefazione di G. Reale, Milano, Vita & Pensiero (ed. or. 1993).
- Annas, J. [1988], Self-Love in Aristotle, in: *The Southern Journal of Philosophy* 27, 1-18.
- de Luise, F. [2004], Il piacere del filosofo. Una questione di stile tra Platone e Aristotele, in: *La Società degli Individui* 7, 33-46.
- de Luise F., Farinetti, G. [2001], *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2 voll.
- Fermani, A. [2012], *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia, Morcelliana.
- Fermani, A. [2019], *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Brescia, Morcelliana.
- Jaeger, W. [2003], Paideia. *La formazione dell'uomo greco*, tr. it. di A. Setti, rist. anast. Milano Bompiani (ed. or. 1933).
- Kahn, C. [1981], Aristotle and Altruism, in: *Mind* 90, 20-40.
- Lombisani, G. [2003], Le emozioni dell'amicizia aristotelica, in: P. Venditti (a c. di.), *La filosofia e le emozioni*, Firenze, Le Monnier, 284-290.
- Migliori, M., Fermani, A. [2020], *Premessa*, in: M. Migliori, A. Fermani (a c. di.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Morcelliana.
- Radice, R. [2000], Oikeiosis. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita & Pensiero.
- Vegetti, M. [2007a], L'io, l'anima, il soggetto, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di.), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 43-80.
- Vegetti, M. [2007 b], I piaceri del mio. La questione della 'persona' nello stoicismo antico, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di.), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 179-188.
- Vigna, C. [1992], *Invito al pensiero di Aristotele*, Milano, Mursia.

Zagal Arreguín, H. [2009], The role of *philautia* in Aristotle's *Ethics*, in: *Acta Philosophica* 18, 381-390.

***THE VIRTUOUS MUST LOVE HIMSELF.
PROFILES OF PHILAUTIA IN ARISTOTLE***

Keywords

self-love; egoism; virtue; vice

Abstract

This paper tries to explore the notion of *philautia* in Aristotle, which is “elusive” by virtue of its constitutive polyvocality, as it is crucial, not only within the Aristotelian reflection but also inside of the cultural horizon that precedes it.

Entering deeper into this figure, we could say that *philautia* is, at the same time, simple and extreme: 1) “simple” because the Aristotelian discourse explicitly unfolds around only two “profiles” or “scenarios” (as will be seen in the following part); 2) “extreme” because these profiles are opposed.

In summary, we can say that we are faced with two senses of the term *philautia*:

1) a negative one, brought into play above all by ordinary discourse, according to which the *philautos* is an “egoist”, a vicious and an opportunist, and as such should be blamed;

2) a positive one, according to which the *philautos* is the one who, rightly, loves himself and takes care of the best part of his soul.

Arianna Fermani

Professore Associato di Storia della Filosofia Antica (SSD M-FIL/07)

Dipartimento di Studi Umanistici – Università di Macerata (ITALIA)

arianna.fermani@unimc.it

GUIDO CUSINATO

AT THE ORIGIN OF EVIL:
AMATHIA AND EXCESSIVE *PHILAUTIA*
 IN A PASSAGE OF PLATO'S *LAWS*¹

TABLE OF CONTENTS: *1. An extraordinarily important passage; 1.1. Excessive philautia as the greatest of all evils; 1.2. The distinction between «self-love» and «excessive self-love»; 1.3. The refutation of Callicles' egotism as a "cancer" of the soul; 1.4. Further development of the argument; 2. Monstrous subjectivity and kàtharsis of excessive philautia and amathia; 2.1. From àghnoia to amathia; 2.2. The expressivist turn and the question of singularity in ancient culture; 2.3. The breakdown of the "bicameral mind" and the birth of singularity; 2.4. Towards a different interpretation of shame in Plato; 2.5. Philosophy as kàtharsis through èlenchos and the function of shame; 3. Excessive self-love from an anthropological perspective; 3.1. Overcoming «excessive self-love» and following a maieutic exemplarity; 3.2 Evil and the àplestos nature of the human being; 4. Conclusions.*

1. An extraordinarily important passage

1.1. Excessive philautia as the greatest of all evils

In a little explored and often misunderstood passage of the *Laws*, Plato has the Athenian stranger say:

The most serious evil innate in souls of most men is one for which everybody has forgiveness towards himself and so never contrives a way of escaping (πάντων δὲ μέγιστον κακὸν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν, οὐ πᾶς

¹ I wish to thank Fulvia de Luise, Donald R. Morrison, Linda Napolitano Valditara, Livio Rossetti, Alessandro Stavru and Gherardo Ugolini, with whom I had the pleasure of discussing this paper.

αὐτῷ συγγνώμην ἔχων [731ε] ἀποφυγὴν οὐδεμίαν μηχανᾶται). It is the evil indicated in the saying that every man is by nature ‘his own best friend’, and that it is perfectly proper for him to have to be such (τοῦτο δ’ ἔστιν ὃ λέγουσιν ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον). But the truth is that the cause of all errors, on each occasion for each man, arises through the excessive love of self (τὸ δὲ ἀληθεία γε πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἐκάστω γίγνεται ἐκάστοτε); he who loves is blind therefore to what he loves (τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν περὶ τὸ φιλούμενον) (Lg. V 731d-e; transl. Saunders modified).

At least four notions are implied here: *a*) excessive self-love is the greatest of all evils; *b*) in every human being, there is a natural and legitimate tendency to *philautia*; *c*) as a matter of fact, however, this tendency, which is *per se* positive, often degenerates into an excessive and violent feeling; *d*) the origin of every error (*hamartia*) can be traced back to this excessive and violent form of *philautia*.

In Plato’s previous dialogues, the origin of evil is often linked to an “epistemological” limit, in the sense that the ultimate origin of evil is «ignorance» (see, for instance, *Euthd.* 281c-e).² Now, in the *Laws*, ignorance is instead traced back to «excessive self-love» (Lg. V 732a). Excessive self-love is not merely an epistemological deficiency, as is the case with ignorance, but implies a lack of feeling and loving and, therefore, also an axiological deficiency. The shift from the epistemological to the axiological perspective involves overcoming the famous thesis of Socratic intellectualism which follows from the Aristotelian reading of the *Pro-*

² See also, for instance: *Ap.* 29b; *Tht.* 176c; *Hp. ma.* 296a; *Alc.* I 118a. In the *Phaedo*, this epistemological limit is traced back to the influence of the body: the bodily sensations of pleasure and pain provide the «nail to reeve the soul to the body», leading it to believe that «truth is what the body says it is» (*Phd.* 83c-d; transl. Grube 73). In the *Protagoras*, Plato also attributes the greatest ignorance to the influence of the body: «this is what “being overcome by pleasure” is – ignorance in the highest degree (*amathia*)» (*Prt.* 357e; transl. Lombardo & Bell 786). In the *Republic* and the *Phaedrus*, Plato overcomes the dualist perspective by introducing the tripartite theory of the soul. Thus, the negative influence of the body ceases to play the central role it had in the *Phaedo*, so that the origin of evil is now sought directly in the soul – as in the *Sophist*, where it is linked with ignorance and wickedness (*Sph.* 228d).

tagoras.³ If the origin of ignorance lies in an excessive *philautìa*, a purification (*kàtharsis*) from epistemological ignorance alone is no longer a sufficient condition for being virtuous, but it is necessary to also take into consideration the axiological lack of excessive *philautìa*. In other words, an axiological conversion is needed to shed new light on the *tèchne tês periagoghês* whereby the prisoner in the cave looks away from the perspective of *dòxa* (*R.* VII 518d). According to Plato, this conversion does not occur on the merely intellectual level but is rooted in and nourished by the erotic affective sphere. It puts into question the purely cognitive and repressive conception of emotions themselves.

1.2. The distinction between «self-love» and «excessive self-love»

Given the relevance of this passage, it is surprising that only few scholars have analysed it so far. Moreover, even those who have done so have misunderstood it, failing to grasp the axiological difference between *philautìa* – legitimate self-love – and its degeneration into an excessive feeling. Such is the case in the *Platon-Handbuch* edited by Christoph Horn, where Plato's condemnation of *philautìa* as a whole is taken for granted and, hence, the axiological difference introduced in this passage is overlooked.⁴ A similar interpretation can also be found in Julia Annas, who claims that, for Plato, the greatest of all evils is not a violent and excessive form of *philautìa* but *philautìa* itself.⁵ In her essay on evil in Socrates and Plato, Sophie Grace Chappell observes: «Plato never re-

³ Compare *Prt.* 352b1-c1, and 352c1-2 with Aristotle *EN* VII 2-3, 1145b21-27, 31-34, 1147b14-17, and *EE* VIII 1 (V 13) 1246b32-36 (see also *MM* II 6, 1200b25-29).

⁴ In the entry on Plato's concept of «love» it is stated that by *philautìa* Plato actually means *tò sphòdra philèin hautòn*: «Die Liebe zu sich selbst (*philautìa*), die bei Aristoteles zur Grundlage aller Liebesbeziehungen zu anderen wird (*EN* 1168a28-1169b2), spielt bei Platon nur eine untergeordnete Rolle und wird als „übergroße Selbstliebe“ (*to sphodra philein hauton*) explizit kritisiert (*Leg.* V 731d-732b)» (Ebbesmeyer 2017, 307).

⁵ «Plato sees as the root of most evils in human life [...] *philautìa* or love of self» (Annas 2017, 68). The only time Annas mentions the whole expression «excessive self-love» is when she translates the passage τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν word for word from the Greek; immediately after that, though, she returns to the expression «loving ourselves», leaving out again the adverb σφόδρα (Annas 2017, 112-113).

jects the thesis in *Protagoras* 345e that vice, evil, is ignorance: he is still explicitly defending that thesis at the time of the much later *Timaeus* (86d5-e1) and *Laws* (731c2)» [Chappell 2018, 157]. In this way, Chappell also fails to grasp the novelty of this passage as she limits herself to tracing back the problem of *kakòn* to ignorance. Ultimately, thus far, this passage has been read through the distorting lens of the dominant interpretation, which acknowledges the importance of *philautìa* only to Aristotle's philosophy and ascribes a merely reductive and negative meaning to Plato's own concept of *philautìa*.⁶

Once Plato's criticism against an excessive and violent form of *philautìa* is blurred with that against *philautìa* itself, it becomes easy to regard Plato as a forerunner of Augustine's distinction between *amor sui* and *amor Dei*. On this point, an author of the calibre of John M. Rist argues: «Perhaps it is no accident that in the succeeding book of the *Laws* – and uniquely there – Plato makes the remarkably Augustinian suggestion that an excessive self-love (*philautìa*) is a basic cause of moral evil (5.731d)» [Rist 2012, 237]. By overlapping of “excessive self-love” and *philautìa*, Rist ends up attributing to Augustine the opposition between “excessive self-love” and *amor Dei*. Yet in Augustine's text there is no mention of an “excessive” *amor sui*: the contrast lies instead between *amor sui* and *amor Dei*.⁷ Again, it is taken for granted that for Plato “excessive self-love” and “self-love” are one and the same thing.

What Plato disputes is actually a solipsistic form of *philautìa* which is typical of the tyrant, who tries to achieve self-referential happiness to the detriment of his fellow citizens.⁸ But Plato also envisions a fully legitimate *philautìa* that converges with the happiness of others and the development and the good of the *pòlis*.

⁶ It is interesting to notice that Socrates is often associated with the paradigm of «*egoistic eudaimonism*». For a criticism against this interpretation see, for instance, Ahbel-Rappe 2012.

⁷ «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (Augustine, *De civitate Dei*, XIV 28).

⁸ In the proem of Book V of the *Laws*, it is maintained that the wicked man also relates to others, yet by surrounding himself with other wicked people, which leads to his conviction (728b).

1.3. The refutation of Callicles' egotism as a "cancer" of the soul

Needless to say, Plato had already levelled criticism against egotism prior to the *Laws*. Suffice it to recall Socrates' replies to Callicles and Thrasymachus in the *Gorgias* and the *Republic*, which only refer to exceptional individuals characterised by violent passions such as tyrants. In the passage of the *Laws* under discussion, instead, the claim against egotism refers to a pathology common to many people and takes on new crucial philosophical importance.

In the *Gorgias*, Callicles advances two theses: *a*) by law of nature, the strong subjugate the weak, while human laws are conventions contrary to nature that are desired by the weak only for self-protection; *b*) the tyrant's way of acting is the true model of happiness, which can be embodied only by those who, being the strongest, can satisfy all their desires.

The refutation of these two theses takes place neither in the *Gorgias* nor the *Republic*. In the first dialogue, Socrates' reply reported by Plato is not persuasive to exceedingly egoistic people such as Callicles,⁹ because it does not go beyond an attempt to moralise them. In the second, Plato tries to support Socrates' virtuous effort against Thrasymachus by referring to the normative framework of the state.¹⁰ At *Lg.* 731c-732c instead, such refutation is successfully carried out. Compared to the *Gorgias*, the argument is much more reliable and convincing. Plato starts from the famous thesis that «no man on earth would ever deliberately embrace any of the supreme evils» (731c; transl. Saunders 1414). After that, however, he does not limit himself to a mere moralistic exhortation: he provides an anthropological foundation, adding that the unjust man deserves pity because he suffers from evil and thus is a sick man who needs to «find a way of escaping» (731d-e; transl. Saunders 1414).

⁹ As Fulvia de Luise points out, the negative outcome of the comparison and, above all, the high level of internal coherence of the egoistic models of happiness and virtue that Socrates' adversaries defend lead one to think that Plato considers the Socratic strategy of moralizing individuals as substantially weak, on both the psychological and political level (cf. de Luise 2021b, § 7).

¹⁰ The solution put forward by Plato in the *Republic* is to seek the conditions of possibility for justice by abandoning the attempt to act through individual morality and moving towards a re-founding of the *polis* (cf. de Luise 2021b, § 7.1).

Eventually, the Athenian stranger identifies a specific pathology, that of *excessive philautia* (731e). The moralistic exhortation, which still echoes in the *Gorgias*, gives way to a precise diagnosis. If excessive *philautia* is the greatest of all evils, then Callicles is no longer a model of happiness, but rather of unhappiness. Moreover, his case is not the expression of an ineluctable law of nature, but rather a pathology to be treated.

1.4. Further development of the argument

At 731e, Plato detects in excessive and violent *philautia* a specific pathology of the human soul: a “cancer” that leads to a serious form of alienation. In the following lines, Plato describes the two main symptoms that arise from this egotism and indicates a way to heal from it:

- a) First of all, excessive *philautia* results in a particular kind of blindness that is not only epistemological but also axiological. It leads to incorrect judgment of what justice (τὰ δίκαια), goodness (τὰ ἀγαθὰ), and beauty (τὰ καλά) are:

He who loves is blind in fact to what he loves, so that he badly judges the right things, the good things, and the beautiful things, deeming that he must always estimate what concerns himself before the truth (τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλά κακῶς [732α] κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγούμενος). For he who wants to become a man of value must love neither himself nor his own things, but the right things, either they have been fulfilled thanks to himself or, all the more, thanks to someone else (οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρὴ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια, ἐάντε παρ’ αὐτῷ ἐάντε παρ’ ἄλλῳ μᾶλλον πραττόμενα τυγχάνῃ) (*Lg.* V 731e-732a; transl. Saunders 1414).

- b) The second consequence of excessive self-love is the upsurge of *amathia*, that is the presumption of knowing without actually knowing:

From this same error arises in everyone the idea that what is *amathia* in everyone seems to be wisdom (ἐκ ταύτου δὲ ἀμαρτήματος τούτου καὶ τὸ τὴν ἀμαθίαν τὴν παρ' αὐτῷ δοκεῖν σοφίαν εἶναι γέγονε πᾶσιν). Consequently, even though we do not know, so to say, anything, we believe we know everything, and not entrusting to others what we do not know how to do, but acting by ourselves, we are forced to make mistakes (ὅθεν οὐκ εἰδότες ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέν, οἴομεθα τὰ πάντα εἰδέναι, οὐκ ἐπιτρέποντες δὲ [732β] ἄλλοις ἢ μὴ ἐπιστάμεθα πράττειν, ἀναγκαζόμεθα ἀμαρτάνειν αὐτοὶ πράττοντες) (*Lg.* V 732a-b, translation mine; see also the transl. Saunders 1414).

- c) Finally, after diagnosing this pathology and describing its two main symptoms, Plato shows, if not the remedy, the behaviour that should characterize those who are not suffering from excessive *philautia*:

Therefore it is necessary that every man escapes from loving himself excessively and that he always chases the one who is better than himself, without first making himself ashamed for this (διὸ πάντα ἄνθρωπον χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν, τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν ἀεί, μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ πρόσθεν ποιούμενον) (*Lg.* V 732b, transl. Saunders 1414).

Hereafter, for reasons of space, I will only dwell on these last two points, with a brief mention of the first in paragraph 2.4.

2. Monstrous subjectivity and *kàtharsis* of excessive *philautìa* and *amathìa*

2.1. From *àghnoia*¹¹ to *amathìa*

According to the Plato of the *Laws*, at the origin of evil is excessive *philautìa*. Is there any contradiction between this thesis and the famous claim of Socratic intellectualism, which links evil to epistemological ignorance? We can tackle this question if we look at the distinction between *àghnoia* and *amathìa*. First of all, it is inaccurate to maintain that Socrates identifies the origin of evil with sheer ignorance. Just as in the *Laws* Plato distinguishes between legitimate «self-love» and «excessive self-love», in the previous dialogues Socrates differentiates between a legitimate lack of knowledge (*àghnoia*) and its degeneration into a lack of knowledge that claims to be knowledge (*amathìa*).¹²

According to Socrates, lack of knowledge (*àghnoia*) is a typical human condition that can either degenerate into the greatest of evils and become a “lack of knowledge that presumes to be knowledge” (*amathìa*) or, on the contrary, it can elevate itself to the Socratic “knowledge of not knowing” (I know that I know nothing). In other words, erotic knowledge bears in itself a propulsive desire to know and leads to *epimèleia heautoû*. *Amathìa* is harmful precisely because it hinders us from being aware of our lack of knowledge, and thus being “lovers of wisdom”. This awareness paves the way for Socrates’ atopic singularity. While *àghnoia* helps to become aware of one’s own lack of knowledge, which can lead to the desire to know, *amathìa* is an «ignorance in the highest degree» (*Prt.* 357e) that precludes the practice of philosophy and consequently also the intermediate erotic condition that is absent in the gods and characterises human beings. For «none of the gods loves wisdom or wants to become wise – for they are wise – and no one else who is wise already loves wisdom; on the other hand, no one who is ignorant (*amathèis*) will love wisdom either or want to become wise» (*Smp.* 204a; transl. Nehamas & Woodruff 1010). What is to be condemned, therefore, is not *àghnoia*,

¹¹ In order to avoid different transliterations of single terms within the volume, the Greek term ἄγνοια is rendered as *àghnoia*, i.e. according to the Italian phonetics, as announced at the beginning of the volume.

¹² In the *Sophist*, *amathìa* is considered as a degenerate form of *àghnoia* (*Sph.* 229c).

but *amathia* (*Ap.* 29b; *Alc.* I 117c-118a), because it makes it impossible to “know that one knows nothing” and leads one to act without awareness of one’s own limits. *Amathia* is a serious disease of the soul because it entails a form of axiological blindness¹³ that leaves us «deceived about matters of importance» (*Prt.* 358c; transl. Lombardo & Bell, 787) and about the most relevant evaluations concerning human existence.

However, in the *Apology* and other dialogues prior to the *Laws*, Socrates does not explain the causes of *amathia* but rather limits himself to describing its effects. At 731e-732b of the *Laws*, instead, the Athenian stranger shows that *amathia* is rooted in excessive *philautia*. For this reason, the epistemological limit of *àghnoia* turns into an axiological one. With *amathia*, one commits evil, not because one does not have enough information to understand how things stand, or because one has incorrect information or some other epistemological problem. Instead, one commits evil because one is axiologically blinded by an excessive *philautia* that distorts the perspective on reality and condemns to the shadowy existence of *dòxa*. In terms of mere “quantity” of information, the *amathèis* can well be erudite and informed. Rather, it is from a “qualitative” or “axiological” point of view that their knowledge is limited.

2.2. *The expressivist turn and the question of singularity in ancient culture*

By criticizing excessive *philautia*, Plato is already seeking an alternative model of subjectivity to Callicles’, one that would give rise to a form of self-awareness still unknown at the time. We must, however, keep in mind Charles Taylor’s warning against projecting our modern conception of subjectivity onto ancient culture.¹⁴ As he claims in *Sources of the Self*, it is only through the *expressivist turn*, which took place in modern times, that a subject came into being as one who realizes oneself through self-expression. Prior to this, the individual was limited to conforming with the paradigm predetermined by a universal reason

¹³ This concept also recurs in the already quoted passage *Lg.* 731e.

¹⁴ For an overview of discussions prior to Taylor on Plato’s conception of “self-consciousness”, referring to Hegel, Mondolfo, Nestle and Snell, see Napolitano 2011.

[Taylor 1989]. Nevertheless, Taylor himself seems to forget this warning when, in the chapter dedicated to Plato, he assumes that for Plato «we are good when reason rules, and bad when we are dominated by *desidere*» [Taylor 1989, 115]. What does Taylor mean here by «*desidere*»? Is he not himself projecting onto Plato's thinking the categories of modern intellectualistic rationalism? How else can he come to the conclusion that for Plato desire, and therefore also *eroticism*, are necessarily linked to evil?

One can raise a similar objection to another notion mentioned by Taylor, namely that of reason. Indeed, Taylor appears to trace Plato's position back to a modern concept of reason, similar to the Kantian *Vernunft* or the Hegelian *Weltgeist*. By subjecting the entire ancient world to our concept of reason, Taylor fails to grasp some peculiar features of that world. His approach could maybe be viable for the Hellenistic period and the imperial age, but not for Socrates and Plato. In their thought, in fact, we can find the germs of an *erotically atopic* singularity that hardly fits into the modern concept of reason.¹⁵ Think, for instance, of the eulogy for Socrates given by Alcibiades in the *Symposium*. Alcibiades notes that while individuals can normally be classified according to specific types (such as generals and statesmen), there are no concepts and words to describe Socrates. In Alcibiades' view, Socrates goes beyond any characterisation because he is a unique and unrepeatable singularity that cannot be compared to any other human being (*Smp.* 221c-d). Socrates is *atopos*, as one cannot trace him back to a certain type of subjective form typical of his age. In fact, Socrates testifies to a new subjective being, and this is why he awakens so much interest in Kierkegaard, the philosopher of singularity *par excellence*. Socrates represents an atopic subjectivity that is already endowed with what, in modern times, we call moral consciousness. His mission consists in helping his interlocutors give birth to this new atopic subjectivity and become aware of its importance. But the Athenians did not realize its full extent and therefore did not know what to do with the Socratic atop-

¹⁵ I raised the issue of rethinking Plato's conception of subjectivity beyond Taylor's perspective in Cusinato 2014, 39-41. In this same direction, see the fundamental analyses provided by Rossetti 2020 on the relationship between subjectivity and self-esteem in Plato's philosophy.

ic subjectivity, let alone how to cultivate it. Consequently, the question concerning the rise of a new form of awareness and subjectivity was already present in the Socratic maieutics and in the Platonic critique of excessive *philautia*.

2.3. The breakdown of the “bicameral mind” and the birth of singularity

A more poignant perspective on the problem of the Greek conception of subjectivity can be found in a little-read text: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (1976) by the American psychologist Julian Jaynes. It is certainly a pity that Jaynes does not discuss the theses put forward by Walter Friedrich Otto, who devoted much of his work to the problem of the gods in ancient Greece, as doing so would help to better understand the meaning of what Jaynes calls «voices». In fact, Otto points out that the relationship between the human and the divine does not result in the former’s passive execution of an order: rather, the divine often manifests itself as an enhancement of abilities, faculties or characteristics that one already possesses. For instance, thanks to the intervention of the gods, Achilles is made stronger, Helen more beautiful, Odysseus more cunning and so on.¹⁶ Jaynes’ argument therefore presents some obvious loopholes, partly stemming from the fact that he is not a classical philologist or historian of religions. However, the very fact that he is a psychologist allows him to explore an unusual perspective.

Today, hearing “voices” is considered a typical symptom of schizophrenia. However, up until about 3000 years ago, according to Jaynes, hearing “voices” was people’s main source of orientation and motivation in life. At that time, the human mind was still divided into two parts: a directive part called “god”, and a subordinate part called “individual”. Since individuals had not yet achieved self-awareness, they blindly followed what the directive part of the brain told them to do through the hallucinatory messages and voices of the gods. Such voices were part of everyday experience and were able to effectively motivate and persuade every person’s mind and will.

¹⁶ Here I follow Stavru’s interpretation of Otto: cf. Stavru 2005.

According to Jaynes, the last and most relevant document of this era is the *Iliad*: in it, the characters are incapable of introspection and do not see themselves as subjects responsible for their actions. Ultimately, they are not yet endowed with a free will¹⁷ and a self in the modern sense of the term, as their actions are directed by the gods. For example, Agamemnon replies to Achilles' accusations by denying any responsibility for stealing his lover, as it was Zeus himself who instigated him:

This is the word the Achaians have spoken often against me / and found fault with me in it, yet I am not responsible / but Zeus is, and Destiny, and Erinys the mist-walking / who in assembly caught my heart in the savage delusion / on that day I myself stripped from him the prize of Achilleus. / Yet what could I do? It is the god who accomplishes all things (*Il. XIX*, vv. 85-90; transl. Lattimore, 416).

And he concludes by saying «But since I was deluded and Zeus took my wits away from me, / I am willing to make all good and give back gifts in abundance» (*Il. XIX*, vv. 135-140; transl. Lattimore 417). After hearing this speech, much to our surprise, instead of drawing his sword in a fit of his famous wrath, Achilles considers Agamemnon's justification fully valid:

Then in answer to him spoke Achilleus of the swift feet: / “Son of Atreus, most lordly and king of men, Agamemnon, / the gifts are yours to give if you wish, and as it is proper, / or to keep with yourself. But now let us remember our joy in warcraft, / immediately, for it is not fitting to stay here and waste time / nor delay [...] (*Il. XIX*, vv. 145-150; transl. Lattimore 418).

It is only with the breakdown of the bicameral mind, which occurs in an era reflected in some sections of the *Odyssey*, that the individual gradually begins to acquire new awareness.

In my opinion, Jaynes' thesis is confirmed by the famous episode

¹⁷ However, it should be emphasised that in the Greek world the lack of free will did not necessarily imply not being free and therefore being passively hetero-directed. On these issues, cf. Stenzel 1956.

about Ulysses and the Sirens (*Od.* XII, vv. 151-200). Ulysses is compelled by the desire to listen to the Sirens' "voices" but, at the same time, knows that he cannot resist them. He thus decides to have himself tied to the mast of the ship and urges his companions to plug their ears with wax. The means thanks to which Ulysses manages to overcome this challenge is already the Socratic γνῶθι σαυτόν: Ulysses is aware of his own limits, although the thirst for knowledge that drives him, unlike Socrates, is boundless and induces him to the most reckless actions.

Being aware of his own limits, Ulysses knows that his will is not enough to resist the "voices" of the Sirens. In this episode, Ulysses faces the problem of distancing himself from the voices and not following them – a problem that other heroes such as Agamemnon did not have to deal with. When Ulysses has tied himself to the mast of the ship, it is as if he lowers himself into the bicameral mind in order to observe it, but without becoming enslaved to it. This objectification of and resistance to hallucinatory voices is probably one of the first attempts to escape the bicameral mind and inaugurate a more conscious form of subjectivity.

According to Taylor, Socrates and Plato are still immersed in the prehistory of subjectivity, at a time when there is no free will and the problem of expressing and realising one's singularity has not yet arisen. My claim is instead that Socrates and Plato, by inviting us to know ourselves and to take care of ourselves, were already practising a peragogical formation process typical of singularity – a process which in our contemporary age is in danger of being jeopardised.

It should be noted, however, that a kind of free will, independent of the gods, already existed in Greek antiquity. At the time of Socrates and Plato the breakdown of the bicameral mind led to a new model of subjectivity embodied by individuals like Callicles, who claimed they had complete free will. There is no doubt that the voices of the gods still played a role, as indicated, for example, by the reputation still enjoyed by the oracle of Delphi. However, they were already being countered by the voice of a self-infatuated with excessive *philautia* and *amathia* – a self not far removed from self-sufficiency and subjectivity typical of our times.

As Otto [2014] shows, the ancient Greeks never lost contact with the divine. Socrates' path to the new subjectivity was not based on the

will of a self-sufficient subject, as in modern times, but rather on a different way of relating to the divine. The *daimònion* described in Xenophon's *Apology* has many of the characteristics attributed by Jaynes to the voices of the bicameral mind: «whereas [some] call the sources of their forewarning “birds”, “utterances”, “chance meetings”, “prophets”, I call mine a “divine” thing (*daimònion*)» (Xen. *Ap.* 13).¹⁸ However, Otto also emphasises the differences with traditional Greek religion. Socrates describes his *daimònion* (the “daemonic sign”) as a private, singular and exclusive entity. It dwells only within his inner self, and is therefore “new” and different from the voices of traditional mantic arts. Precisely for this reason Socrates will be accused in 399 of having introduced *hètera daimònia kainà*, divine entities that are new and different from those known to his fellow citizens (Pl. *Ap.* 24c1). For the first time in the Greek world, with Socrates «everything is transposed into human interiority, even if at first this phenomenon is limited to an inner religiosity. The *daimonion* should also be considered in this context».¹⁹

With Socrates, the “voice” speaks to an inner dimension that did not exist before. This has a number of notable consequences for the development of a concept of subjectivity alternative to Agamemnon's as well as Callicles' and the modern self-sufficient subject. The first concerns the response of the Delphic oracle, according to which Socrates is the wisest of all men. This response has a particular echo in Socrates' inner life, since it is closely intertwined with the Delphic precept of «know thyself!». The oracle's response induces Socrates to become aware of the limits of human knowledge, and thanks to this new awareness Socrates inaugurates a new form of subjectivity. The second consequence concerns maieutics. Due to this new awareness, based on his “I know that I know nothing”, Socrates conceives of the philosophical exercise as a maieutic dialogue through which his interlocutors can give birth to a better self-awareness. In this way, a new awareness and a new subjectivity are also born in Socrates' interlocutor.

Socrates' effort is twofold: on the one hand, he aims to rethink his own consciousness through a different relationship with the divine, an attempt that will cost him the accusation of impiety; on the other hand,

¹⁸ See also *Mem* I 1, 3-4.

¹⁹ I am quoting Otto from Stavru 2005.

he criticises Callicles' egotism. Here arises what Kierkegaard, referring to Socrates, will call «singularity».

In modern terms, the problem is to get out of the Kantian «minority» (*Unmündigkeit*) without reaching the egotistic self-sufficiency of any possible “Callicles”. The self-referential self-sufficiency of *amathia* is itself an expression of minority and should not be confused with a real and conscious autonomy of judgement. The *amathia* of the egotistic self is in fact unconsciously submissive towards the dominant *dōxa*, so much so that it judges as desirable precisely what is commonly considered as such: honours, wealth and fame. More than *desire*, it is a compulsive *pursuit of pleasure* that has not yet been singularised [Cusinato 2014, 165]. The «demonic sign» is the first expression of a critical reason exercised in all directions, without exception; it is the first conscious form of critical distancing from both oneself and common sense. It is in this space that the new path of singularity begins.

2.4. Towards a different interpretation of shame in Plato

A problem that is closely connected to the emergence of subjectivity is that of shame (αἰσχύνη). As shown above, excessive *philautia* at first determines a form of axiological blindness that results in «making us bad judges of justice (τὰ δίκαια) and goodness (τὰ ἀγαθὰ) and beauty (τὰ καλὰ)» (*Lg.* V 731e-732a; transl. Saunders 1414). This, in turn, makes *àghnoia* degenerate into *amathia* (*Lg.* 732a-b). By preventing the Socratic “awareness of lacking knowledge”, *amathia* precludes the philosophical exercise from which the atopic singularity originates. Life driven by *amathia* is neither erotic nor philosophical nor atopically intermediate: rather, it corresponds to a subjectivity that is unable to adopt a critical attitude towards itself. The subjectivity of the *amathèis* cannot become aware of its own limits through the Delphic *know thyself*. This is why it turns out to be monstrous (cf. above § 2.1). Because of their axiological blindness, the *amathèis* fail to recognize their faults and ugliness: «For what's especially difficult about being ignorant (ἀμαθία) is that you are content with yourself, even though you're neither beautiful and good nor intelligent» (*Smp.* 204a; transl. Nehamas & Woodruff, 487; cf. *Lg.* 732a-b). More precisely, *amathia* hinders a very peculiar type of shame,

namely the shame that can measure and indicate the level of the obscenity of one's own subjectivity. This kind of shame orients the care of the soul and, thus, acts not on a psychological but on an anthropogenetic level related to the singularity formation process.

The feeling of shame discussed by Socrates differs from the one considered in the classic distinction between shame and guilt culture [Dodds 1951; Williams 1993]. Dodds refers to 9th-century Homeric society and focuses on *αἶδομαι* understood as fear towards public opinion. What Socrates talks about, instead, is *aischýne*, such as the feeling of shame Alcibiades has only towards Socrates, for which not public opinion but one's conscience matters (*Smp.* 216 b-c)²⁰. Socrates' standpoint does not coincide at all with the dominant *dōxa*, nor does it intend to undermine Alcibiades' moral autonomy by inducing his sense of shame. On the contrary, it performs a cathartic function that is essential for the care of the soul, which is an indispensable premise for Alcibiades to learn to govern himself.

Claiming that Plato falls within the canon of shame culture subjected to the vision of the dominant *dōxa* means confusing Plato with those whom Socrates calls "sophists". Indeed, in Plato's view, one should not «follow the opinion of the many and fear it», but «that of the one, if there is one who has knowledge [...] and before whom we feel fear and shame (*αἰσχύνεσθαι*)» (*Cri.* 47d; transl. Grube, 139). Sophists worry about the dominant opinion. In *Gorgias*, Socrates reveals that sophists feel no authentic shame. They only fear that they might fail to correspond to the fame which they have cleverly built and on which their material fortune also depends. Their fear is something very different from a cathartic shame that applies to the "know thyself" precept. In fact, it inhibits the propulsive drive that originates from realizing that "one knows nothing". If I feel ashamed when others notice that "I know nothing", then I will do everything I can in order to hide it, so that I will shamelessly pretend to know. Without the modesty of the claim "I know nothing", instead of taking care of the soul, I rather conform my image to the canons of the dominant opinion by disguising my true nature with useless

²⁰ On this aspect and on the *Symposium*'s passage, see Napolitano 2018, 259-269 and 281-291.

burdens and incrustations and thus end up resembling the sea god Glaucus, covered with shells and seaweeds (*R. X* 611c-d).

2.5. *Philosophy as kàtharsis through èlenchos and the function of shame*

In the *Philebus*, *amathìa* is considered harmful because it goes in the opposite direction compared to the famous Delphic inscription and pushes towards not-knowing oneself (*Phlb.* 48c). In this light, we can understand Socrates' mission, which primarily consists in questioning his fellow citizens in order to purify them from *amathìa*. He aims at healing them of *amathìa* because it hinders them from becoming aware that the care of the soul is more important than the concerns about satisfying the lust for pleasure and wealth as well as about one's name and reputation (*Ap.* 28d-30b).

Authentic shame is not subject to the dominant *dòxa*, as the “shame culture” theory holds. Its function is not moralistic but anthropogenetic. It allows us to distance ourselves from the monstrous and obscene aspects in us. It thus shapes the physiognomy of singularity and guides its formation process. *Amathìa* is something more than simple non-knowledge. It is the driving force of a false *cura sui* that goes in the direction opposite to a true *epimèleia heautoû*. In other words, it is a form of excessive complacency towards oneself that fuels the egotistic Self. Like a cancer, it kills the soul from the inside and makes it a deformity similar to adipose tissue developing without restraint: if *amathìa* blinds the soul, there can be no spontaneous shame – the only reaction able to contain and cure this disease. Indeed, the *amathèis* can never feel shame because they are prisoners of an *egocentric bias*. Nevertheless, occasionally, when they are openly refuted from the outside, they may manage to overcome the self-deception resulting from *amathìa*. Only in this case can they recognize how obscene they are and thus experience the healing pang of shame.²¹

Plato's concept of *kàtharsis* (purification) has thus far been underes-

²¹ On the cathartic function of shame in Plato for the formation of personal identity, see Cusinato 2012, 269-270; de Luise 2021a.

timated and overlooked compared to that used by Aristotle.²² For Plato, *kàtharsis* is not limited to the purification from the body as described in the *Phaedo*. In the *Sophist*, in fact, the cathartic process already appears to be re-thought and re-modelled over and above the fear of the body still evident in the *Phaedo*. While the body can be purified through gymnastics (which purifies from ugliness or deformity) and medicine (purification from illness) (*Sph.* 229a), the soul can be purified through justice (purification from wickedness, understood as an illness of the soul) and through shame (purification from *amathia*, understood as ugliness or deformity of the soul) (*Sph.* 230b-d).

Without the healing pang of shame, it is not possible to heal the soul, because «the soul [...] won't get any advantage from any learning that's offered to it until someone, by refuting it, reduces it to an attitude of modesty (εἰς αἰσχύνην καταστήσας) and, by removing the opinions that interfere with learning, *manifests it as cleansed* (καθαρὸν ἀποφήνη)» (*Sph.* 230c-d; transl. White, 550, modified). Here, we are no longer dealing with a merely intellectual process. The *kàtharsis* described in the *Sophist* does not consist in the simple *logical recognition* of one's own errors and contradictions. Instead, it is a purification from one's own false opinions that takes place through the feeling of shame. Therefore, *kàtharsis* becomes the basis for the practice of transforming one's way of living.

A philosophical *kàtharsis* based on refutation (*èlenchos*) thereby takes shape. It brings us to distance ourselves both from a counterproductive overestimation of ourselves, or literally, our «inflated and rigid beliefs» about ourselves (*Sph.* 230c; White, 550), and from other false opinions. This *kàtharsis* goes on until it induces the interlocutor to feel ashamed and thus makes their soul ready for transformation. In this way, *kàtharsis* takes on the character of an erotic *paidèia*. The *kàtharsis* through *èlenchos*, which is «the principal and most important kind of cleansing (καθάρσεων)» (*Sph.* 230d; transl. White, 550), shapes the image of singularity by distancing itself from the obscene images of the Self. Therefore, this type of *kàtharsis* orients our attempts of «giving birth in beauty» (*Smp.* 206b; transl. Nehamas & Woodruff, 1014). Such *kàtharsis* does not occur through prescription, but dissuasion.

²² On the significance of Plato's notion of *kàtharsis* and its influence on the 20th-century issue of phenomenological reduction, cf. Cusinato 1999.

3. Excessive self-love from an anthropological perspective

3.1. Overcoming «excessive self-love» and following a maieutic exemplarity

The third section of Plato's argument (cf. § 1.4) deals with those who follow the example of those who are better:

For these reasons, then, it is necessary that every man avoids loving himself excessively, and be always loyal to his superior instead, without before making such a man feel ashamed (διὸ πάντα ἄνθρωπον χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν, τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν ἀεὶ, μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ πρόσθεν ποιούμενον) (*Lg.* V 732b; transl. Saunders 1414, modified).²³

Even if he does not explicitly mention “exemplarity” in this text, Plato is likely referring to the example set by one's betters. This is what the previous passage also suggests: if we do not overcome *amathia*, as Plato has the Athenian stranger say, when we do «not leave to others what we don't know how to handle; we inevitably come to grief when we try to tackle it ourselves» (*Lg.* V 732b; transl. Saunders 1414, modified).²⁴

We ought to bear in mind that, for Plato, otherness is not something that emerges only after knowing oneself, but the other way around. In *Alcibiades* I, while discussing how to follow the Delphic «know thyself», Socrates points out that, in order to know our soul, we must first look into the soul of the other, just as we must look into another person's eye to see our own face reflected in them (*Alc.* I 132c-133c).²⁵ To

²³ In *Alc.* I we find the same invitation to *amathèis*: Socr.: “But when people don't think they know how to do something, they hand it over to somebody else, right?” Alc.: “Of course”. Socr.: “So the sort of people who don't think they know how to do things make no mistakes in life, because they leave those things to other people” (*Alc.* I, 117d-e, transl. Hutchinson 575).

²⁴ Recent studies have discussed the issue of exemplariness in Plato and Aristotle in relation to the notion of admiration. Cf. Irwin 1995, 195-197; Kristjánsson 2006; Zagzebski 2015, 206; Irwin 2015; Kristjánsson 2017.

²⁵ «I'm sure you've noticed that when a man looks into an eye his face appears in it, like in a mirror. We call this the ‘pupil’, for it's a sort of miniature of the man who's

know oneself means to look into a mirror, and this mirror is the pupil of another person. Only by reflecting oneself in another person's eye is it possible to follow the Delphic precept of *know thyself*. The *kàtharsis* through *èlenchos* directly involves the concept of otherness. Thus, it is not surprising at all that, in concluding the passage of the *Laws* under discussion, Plato thinks that the central mission of philosophy is to overcome the excessive *philautia* which makes us blind to otherness. One would seek in vain such an explicit criticism against excessive *philautia* in the Aristotelian *phrònimos*.

When interpreting the function and meaning of the other in *L.* 732b, we must carefully consider two possibilities. The first one concerns whether the example to follow can be considered as a way of overcoming excessive *philautia*. This might seem a logical consequence of the whole argument, but Plato does not directly put it forward as such. Rather, he merely observes that, once purified from excessive *philautia*, we are finally able to turn to those who are better than us. This is similar to the liberation of the prisoner in the allegory of the cave: can one free oneself alone, or is the maieutic presence of the other indispensable for one's liberation? A possible solution might involve the refutation (*èlenchos*) as described in the passage of the *Sophist* discussed in the previous paragraph. The intervention of the other is necessary because «the soul [...] won't get any advantage from any learning that's offered to it until someone by refuting it reduces it to an attitude of modesty, by removing the opinions that interfere with learning» (*Sph.* 230c-d; transl. White, 550, modified). However, we can note that in the refutation of the *Sophist* the other imposes itself, while now, in the *Laws*, the other has to be sought before it can be followed. It is interesting to note that the problem of "choice" also concerns the daemon, since «your daemon or guardian spirit will not be assigned to you by lot; you will choose him» (*R.* X. 617e; transl. Grube & Reeve, 1220). The other's exemplarity enables an erotic *paidèia*, a *kàtharsis* through *èlenchos*, which seeks to awaken the *dàimon* maieutically. Its purpose is similar to our use of authority with children «until we establish a constitution in them» (*R.* X 590e; transl. Grube & Reeve, 1198). In other words, the purpose of

looking» (*Alc.* I 133a; transl. Hutchinson 592). On this passage, see also Napolitano 2007, 59-67.

maieutic exemplarity lies in planting the seed of a guiding principle in the soul of those who are transformed. Augustine will later call this seed the *inner master* (*magister interior*) from a Christian point of view.

The second possibility concerns whether the example to follow can be traced back to some authoritarian model. For instance, Plato maintains that it is wicked and shameful not to *obey* those we believe to be better than us (*Ap.* 29b). Moreover, he does not explicitly distinguish between *obedience to a leader* who se-duces (*ducere se*, that is to say, the one who leads away from one's own nature) and homogenizes, on the one hand, and *inspiration aroused by an example* that con-ducts (*ducere con*, that is, leads together) and differentiates, on the other. Nevertheless, there are various clues in favour of a different interpretation of exemplarity. Firstly, Plato invites us not to be ashamed (*Lg.* V 732b). In doing so, he suggests that, by turning to those who are better than us, we should not be ashamed to learn something new or to be purified from some fault.²⁶ From this perspective, the process is not *authoritarian* but *maieutic*. What we have here is neither the automatic reproduction of a model nor an uncritical transfer of knowledge. Moreover, Plato does not prompt us to turn to the idea of Good itself but, more humbly, to the “better” amongst the concrete individuals around us. Therefore, the issue at stake is neither pursuing an ideal paradigm, as is the case with the *mimesis* described in the *Timaeus*,²⁷ nor understanding an idea completely and apodictically, as is typical of *non-philosophical* erudition. Instead, what matters most is to follow an example that is not perfect and can be improved.

The reference to the other also applies retroactively to the two previous parts of the argument – namely *a)* axiological blindness, and *b)* *amathia* – and makes it possible to overcome the *egocentric bias*. *a)* Regarding axiological blindness, by attaching more weight to actions that come from oneself rather than from others, the individual proves incapable of identifying justice, goodness, and beauty (732a). *b)* Re-

²⁶ By inviting us to turn to those who are better, Plato resumes the Socratic technique of a maieutic *paidèia* as opposed to conformist imitation, of which we actually should be ashamed.

²⁷ Needless to say, the research literature on this topic is impressive: see, for instance, Napolitano 1994; Desclos 2000, 312-318; Napolitano 2007; Palumbo 2008, 302-333.

garding *amathia*, furthermore, the human beings suffering from it fail to see their own ignorance. In a delusion of self-sufficiency, they think they do not need to turn to the maieutic exemplarity of the other, with the consequence that, «thanks to not leaving to others what we don't know how to handle, we inevitably come to grief when we try to tackle it ourselves» (*Lg.* V 732b; transl. Saunders 1414).

In this passage of the *Laws*, we are already beyond the moralistic exhortation of the *Gorgias*. What is now required is a periagogical conversion on the axiological level that changes the perception of otherness. Again, a comparison is made with the education of children: «Extreme modesty, not gold, is the legacy we should leave our children», which can be obtained not by «rebuking» but by «practicing all your life what you preach to others» (*Lg.* V 729b-c; transl. Saunders 1412). Thanks to a periagogical conversion, which takes place not in response to a moralistic exhortation but to a virtuous example, one becomes excellent and therefore “better”. However, “better” does not imply a reference to an epistemological excellence that is counterposed to a greater knowledge (i.e., one is not better not because he is wiser, because true wisdom belongs only to the gods). Being “better” means being more virtuous. After all, in ancient Greek, *aretè* means not only virtue but also performative excellence. Moreover, if the most excellent example of virtue is Socrates, then this is a maieutic virtue: Socrates is better because he knows he knows nothing and has nothing to teach. What one can learn from Socrates' example is nothing more than the awareness of having no knowledge. Since it has nothing to do with excellence based on notions, Socrates' example cannot be reduced to a transfer of knowledge, but must be understood as a maieutic ability. When Socrates applies his maieutics, he does not aim at reproducing himself. His purpose is to induce his interlocutors to give birth to their own desire and to a better knowledge of themselves.

Thus, maieutic excellence is not a universal paradigm that applies equally to everyone. Whoever is better at maieutically helping one person deliver one's desire may not be good enough for someone else or may act in a different maieutic way depending on the interlocutor. The purpose of the maieutic example is not to produce copies but to bring out the interlocutor's singularity.

Still, the pivotal question remains: how is it possible to turn to those who are better if one is still blinded by excessive *philautia*? In my view, a more careful reading of the entire passage 731e can be helpful:

The most serious evil innate in souls of most men is one for which everybody has forgiveness towards himself and so never contrives a way of escaping. It is the evil indicated in the saying that every man is by nature ‘his own best friend’, and that it is perfectly proper for him to have to be such. But the truth is that the cause of all errors, on each occasion for each man, arises through the excessive love of self; he who loves is blind therefore to what he loves (*Lg.* V 731d-e; transl. Saunders 1414, modified).

The unjust are those who overestimate themselves and think they are better than others because of a particular form of *axiological blindness*. Plato most likely refers here to an underlying axiological distortion. The unjust individual does not recognize the fundamental ontological equality between himself and others and, as a result, perceives the existence of the other as a shadow on the cave wall, that is to say, as an accidental, dispensable, and inferior existence.²⁸ The maieutic prerequisite for one to turn to someone better is that one can acknowledge her excellence without being jealous. On the contrary, as long as one keeps within excessive *philautia*, one perceives any external value as a theft and an affront to oneself. In this way, one becomes vulnerable to the pangs of envy [Cusinato 2014, 409-415]. Excessive *philautia* thus exposes human existence to envy: a feeling that, according to Plato, distinguishes between the non-divine and the divine.²⁹ Therefore, the question is not how to overcome excessive *philautia* but rather how to prevent us from getting to that point. The weapon of maieutic refutation can be effective against *amathia*, but not against excessive *philautia*.

A maieutic example can work only to the extent that it is able to overcome what Plato considers the greatest of all evils. It is the example of our betters that Plato invites us to turn to at *L.* 732a-b. Maieutic

²⁸ It is important to keep in mind that in the *forma mentis* of the ancient world such an argument does not automatically imply criticism against slavery.

²⁹ According to Plato, the divine acts *per definitionem* without envy (*Tim.* 29e).

exemplarity definitively emancipates Plato's *epimèleia heautoû*, which one exercises in dialogue with the other, from the ambiguities of a *cura sui* that would otherwise withdraw into an intimate and self-referential dimension.

3.2 *Evil and the àplestos nature of the human being*

Excerpt 731-732 of the *Laws* forces us to rethink the problem of evil in Plato, at least with regard to two issues:

a) in the myth of Er, souls choose the paradigm of life which they will incarnate and are responsible for this choice (*R. X 617e*).³⁰ The issue of the voluntariness (the *hekòn*) and intentionality of evil is a complex one that exceeds the scope of this paper. I only wish to point out that, in one of the most recent contributions on the subject, such intentionality is explicitly denied only in the *Protagoras*, but not in the other dialogues.³¹ In any case, in the myth of Er the problem of choice only concerns the pre-natal condition, so much so that souls, after drinking the water of the river Amelete, will forget the choice they have made (*R. X 621a*).

In the passage from the *Laws*, the issue is no longer that of souls who choose their life paradigm in a pre-birth dimension, but that of humans who, in their earthly existence, have forgotten the choice they made and, precisely because of this choice, carry within themselves the

³⁰ «Your daemon or guardian spirit will not be assigned to you by lot; you will choose him. [...] Virtue knows no master; each will possess it to a greater or less degree, depending on whether he values or disdains it. The responsibility lies with the one who makes the choice; the god has none» (*R. X 617d-e*; transl. Grube & Reeve 1220). On this passage, see de Luise 2007; Napolitano 2015; Benoni 2018.

³¹ «It would seem that the *Protagoras* is the only Platonic dialogue where Socrates argues that people always act in accordance with their judgment of what is best; those who do wrong simply miscalculate. What Socrates means outside the *Protagoras* when he says that no one does wrong willingly (as, for example, at *Grg.* 509e5-6) is that it is specifically when people do wrong quite deliberately that they are in one sense still doing what they do not wish to do; by choosing fully intentionally the thing they know to be wrong, they are making themselves wretched, something no one wants to be. To live justly, Socrates thinks, simply is to live well, and to live unjustly, to be wretched (*Cri.* 47b; *Grg.* 470e; *Men.* 73a-b; *Resp.* 1.353e1-354a4)» (Weiss 2018, 280).

possible cause of evil. The problem of evil is therefore traced back to an imbalance within the subject himself.

b) Several scholars have pointed out that by “evil” Plato does not mean a “positive” principle, but the consequence of a lack: evil derives from the lack of harmony, measure, balance, and ultimately from ignorance [Cardullo 2016]. This conception, which applies even in Plato’s later writings, can be summarised as follows: where there is no order there is evil, and there is no need for some positive principle to produce it [Ferrari 2017; Chappell 2018].

A closer analysis of *L.* 731-732 forces us to question this perspective. For Plato, evil is certainly not to be interpreted in the sense of an ontological principle, as is the case in the Judaeo-Christian tradition. Nevertheless, in this passage the ultimate origin of evil is no longer traced back to a simple “lack”, but rather to a precise “excess” that deeply involves the affective and axiological sphere. “Excessive self-love” is in fact an “anthropological” imbalance that affects an individual’s *ordo amoris*, their way of loving and desiring. In fact, only humans can find themselves in the situation of loving themselves excessively and only they can experience an unquenchable and insatiable greed.

Strange as it may seem, the seed of this philosophical anthropology is already featured in the image of the perforated jar (*àplestos pithos*) in the *Gorgias*.³² In the intellectualist perspective of the *Protagoras*, where reason firmly governs the soul, evil could only be interpreted as the result of a lack of reason. In the *Gorgias*, however, the perspective changes radically. In fact, some human souls, «undisciplined and unrestrained» (*Grg.* 493b; transl. Zeyl 836, modified), escape by nature the rule of reason. As Louis-André Dorion notes, «the *Gorgias* thus seems to be the first of Plato’s dialogues to recognize that the soul is not a monolithic entity, and that it includes at least two parts, that is, reason and desires» [Dorion 2007, 130]. Dorion develops this intuition with reference to the relationship between *enkràteia* and *akrasìa*,³³ but a similar

³² On the anthropological meaning of this image, cf. Cusinato 2014, 158-160.

³³ «As soon as Plato admits that the soul includes at least two parts, and that reason does not necessarily impose its law and its sovereignty upon the other part, which is in open conflict with it, *enkrateia* rediscovers a reason for existence which it lacked when the soul was monolithic and reason was sovereign» (Dorion 2007, 130). See

consideration could be made also with regard to the problem of evil: as soon as it is admitted that the soul is more than reason, then the origin of evil can no longer be explained in terms of a simple “lack” of reason.

The image of the leaky jar is used in the *Gorgias* to describe the soul of foolish people: «that part of the souls of fools where their appetites are located is their undisciplined part, one not tightly closed, a leaking jar, as it were» (*Grg.* 493b; transl. Zeyl 836).³⁴ At first sight, this image appears to have an exclusively negative and instrumental meaning, so much so that Socrates uses it to counter Callicles’ theses. The point to make here is that the rational part in the soul of foolish people is “pierced”, that is, ineffective.

The image of a “pierced” reason is an extremely powerful one, capable of capsizing the monolithic conception of the soul set out in the *Protagoras*. Desire, which is capable of dragging around others like slaves, is countered by the power of knowledge, by virtue of which humans are firmly governed by reason (*Prt.* 352b-358c). In *Gorgias*, Plato envisages something quite different. In the soul of foolish people the rational and concupiscent part are both full of holes. This “being pierced”, however, has an opposite meaning in the two parts of the soul: a reason full of holes is a reason that can no longer govern, and is in fact powerless; pierced concupiscence, instead, is uncontrollable and takes over everything.

The image of the leaky jar in the *Gorgias* is the seed of a new philosophical anthropology. In the *Gorgias*, Plato discovers that there are human drives and needs that are insatiable. So far, the focus has been on the fact that the perforated jar is the negative image of a concupiscence that cannot be satisfied. From the point of view of 20th century philosophical anthropology, the non-perforated jar resembles the homeostat-

also Dorion 2012.

³⁴ Plato deals with this inordinateness also in the myth of Er, where he refers to the souls who drink to excess the water of forgetfulness and thus cannot have the memory of the ideal world: «all of them [...] travelled to the Plain of Forgetfulness [*Lete*] in burning, choking, terrible heat, for it was empty of trees and earthly [621] vegetation. And there, beside the River of Unheeding [*Amelète*], whose water no vessel can hold, they camped, for night was coming on. All of them had to drink a certain measure of this water, but those who weren’t saved by reason drank more than that, and as each of them drank, he forgot everything» (*R.* X 620e-621a; transl. Grube & Reeve, 1223).

ic balance of the instinct, while the perforated jar represents the disruption of this balance and the beginning of humanisation [Cusinato 2014]. It is true that the tyrant is dominated by irrepressible concupiscence, but we must not forget that the tyrant is still human: his appetites have already undergone an anthropological transformation and have therefore become expressions of the human as opposed to the animal. In fact, the homeostatic animal can be represented as a “non-leaky” jar, which, when filled, automatically satisfies its need and thus regulates itself.

On closer inspection, in Plato the difference between human and animal is not marked by reason, but by the human feature of *aplestia* (insatiableness). For Plato, in fact, the animal participates in rationality just as the human participates in bestiality.³⁵ According to Plato, the human being is not properly the *animal rationale*, but the *zôion àpleston*. It should also be remembered that in Greek culture up until Plato the term *àplestos* was not used in reference to animals (and not even to the Satyrs, half-human, half-animal creatures known for their immoderate libido). In Aristotle there is only one passage in which *àplestos* is used in reference to animals, namely to a fish (*HA* 591b2). In later times the adjective *àplestos* was referred to animal figures in the exegetical tradition of Aesop’s fables, but only within an anthropomorphic perspective. In this tradition, the animal protagonist of the fables is indeed *àplestos*, but only to the extent that it behaves and speaks like a human. In short, the Greek world remained anchored to Democritus’ view that the animal «in need knows how much it needs, whereas the human in need does not know how much it needs» (DK 68B198).

The image of the leaky jar describes the “powerlessness” of a reason full of holes just as a sieve, also irreparably perforated, corresponds to a limitless concupiscence. It is certainly a hopeless condition. After the *Gorgias*, the image of the leaky jar and the sieve undergoes a profound transformation: *a*) being an *àplestos pithos* becomes a characteristic of all humans, not just the tyrant: all humans, therefore, have a concupis-

³⁵ *R.* IX 587c-588b offers one of the most powerful images of human ‘bestiality’. The irascible part in the soul is represented by a lion, the concupiscent part by a dragon with «many heads that it can grow and change at will», and the rational part by a small human being that often becomes overwhelmed by the other two parts if there is a lack of care and harmony.

cent part in them that cannot be filled if not treated and educated (cf. *R.* VIII 558-559d); *b*) being a sieve, i.e. having a completely perforated rational part, is instead characteristic of only some humans, such as the tyrant. In the other humans, the *àplestos* nature of the rational part becomes manifest in various intermediate degrees between being irretrievably pierced, like an “impotent” sieve, and not being pierced at all. Being “only partially” pierced indicates that not even non-foolish humans have an “omnipotent” reason, since the rational part has to deal with a dark side, i.e. the concupiscent part. Moreover, the latter cannot be “persuaded” directly by reason, but requires a further intermediation rooted in the emotional sphere. As is well known, this thesis is best illustrated by the image of the winged chariot in the *Phaedrus*.³⁶

In non-foolish souls, the partial *àplestos* nature of the rational part indicates that the latter is not omnipotent, but, at the same time, it can act through the power of “persuasion”. This *àplestos* character of the rational part, expressed in the ability to govern through persuasion, confers reason a typically human plasticity, by giving an “atopical” shape to life thanks to the exercise of virtue. From this perspective, being *àplestos* is what marks the difference between human and non-human. In fact, being *àplestos* represents a virtuous logic by which to govern the passions as opposed to a homeostatic balance which is typical of non-human animals. In the generation after Socrates, this virtuous logic based on persuasion took various shapes: Plato’s *sophrosýne* had been preceded by Antistenes’ *pònos* and Xenophon’s *enkràteia* [cf. Stavru forthcoming]. Without this “containment”, the appetite becomes increasingly greedy and human existence increasingly monstrous.

The opening made possible by the hole in the jar thus becomes an anthropological opening that cannot be healed directly by reason, but must find a new balance through the care of the soul. The images of the leaky jar and the winged chariot certainly have profoundly different meanings. However, it is clear that the dark horse inherited the characteristics of the «undisciplined and unrestrained» concupiscent soul (*epithymetikòn*) described in the image of the perforated jar. A further connection can also be found in the *Symposium*’s myth of Pòros and

³⁶ The concept of *àplestos* also appears in the *Republic*: see 442a7, 475c7, 555b9, 562b6-10 and c5, 578a1, 586b3, 590b8, 604d9.

Penia. Here it is also evident that the human as an intermediate and *àtopos* erotic being stands for such an opening. Human nature is lack and poverty, but it is also capacity to procure, with ingenuity and cunning, what it cannot grasp by its own nature.

Finally, this anthropological instability becomes the presupposition of evil, the origin of which is identified in the *Laws* with an imbalance of love: excessive self-love is a possibility to which humans expose themselves when they exceed the homeostatic balance that regulates animal life.

4. Conclusions

I have shown that the problem of evil as “ignorance” acquires a completely different meaning if related to *amathia*. *Amathia* is not equal to *àghnoia*, i.e. a simple “epistemological deficiency” such as a lack of information. It is instead an imbalance that leads to a serious form of illusion. If evil derives from *amathia*, then it is not merely ignorance (*àghnoia*) of the good. In those who are affected by *amathia*, ignorance is combined with the *false presumption* of knowledge: the prisoners are convinced that the shadows, which they see reflected on the walls of the cave, are all there is to know. This leads them to mistake their lack of knowledge for knowledge (*amathia*) and abandon the desire to know. Evil therefore originates from a particular form of *àghnoia*, i.e. *amathia*, which leads them to confuse the shadows inside the cave (the *dòxa* that corresponds to our mental *habitus*, that is, to our self-referential horizon) with the ideas that are outside the cave.

In the *Laws*, Plato takes an important step further by tracing the same illusion of *amathia* back to a more original ontological illusion: the illusion of excessive self-love. This *philautia* acts as a bubble that envelops us and structurally deforms our relationship with reality. Just as in *Republic* the prisoners mistake shadows for truth and thus believe they know, when in fact they do not know (*amathia*), so in *Laws* people who love themselves excessively mistake self-love for a love of truth that prevents them from knowing what is right, good and evil (*Lg.* V 731e-732a). Both are victims of an illusion. However, while in *Republic* the illusion is a cognitive one, in *Laws* such illusion is traced back to an

excessive self-love that is rooted in an affective and axiological level, in a distorted “order of feeling”.

The concept of “excessive” self-love radically changes the very understanding of evil: it is no longer a simple lack, but an excess made possible by the anthropological condition of the human being as *âplestos*. Being *âplestos* places the human being at a crossroads: *a*) on the one hand, it opens the way to the worst of all evils, i.e. excessive self-love, which occurs when both the concupiscent and the rational parts of the soul become *âplestoi*. This folly prevents those afflicted from seeing that the reason with which they try to fill the leaky jar has been reduced to a paltry, “powerless” sieve. *b*) On the other hand, it paves the way to the excess typical of humans who, having identified the limits of reason in relation to their concupiscence, replace the homeostatic balance of non-human animals with a philosophy understood as care of the self.

In the terms of 20th-century philosophical anthropology, evil is not just a lack, but a possibility implicit in a being that discovers its “ex-centricity”, in that it is no longer self-regulated by instinct. Excessive self-love is at the root of all evil, understood not as an ontological principle, but as a serious pathology of the *ordo amoris*, that is, of the *principium individuationis* of human nature.

Bibliographic references

Primary sources

Diels H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann 1951.

Homer, *The Iliad of Homer*, transl. R. Lattimore, introductions and notes by R. Martin, Chicago/London, The University of Chicago Press 1951.

Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianapolis (IN), Hackett, 1997.

Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes*, Loeb Classical Library, 4th volume, Cambridge (MA), Harvard University Press, London, William Heinemann, Ltd., 1979.

Secondary sources

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

Annas, J. [1999], *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca, Cornell University Press.

Annas, J. [2017], *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford, Oxford University Press.

Benoni, F. [2018], The Choice of Odysseus. Justice and Suffering in Plato's Myth of Er, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 161, 136-154.

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [2010] (eds.), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cardullo, L.R. [2016], Disordine e dismisura. Il male in Platone, in: AA. VV., *Filosofia storia politica*, Acireale-Roma, Bonanno, 57-78.

Chappell, S.G. [2018], Socrates and Plato, in: C. Meister, C. Tagliaferro (eds.), *The History of Evil in Antiquity. Volume I*, New York, Routledge.

Cusinato, G. [1999], Katharsis. *La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una Prefazione di Manfred S. Frings, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Cusinato, G. [2012], Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità, in: *Acta Philosophica*, 21, 259-284.

Cusinato, G. [2014], Periagoge. *Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, 2017², Verona, QuiEdit.

de Luise, F. [2007], Il mito di Er: significati morali, in: M. Vegetti (a c. di), Platone. *La Repubblica*, Vol. VII-libro X, Napoli, Bibliopolis, 311-366.

- de Luise, F. [2013], Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza, in: *Thaumàzein* 1, 187-205.
- de Luise F. [2021a], Shame and self-consciousness in Plato's *Symposium*: reversals of meaning of a social emotion, in: P. Giacomoni, N. Valentini, S. Dellantonio (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Cham, Springer International Publisher, 27-48.
- de Luise, F. [2021b], Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura degli altri*, *Thaumàzein* 9 (1), 63-90.
- Desclos, M.-L. [2000], Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, 301-327.
- Dodds, E. [1951], *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.
- Dorion, L.-D. [2007], Plato and *Enkrateia*, in: C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leyden, Brill, 119-138.
- Dorion, L.-D. [2012], *Enkrateia* and the partition of the soul in the *Gorgias*, in: R. Barney, C. Brittain, T. Brennan (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, 33-52.
- Ebbesmeyer, S. [2017], Liebe, in: C. Horn, J. Müller, J. Söder (hrsg.), *Platon-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 307-312.
- Ferrari, F. [2017], Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica, in: F. Merlini, R. Bernardini (eds.), *The Word and its Shadow*, Ascona/Einsiedeln, Daimon, 42-89.
- Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Irwin, T. [2015], *Nil Admirari?* Uses and abuses of admiration, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 89, 223-248.
- Jaynes, J. [2000], *The Origin of Consciousness in the Break-Down of the Bicameral Mind*, Boston/New York, Mariner Book.
- Kristjánsson, K. [2006], Emulation and the use of role models in moral education, in: *Journal of Moral Education* 35, 37-49.
- Kristjánsson, K. [2017], Emotions targeting moral exemplarity: making

- sense of the logical geography of admiration, emulation and elevation, in: *Theory and Research in Education* 15, 20-37.
- Lovejoy, A. [1936], *The Great Chain of Being*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Napolitano Valditara, L.M. [1994], *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma/Bari, Laterza.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], *Platone e le 'ragioni' dell'immagine*, Milano, Vita & Pensiero.
- Napolitano Valditara, L.M. [2011], The knowledge of the soul: Plato and the problem of self-awareness, in: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Inner Life and Soul. Psyche in Plato*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 151-184.
- Napolitano Valditara, L.M. [2015], La sofferenza, l'Eros e l'Odisseo di Platone, in: R. Radice, G. Tiengo (a c. di), *Seconda Navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, Vita & Pensiero, 435-468.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Otto, F.W. [2014], *The Homeric Gods: the Spiritual Significance of Greek Religion*, transl. M. Hadas, Milano, Mimesis International.
- Palumbo, L. [2008], *Mimêsis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo editore.
- Rist, J.M. [2012], *Plato's Moral Realism: the Discovery of the Presuppositions of Ethics*, Washington DC, Catholic University of America Press.
- Rossetti, L. [2020], Il proemio alle leggi (in Platone, *Leggi* V 726-734), in: *Plato Journal* 20, 97-110.
- Rudebusch, G. [1999], *Socrates, Pleasure, and Value*, New York, Oxford University Press.
- Schäfer, C. [2002], *Unde Malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Stavru, A. [2005], *Socrate: mito ed etica della conoscenza. Studio sugli scritti socratici di Walter Friedrich Otto*, Roma, Bulzoni.

- Stavru, A. [forthcoming], *Akrasia* in Xenophon's Socrates, in the light of the 5th and 4th century debate over akratic patterns of action, in: C. Mársico (ed.), *Xenophon, the Philosopher*, New York, Lang.
- Stenzel, J. [1956], Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, (1928), in: Id., *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Taylor, C. [1989], *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Weiss, R. [2018], Pity or Pardon: Plato, Xenophon and Aristotle on the appropriate response to intentional wrongdoing, in: G. Danzig, D. Johnson, D. R. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon*, Leiden, Brill, 277-317.
- Williams, B. [1993], *Shame and Necessity*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Zagzebski, L. [2015], Admiration and the admirable, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 89, 205-221.

Keywords

Socrates; Plato; evil; *amathia*; *àghnoia*; excessive *philautia*; periagoge; exemplarity; shame; catharsis; *àplestos pithos*

Abstract

In this paper I focus on a passage of Plato's *Laws* that so far has been the object of little study (V 731d-732b). In the *Laws*, the origin of all evil is neither an ontological principle, as in the Judaeo-Christian tradition, nor a simple lack of knowledge (*àghnoia*) or a lack of knowledge combined with the *false presumption of knowledge* (*amathia*). Rather, in this passage *amathia* itself is traced back to "excessive self-love" (*sphòdra heautoû philia*). I show that this "excess" has a specific "anthropological" relevance, because it is not limited to the intellectual sphere or to the will, but directly concerns the human way of loving. The thesis that I argue for in this paper is that this "excess" is a possibility implicit in the human being *qua àplestos*, and should therefore be interpreted in an "anthropological" sense: it does not indicate a simple "lack" of balance, but rather a possibility and a risk to which humans expose themselves when they exceed the homeostatic balance

GUIDO CUSINATO

of needs typical of non-human animals. Finally, I trace the various steps of this “anthropology of excess” back to its origin: the image of the leaky jar found in the *Gorgias*.

Guido Cusinato

Full Professor of Theoretic Philosophy (SSD M-FIL/01)

Department of Human Sciences (DIPSUM) – Verona University (ITALY)

guido.cusinato@univr.it

RUSSELL E. JONES, RAVI SHARMA

XENOPHON’S SOCRATES
ON CONCERN FOR FRIENDS:
MEMORABILIA II 6

Most people would recognize two broad sources of motivation: concern for one’s own welfare and concern for that of others. Xenophon’s Socrates is typically considered a psychological egoist – someone who accepts the former as a genuine source of motivation while rejecting the latter. In recent work, we challenge that reading.¹ Specifically, we reject the egoistic reading of *Mem.* III 9, 4, the one passage of Xenophon’s Socratic writings widely seen as an explicit statement of egoism. Absent such a statement, we argue, there is no compelling reason to construe other passages egoistically – to demand, for instance, that Socrates’ description of the care a mother takes for her infant (II 2, 5) be understood in terms of the mother’s concern for *herself*; or that his position that being a good leader amounts to making one’s followers happy (III 2, 4) be interpreted in terms of the leader’s concern for *himself*. One should instead take the apparent emphasis of those passages at face value and acknowledge a genuine concern for others in Xenophon.

For anyone willing to go that far with us, we offer a further piece of confirming evidence. When Socrates discusses friendship, he does so in a way that makes the welfare of both parties central to one’s understanding of the value of friendship. That is especially prominent in the extended discussion of *Mem.* II 6, to which we now turn.²

¹ Jones & Sharma 2018.

² Compare van Berkel 2010, which argues that good people who are friends focus on long-term mutual benefit rather than short-term (especially zero-sum) transactions. Van Berkel briefly discusses our focal passage, *Mem.* II 6, rightly emphasizing the importance of self-control (*enkráteia*) as underwriting the possibility of genuinely good friendships.

The narrator's purpose in II 6 is to show how Socrates advised others as to what sorts of friends are worth acquiring. In conversing with Critobulus,³ Socrates' opening move (II 6, 1-5) is to consider broadly the qualities desirable in a friend. His point is commonsensical: someone who is undisciplined, money-grubbing, self-centered, or quarrelsome will not do what ought to be done. Instead, the opposite qualities are to be sought.

But how does one attract friends who are thus worthwhile? We can judge the quality of a prospective friend by seeing how she has treated past and current friends (II 6, 6-7). And when we find someone whose friendship we want to acquire, we can best do so by praising her good qualities and doing some good for her (II 6, 8 ff.). The implication here is that one must oneself become good (II 6, 14).

Critobulus had assumed that bad people might attract good friends: after all, he has seen poor orators befriend excellent speakers and those without tactical knowledge befriend great generals (II 6, 15). Socrates responds by pointing out that Critobulus knows of no case of a useless person making useful friends (II 6, 16; 20). Presumably, friends needn't benefit one another *in the same ways* – the friends of an orator needn't benefit him in the assembly, nor the friends of a general on the battlefield; but no one would willingly befriend someone who wasn't useful *at all*.⁴ Yet what benefit do estimable people (the *kalòi k'agathòi*⁵) confer on

³ Dorion points out that Xenophon chooses as interlocutor the close companion of Socrates who is most deprived of self-control and thus most in need of genuine friends. See Bandini & Dorion 2011a, 193-194, note 4, and, for the evidence concerning Critobulus, 194-195, note 6.

⁴ According to Tamiolaki (2018, 434), Socrates' insistence that friends be useful gets him in trouble. She writes (citing II 2, 52 in support): «One of the accusations raised against Socrates was that he put too much emphasis on the utility of friends». This, though, is a misdescription of the charge, which is rather that Socrates alienated the affections of young men from their closest relations by leading them to think that he had more to offer them than their kin. It is rather easy to imagine that deemphasizing family relations would cause a stir, but difficult to envision the Athenians getting upset by the idea that friends should be useful to one another.

⁵ Bevilacqua 2018 takes this to refer to the socio-economic *élite*, and reads II 6, 22-26 as a proposal for an oligarchic constitution (or, minimally, *de facto* oligarchic control within a democratic system). The phrase '*kalòi k'agathòi*' can of course refer to an *élite* class, but we do not think it usually does so in Xenophon's Socratic writings. In this chapter, for example, when the term is introduced in II 6, 16, its sense is prepared

one another? Critobulus is ready to concede that those lacking in virtue cannot be friends with anyone, either with each other or with the good. But he sees good people often vie with one another and treat one another quite roughly – a phenomenon replicated at the level of cities. What good people are vying for is political prominence, and their envy of one another produces hatred and leaves no room for good will and confidence in one another (II 6, 20). If even the good are at odds with one another, then perhaps Critobulus should despair of making friends (II 6, 19).

Rather than grant Critobulus' observation,⁶ Socrates articulates a conception of virtue which implies that good people don't act in the way Critobulus describes. The implication is of course that Critobulus confuses prominent and respected citizens for genuinely good ones. After identifying the forces in human nature that make for fellow-feeling (pity, desire for help from others, the impulse to cooperate for mutual benefit, and the gratitude that naturally follows from these) as well as those that make for enmity (the strife, anger, love of gain, and envy that come from competition for limited goods like civic distinction and material enjoyments (II 6, 21),⁷ Socrates makes the crucial point.

Among the people whom Socrates deems estimable friendship «slips through» (II 6, 22), precisely because they recognize that their

for by the primarily ethical discussion that precedes. While II 6, 22-26 is clearly political in nature, we read it as offering political reasons for cultivating individual goodness – reasons that would be relevant under most political constitutions – rather than as a specifically political proposal (oligarchic or otherwise).

⁶ It is crucial to recognize that the foregoing is *Critobulus'* observation. Tamiolaki ascribes it to Socrates (2018, 436): «Socrates makes the astonishing claim that not only do moral men often quarrel with each other, but also 'moral' *poleis*». That distorts the mechanics of the conversation and, in consequence, its philosophical upshot, since the corrective nature of Socrates' reply is thereby obscured.

⁷ With Marchant and other translators, we read the description of conflict in II 6, 21 to describe a single development, whereby a common judgment as to what is fine and pleasurable produces conflict that eventually leads to strife, anger, enmity, and jealousy. Dorion (following Talbot) takes several processes to be at issue: at times people think the same about the fine and pleasant, and they compete with one another for it; while at times they oppose one another because they have different views. See Bandini & Dorion 2011a, 212, note 4. On the tendencies that lead to enmity, compare the scathing judgment of Pericles (son of the famous Pericles) against the Athenian citizenry at III 5, 16-17.

well-being is not served by the unrestricted pursuit of honors and pleasures. They choose moderation in all things, which results in less pain, more pleasure, the ability to meet their friends' needs,⁸ and the capacity to have their own needs met by their friends.⁹ Because of these effects, virtue also makes it possible for the good to work in partnership on a larger scale in political activities, their trust and mutual concern leading to effectiveness. Note that their motives will be a mix of self-regarding and other-regarding ones, though the latter are emphasized. Good people will seek rule for the purpose of (a) avoiding suffering injustice,

⁸ Observing that Socrates considers the good to be useful to one another, rather than to others generally, Dorion (Bandini & Dorion 2011a, 216, note 1; cf. 217, note 4) suggests as the underlying reason that Xenophon accepts a doctrine of helping friends and harming enemies, with this being the 'helping friends' part. Of the three goals of those who participate in politics (II 6, 25), protecting oneself from injustice and benefitting one's friends are thus primary; and it is only once one is in power that one considers doing good for one's country. Against that reading, we find no indication in the passage that the good are useful *only* to one another. The reason Socrates speaks solely of their being useful to one another is that Critobulus has called into question the very possibility of cooperation among the good. Socrates is directly responding to that point, but nothing he says should be taken to rule out the possibility that their political motives extend *from the outset* beyond themselves and their friends to their fellow citizens generally. And if that is so, nothing in this passage supports anything like the traditional doctrine of helping friends and harming enemies (a doctrine, we argue in Jones & Sharma 2019, Xenophon's Socrates rejects).

⁹ This is true at the level of cities, too. Note Socrates' not-so-subtle dig at Athenian imperial policy (II 6, 22: good people «choose moderate possessions without toil rather than control over everything through war»; and compare Pericles at Thuc. II, 35-46, especially II 36, 2, where he praises the previous generation for acquiring the empire «not without toil», and then implies throughout that the current generation should likewise be eager to undertake any labor or sacrifice to maintain it. See also the similar but negative judgment of the Corinthians about Athens at Thuc. I 70, 8). Tamiolaki (2018, 455-456) rightly highlights this political point (citing Thuc. I 70, 8) and thinks it solves a riddle: why does Xenophon, «who continually valorizes toil», here praise moderate possessions without toil? Her answer is that Xenophon's real target is Athenian imperialism, not private conduct. While we would not dispute that Xenophon at times criticizes Athenian imperialism, we *would* dispute that he praises without qualification toil (whether private or public). He praises it only when it leads to genuinely good ends. So, in II 1, 18-20, Socrates contrasts the paltry material gains that result from hunters' toil and the truly worthwhile outcome of working hard to gain a good friend.

(*b*) assisting their friends in just endeavors, and (*c*) doing some good for their country (II 6, 25). Given their purposes, they will try to include in their coalition as many like-minded and capable people as possible, so as to maximize their capacity for success.

Contrast their inclusive attitude with that of those who seek power in order to steal, to compel others as they wish, and to revel in luxury (II 6, 24). Those bad aspirants have an incentive to be *exclusive*, relying on as few allies as they can get away with, so as to minimize sharing and maximize for themselves the material gain that comes from power. Better to be a tyrant than one of many members of a ruling party. At the level of political action, then, we get another portrait of how virtue affects motivation and action. By shaping one's ends, virtue opens up the possibility of sustained action that is primarily aimed at the good of others. Of course, that doesn't require such action ultimately to be self-sacrificing. The agent, too, benefits by living in a well-ordered city, by justly aiding his friends, and by avoiding suffering injustice himself. Despite some emphasis here on other-regarding aims, the interests of the just politician and the interests of his fellow citizens are promoted by the same courses of action.

We see two ways of understanding the mechanism by which virtue thus opens up the possibility of friendship among the good. On one, Socrates is arguing that virtue entails moderation (cf. II 6, 22: «Because of their virtue they choose moderate possessions without toil»). By limiting the competition over scarce resources, moderation tempers the passions that lead to conflict and, in their stead, liberates the elements of human nature that Socrates deems productive of friendly feeling. For that reading, Socrates' conception of virtue need not be an intellectualist one: virtue consists essentially in self-control (*enkràteia*), which is valuable insofar as it restrains some aspects of human nature while nurturing others.

On the other interpretation, virtue still fosters moderation, but there is a more complex connection between moderation and right action. Moderation liberates us from acquisitiveness and frees our cooperative impulses; but those impulses need to be refined through a further process of development, one involving some form of intellectual engagement – presumably one that can be understood on the model of dialectical discussion. On such a reading, Socrates is an intellectualist to the

core, and his comment that human beings possess «by nature» certain friendly tendencies (II 6, 21) is to be understood only as a declaration that the behaviors Socrates will recommend as expressive of virtue are not antithetical to all the basic human drives.

Nothing direct is said to suggest the latter interpretation, but we favor it on several grounds. First, it fits with the strongly intellectualist tendencies of other passages in the *Memorabilia* (see for instance III 9, 5, and I 2, 19-23.) The fact that Socrates does not mention intellectualism here is hardly surprising: his focus is on the attitudes needed to promote and maintain the right sort of friendship, not on the kind of training needed to cultivate those attitudes. Second, his discussion of civic life in §§ 25-27 makes clear that even estimable people will encounter strife and competition in their political activities, as they vie with other groups in the city intent on their own advancement. Even a life organized around tendencies that are productive of friendly feeling will therefore threaten to be swamped by those that produce enmity: civic strife, anger, resentment at the success of one's opponents, and perhaps a desire to deny others the resources they need to succeed. Were Socrates pressing a conception of virtue that turns on the selective expression of certain natural passions over others – as the first reading has it – his own discussion would expose the naiveté of his position. By viewing Socrates as instead committed to a more complex conception of virtue, firmly rooted in a refined understanding of what really does conduce to human welfare, one can see why he might think estimable people will retain their cooperative spirit even through periods of intense civic conflict.

In II 6, 28 the focus shifts: Socrates exhorts Critobulus to work toward goodness and, thereby, candidacy for friendship with estimable people. As a self-professed expert in love, Socrates offers to talk to prospective friends on Critobulus' behalf; and after an exchange that amusingly reveals the long way Critobulus has yet to go in mastering erotic pleasure, Socrates reveals what he will say. He is careful to emphasize (II 6, 36-39) that he will say those things about Critobulus only on condition that they are true. Coupled with his encouragement to become good, Socrates' appeal to prospective friends thus serves as a list of the qualities Critobulus should try to cultivate. In particular, Socrates wants to be able to say of Critobulus (II 6, 35):

- a) He takes an active concern for his friends and takes pleasure in nothing more than in good friends.
- b) He takes pride in the achievements of his friends just as much as in his own.
- c) He is as pleased when good things come to his friends as he is when they come to himself.
- d) He never stops devising ways to aid his friends in achieving and acquiring them.¹⁰
- e) He takes a man's virtue to consist in giving more aid to his friends than they give to him, and in giving more trouble to his enemies than they give to him.

Note that what Socrates proposes to say about Critobulus strongly suggests that when he has become good, Critobulus will be concerned with his friends for their own sakes, and will strive to promote their good. Three of the five points emphasize the effort Critobulus will gladly expend to promote the welfare of his friends: it will be continuous, rigorous and comprehensive. He is actively concerned for friends, never flags in devising ways to benefit them, and seeks to give them more than he gets from them and to defend them against hostile action.¹¹ The other two points emphasize the attitude he will take toward his friends' achievements and goods, and the attitude is particularly striking: the achievements and goods of his friends should please him as if they were his own.¹² It is difficult, absent a clear statement of self-sacrifice, to imagine a stronger description of an other-regarding friend. Again, this does not mean that all self-interest is cast aside. Socrates' appeal as-

¹⁰ Strictly speaking, what Socrates will say is that Critobulus never stops devising ways to aid his friends in acquiring good things. But taking as much pleasure in friends' fine achievements as in one's own implies that one will bend as much effort to fostering their achievements as one does in fostering one's own.

¹¹ We take defense against hostile action to be the point of the phrase: «and in giving more trouble to his enemies than they give to him». This is a clever extension of the idea of competitive spirit among friends who attempt to keep up in rendering aid to one another (compare II 6, 5), and it is closely connected to the desire not to suffer injustice (II 6, 25). See the discussion in our Jones & Sharma 2019, 261.

¹² Indeed, this attitude may remind us of Aristotle's famous conception of the friend as «another self».

sumes that Critobulus' potential friends will be attracted to him at least in part because he will strive to benefit them. Moreover, part of the reason Critobulus is attracted to these potential friends in the first place is that he expects them to adopt a similar attitude toward him. Still, what is highlighted is Critobulus' concern for his friends' well-being. As in the case of political action, concern for others is foregrounded without there being a clean separation from self-interest: what is good for one party in the relationship proves good for the other as well, and one's promotion of the other's good tends to redound to one's own benefit, too.

Regarding the emphasis on *mutual* benefit, we propose that Socrates' discussions of friendship fit into a larger pattern. Socrates recognizes two broad sources of motivation: concern for one's own welfare, and concern for the welfare of others. If he can demonstrate that those motivations align in a particular domain, he can guarantee that our deliberations will support a particular kind of result. Friendship is one of those cases. Our other-regarding and self-regarding motivations align, and if we recognize our true interests (and the true interests of our prospective friends), we will conclude that we ought to seek out friends who have developed and continue to cultivate virtue. Such a strategy is good for them and good for us.

Another way of expressing the point is to reflect on a theoretical puzzle that arises for Socrates. Socrates is a virtue intellectualist: he thinks that virtue is in some sense a matter of knowledge. If virtue is a matter of knowledge, then it seems that virtuous people could act against their knowledge. After all, people act against their domain-specific knowledge often enough, when some other motivation leads them in a different direction. For example, a physician might ignore her knowledge of medicine, or might even use it in order to harm, when the opportunity arises to undermine a hated rival who comes under her care. But the possibility of acting against one's knowledge opens the door to having virtuous people who regularly and intentionally act contrary to virtue, especially when it comes to the seemingly other-regarding virtues like justice (where what seems to be required is that one prioritize the well-being of others over one's own). If virtue is a matter of knowledge, but knowledge doesn't guarantee particular patterns of behavior, then a virtuous (because knowledgeable) person might consistently act in

ways typically thought characteristic of vice. That paradoxical result is not something Socrates wants in his theory.

The most elegant (if counterintuitive) solution to this problem is to erase the gap between the interests of others and one's own. That, on a grand scale, is the move Plato's Socrates makes in the *Republic*: acting justly is good not only for others but also for oneself; why, once one sees that, would one be tempted to do otherwise? In Xenophon, we see it on perhaps a less grand, but more pervasive, scale. In particular, we see Socrates repeatedly emphasizing how various people's interests in fact come together. This is especially prominent in his discussions of the way we ought to acquire and treat our friends. One person's welfare is not identical to her friend's, but there is no difference in the courses of action that promote them. Both require one to cultivate virtue.

Bibliographic references

Primary sources

Xénophon, *Mémorables*, Tome I [*Introduction générale*, livre I], éd. M. Bandini & L.-A. Dorion, troisième éd. (première éd. 2000), Paris, Les Belles Lettres 2010 (=2010).

Xénophon, *Mémorables*, Tome II, 1re partie [Livres II-III], éd. M. Bandini & L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres 2011 (=2011a).

Xénophon, *Mémorables*, Tome II, 2e partie [Livre IV], éd. M. Bandini & L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres 2011 (=2011b).

Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, rev. ed. (1st ed. 1923), eds. E.C. Marchant, O.J. Todd, J. Henderson, Cambridge, MA, Loeb Classical Library, 2013.

Secondary sources

Bevilacqua, F. [2018], Socrates' attitude towards politics in Xenophon and Plato, in: G. Danzig, D. Johnson, D.R. Morrison (eds.), *Plato*

and Xenophon: Comparative Studies, Boston, Brill, 461-486.

Jones, R.E., Sharma, R. [2018], Virtue and self-interest in Xenophon's *Memorabilia* 3.9.4-5, in: *The Classical Quarterly* 68, 79-90.

Jones, R.E., Sharma, R. [2019], Xenophon's Socrates on harming enemies, in: *Ancient Philosophy* 39, 253-265.

Tamiolaki, M. [2018], Xenophon's conception of friendship in *Memorabilia* 2.6 (with reference to Plato's *Lysis*), in: G. Danzig, D. Johnson, D.R. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Boston, Brill, 433-460.

van Berkel, T. [2010], Pricing the invaluable: Socrates and the value of friendship, in: R.M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 249-278.

Keywords

Xenophon; Socrates; friendship; virtue; moral psychology

Abstract

In Xenophon's Socratic literature, there is repeated emphasis on the utility that friends provide one another. One extended passage, *Memorabilia* II 6, shows that Socrates takes a good person to care about a friend both for the benefits to be gained for oneself and for the other's welfare. Genuine friendship, for Socrates, is not transactional or self-interested but rather rooted in the mutual benefit that only good people can supply.

Russell E. Jones
University of Oklahoma (USA)
rustyjones@ou.edu
Ravi Sharma
Clark University (USA)
rsharma@clarku.edu

CLAUDIA MÁRSICO

REGIONES CURIOSAS
DE LA FELICIDAD CIRENAICA:
EL BIENESTAR PROPIO, LOS OTROS
Y LA DIMENSIÓN COMUNITARIA

RESUMEN: 1. *El mundo y los otros*; 2. *Los otros y mi bienestar*; 3. *¿Hay lugar para el bienestar del otro?*

La filosofía cirenaica es conocida por su hedonismo extremo donde el bien supremo para los seres humanos es el placer corporal. El *status* de la felicidad, por tanto, resulta confuso y ha provocado numerosas discusiones sobre su función en esta filosofía. Más ambigua todavía es su posición sobre el bienestar de los otros, dado que en el escenario gnoseológico ni siquiera parecen accesibles a nuestro conocimiento y son, sin embargo, fundamentales para comprender la experiencia humana y sus aspectos placenteros. En lo que sigue, analizaremos la cuestión de los otros en la posición cirenaica atendiendo primero a su papel en el mundo. Luego, nos detendremos en su relación con el bienestar propio, para analizar finalmente la cuestión del bienestar de los otros, que determina la valoración cirenaica de la política y sugiere un peculiar modelo de comunidad admisible según los parámetros hedonistas.

1. El mundo y los otros

La filosofía cirenaica ofrece certidumbre y evidencia al precio de un cambio de perspectiva que coloca en segundo plano al mundo. Sensible a las críticas nihilistas y relativistas contra el adecuacionismo, Aristipo, como un Roderick Chisholm *avant la lettre*, señalaba lo innecesario de asociar la verdad con la correspondencia respecto de lo real entendido como dimensión externa, cuando el sujeto tiene a la mano experiencias de verdad autoevidente identificadas con sus afecciones, i.e. tiene πάθη

indubitables. La epistemología cirenaica, por tanto, prescribe concentrarse en este ámbito y desestimar la tentación de pronunciarse sobre el incierto plexo exterior.

Suponemos que fuera del cuerpo hay algo que funciona como reservorio de aquello que nos parece estar ahí y producir placer y dolor, pero no podemos asegurar ningún tipo de relación causal que otorgue información cierta sobre este ámbito. Así, por ejemplo, el lenguaje y su tendencia a la voz activa invita a suponer que el café caliente me produce placer por la mañana, pero mi certidumbre se detiene en la constatación placentera y una asociación con ciertas apariencias recurrentes sin tener nada que decir sobre la existencia efectiva del café.¹ Ahora bien, esta epistemología deflacionada funciona con el café, pero ¿sucede lo mismo cuando digo que me produce placer la compañía de mi familia durante el desayuno? ¿Esta deflación metafísica es aplicable también a los otros?

Los cirenaicos sostuvieron que la infalibilidad de los πάθη radica en su carácter privado y eso los enfrentó a la imposibilidad de acceder a la mente de otros: «dado que no hay una afección común (κοινὸν πάθος) entre nosotros, es imprudente decir que lo que se me aparece de tal manera (τοῖον φαivόμενον) a mí se aparecerá también de esa manera a otro [...]. Entonces, lo que se nos aparece no es de ninguna manera común».²

Así, la intersubjetividad, afirma Sexto, se basa en cierto acuerdo lingüístico que no asegura la similitud de las afecciones. De este modo, el “sitio” en el interior de la propia mente con que Plutarco ejemplifica la disposicionalidad cognitiva de los cirenaicos implica directamente la irresolución del problema de la empatía que esta escuela toma como dato inicial y como motivo para elegir una vía que oriente la búsqueda epistémica hacia el interior del propio sujeto.

Hay que comenzar por notar que la suspensión metodológica del juicio sobre el mundo no implica la suspensión del registro y operación con esos datos. Por el contrario, Aristipo es habitualmente elogiado por su capacidad de calcular y adecuar su conducta para maximizar resultados. Diógenes Laercio dice que «era capaz de acomodarse al lugar, al tiempo y a la persona y representar su papel adecuadamente en toda cir-

¹ Véase Plutarco, *Adv. Col.* 24, 1120d (*SSR IV A 211*). Véase Tsouna 1998, 31-37; Zilioli 2012, 75-100; Mársico 2015, 54-60.

² Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 197 (*SSR IV A 213*).

cunstancia».³ Notemos que lugares, tiempos, personas y circunstancias son, en el imaginario cirenaico, elementos inaparentes, es decir que no se manifiestan con evidencia, pero que sin embargo son imprescindibles para conseguir placer y, del mismo modo, pueden provocar dolor. En este sentido, para cumplimentar el fin último asociado con el placer, es preciso recurrir a este horizonte.⁴

Apelando al símil de la caverna platónico, respecto de los prisioneros encadenados y su práctica de anticipación de sombras, Aristipo podría decir que concuerda con el *status* fantasmático de esas apariciones, pero puestos a juzgar según el placer adquirido, no debe menospreciarse lo que consiguen quienes ganan los certámenes, que es efectivamente placer, siempre que tengan conciencia de que hacen esto por placer y no porque se juegue allí algo real, i.e. relevante en términos de adecuación. Más todavía, se debe comparar esta experiencia con lo que obtiene el prisionero que se libera y sale de la caverna para captar algo real, pero en realidad solo obtiene escorzos dispersos a un precio altísimo en cuotas de displacer.

Si el prisionero fuera un cirenaico, debería estar siempre dispuesto para lo que sobrevenga, como Aristipo, de quien Estratón – o incluso tal vez Platón – parece haber dicho «solo a ti te es dado usar tanto túnica como harapos»,⁵ lo cual indica que el mundo es insondable y constituye para nosotros un reservorio opaco del que se trata de extraer placer. La anécdota de la verdura ilustra también este punto sumando un elemento importante referido a los otros. En una de sus versiones, Diógenes el cínico le enrostra que si hubiese aprendido a tratar con eso no hubiese tenido que frecuentar tiranos, y Aristipo responde «también tú, si hubieses sabido convivir con los hombres, no hubieses tenido que lavar verdura».⁶ Los otros son, por tanto, un elemento imprescindible para esta línea que enfatiza la ἐγκράτεια pero bajo la forma de “perro de la corte”, lo cual supone un reconocimiento importante del contexto intersubjetivo y su funcionalidad para alcanzar el τέλος prefijado.

³ DL II 66 (SSR IV A 51).

⁴ Sobre el imperativo hedonista, véase Giannantoni 1990 IV, 169-173; Mársico 2015, 58-60; Lampe 2014, 35-44; Zilioli 2012, 101-130.

⁵ DL II 67 (SSR IV A 57).

⁶ DL II 68 (SSR IV A 44).

En rigor, el compendio de Diógenes agrega un dato que amplía la dimensión del tratamiento de los otros: «no todos los placeres y sufrimientos anímicos surgen de placeres y sufrimientos corporales, pues en el puro bienestar de la patria, como en el propio, está la alegría».⁷ Este pasaje parece contravenir los puntos básicos de la filosofía cirenaica. De golpe, hay placeres y sufrimientos anímicos distinguidos de los corporales. Sin embargo, es posible compatibilizar esta información. Por un lado, se establece una relación causal entre placeres y dolores que en general son primariamente corporales y dan lugar a una manifestación anímica. Esto es consistente con el mecanismo según el cual todo se inicia con un πάθος que provoca una sensación, y desencadena efectos en el plano “anímico” asociado con la esfera de procesamientos del tacto interno. Hasta allí no hay problemas, salvo por la llamativa ausencia de corporalidad.

El ejemplo que se ofrece es «el puro bienestar de la patria», que nos remite precisamente al terreno del bienestar del otro. Se afirma que allí está la alegría, que es el placer provocado. ¿Pero provocado cómo? En rigor, la comparación que se ofrece como aclaración permite comprender cabalmente el pasaje: cuando se afirma que la alegría está «en el puro bienestar de la patria», se agrega «como en el propio». Por tanto, la explicación que rige para el bienestar propio se aplica por extensión a la explicación del bienestar que proviene de conjuntos mundanales complejos como el «bienestar de la patria». En efecto, hay una diferencia atendible entre el café caliente y el bienestar de la patria y su modo de producir πάθη, pero también es atendible la similitud. En el último caso no hay propiamente falta de corporalidad sino corporalidad secundaria, es decir que este rasgo concreto está presente en los elementos que constituyen el fenómeno complejo, de modo tal que cuando me refiero al bienestar de la patria remito a cuerpos en una determinada condición.

Abrir un diario o las redes sociales y enterarse de las últimas noticias sobre el mundo circundante puede provocar alegría o desazón de un modo comparable a las circunstancias que sabía tan bien calcular Aristipo, porque este mundo circundante, aun en su condición de corporalidad secundaria, está en condiciones de producir efectos que po-

⁷ DL II 89 (SSR IV A 172).

drían ser relevantes en mi cálculo para obtener placer. La alegría puede sobrevenir ante el bienestar de la patria porque me augura condiciones favorables para cumplir mis objetivos, y puede evidentemente convertirse en un potencial foco de displacer si en lugar de bienestar recibo “apariencias” de caos, malestar y empeoramiento de las condiciones de vida. Por tanto, la ausencia de corporalidad primaria no es un obstáculo y un contraejemplo para el funcionamiento general, dado que no se trata de una ausencia de corporalidad *tout court*, sino más bien de una corporalidad compleja e imposible de reducir a un *πάθος* simple. La falta de simplicidad, sin embargo, no la hace menos *πάθος* ya que el mundo no está definido por su corporalidad, ni, estrictamente, por nada que no sea la mera apariencia.

Volvamos, finalmente, al dato de la apariencia. El mundo cirenaico es el territorio de la no certeza. Bien visto, no está tan lejos del plano sensible platónico, e incluso la posición aristipiana es menos condenatoria respecto de su *status*. Mientras Platón se arriesga a decir, sin elementos de certeza, que se trata de una copia, Aristipo se limita a subrayar que no puede trasponer el plano del “parecer”, lo cual no implica que sea irrelevante ni mucho menos que no se interactúe con él. El encierro cirenaico constituye, podríamos decir, la entrada fenomenológica en situación de reducción, donde, para usar la imagen de Husserl, no se pierde nada del manzano en flor.⁸ Si es así, el mundo y los otros me aparecen ahí, pero no tengo certezas como las que tengo de mis afecciones. Esto implica que siento placer con mi familia y mis amigos, aunque no acceda a su curso de conciencia y realmente no tenga de ellos certezas. Para nuestra época, transida por la idea del inconsciente, no resulta una idea extraña. Los otros son tan opacos como el resto de los objetos del mundo al que pertenecen, y opero con todos ellos con este presupuesto de opacidad.

⁸ *Hua* III/1, 183. Inverso 2015, 61-76.

2. *Los otros y mi bienestar*

Consideremos ahora la relación entre los otros y el bienestar propio comenzando por el grupo de testimonios sobre la amistad. Sin duda el pasaje más conocido es el de DL II 91 (*SSR IV A 589*), donde el amigo es «un bien por su utilidad», lo cual se interpreta en términos hedonistas diciendo que «una parte de su cuerpo, en tanto está presente, es recibido con gusto». Esta dinámica describe los fundamentos de nuestra relación con los otros: disfrutamos de la cercanía de amigos y familiares porque nos son útiles para la consecución del placer. Esta reducción “al útil”, sin embargo, no debe verse como una desestimación de su valor. Al contrario, como elementos del mundo, son proveedores de placer y dolor, únicos rasgos que captamos inequívocamente. Por tanto, esta caracterización equivale a “el otro es un elemento del mundo, puesto que una parte de su cuerpo, en tanto [me parece que] está presente, es recibido con gusto o disgusto”. Cabe notar que la reducción al útil suena ruda y ha provocado reacciones de rechazo, pero bien vista es incluso menos marcada que en otras líneas que no causan los mismos efectos, como en el caso del pensamiento platónico. Basta recordar pasajes como el del ascenso erótico del *Banquete*, 209e-212c donde las relaciones interpersonales son menospreciadas frente a otros objetos de amor posibles.

Así, esta perspectiva sea compatible con la serie de testimonios que asocian a Aristipo con un activo cultivo de la amistad. Diógenes Laercio, por ejemplo, alude a una pelea con Esquines en que Aristipo capitula para que vuelvan a ser amigos y Esquines le reconoce que es mejor porque comienza la amistad.⁹ En la misma línea, Estobeo lo presenta diciendo a su hermano «recuerdo que comenzaste la separación, pero yo la solución».¹⁰ Dentro del círculo socrático, donde las fricciones y enemistades se multiplican, Aristipo introduce a Esquines en la corte de Dionisio, cuando Platón había tratado de echarlo.¹¹

Al mismo tiempo, este enfoque evita las perspectivas sacrificiales asociadas con el amor, pues quedan impugnadas las relaciones interhumanas donde no haya obtención de placer. Los testimonios sobre Laís

⁹ DL II 82 (*SSR IV A 24*).

¹⁰ Estobeo, IV 27, 19 (*SSR IV A 24*).

¹¹ DL II 61, y Carta socrática (*Socratic. Epist.*) XXIII (*SSR IV A 22*).

enfatan este punto, señalando el placer que encuentra Aristipo en su compañía,¹² sin dejar de subrayar el criterio hedonista del otro como útil, como hace Cicerón cuando dice: «tanto el vino como el pescado no lo querían pero se valía de cada uno con todo gusto». Esto queda sintetizado en la fórmula «la poseo, pero no soy poseído por Laís»,¹³ que a su vez podría ser parafraseada como “obtengo de ella placer sin que esto implique cuotas de displacer asociado a la pérdida de dominio sobre mí mismo”.

Cabe aclarar que esto no implica una disminución del impacto de la interacción humana con los otros, sino que la empatía está intacta. Una buena descripción en términos estrictamente hedonistas de la relación con los otros se encuentra a propósito de la figura de Sócrates, cuando Plutarco relata el encuentro con Iscómaco y la información sobre Sócrates, con lo cual quedó tan apasionado que se impactó corporalmente y se puso pálido y débil, hasta que sediento de él e inflamado, tras navegar hacia Atenas, bebió de la fuente misma y conoció al hombre, sus discursos y su filosofía, cuyo fin era reconocer los propios males y evitarlos.¹⁴

El discurso de otro sobre un tercero impacta como impactan los objetos, o incluso más. El encuentro con Iscómaco despierta una falta y plantea una meta que redefine la vida de Aristipo.

En rigor, los otros son un elemento fundamental del mundo del cual me vienen placer y displacer por ellos mismos y por sus acciones y discursos, incluso contando con que son partes de un afuera que solamente alcanzamos en el modo de la apariencia. Para propender al logro del placer, los cirenaicos siguen un corolario ético que consiste en subrayar la importancia de comprender cabalmente lo que nos separa de los otros y la condición de opacidad que gobierna nuestros intercambios. No hacerlo multiplica los malentendidos y con ello la posibilidad del displacer como resultado. En este sentido, el anecdotario insiste en diferentes casos en que Aristipo contrasta perspectivas para mostrar este punto, como en los casos de la relatividad del valor y los precios en *SSR IV A 17*. En la versión de Ateneo (VIII 343c-d), Platón lo critica porque compra muchos peces, en *DL II 76-77* se pone en tela de juicio el precio que Aristipo paga

¹² Ateneo XIII 588c (*SSR IV A 92*).

¹³ Cicerón, *Ad famil.* IX 26, 2 (*SSR IV A 95*).

¹⁴ Plutarco, *De curios.* 2, 516c (*SSR IV A 2*).

por un banquete; en *Gnom. Vat.* 743, 40, la cuestión es cuánto paga por un pescado o por una perdiz. En todos los casos Aristipo llama la atención sobre la diferencia de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, de modo que unos vivencian como caro lo que a él le parece adecuado. No hay, por tanto, una oposición objetiva de conducta dispendiosa vs. conducta moderada, sino una diferencia de evaluación de los datos que parecen provenir del mundo, atendiendo a la cual se puede evitar la colisión dogmática con los otros.

Echando mano de tópicos relativistas, Aristipo sostiene que el pescado no es en sí mismo caro ni barato, y al mismo tiempo traspone tal relativismo cuando las experiencias de placer deciden inequívocamente en este punto: obtengo placer del pescado y lo valoro de modo tal que el precio pasa a segundo plano, o, al contrario, ahorrar ese dinero resulta más placentero que gastarlo en pescado, ambas cosas de modo indubitable. Ahora bien, con eso en vistas, la ética cirenaica cimenta el consenso basado en el reconocimiento de la diferencia. Más aun, si tengo en cuenta que las únicas certezas surgen del fuero interno, el acuerdo o el desacuerdo con los otros se hunde en el fondo de lo dudoso y no debiera ni afectarme hasta el punto del displacer ni desencadenar acciones que no respondan totalmente al imperativo de búsqueda del placer dictado por mi procedimiento de $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$.

En efecto, la conciencia de la diferencia de perspectivas acrecienta la tolerancia, como en la anécdota con varias versiones donde, ante el pedido de Dionisio, Platón se niega a ponerse una túnica femenina, y el cálculo hedonista que se hace en la situación concreta. Frente al malestar de Platón, Aristipo puede tomar distancia del supuesto ridículo, evitar el conflicto y mejorar el vínculo con los otros que en este mientras Aristipo cita a Eurípides diciendo «incluso en juergas báquicas, la sensata no será corrompida».¹⁵ En la perspectiva cirenaica, las costumbres no tienen valor en sí mismas y tienen preeminencia el momento caso está representado por la participación en la fiesta. Esta tolerancia para con los otros, construida sobre la base de la deflación de lo mundano, propicia el bienestar propio, pero al mismo tiempo redundante en un bienestar general que excede al individuo.

¹⁵ Sexto Empírico, *Arg. Pirrónicas*, III 24, 204 (SSR IV A 32).

3. ¿Hay lugar para el bienestar del otro?

Consideremos ahora, entonces, el bienestar del otro. Si no nos une al otro un vínculo raigal, la perspectiva cirenaica permite justificar actitudes de desapego. Como prueba extrema, contamos con el grupo de testimonios sobre el rechazo de paternidad, donde Aristipo se niega a reconocer un hijo diciendo «también sabemos que engendramos la flema y los piojos, y sin embargo, dado que son inútiles, los arrojamus lo más lejos posible».¹⁶ El criterio de utilidad, entendido desde una perspectiva hedonista, junto con la distancia respecto de la mundanidad de los otros, legitima la decisión. No hay nada que impida considerar al otro como un insecto. Al mismo tiempo, este marco habilita reacciones donde el otro tiene un rango más relevante y se lo vivencia como contrincante o merecedor de burlas, como las ligadas con las críticas al matrimonio o a los padres avaros.¹⁷ Esta variante incluye casos que entran en parámetros de *Schadenfreude*, cuando se disfruta el malestar ajeno. Ese parece haber sido el contenido del *Sobre la vida lujuriosa de los antiguos*, donde Aristipo se solazaba en historias desastrosas y oprobiosas.¹⁸ En efecto, el dispositivo cirenaico explica adecuadamente por qué sucede que sentimos placer ante la desgracia del otro y legitima ese tipo de reacción porque se trata de otros que no me causan placer. La desgracia de alguien no cercano, o un personaje público que desconozco personalmente, pero me disgusta por cualquier razón, puede resultarme simpática. No hay nada que obligue a la empatía.

Sin embargo, esto varía cuando se trata de otros cercanos y queridos, ya que si esperamos sentir bienestar a partir de los familiares y amigos, eso supone que deseemos también su bienestar. La dimensión del bienestar del otro puede incluso poner en entredicho el bienestar propio, como cuando Aristipo se humilla ante Dionisio con el fin de conseguir algo para un amigo.¹⁹ Nótese que este esfuerzo para obtener algo para

¹⁶ DL II 81 (SSR IV A 135). En la versión de Estobeo (IV 24, 30; SSR IV A 136) no es útil, y en *Gnom. Vat.* 743, 25 y el Códice Napolitano (*Cod. Neapol.*) II d 22, n. 35 (SSR IV A 136) “lo arrojé porque me daña”.

¹⁷ Por ejemplo, Plutarco, *De liber. educ.* 7, 4 F (SSR IV A 5) y Antonio, II 33, 23 (SSR IV A 138).

¹⁸ Véase el caso de Aristóteles en DL V 3 (SSR IV A 152).

¹⁹ DL II 79 (SSR IV A 37).

otro es parangonable con los testimonios donde se humilla para conseguir algo para sí, lo cual borra la distancia entre yo y los otros, como sucedía, como vimos, en el caso del bienestar de la patria, comparada con el bienestar propio.²⁰ Podría decirse que en estos casos el bienestar ajeno opera como una extensión del bienestar propio y se legitima sobre la misma base. En rigor, el bienestar del otro puede incluso llegar a estar por encima del bienestar propio, cuando su resultado en placer es mayor que el que obtendría si el otro no accede a esta condición.

En este sentido, no solo el bienestar del otro puede volverse prioridad, sino que las relaciones intersubjetivas son regularmente superiores a las relaciones con objetos, como se ve en los testimonios sobre el abandono de bienes, donde ante el esfuerzo de sus siervos al cargar riquezas ordena que lleven solo una parte y abandonen el resto.²¹ Incluso bienes propios futuros que podrían ser costeados con las riquezas abandonadas son preferibles a la visión del dolor puntual de otro y su bienestar resulta preferible. Esto contraviene las prácticas usuales donde las riquezas constituyen una extensión de la propia persona, a la manera de las teorías modernas sobre la propiedad. Los otros son en este contexto preferibles. Al mismo tiempo, podría decirse que se trata de una posición compatible con la relativización del futuro y la preferencia del placer puntual, incluso cuando es ajeno.

Pero más allá de los otros puntuales está el horizonte más amplio de los otros como comunidad o como humanidad. Hemos visto ya que el caso del bienestar de la patria, a nuestro juicio, debe ser comprendido en este horizonte general. Saber que la situación del país es alentadora me produce alegría, del mismo modo que ver su estado calamitoso me produce dolor, porque puedo verme afectado. Pero es preciso en este caso enfatizar lo que esto no implica en relación con la actividad política. No hay relaciones sociales ni políticas que puedan ir más allá de la estrategia para la sobrevivencia en el mundo consiguiendo placer y evitando el dolor, en un marco de marcado individualismo. Como surge del testimonio de Jenofonte sobre la posición de Aristipo, gobernar es propio de un insensato que no tiene bastante con procurarse por su

²⁰ DL II 89 (SSR IV A 172).

²¹ DL II 77, Suda, s.v. Aristipo (SSR IV A 79), Horacio, *Serm.* II 3, 99-102 (SSR IV A 80).

propio sustento y pretende ocuparse también de otros al precio de más esfuerzo que no puede ser compensado con ningún bien derivado del ejercicio del poder.

Entrar en el terreno de la política implica «quitarse a uno mismo muchas de las cosas que quiere para estar al frente de la ciudad, y si no se logran cuantas cosas quiere la ciudad, tener que rendir cuenta de ello». Se trata de un esfuerzo muy posiblemente no reconocido. La alternativa aristipiana es clara: «tampoco me encierro a mí mismo en una organización política, sino que soy un extranjero en todos lados».²² La elección terminológica de Jenofonte es interesante, dado que apela, como Plutarco, a la noción de “encierro”, solo que aquí no se trata de un encierro virtuoso puesto al servicio de una estrategia gnoseológica, sino de un encierro perverso, dado que, como vimos, implica buscar el dolor, en una ficción de mundo real.

Para volver a nuestra mención previa a la caverna platónica, la metáfora del encierro es parangonable con los prisioneros si pensamos que el hombre cirenaico es un prisionero que no necesita esforzarse y sufrir para salir y volver, sino que juega el juego de las imágenes mientras tenga ganas, sabiendo que son sombras, y sabiendo además qué rédito puede sacarse de ello para vivir la vida con placer. Al contrario, tanto el prisionero que escapa y vuelve como los que siguen amarrados, confiados todos obstinada y dogmáticamente en sus ideas contrastantes sobre lo real, están igualmente pervertidos y alienados de su destino cierto de búsqueda del placer y morirán tarde o temprano después de haber desperdiciado su vida en esfuerzos fútiles. Incluso si el prisionero que retorna cumpliera su cometido de llevar al resto a la superficie, lo único que resultaría es el cambio de escenario de los dolores humanos. La política, por tanto, no tiene sentido y la justificación del esfuerzo por el bienestar del otro individual no se extrapola a un supuesto bienestar de los otros en general, categoría condenada por su abstracción engañosa.

Sin embargo, la filosofía cirenaica posee una dimensión comunitaria usualmente desatendida que cabe señalar. Se cuenta que Aristipo fue sometido a un juicio y contrató para su defensa a un logógrafo que lo ayudó a vencer. Una vez concluido, éste le preguntó en qué lo había

²² *Mem.* II 8 ss. (*SSR* IV A 163).

beneficiado Sócrates y Filodemo afirma que la respuesta de Aristipo fue la siguiente: «en descubrir en mí lo que agrada a los que también son filósofos».²³ Hay, por tanto, un tipo de “otros” que no se confunde con la humanidad en general. Se trata de una comunidad diferente de la política, que presenta los desafíos de la acumulación de poder. Esas derivas, según el testimonio de Jenofonte, sí resultan excesivas, pero el cultivo de la comunidad basada en la empatía de un tipo humano especial habilita una dimensión distinta que merece cuidado.

¿Qué tipo de descubrimiento está aquí en juego y de qué otros se trata? El pasaje indica un develamiento, un movimiento que hace que Aristipo vea en sí mismo algo que antes no veía. Hay un tipo de otro que despierta la auto-conciencia. Como en el pasaje de la mirada en el *Alcibiades* I platónico y sus ecos fenomenológicos,²⁴ estos otros devuelven un sí mismo al que no puedo acceder directamente. Cabe notar además que el planteo se realiza en términos hedonistas. A Aristipo le aparece como viniendo de Sócrates algo suyo que a su vez parece provocar agrado en otros. Sócrates, un filósofo, le muestra su pertenencia a una comunidad que lo contiene. En una suerte de antecedente de la comunidad virtual de sabios del estoicismo, en este caso no hay *πνεῦμα* que explique una conexión material efectiva a pesar de la distancia,²⁵ pero sí hay una cierta conexión en el reconocimiento que provoca agrado ante el encuentro de lo similar. Por tanto, la perspectiva cirenaica sobre los otros incluye una dimensión comunitaria integrada con la prioridad del bienestar propio.

Como corolario, podemos afirmar que el recorrido por el material cirenaico muestra que más allá del individualismo más conocido de esta línea hay una conexión directa entre los parámetros hedonistas y la función de los otros, que resultan relevantes no solamente para la consecución del bienestar propio, sino que contemplan una dimensión donde importa el bienestar de los otros. Este bienestar de los otros incluye el ámbito comunitario, entendido no como política, sino desde la

²³ Filodemo, *De rhet.* Fr. 12 col XLI 7ss. (SSR IV A 11)

²⁴ Sobre la lectura fenomenológica del pasaje de la mirada, véase Mársico 2020b.

²⁵ Sobre la comunidad virtual de sabios, véase Long 1983, Long 1997, y Brouwer 2014; sobre el papel del *πνεῦμα*, véase Hager 1982 y Osler 2005, y sobre los antecedentes cínicos, Mársico 2019.

perspectiva del tipo peculiar que se forma en torno de la filosofía. Esta conexión es tentadora para pensar en el vínculo con el círculo socrático, especialmente dado que Sócrates es el ejemplo de agente que revela y activa la vigencia de esta comunidad. Si es así, sus rasgos muestran que esta comunidad no es sustantivamente diferente de la comunidad humana, sino que itera muchos de sus rasgos, incluidas las potenciales diferencias y fricciones, pero conserva al mismo tiempo un grado de concreción que impide que resulte abstracta y se despeñe en el modelo de esfuerzo sin sentido y contrario al hedonismo de la práctica política tradicional.

Bibliografía

Literatura primaria

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, ed. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 (=Hua III/I).

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

Filósofos socráticos: testimonios y fragmentos. Megáricos y cirenaicos I, C. Mársico editora, Buenos Aires, Losada 2013.

Literatura secundaria

Bremmer, J. [1983], *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.

Brouwer, R. [2014], *The Stoic Sage: the Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.

Caujolle-Zaslavsky, F. [1985], La scholie de Stéphanos. Quelques remarques sur la théorie des temps du verb attribuée aux Stoïciens, in: *Histoire, Épistemologie, Langage* 7, 19-46.

- Davies, R. [2017], The Measure of Pleasure: a Note on the *Protagoras*, in: *Journal of the American Philosophical Association* 3, 301-315.
- Hager, P. [1982], Chrysippus' theory of *pneuma*, in: *Prudentia* 14, 97-108.
- Eggers Lan, C. [1990], *El concepto del alma en Homero: Conrado Eggers Lan*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Inverso, H. [2015], *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Irwin, T.H. [1991], Aristippus against happiness, in: *The Monist* 74, 55-82.
- Lampe, K. [2014], *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton, Princeton University Press.
- Laks, A. [1993], Annicéris et les plaisirs psychiques, in: J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 18-49.
- Long, A. [1983], Greek ethics after MacIntyre and the Stoic community of reason, in: *Ancient Philosophy* 3, 184-199.
- Long, A. [1997], Stoic philosophers on persons, property-ownership and community, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41, 13-31.
- Long, A. [2015], *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press.
- Mársico, C. [2015], *Platón ama a Dion. Filosofía del lenguaje en el estoicismo*, Buenos Aires, Rthesis.
- Mársico, C. [2018], Materiales mágicos. Conjuros, fantasmas, necromancia y otros dispositivos de economía antropológica en el pensamiento griego, in: *Studia Antiqua et Archaeologica* 24, 51-70.
- Mársico, C. [2019], Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón, in: *Diánoia* 64, 3-26.
- Mársico, C. [2020a], About the common grounds of the Socratic philosophies: the anthropological core, in: *Acta Classica* (Cape Town) 62, 143-161.

- Mársico, C. [2020b], Diálogos inter-epocales en el *Alcibiades I* platónico. Aspectos fenomenológicos a propósito de la intersubjetividad y la empatía en el símil de la mirada, in: *Eidos* 33, 15-39.
- O’Keefe, T. [2002], The Cyrenaics on pleasure, happiness, and future-concern, in: *Phronesis* 47, 395-416.
- Osler, M.J. [2005], (ed.) *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. [2017], Epicurean versus Cyrenaic happiness, in: R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford, Oxford University Press, 89-106.
- Snell, B. [1946], *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tsouna, V. [1998]. *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, J. [2001], Epicurus and the pleasures of the future, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 135-79.
- Zilioli, U. [2012], *The Cyrenaics*, London, Acumen.

***CURIOUS REGIONS OF CYRENAIC HAPPINESS:
THE WELL-BEING OF THE SELF, THE OTHERS
AND THE COMUNITARIAN DIMENSION***

Keywords

Cirenaics; happiness; welfare; intersubjectivity; community

Abstract

The notion of happiness has among the Cyrenaics a peculiar status. This paper examines the link between this concept and hedonism, taking into account the features

CLAUDIA MÁRSICO

related to the welfare of oneself and others' well-being. On this basis, it explores the impact of these assumptions on assessing politics and the possibility of admitting a kind of community compatible with hedonist views.

Dr. Claudia Mársico
Professor of Ancient Philosophy
University of Buenos Aires (CONICET/ANCBA) (ARGENTINA)
claudiamarsico@gmail.com

PARTE IV
LE ACCUSE, LA CONDANNA, LA SCELTA FINALE

RELIGIOSIDAD SOCRÁTICA Y FELICIDAD¹

RESUMEN: 1. *Introducción*; 2. 1ª *imputación*: Sócrates era un investigador de los astros (τά τε μετέωρα φροντιστής); 3. 2ª *imputación*: Sócrates investigaba las cosas bajo tierra (ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς); 4. 3ª *acusación*: introducir otras nuevas divinidades (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά). La señal divina (τὸ δαιμόνιον σημεῖον).

1. *Introducción*

La cuestión de la religiosidad socrática ha sido motivo de interés, y también de controversia, entre los estudiosos. Sin duda esta es una cuestión que ha atraído la atención desde la antigüedad debido a las dramáticas consecuencias que tuvo para Sócrates, pues acabó determinando el final de su vida, acusado y sentenciado a la pena de muerte por mantener diversas creencias que aparentemente chocaban contra la religión olímpica aceptada por la mayoría de ciudadanos de Atenas. Por este motivo, y a partir de esas acusaciones, esta es una cuestión que debe ser analizada en su conjunto para entender las diversas causas que pudieron fundamentarlas. En cualquier caso, resulta evidente que Sócrates seguía unos principios religiosos muy personales y particulares, al margen de los convencionales y comúnmente aceptados [Lännström 2011, 261]. Sócrates parecía seguir unas doctrinas religiosas que se antojaban extrañas, inauditas, por lo que acabó siendo objeto de burla y de críticas por parte de quienes no estaban dispuestos ni a tolerarlas ni a consentirlas. Por este motivo, conviene recordar las causas que motiva-

¹ Financiado por: FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades – Agencia Estatal de Investigación/ Proyecto: «Estudios sobre Platón y las religiones místicas», con la referencia FFI2017-88429-P. Asimismo, este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Estudio y análisis comparativo de las principales fuentes socráticas: Platón, Aristófanes y Jenofonte» del Programa Logos Fundación BBVA de Ayudas a la Investigación en el Área de Estudios Clásicos.

ron esa animadversión, porque, fundamentadas o no, sugieren aspectos relevantes a partir de los cuales se pueden conjeturar algunos rasgos relevantes de la denominada «religiosidad socrática»,² una muy particular religión individual que comenzaba y acababa en el propio Sócrates, y que él utilizó para guiar su propia vida y garantizarse, tras la muerte, su propia salvación y felicidad en el Más Allá.

Del carácter personal de sus creencias es una prueba muy ilustrativa el modo cómo Sócrates se defendió de ellas al comienzo de la *Apología* de Platón. En esa defensa Sócrates distingue dos fases en la preparación y elaboración de las acusaciones que tienen en común que iban dirigidas contra él, *ad personam*: unas incriminaciones antiguas, *pàlai*, en la que, según Sócrates, participaron muchos anónimos acusadores, que reconoce que temía más que a los segundos. Sócrates argumenta que estas primeras imputaciones habrían sido, en su opinión, preparatorias de la segunda porque dañaron su imagen y condicionaron y predispusieron a sus jueces, que las habían oído desde que eran niños.³ Esta acusación, sintetizada por Sócrates, habría sido: «Sócrates comete injusticia y se esfuerza investigando las cosas que hay bajo tierra y las celestes haciendo más fuerte el argumento más débil y enseñando esas mismas cosas a otros».⁴ Como el mismo Sócrates aclara, el principal difusor de estas calumnias fue Aristófanes en las *Nubes*, comedia en la que, en efecto, se le representa en el *Frontisterio*, columpiándose en un cesto, contemplando los astros, con sus discípulos, escrutando lo que hay bajo tierra y enseñando a sus discípulos a argumentar como si se tratara de un sofista. Llama la atención que esas primeras inculpaciones recriminasen a Sócrates por dedicarse a dos investigaciones casi opuestas, las de las cosas bajo tierra y las celestes, ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια. En efecto, su supuesto interés por los fenómenos astronómicos llevó a

² El concepto de «religiosidad» en Sócrates ha sido objeto de numerosos estudios por parte de los especialistas. A simple modo de ejemplo véase McPherran 1997, y los trabajos que se encuentran en Smith & Woodruff 2000. En este trabajo la noción de religiosidad socrática se ciñe fundamentalmente a sus ideas sobre la divinidad y las consecuencias que se derivan de su noción de inmortalidad del alma en el Más Allá.

³ Pl. *Ap.* 18a-b.

⁴ Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρεῖττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων (Pl. *Ap.* 19 b-c).

que Sócrates fuera considerado, como Anaxágoras, un ateo. Asimismo, el hecho de que también se acusase a Sócrates de investigar las cosas bajo tierra, imputación que, por cierto, no ha merecido mucha atención de los estudiosos,⁵ a pesar de que alude a una de las claves para la interpretación de su pensamiento religioso alternativo, resultaba también muy desconcertante para quienes lo escuchaban. En cualquier caso, esa acusación «antigua», situaba a Sócrates fuera de los límites en los que se debía mover un ciudadano ateniense sin transgredir la corrección impuesta por la ortodoxia religiosa imperante en la ciudad de Atenas.

La segunda acusación, la oficial presentada por Meleto, y que finalmente le llevó a juicio, es la siguiente, en la versión que Platón pone en su boca en la *Apología*: «Sócrates comete injusticia corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas», ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.⁶ Jenofonte, al inicio de los *Memorabilia*, la confirma alterando el orden de las acusaciones: «Sócrates comete injusticia al no creer en los dioses de la ciudad, sino que introduce otras nuevas divinidades (ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια). También comete injusticia al corromper a los jóvenes».⁷ Diógenes Laercio presenta de manera sumaria, esta misma acusación formulada ya en forma oficial con solicitud de pena de muerte incluida [Nails 2006]:

Meleto, hijo de Meleto, de Pitos, presentó estas acusaciones bajo juramento contra Sócrates, hijo de Sofronisco, de Alópece: Sócrates comete injusticia no creyendo en los dioses en que cree la ciudad, sino que introduce otras nuevas divinidades (ἕτερα δὲ

⁵ La poca atención prestada a la acusación de que Sócrates se dedicaba a investigar las cosas bajo tierra, τὰ τε ὑπὸ γῆς, se debe, en parte, a que ha sido interpretada como una investigación física, y no religiosa, de Sócrates, paralela a sus supuestas investigaciones sobre los astros, οὐράνια: «[Socrates] is depicted as a thinker about the heavens and as someone who has investigated everything underground (τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς). At first sight, this might appear to be a general reference to theorizing about the natural world» (Platter 2014, 139).

⁶ Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. τὸ μὲν δὴ ἔγκλημα τοιοῦτόν ἐστιν· τούτου δὲ τοῦ ἐγκλήματος ἐν ἕκαστον ἐξετάσωμεν (Pl. *Ap.* 24 b-c).

⁷ [...] ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων (*Mem.* I 1, 1).

καὶνὰ δαιμόνια). También comete injusticia al corromper a los jóvenes. Pena de muerte.⁸

En este artículo, a diferencia de lo que han realizado la mayoría de los estudiosos, que han prestado mucha más atención a la segunda acusación «formal», se analizan las tres imputaciones, las dos antiguas y la oficial que afectan a la religiosidad de Sócrates, con el objetivo de ofrecer una visión de conjunto de los aspectos más significativos y llamativos de la religiosidad socrática. Se pretende evitar así, como han hecho la mayoría de estudiosos, centrarse exclusivamente en la segunda acusación, la de introducir distintas y nuevas divinidades, y tratar de manera casi exclusiva el *daimònion* socrático [Bussanich 2006; McPherran 2011, 130-134], descuidando la importancia que tiene, en el pensamiento religioso de Sócrates, que, según sus primeros acusadores, también se dedicara a la «investigación de las cosas bajo tierra». De este modo, al cotejar las acusaciones antiguas y la oficial, se ofrece una amplia visión, de la que se extrae la conclusión de que Sócrates guio su vida con la ayuda de una señal divina con el objetivo de alcanzar su último objetivo: conseguir, tras la muerte, la felicidad eterna, en el Más Allá, de su alma.

2. 1ª imputación: Sócrates era un investigador de los astros (τὰ τε μετέωρα φροντιστής)

Obsérvese que la acusación oficial es muy distinta a la más antigua, basada en la imagen de Sócrates que se había representado en la comedia las *Nubes*. Ambas acusaciones se refieren a aspectos diversos del supuesto pensamiento de Sócrates en cierta manera complementarios, pero también contradictorios. Así, en las acusaciones antiguas, que Sócrates califica explícitamente de «falsas», τὰ πρῶτά μου ψευδῆ κατηγορημένα καὶ τοὺς πρώτους κατηγοροῦς,⁹ se recrimina a Sócrates que se dedicase a la investigación de dos ámbitos extremos entre sí: de

⁸ [...] τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιπθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος (DL II 40).

⁹ Pl. *Ap.* 18a.

un lado, el estudio de los fenómenos celestes; de otro, de las cosas que hay bajo tierra. La primera de estas dos acusaciones, la de ser un *τά τε μετέωρα φροντιστής*, que reproduce exactamente la expresión utilizada por Aristófanes en las *Nubes*, *τῶ φροντιστῆ μετέωροι*,¹⁰ obliga a relacionar a Sócrates con las ideas astronómicas expresadas por Anaxágoras y, por tanto, a caer en la acusación de ateísmo, por la que este filósofo se había tenido que exiliar de Atenas. Esta sospecha la hace explícita Sócrates en la *Apología* al dirigirse a su acusador Meleto y plantearle directamente esta cuestión:

Sócr.: “¿Para qué dices estas cosas? ¿Acaso no creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?”. Mel.: “No, por Zeus, jueces, porque afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra”. Sócr.: “¿Crees que acusas a Anaxágoras, querido Meleto? [...] ¡Por Zeus! ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?”. Mel.: “Ciertamente no, por Zeus, en ningún caso”.¹¹

Gracias a un pasaje de las *Leyes* de Platón sabemos que, en efecto, las teorías astronómicas de Anaxágoras, que consideraban que los astros eran simples piedras y tierra, «produjeron mucho ateísmo e impopularidad de tratar tales asuntos y fueron objeto de insultos por parte de los poetas». ¹² Sócrates intentó refutar la acusación de ser un astrónomo anaxagoreo, con la consecuencia de ser tildado de ateo, con el argumento de que bastaría con una simple lectura de algunos de los libros de Anaxágoras que se vendían en Atenas, para comprobar que no había ninguna similitud en el pensamiento de los dos. Sin embargo, resulta evidente que, como el propio Sócrates había constatado, la comedia las *Nubes* había difundido la imagen de que existía un «cierto Sócrates», *Σωκράτη τινά*,¹³ que era objeto de burla porque se le atribuían estas

¹⁰ Ar. *Nu.* v. 266. El sustantivo *φροντιστής* sirvió de pretexto a Aristófanes para denominar *φροντιστήριον*, a la escuela en la que Sócrates impartía sus enseñanzas a sus alumnos.

¹¹ Pl. *Ap.* 26d-e.

¹² [...] ταῦτ' ἦν τὰ τότε ἐξεργασμένα πολλὰς ἀθεότητος καὶ δυσχερείας τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, καὶ δὴ καὶ λοιδορήσεις γε ἐπὶ λθον ποιηταῖς (Pl. *Lg.* 967b-d).

¹³ Pl. *Ap.* 19c.

ideas astronómicas «tan extrañas», οὕτως ἄτοπα ὄντα.¹⁴ Como se verá en el desarrollo de este artículo, el adjetivo ἄτοπα y algunos otros semejantes serán recurrentes a la hora de calificar la extrañeza y sorpresa que causaban las ideas, entre ellas las religiosas, de Sócrates [Schlosser 2014, 141-163].¹⁵

De hecho, Jenofonte, en el *Simposio*, ofrece otro ejemplo, también en forma de diálogo, de que ese Sócrates de la comedia aristofánica representado como un μετεώρων φροντιστής había sido ampliamente difundido. Así interpela a Sócrates un anónimo siracusano:

Sir. “¿Eres, tú, Sócrates, el que llaman el pensador (φροντιστής ἐπικαλούμενος)?”. Sócr.: “Seguramente es mejor que si se me llamase irreflexivo (Οὐκοῦν κάλλιον, ἔφη, ἢ εἰ ἀφρόντιστος ἐκαλούμην)”. Sir.: “Si no tuvieses fama de ser un pensador de las cosas del cielo (Εἰ μὴ γε ἐδόκεις τῶν μετεώρων φροντιστής εἶναι)”.¹⁶

A continuación, el Siracusano, para resaltar la inutilidad de los conocimientos de Sócrates, le pregunta de nuevo: «Dime, a cuantos pasos de pulga estás distante de mí, pues dicen que tú utilizas la geometría para medir estas cosas» (ἀλλ’ εἰπέ μοι πόσους ψύλλα πόδας ἐμοῦ ἀπέχει ταῦτα γάρ σέ φασι γεωμετρεῖν).¹⁷ Una pregunta que alude directamente a la conocida y ridícula escena de las *Nubes* en la que se representa a Sócrates calculando precisamente el salto de una pulga.¹⁸

Esta conversación demuestra que, en efecto, la imagen del Sócrates aristofánico, se había convertido en un cliché, en un tópico muy extendido entre la población de Atenas y en boca de muchos de sus habitantes lo «que dañó seriamente» la imagen de Sócrates [Willink 1983, 27].

¹⁴ Σωκράτους καταγελᾶν, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι, ἄλλως τε καὶ οὕτως ἄτοπα ὄντα (Pl. *Ap.* 26d).

¹⁵ Sócrates era muy consciente de la extrañeza que causaba al definirse él mismo, al explicar su método mayéutico, como alguien «muy extraño y que hace que los hombres queden perplejos» (ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν, Pl. *Tht.* 149a).

¹⁶ Xen. *Smp.* VI 6-7.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Ar. *Nu.* vv. 143-152.

Asimismo, es también una constatación de que ciertamente circulaba en Atenas la imagen de un «cierto Sócrates» en la que él mismo no se reconocía.

Queda abierta la cuestión de cuál pudo ser la causa que impulsó a Aristófanes a representar a Sócrates como un astrónomo semejante a Anaxágoras y ser considerado, en última instancia, un ateo. La respuesta a esta pregunta quizá se encuentre en la explicación que el propio Sócrates ofrece en el *Fedón*, en su «biografía intelectual» antes de explicar la decepción que le había supuesto la lectura del libro de Anaxágoras. En ese pasaje, en el que Sócrates se muestra muy interesado en demostrar que se había apartado de las ideas de Anaxágoras, reconoce, sin embargo, que «cuando era joven deseé extraordinariamente ese saber que denominan investigación de la naturaleza», *περὶ φύσεως ἱστορίαν*.¹⁹ Entre esos intereses juveniles, Sócrates incluye, la observación de los acontecimientos del cielo y la tierra, para confesar que finalmente acabó comprendiendo que no estaba dotado por la naturaleza para esa observación.²⁰ ¿Fue suficiente este confesado interés juvenil de Sócrates por la investigación de los fenómenos celestes para que Aristófanes acabara presentándolo como un peligroso *μετεώρων φροντιστής*? [Babut 1978, 49].

3. 2ª imputación: *Sócrates investigaba las cosas bajo tierra* (*ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς*)

La segunda «antigua» imputación de que Sócrates investigaba las cosas que hay bajo tierra, *ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς*, que Sócrates también atribuye a sus primeros acusadores, no ha recibido, como ya se ha dicho, una gran atención de los estudiosos, aunque alude al ámbito más documentado en los diálogos platónicos de su pensamiento religioso: las continuas descripciones que Sócrates realizó del mundo de ultratumba y del futuro

¹⁹ [...] νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν (Pl. *Phd.* 96a).

²⁰ [...] νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· [...] σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα. τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν (Pl. *Phd.* 96a-c).

que aguardaba a las almas en el Hades. Aunque Sócrates no menciona directamente a Aristófanes en la formulación de esa acusación, como sí lo hizo con la difamación de ser un *τά τε μετέωρα φροντιστής*, resulta evidente que el comediógrafo también se refirió a esas descripciones del Más Allá de manera explícita en las *Nubes* con la intención de ridiculizarlas. Aristófanes, en efecto, representó a los discípulos de Sócrates en el Frontisterio mirando fijamente hacia tierra, *εις τὴν γῆν βλέπουσιν*. Al preguntar Estrepsíades por qué lo hacían, estos le responden que «investigan lo que hay debajo de la tierra», *ζητοῦσιν οὔτοι τὰ κατὰ γῆς*. Al suponer Estrepsíades que lo que buscan son cebollas, el discípulo le explica que indagaban el Erebo bajo el Tártaro, *οὔτοι δ' ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον*,²¹ en una directa alusión al Hades y al mundo de los muertos [Dover 1968, 121]. En consecuencia, es muy probable que la burla aristofánica estuviese dirigida a desacreditar la firme creencia de Sócrates en la inmortalidad de las almas y su posterior destino en el Hades, tras su separación del cuerpo. Esta creencia quedó plasmada gráficamente en los mitos escatológicos con que finalizan los diálogos *Fedón*, *Gorgias* y *República* en los que Platón mostró a Sócrates muy interesado en esas descripciones que detallan, con todo tipo de pormenores, la geografía del mundo subterráneo, así como los juicios que aguardan a las almas y los mecanismos que regulan sus correspondientes reencarnaciones, premios y castigos.

En este sentido, resulta llamativo que, en el mito escatológico con el que concluye del *Fedón*, Sócrates, en su prolija descripción de las interioridades del mundo subterráneo, utilizase reiteradamente la misma expresión, *ὑπὸ τὴν γῆν* (111d6), u otras semejantes, las mismas, en cualquier caso, que él mismo había reprochado que los acusadores utilizaran contra él: *ὑπὸ γῆν* (111d2); *ἐν τῇ γῆ* (111e5, 114b); *ὑπὸ γῆς* (113b).²² Es más, en este contexto, Sócrates llega a describir la parte que se encuentra incluso «más abajo del Tártaro», en donde desemboca ese lago, *ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει*

²¹ Ar. *Nu.* vv. 186-192.

²² La vinculación de Sócrates con estas ideas sobre el mundo de ultratumba se constata en otros pasajes platónicos como el del *Fedro* (249a), en el que explica el origen de las reencarnaciones en seres humanos y especifica que determinadas almas, al acabar su primera vida, «son juzgadas y van a cárceles bajo tierra, *τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια*, en donde pagan su pena». Cfr. Pl. *Phdr.* 256d; 257a.

κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου (113b4), expresión que coincide con la utilizada en las *Nubes* para explicar la actividad a la que se dedicaban los moradores del Frontisterio, «investigar el Erebo, debajo del Tártaro», οὔτοι δ' ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον [Casadesús 2020, 185-186].

En los mitos escatológicos de los diálogos platónicos, Sócrates, para hacerlos más creíbles y verosímiles, mezcló elementos que procedían de las descripciones homéricas con el objetivo de persuadir a sus oyentes e interlocutores de la necesidad de llegar al final de la vida suficientemente purificados con la práctica de la filosofía. Así, lo sostiene en el *Fedón* tras haber afirmado que los peores de los malvados son arrojados al Tártaro, tras ser sentenciados por sus jueces.²³ En cambio, los que vivieron piadosamente, τὸ ὀσίως βιῶναι, vuelven a la tierra. Entre estos, los que se purificaron suficientemente mediante la filosofía, se liberan definitivamente del ciclo de las reencarnaciones para pasar a vivir sin cuerpos todo el resto del tiempo en estancias aún más bellas que estas.²⁴ De este modo, Sócrates manifestaba su firme creencia en el destino de las almas en el Más Allá fuertemente marcada por la integración en su pensamiento de ideas órficas que la mayoría de sus conciudadanos desconocían o a los que les resultaba muy difícil de entender [Bernabé 2011, 106-109]. Así lo reconocía el propio Sócrates al afirmar, tras haberlas expuesto, que estas ideas no eran propias de un hombre sensato, τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθαι, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. De hecho, Sócrates, confiesa que creer en la inmortalidad del alma, es un bello riesgo que vale la pena correr, καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, y es el motivo por el cual había sido tan prolijo en la descripción del mito escatológico, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.²⁵

²³ Pl. *Phd.* 112a-114b.

²⁴ [...] τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται (Pl. *Phd.* 114c). En el mito escatológico del *Gorgias*, Sócrates es más explícito al identificar los jueces con Minos, Radamantis y Éaco y asegurar que el destino de las almas purificadas son las Islas de los Bienaventurados (*Grg.* 524c).

²⁵ Pl. *Phd.* 114d. Llama la atención que en este pasaje, como en algunos otros, Sócrates describa sus relatos escatológicos tanto como un λόγος como un μῦθος (Casadesús 2013).

De este modo, al expresar estas convicciones justo antes de beber la cicuta, Sócrates dejaba claro lo identificado que estaba con ellas. Refuerza la trascendencia que para Sócrates tenían estas ideas su insistencia en describir lo que sucede bajo tierra, en el Hades, tal como habían remarcado sus antiguos acusadores, y su creencia en la inmortalidad del alma, así como la necesidad de purificarla mediante el ejercicio de la filosofía, que identifica con la práctica de la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad.²⁶ El hecho de que Sócrates personalizase su exposición mediante del uso del pronombre ἐγώ demuestra hasta qué punto las compartía y estaba dispuesto a asumirlas.

En otro momento, también en el *Fedón*, Sócrates ya había anticipado su confianza personal en estas creencias al sostener, en clara alusión a la doctrina órfica, que quienes instituyeron las iniciaciones, τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες, sostienen de manera acertada que quien llegue al Hades como un profano y no iniciado, ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος, como castigo, yacerá en el fango. En cambio, quien llegue purificado e iniciado, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος, será premiado a convivir con los dioses. Sócrates no duda en afirmar que, «en mi opinión, κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν, quienes así piensan son los que han filosofado correctamente», οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.²⁷ Expuesta esta creencia, Sócrates vuelve a realizar una confesión personal que confirma hasta qué punto él había seguido estos principios órficos: «De todas estas cosas no hay nada que yo, ἐγώ, en lo posible, haya omitido, sino que por todos los medios intenté llegar a serlo».²⁸ El hecho de que Cebes le responda a Sócrates que estas ideas exigen creer en la inmortalidad del alma y que, por tanto, requieren mucha persuasión y fe,²⁹ confirma, como se deduce de otros pasajes, que las ideas de Sócrates sobre el destino del alma en el Más Allá resultaban extrañas y generaban mucha incredulidad.

El reconocimiento e implicación de Sócrates con estas ideas es siempre muy explícito y sigue básicamente el mismo modelo exposi-

²⁶ [...] σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία (Pl. *Phd.* 115a).

²⁷ *Ivi*, 69c-d.

²⁸ *Ivi*, 69d.

²⁹ *Ivi*, 70a-b.

tivo: su firme convicción en ellas, la atribución de su autoría a alguien ajeno a él y la constatación de que estas ideas pueden resultar extrañas a quienes las escuchan. Este patrón se repite en el *Gorgias* (492e-493d), cuando Sócrates, intenta convencer a Calicles del riesgo que corría su alma en el Hades, si seguía manteniendo su actitud desenfrenada. Así, tras aludir a la teoría órfica de que el cuerpo es la tumba del alma, $\sigma\omega\mu\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \sigma\eta\mu\alpha$, atribuye a un hombre ingenioso, de Sicilia o de Italia, la interpretación del castigo órfico de llenar en el Hades con un cedazo una tinaja agujereada. Según esta interpretación que trasmite Sócrates del anónimo personaje, los insensatos son en realidad los no iniciados, $\tau\omicron\upsilon\varsigma \delta\grave{\epsilon} \acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\mu\omega\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$; la tinaja agujereada alude a la insaciabilidad de esos insensatos y el cedazo, a su alma, pues, como este, está también agujereada y, por tanto, son incapaces de retener nada por incredulidad y olvido, $\delta\iota' \acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \lambda\eta\theta\eta\nu$. Una vez expuestas estas ideas e interpretaciones Sócrates reconoce a Calicles que le pueden parecer extrañas, $\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\alpha$, pero confiesa que «muestran lo que yo ($\acute{\epsilon}\gamma\omega$) deseo indicarte ($\delta\eta\lambda\omicron\iota \mu\eta\grave{\nu} \omicron \acute{\epsilon}\gamma\omega \beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\acute{\iota} \sigma\omicron\iota \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), si de algún modo soy capaz de ello». De esta manera Sócrates intenta que Calicles cambie de opinión y opte por una vida ordenada, $\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\omega\varsigma$, en lugar de una insaciable y desenfrenada, $\acute{\alpha}\pi\lambda\eta\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$. Sócrates concluye su advertencia a Calicles recordándole que los moderados son más felices que los que se dejan llevar por las pasiones ($\acute{\epsilon}\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\varsigma \kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma \tau\omicron\omega\grave{\nu} \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\omega\grave{\nu}$).

Este pasaje representa un ejemplo muy ilustrativo del *modus operandi* de Sócrates: recurrir a unas ideas ajenas, en muchas ocasiones muy cercanas a la religión órfica [Bernabé 2011, 36-42], que pueden resultar incluso absurdas a quienes las oyen, pero en las que él reconoce creer firmemente. A partir de ellas, Sócrates reconvierte o incluso transpone esas ideas para conformar su propio pensamiento ético con la intención de demostrar que quienes adoptan una vida moderada son mucho más felices que quienes viven sin control de sus deseos pasiones. Y esa felicidad se adquiere con el conocimiento y práctica de la filosofía que, tras la disolución del cuerpo, asegura al alma la dicha eterna en el Más Allá en compañía de los dioses.

Por este motivo, las advertencias a Calicles aumentan aún de intensidad al final del diálogo y le sirven a Sócrates incluso de pretexto

para relatarle el mito escatológico con el que concluye su exposición. Tras recordar el peligro que corren las almas que van al Hades llenas de injusticias, anuncia a Calicles el porvenir que le aguarda a las almas inmoderadas como la suya: «escucha, como dicen, un muy hermoso relato que tú, según yo creo (ὡς ἐγὼ οἶμαι), crearás un mito (σὺ μὲν ἠγήση μῦθον), pero yo, un relato (ἐγὼ δὲ λόγον), pues las cosas que voy a decir, te las diré porque son verdaderas».³⁰ De este modo, tras insistir en su convicción de que el relato que se cuenta, φασί, y que va a relatarle es un *lógos* verdadero, ἀληθῆ, y no un mito o cuento de viejas como creará Calicles despreciándolo,³¹ Sócrates procede a explicar cómo son juzgadas las almas en el Hades por los jueces Minos, Radamantis y Éaco. Tras exponerlo, Sócrates vuelve a resaltar su convicción en la verdad de ese relato que confiesa «haber oído»: «Estas son las cosas, Calicles, que he oído y que creo que son verdad» (ταῦτ' ἔστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι).³² A continuación, Sócrates extrae de ese relato la conclusión de que, al morir, el alma se separa del cuerpo y que, por tanto, ella sola tendrá que enfrentarse sin la protección corporal al veredicto de los jueces. Después de enumerar con detalle cómo se producen esos juicios en el Hades y las consecuencias que tienen para las almas, Sócrates insiste ante Calicles en la convicción que tenía en esos relatos, lo que le obligaba, al llegar el momento de su muerte, a tener su alma muy sana: «En efecto, Calicles, yo creo (ἐγὼ [...] πέπεισμαι), en estos relatos y observo cómo presentaré al juez mi alma lo más sana posible».³³ Como en otras ocasiones, Sócrates una vez explicadas y asumidas estas ideas, aprovecha para moralizarlas y concluir su exposición aconsejando a Calicles que siga ese relato como si fuera un guía «que nos indica el mejor modo de vida ejercitando la justicia y cualquier otra

³⁰ Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν (*Grg.* 523a).

³¹ [...] τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν (*ivi*, 527a).

³² *Ivi*, 524a-b.

³³ [...] ἐγὼ μὲν οὖν, ὃ Καλλίκλεις, ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῆ ὡς ὑγιεστάτην τὴν ψυχὴν (*ivi*, 526d).

virtud, tanto al vivir como al morir». ³⁴ La insistencia de Sócrates en resaltar que asumía estas ideas mediante la repetición del pronombre ἐγώ, opuesto al tú, σύ, del descreído Calicles, sugiere que formaban parte esencial de su pensamiento, y que Platón no habría hecho más que transcribir y realzar en sus diálogos.

Al final de la *República*, Sócrates sigue la misma estrategia expositiva al proponer a su interlocutor Glaucón que escuche su relato sobre lo que ocurre en el Hades y cuál es el destino que aguarda a las almas en el Hades. Tras relatar lo que había contado Er de su experiencia en el mundo de ultratumba, Sócrates concluye de nuevo su mito escatológico apelando a creer en ese relato y a él mismo (ἐμοὶ πειθώμεθα), y sostener que el alma es inmortal (νομίζοντες ἀθάνατον ψυχήν). Por este motivo Sócrates apela a practicar la justicia con prudencia de todos los modos posibles (δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν), para alcanzar los mejores premios tras la muerte y ser así dichosos (εὖ πράττωμεν). ³⁵

De este modo tan reiterativo Sócrates propuso su personal y particular vía hacia la felicidad una vez concluida la vida en el Más Allá. En este contexto, resulta muy ilustrativo que Sócrates justo antes de exponer el relato de Er, compare la vida con una carrera de fondo en la que todos los corredores la comienzan bien, pero muchos pronto quedan descolgados y hacen el ridículo sin conseguir ningún premio. En cambio, los corredores «de verdad» (οἱ δὲ τῆ ἀληθείᾳ δρομικοί), al llegar al final, a la meta (εἰς τέλος), obtienen los premios y son coronados. ³⁶ Para Sócrates estos corredores son como los hombres que pasan toda su vida practicando la justicia y son reconocidos y premiados por los demás, hasta alcanzar el mayor de los premios en el Más Allá. Estos hombres que han vivido toda su vida con integridad son sin duda los filósofos, los que, según se lee en el *Fedón*, «han filosofado correctamente». El símil de la carrera de fondo, con los premios que aguardan a los vencedores que alcanzan la meta, simboliza que, al final de su vida, les aguarda la felicidad como recompensa a la vida íntegra que han llevado. Con esta imagen

³⁴ [...] ὃς ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι (*ivi*, 527e).

³⁵ Pl. *R.* 621c.

³⁶ *Ivi*, 613b-c.

Sócrates se estaba refiriendo a su propia experiencia y sus expectativas de haber vivido justamente en aplicación de su propia máxima de que, para alcanzar la felicidad, lo importante no es simplemente vivir, sino hacerlo bien (οὐ τὸ ζῆν [...] ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν), tal como explica él mismo en el *Criton*.³⁷

4. 3ª acusación: introducir otras nuevas divinidades (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά). La señal divina (τὸ δαιμόνιον σημεῖον)

En este marco de esperanzas de alcanzar la felicidad al final de la vida y en el posterior viaje del alma al Hades, destaca la convicción de Sócrates de que su propia vida, desde su infancia, había estado dirigida por la intervención divina, por un *daimònion*, que le guiaba en su camino hacia esa meta. Esta creencia sirvió finalmente de pretexto a los acusadores de Sócrates para incriminarlo «oficialmente» con la denuncia de que Sócrates creía en otras y nuevas divinidades (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά), distintas a las que la ciudad de Atenas creía. Existe un consenso casi unánime, de que con esos ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά, se aludía a una divinidad personal que, «como un ángel de la guarda», le indicaba a Sócrates lo que debía o no debía hacer. Esta influencia queda clara en la respuesta que Sócrates da a Eutifrón cuando este le plantea el motivo por el cual Meleto le acusaba de corromper a la juventud: «Cosas absurdas (ἄτοπα), [...] afirma que soy hacedor de dioses (με ποιητὴν εἶναι θεῶν), y que hago nuevos dioses y no creo en los antiguos». A lo que Eutifrón contesta: «Entiendo Sócrates que es por el *daimon* (τὸ δαιμόνιον), que cada vez dices que está contigo. En la idea de que eres un innovador, en cuestiones divinas (καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα), ha presentado la acusación contra ti».³⁸ En esta misma línea explicativa Jenofonte, al comienzo de los *Memorabilia*, expresa la misma convicción: «se había divulgado que Sócrates decía que lo demoníaco le enviaba señales (τὸ

³⁷ *Cri.* 48b.

³⁸ ΣΩ. Ἄτοπα, ὃ θαυμάσιε, ὡς οὕτω γ' ἀκοῦσαι. φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους [...] ΕΥΘ. Μανθάνω, ὃ Σώκратες· ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι. ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν (*Euthphr.* 3b).

δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν), por lo que me parece que sobre todo se le acusó de introducir divinidades nuevas». ³⁹ De hecho, el propio Sócrates había reconocido, lo extraordinario de esta señal demoníaca, que solo le afectaba a él y a nadie más antes que a él. ⁴⁰

En cualquier caso, y al margen de las numerosas interpretaciones que se han realizado sobre la identidad de esta señal divina, el propio Sócrates la explicó como una práctica particular de adivinación. Y, como tal práctica particular, fue entendida como una alternativa a las creencias y prácticas que la ciudad de Atenas celebraba públicamente. En este sentido resulta llamativo, e incluso provocativo, que en la propia *Apología* Sócrates, en su alocución final a los jueces, mencione esa misma señal divina como si se tratase de una habitual práctica de adivinación (ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου), que se le oponía con frecuencia si no iba a actuar de una manera correcta incluso en los asuntos más nimios (ἐπὶ μικροῖς ἐναντιούμενη εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν). ⁴¹ De este modo, Sócrates interpretaba que, al no oponérsele la señal del dios (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον), se había defendido correctamente y, por tanto, solo le podía ocurrir algo bueno. Conocido el veredicto de los jueces, este destino no podía ser otro que su ejecución y muerte que él aceptó sin ninguna objeción.

De hecho, una declaración como esta, ante los jueces que le habían condenado a muerte, precisamente por haber introducido diferentes y nuevas divinidades debió de ser interpretada como una actitud altanera, (μεγαληγορία), que Jenofonte en su *Apología* reconoce que Sócrates había adoptado en su defensa [Dorion 2005]. ⁴² De hecho, esa obra comienza con el reproche que Hermógenes le hace a Sócrates por no haber preparado su defensa. Para confirmar la importancia que para él tenía su señal divina, Sócrates le responde lo que ya había dicho a los

³⁹ [...] διετεθρόλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν· ὅθεν δὴ καὶ μάλιστα μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν (*Mem.* I 1, 2).

⁴⁰ [...] τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἡ γὰρ πού τινα ἄλλω ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν (*R.* 496c).

⁴¹ [...] ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ αἰεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ μικροῖς ἐναντιούμενη εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν (*Pl. Ap.* 40a).

⁴² *Xen. Ap.* 2.

jueces: «Las dos veces que intenté considerar mi defensa se me opuso el *daimonion*» (μου σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας ἐναντιοῦται μοι τὸ δαιμόνιον), respuesta que el propio Hermógenes califica de «sorprendente» (θαυμαστά λέγεις).⁴³

A continuación, Sócrates explica a Hermógenes, como respuesta a la acusación de Meleto de que había introducido nuevas divinidades, en qué consistía esa señal divina. Así, Sócrates la identifica con una voz que se le muestra para indicarle, en este caso de manera positiva, lo que tiene que hacer (θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν).⁴⁴ De modo parecido se había expresado ante sus jueces en la *Apología* platónica, dado a entender así que esta era la causa real de la acusación de Meleto, al afirmar que los atenienses le habían escuchado muchas veces y en muchos lugares (ὁ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχού λέγοντος), decir que algo divino y demónico le acompañaba desde niño. Sócrates lo identifica con una voz, que, cuando le sobrevenía (φωνή τις γιγνομένη), le disuadía negativamente de lo que iba a hacer, sin que nunca le impulsara, en este caso, a participar en política (τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν).⁴⁵

El hecho de que Sócrates identificase esa voz con otras voces interpretadas como señales en diversas prácticas de adivinación causó incluso una mayor conmoción y perplejidad entre los jueces. Así, Sócrates la equiparó con los cantos de las aves, las palabras pronunciadas por los hombres escuchadas en encuentros casuales, los truenos o la sacerdotisa de Delfos, la Sibila, que con su voz anuncia los designios del dios Apolo. Sócrates concluye que a estas manifestaciones vocales de la mántica él las denominaba δαιμόνιον, es decir su señal divina particular. Sócrates llega a afirmar que «yo (ἐγώ), lo llamo δαιμόνιον y, al denominarlo así, me expreso de una manera más verdadera y piadosa que los que atribuyen a las aves el poder de los dioses».⁴⁶ Afirmación de Sócrates que nuevamente evoca su *megalegoria*, su arrogancia, e incluso *hýbris*, por considerar su personal y particular señal divina (τοῦ θεοῦ σημεῖον),

⁴³ *Ivi*, 4.

⁴⁴ *Ivi*, 12.

⁴⁵ Pl. *Ap.* 31c-d.

⁴⁶ [...] ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὀσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν (Xen. *Ap.* 13).

por encima de otras prácticas públicas y regladas de adivinación, practicadas por sacerdotes o adivinos, incluida muy especialmente la que se practicaba en Delfos bajo la égida de Apolo.⁴⁷ Obsérvese, además, que, mediante el habitual uso del pronombre ἐγώ, Sócrates remarca de nuevo su personal creencia, que considera (οἶμαι), más verdadera y piadosa (ἀληθέστερα καὶ ὀσιώτερα), que la ornitomancia. De alguna manera es como si Sócrates se hubiera conformado su particular y privado oráculo délfico del que él mismo sería su particular intérprete. En estas afirmaciones resuena el fragmento de Heráclito dedicado a Apolo en el que el sabio de Éfeso ofrece una imagen institucional del oráculo de Delfos: «El soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que indica» (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)⁴⁸. La notable diferencia es que la señal divina indicaba solamente a Sócrates lo que debía o no debía hacer y él mismo se erigía en su exclusivo exégeta. De hecho, las alusiones socráticas al oráculo de Delfos han inducido a considerar la posibilidad que fuera el propio Apolo quien le enviaba la voz y señal divina [McPherran 2005].

Por este motivo, la equiparación socrática de la capacidad mántica de esa profética señal divina (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον), con el oráculo de Delfos fue muy negativamente interpretada por muchos miembros del jurado. Además, esa hostil reacción de sus jueces se vio incrementada por el hecho de que en su defensa Sócrates mencionara también la consulta que hizo Querefonte al oráculo de Delfos y en la que el dios Apolo confirmó que no existía ningún hombre más libre, más justo y más sabio que Sócrates.⁴⁹ Sus jueces se «escandalizaron» (οἱ δικασταὶ ἐθορύβουν), al oír estas historias, unos porque desconfiaban de ellas y otros porque sintieron «envidia» (οἱ δὲ καὶ φθονοῦντες), al entender que

⁴⁷ «Interpretation of such signs was the profession of priests and necromancers. Apollo's Delphic priestess was presumed to be directly inspired by the god and, as such, was quite exceptional. Ordinary persons, unlike Socrates, did not hear or expect to hear the voice of a divinity» (Long 2006, 63).

⁴⁸ DK 22B93.

⁴⁹ Χαιρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μῆτε ἐλευθεριώτερον μῆτε δικαιοτέρων μῆτε σωφρονέστερον (Xen Ap. 14; cfr. Pl. Ap. 21a).

Sócrates presumía de mantener una relación privilegiada con la divinidad y de la que obtenía más beneficios que ningún otro ser humano.

En este sentido resultan muy ilustrativas las palabras que, al final de la *Apología*, Sócrates dirige a los jueces que le habían condenado por mantener este tipo de ideas. Palabras que Sócrates enfatiza recurriendo a un tono solemne, profético y oracular que no hacía más que incrementar la relevancia de su capacidad adivinatoria: «me encuentro en ese momento en que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir». ⁵⁰ Resulta muy ilustrativo que en este momento crítico Sócrates mencionase explícitamente los dos aspectos más característicos y controvertidos de su extraña y sorprendente religiosidad: la señal demoníaca y su creencia en el buen destino que el aguarda a su alma en el Hades. De hecho, en su discurso final dirigido a los jueces, de manera que muchos de ellos podrían considerar provocativa, Sócrates entrecruza ambas nociones para resaltar su convicción de que, a punto ya de morir, guiado por su señal divina, había obrado de la mejor manera posible y, por ello, podía enfrentarse a la muerte sin temor. Una manera directa de decir a los jueces que no temía a la muerte, a la que se encaraba tranquilo, porque la divinidad no se le oponía y, además, le aguardaba un dichoso futuro en el Hades. De esta manera, como sucede también en el *Fedón*, Sócrates anunciaba que el final de su vida había llegado y que, por tanto, a su alma, le esperaba la felicidad eterna en el Más Allá.

En este contexto, en reconocimiento de la extrañeza que causaban sus ideas, Sócrates explicó que le había sucedido algo admirable (ἐμοὶ γάρ [...] θαυμάσιόν τι γέγονεν), al no habersele opuesto su habitual señal demoníaca en el modo como había realizado su defensa, por lo que interpretó que lo había hecho de manera correcta y como una prueba de que no le iba a ocurrir algo que no fuese bueno (οὐκ ἤγναντιώθη ἄν μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μὴ τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν). Con la seguridad de que la divinidad asentía a su manera de abordar el juicio, Sócrates introdujo su segunda y particular doctrina religiosa sobre la inmortalidad del alma de la manera habitual: que, «según se dice» (κατὰ τὰ λεγόμενα), la muerte es una «transición» (μεταβολή), un «cambio de morada» (μετοίκησις) para el alma, de aquí a otro lugar. ⁵¹ De este

⁵⁰ Pl. *Ap.* 39c.

⁵¹ [...] κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὐσα καὶ μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ

modo, Sócrates aludía a su creencia en la inmortalidad del alma y su pervivencia tras la muerte. De hecho, como sucede en los mitos escatológicos del *Gorgias*, *Fedón* y *República*, Sócrates anticipó el futuro que le aguardaba a su alma al llegar al Hades: allí se encontrará con los verdaderos jueces, Minos, Radamanto, Éaco y Triptólemo, así como con los grandes poetas Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero y otros héroes y personajes como Palamedes, Ayante, Agamenón, Odiseo o Sísifo. Tras esta enumeración nominal, Sócrates confiesa que para él sería motivo de una extraordinaria felicidad (ἀμήχανον ἂν εἶη εὐδαιμονία), dialogar con ellos y examinarlos. Llegado este punto, Sócrates concluye que los que se encuentran allí son más felices (εὐδαιμονέστεροι), que los de aquí, porque son inmortales (ἄθάνατοι), todo el resto del tiempo. Como es habitual al expresar este tipo de esperanzas, Sócrates alude a su veracidad mediante un ambiguo «si son verdaderas las cosas que se dicen» (εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ).⁵²

De este modo, entremezclando al final de la *Apología* sus creencias sobre su *daimònion* y la esperanza de una vida futura y eterna en el Más Allá, Sócrates se reafirmó en su particular concepción religiosa. La conclusión es que Sócrates, consciente del significado etimológico de la palabra, guio su vida siguiendo la señal divina para que ese buen *dàimon*, *eu-dàimon*, le condujera hacia la consecución, al final de su existencia terrenal, de la *eudaimonìa* [Bobonich 2011, 294]. Una vez alcanzado este estado, al llegar a la meta de su vida, su alma estaba preparada para abordar la transición al Más Allá y gozar de la felicidad eterna en compañía de los dioses y los más virtuosos y excelentes hombres. Durante toda su vida, como lo demuestra el *Fedón*,⁵³ Sócrates no hizo más que esforzarse para que todos aquellos que quisieran escucharlo, muy particularmente sus discípulos y amigos, siguieran, gracias a su ejemplo, su propio camino hacia la felicidad eterna.

τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον (*ivi*, 40c).

⁵² *Ivi*, 40a-41c.

⁵³ *Phd.* 115b.

Bibliografía

Literatura primaria

Aristophanes, *Clouds*, ed. K.J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Literatura secundaria

Babut, D. [1978], Anaxagore jugé par Socrate et Platon, en: *Revue des Études Grecques* 91, 44-76.

Bernabé, A. [2011], *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada.

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

Bussanich, J. [2006], Socrates and religious experience, en: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford/Carlton, Wiley-Blackwell, 200-213.

Casadesús, F. [2013], Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito, en: *Humanitas* 65, 71-86.

Casadesús, F. [2020], Sócrates, como Odiseo, invocador de las almas de los muertos (ψυχαγωγεῖ Σωκράτης ... ὥσπερ Οὐδυσσεύς), en: *Plato Journal* 20, 177-190.

Dorion, L.-A. [2005], The *daimonion* and the *Megalêgoria* of Socrates in Xenophon's *Apology*, en: P. Destrée, N. D. Smith (eds.), *Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, *Apeiron*, 38, 127-142.

Lännström, A. [2011], A religious revolution? How Socrates' theology undermined the practice of sacrifice, en: *Ancient Philosophy* 31, 261-274.

Long, A. [2006] How Does Socrates' divine sign communicate with him?, en: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford/Carlton, Wiley-Blackwell, 63-74.

McPherran, M. [1997], *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, The Pennsylvania State of University Press.

- McPherran, M. [2005], Introducing a new God: Socrates and his *daimonion*, en: P. Destrée, N.D. Smith (eds.), *Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, *Apeiron*, 38, 13-30.
- McPherran, M. [2011], Socratic Religion, en: D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press, 111-137.
- Nails, D. [2006], The trial and death of Socrates, en: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford/Carlton, Wiley-Blackwell, 63-74.
- Platter, Ch. [2014], Plato's Aristophanes, en: S. Douglas Olson (ed.), *Ancient Comedy and Reception*, Berlin-Boston, De Gruyter, 132-166.
- Schlosser, J.A. [2014], *What would Socrates do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
- Smith, N.D., Woodruff, P. (eds.) [2000], *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Willink, C.W. [1983], Prodikos, 'Meteorosophists' and the 'Tantalos' Paradigm, en: *The Classical Quarterly* 33, 25-33.

SOCRATIC RELIGIOSITY AND HAPPINESS

Keywords

Socrates; *tò daimònion*; immortality of the soul; *eudaimonia*; *Apology*

Abstract

The accusations that were made against Socrates in his trial give some clues that can help us understand what his religiosity was really about. The aim of this paper is to offer a detailed analysis of these accusations in order to conclude that Socrates created his own ideas and he aimed to prove that those were his particular means to achieve happiness. The fact that Socrates focus on them in the final part of Plato's *Apology*, creating a link between them, shows the extent of his beliefs. His final goal

RELIGIOSIDAD SOCRÁTICA Y FELICIDAD

was to establish in a subtly but revolutionary way a new morality that would lead to happiness, guided by his divine sign, in order to achieve eternal *eudaimonìa* in the afterlife, for himself and all of those who followed his precepts.

Francesc Casadesús Bordoy
Universidad de las Islas Baleares (ESPANA)
fran.casadesus@uib.es

AIKATERINI LEFKA

SOCRATES *EUDAIMON*
AT THE THRESHOLD OF HADES
(PLATO, *PHD.* 58E-59A)

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *The divine eudaimonìa*; 3. *The human eudaimonìa*; 4. *Socrates' eudaimonìa*; 5. *Conclusions*.

*1. Introduction*¹

In the beginning of Plato's *Phaedo*, Socrates is presented as *eudàimon*, a felicitous man, at the moment he is ready to pass away.² This claim, extremely difficult to attribute to any human being, becomes even more astonishing if we consider that, in this particular case, Socrates always kept away from wealth and glorious political functions. He also was in constant conflict with his wife and is going to leave behind three young orphans, as moreover he was condemned to a dishonouring death by drinking hemlock. He was found guilty of impiety towards the Athenian pantheon, of introduction of new *daimònia* and of corruption of the city's youth.

How can someone be considered happy under these conditions? What does the Socratic *eudaimonìa* at the threshold of Hades consist of?

In my paper I shall try to shed some light on this complex question. I propose first to present some essential characteristics of the notion of *eudaimonìa*, which initially defined the eternal and perfect way of being of divinities and privileged heroes' fate in the afterlife. Of course each person could imagine in a different way the excellent existence of the divine beings.

¹ I would like to dedicate the present article to my beloved mother, Ευρώπη Παπαδοπούλου, who passed away unexpectedly on the 10th of September 2020, while this text was under preparation.

² Pl. *Phd.* 58e-59a. For the works of Plato I used the edition of J. Burnet (1901-1907).

When it comes to simple mortals, we observe an even greater variety of ways to conceive this ideal of the “best life”. In any case, as the wise legislator Solon explained to the arrogant king Croesus, according to Herodotus, one has to take under consideration a whole life, including the way it is completed.³ In the second part of this work I shall refer briefly to different visions of the human *eudaimonìa* in Greek thought, up to Socrates.

Finally, in the third part I shall analyse some aspects of the way of living, the philosophical activity and the death of Socrates, centred especially on his relations to himself, to his social environment and to the divinities. These elements may give a clearer idea on the reasons that could justify Socrates’ being *eudàimon* at the end of his life on earth.

2. *The divine eudaimonìa*

Εὐδαιμονία is, for the ancient Greeks, the condition of absolute, stable and everlasting felicity. It is the ideal life, initially accorded to the divine beings and all those who participated in one way or another in the divine nature. The first component is the adverb εὖ (good) and the second derives from the noun δαίμων, used either to indicate specifically the minor divinities or as a simple synonym of the term θεός (god).⁴

According to the Hesiodic mythology, the representatives of the golden race became, after their death, benevolent δαίμονες for the humans.⁵ We may detect there the origin of the belief of a guardian δαίμων for every person since his birth, who takes care of his well-being during this life and guides the soul in Hades.⁶ Therefore, *eudaimonìa* could signify also the state of a person who enjoyed the support of a kind *dàimon*.⁷

Of course, the precise content of the divine *eudaimonìa* depended on how each person imagined the divine beings and their perfect life.

³ Hdt. I 32. I used the edition of A.D. Godley (1920).

⁴ Cf. François 1957, 7-17.

⁵ Hes. *Op.*, vv. 122-123 and 252. For the works of Hesiod, I used the edition of G.W. Most (2018).

⁶ Cf. Hild 1881, 113-152, and Detienne 1978.

⁷ For the discussions concerning the beginning of this concept, see also Stavru 2021, below, 353-367.

For the mythology current at the time, transmitted initially by the epic poems attributed to Homer and Hesiod, the gods enjoyed immortality, everlasting youth, great power, extended knowledge on the past, the present and the future, as well as a life of leisure, full of pleasures. Their anthropomorphism included all human weaknesses and a very flexible morality, to say the least.⁸

The philosophers, starting from Xenophanes,⁹ criticized severely these human projections onto the divine nature, judging them inappropriate for the corporeal, ethical and intellectual perfection that, in their opinion, should be incarnated by the gods.

3. *The human eudaimonìa*

When a man is considered εὐδαίμων (or μακάριος, or ὄλβιος) he is as close as a human can be to the divine condition, achieving actively the best possible life. The terms μακαριότης, εὖ ζῆν and εὖ πράττειν are used as synonyms of εὐδαιμονία and they should all rather be translated as the “best life”, or “divine bliss” or “felicity”, instead of simply “good life” or “happiness”, a usual translation which may very easily lead to many misinterpretations, as indeed it already has.¹⁰

The main concern of deontological Greek ethical and political theories is to define the εὐδαίμων βίος on earth based on the divine model and according to what would be considered as the true human nature, particularly the human soul.¹¹

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle presents as evident for all that the human life has a specific finality, our greatest practical good: εὐδαιμονία.¹²

⁸ For Homer, *Iliad*, I used the edition by A.T. Murray, W.F. Wyatt (1924); for the *Odyssey*, the edition by A.T. Murray, G.E. Dimock (1919).

⁹ See Xenophanes, DK 21B11 (Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 193), 14 (Clem. *Strom.* V 109), 15 (Clem. *Strom.* V 110), and 16 (Clem. *Strom.* VII 22).

¹⁰ The difference between the meaning of *eudaimonìa* and our actual understanding of the notion “happiness” has already been underlined by many scholars, as, for example, Nussbaum 1986, 6; Annas 1993, 13, and Bodéüs 2004, 6, note 1.

¹¹ See also, for example, Rowe 1976; Prior 1991; Hadot 1993.

¹² Ar. *EN* I 1094a19-25. For the *Nicomachean Ethics*, I used the edition by H. Rack-

«But what constitutes *eudaimonìa* is a matter of dispute; and the popular account of it is not the same as that given by the philosophers.»¹³

Therefore, the opinions on its content diverge.¹⁴ Some prefer a life of pleasure, others a life of wealth or honour, whereas the “lovers of wisdom” privilege a life of theoretical intellectual activities.¹⁵

Some representative examples of the most common visions of the “best life” appear also in Plato’s works. To cite only one case, in the *Gorgias* Polus claims that *eudàimones* are the tyrants who have absolute power to do whatever they want in a city-state, even if they conquer and exercise their authority in unjust ways.¹⁶

We may see clearly the difference between the positions of the multitude and the ones of the “wise men” in the story of Croesus and Solon reported by Herodotus.¹⁷ The Lydian king, immensely rich and powerful, asked his Athenian host, famous for his wisdom, his experience of the world and his integrity, who was the most fortunate man he had ever seen (εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον).

Instead of designating Croesus himself, as it was expected, Solon named other men: Tellus the Athenian and the Argian brothers Cleobis and Biton. In fact, they lead simple lives, possessing the basic material and social goods: a healthy and strong body, financial independence, a family composed by members in good health and of good character.

However, they were distinguished essentially for their ethical excellence, as they showed piety (εὐσέβεια) towards all that was worthy of respect according to the Greeks: the gods, the homeland and the parents, without hesitating to serve them when necessary with courage and self-abnegation.¹⁸ They won the admiration and praise of all, leaving

ham (1959).

¹³ *Ivi*, I 1095a21-23: *περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι, καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν* (transl. H. Rackham, partly modified by the author).

¹⁴ *Ivi*, I 1095a14-30.

¹⁵ *Ivi*, I 1095b14-19.

¹⁶ *Pl. Grg.* 470d1-471d2.

¹⁷ *Hdt.* I 30 ff.

¹⁸ For the definitions and the contents of “piety” and “impiety” for the Greeks, see also Dover 1974, 246-257; Mikalson 1983, 27-30; Burkert 1985, 274-275; Garland 1992, 138-139; Solcan 2009, 13-14 and 48.

behind an immortal reputation as ἄριστοι, when they died thus at the summit of their glory (independently of their age: advanced for Timon or very young for the two brothers).

Solon justified his choice, taking under consideration the great instability of every single day of our life:

The man who is very rich but unfortunate surpasses the lucky man in only two ways, while the lucky surpasses the rich but unfortunate in many. The rich man is more capable of fulfilling his appetites and of bearing a great disaster that falls upon him, and it is in these ways that he surpasses the other. The lucky man is not so able to support disaster or appetite as is the rich man, but his luck keeps these things away from him, and he is free from deformity and disease, has no experience of evils, and has fine children and good looks.

If besides all this he ends his life well, then he is the one whom you seek, the one worthy to be called fortunate. But refrain from calling him fortunate (ὄλβιον) before he dies; call him lucky (εὐτυχέα).¹⁹

Indeed, the opinions of many persons among the other “Sages”, as well as among the first philosophers, who lived during the archaic and the classical period, seem to follow an equivalent attitude for the definition of the “best life”. They accord elementary importance or none at all to the acquisition of the “external goods”. On the contrary, they incite men to detach themselves from these and to try to develop the “internal goods”, *i.e.* the moral virtues (piety, courage, temperance, justice, honesty), as well as their capacity of reasoning (wisdom) and to apply them in all their activities and interactions with others, which should be also respectful and egalitarian.

To cite some representative examples, two of the well-known “Delphic precepts”, dedicated to Apollo’s temple by the Sages and addressed to the visitors of the oracle at Delphi were: first, «Know thyself» (γνῶθι σεαυτόν), usually attributed to Thales (also considered as the founder of Greek philosophy), who added that this was the most difficult thing

¹⁹ Hdt. I 32, 6-7.

to accomplish.²⁰ Secondly, «Do nothing in excess» (μηδὲν ἄγαν), which insists on the notion of harmony and of the “golden measure”. Indeed, one shouldn’t lose one’s calm and self-control in any circumstances: «Govern your emotions» is also Chilon’s advice.²¹

Contrary to the high importance that Greeks generally accorded to good looks, Thales counsels: «You should not embellish your external aspect, but try to accomplish fine actions».²² «Pleasures are mortal, while virtues immortal», says Periandrus.²³ Heraclitus believes that «the character of a man is his divinity» (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων).²⁴ Democritus agrees: «Beatitude doesn’t reside in flocks, nor in gold; the soul is the dwelling of the divinity».²⁵ «The best thing for a human being is to spend his life in the happiest possible way and the least distressed one. He will arrive at this, if he doesn’t consider that pleasures are found in mortal things».²⁶

They also underline the necessity to study and to use one’s intellect: «Study the most important things», declares Solon²⁷ and Bias adds: «Reflect on what you are doing».²⁸ Heraclitus also considers «Thinking the greatest virtue, and wisdom to tell the truth and acting according to nature, being conscious».²⁹ For Democritus, too: «It isn’t bodies, nor wealth that make people happy, but right thinking and large knowledge».³⁰

As we saw above, the relations with family members and friends are a primordial part of the human life. «Remember your friends, pres-

²⁰ Thales DK 10, 3, d, 9 (Stob. *Anth.* III 1, 172, citing Dem. Phal. *The Apophthegms of the Seven Sages*). The translation of the fragments cited from now on is my own, except when another translator is mentioned.

²¹ Chilon, DK 10, 3, c, 15 (*The Apophthegms of the Seven Sages*).

²² Thales, DK 10, 3, d, 3 (ivi).

²³ Periandrus, DK 10, 3, g, 7 (ivi).

²⁴ Heraclitus, DK 22B119 (Stob. *Anth.* I 5, XL, 23).

²⁵ Democritus DK 68B171 (Stob. *Ecl. Eth.* II, VII, 3 i).

²⁶ Democritus DK 68B189 (Stob. *Anth.* III 1, 47).

²⁷ Solon, DK 10, 3, b, 7 (Stob. *Anth.* III 1, 172, citing Dem. Phal. *The Apophthegms of the Seven Sages*).

²⁸ Bias, DK 10, 3, f, 9 (ivi).

²⁹ Heraclitus DK 22B112 (Stob. *Anth.* III 1, 178).

³⁰ Democritus, DK 68B40 (*Democrates’ Maxims*, 15 N).

ent and absent», says Thales;³¹ and Periandrus: «Be the same towards your friends, whether they are happy or unhappy».³² The Pythagoreans claimed that «What belongs to friends is common property» (κοινὰ τὰ τῶν φίλων).³³

The individual and the common good are inextricably interwoven for the Greek society, as it becomes evident also by Aristotle's remark that ethics is a part of politics.³⁴ The Sages and the first philosophers mark generally a preference for the democratic regime, and the mutual respect of the liberty of the citizens. Periandrus declares that «Democracy is better than tyranny».³⁵ «Respect the laws» and «Do not threaten free men, because it is not just», warns Chilon.³⁶ Solon believes that «By being governed, you'll learn to govern»,³⁷ according to the democratic principle of periodic change of those who exercise public functions. He also insists: «Give the citizens not the most agreeable, but the best advice»,³⁸ as he did himself. Democritus underlines the primordial responsibility of every citizen to create and maintain a well-governed city, where its members live in concord, trying to achieve the common good in respect of equity, and avoiding to quarrel in view of acquiring excessive power as individuals.³⁹

This thinker shows also a truly cosmopolitan spirit that isn't limited to the current rather exclusive attachment to one's city-state: «For the wise man the whole earth is open; because the entire world is the fatherland of an excellent soul».⁴⁰

³¹ Thales, DK 10, 3, d, 2 (Stob. *Anth.* III, 1, 172, citing Dem. Phal. *The Apophthegms of the Seven Sages*).

³² Periandrus DK 10, 3, g, 12 (ivi).

³³ Timaeus fr. 13 a Jacoby, Schol. *In Plat.* Phaedr., 279c. Reference and translation by G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield (1983), 227.

³⁴ Ar. *EN* I 1094a9-b12.

³⁵ Periandrus, DK 10, 3, g, 6 (Stob. *Anth.* III 1, 172, citing Dem. Phal. *The Apophthegms of the Seven Sages*).

³⁶ Chilon DK. 10, 3, c, 19 and 3 (ivi).

³⁷ Solon DK. 10, 3, b, 10 (ivi).

³⁸ Solon, DK 10, 3, b, 12 (ivi).

³⁹ Democritus, DK 68B252 (Stob. *Anth.* IV 1, 43).

⁴⁰ Democritus, DK 68B257 (Stob. *Anth.*, III, XL, 7). For more information about the interest of the Presocratic thinkers in ethical and political theories (contrary to the

4. *Socrates' eudaimonìa*

If one takes under consideration the common opinion, Socrates should have no reason to be contented with his life when he arrives at its end at the age of 70 – which is very advanced for his times. He lived in poverty,⁴¹ going around usually barefoot;⁴² according to the ancient sources he even had often trouble with his wife's complaints about the lack of elementary needs in their household, like clothing.⁴³ Also, he will leave Xanthippe a widow with three young orphans to raise.⁴⁴ Socrates never assumed any glorious political functions,⁴⁵ nor did he create any manifestly important artistic or intellectual works. He was even of a legendary ugliness,⁴⁶ which was particularly repulsive for the Greek aesthetic sensitivity. In addition, he was judged guilty of impiety towards the Athenian pantheon, of the introduction of new *daimonìa* and of corruption of the city's youth,⁴⁷ and therefore condemned to a dishonourable death by drinking hemlock.⁴⁸

In spite of all this, Phaedo, in the dialogue of Plato bearing his name, depicts Socrates as an *eudaimon*, a felicitous man when he stands at the threshold of Hades.⁴⁹ I think that it is possible to understand better this paradox if we consider some elements of Socrates' life and death that

indifference that many modern historians of philosophy have attributed to them), see, for example, Vlastos 1991, 183; Boudouris 1989, and Boudouris 1990; Lefka 2018.

⁴¹ See Pl. *Ap.* 3b9-c1 and 31b5-c3. Of course, as Socrates didn't write anything, we are limited to the indirect information on his life and ideas transmitted essentially by his pupils and friends, Plato, Xenophon, and Aeschines of Sphettus (we have only fragments of his dialogues, cited by later writers), with the caution that these sources impose.

⁴² See Pl. *Smp.* 174a3-4.

⁴³ See for example Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks (1925), Book II, 5, "Socrates", 36-37.

⁴⁴ See Pl. *Phd.* 59e8-60b1, 116a-b5.

⁴⁵ See Pl. *Ap.* 23b7-9.

⁴⁶ See Pl. *Smp.* 215a6-b6.

⁴⁷ See Pl. *Ap.* 26b2-7, and Xenophon, *Apology of Socrates*, transl. by E.C. Marchant & O.G. Todd, revised by J. Henderson (2013), 10.

⁴⁸ See Pl. *Phd.* 116b8-14. For the various questions about Socrates' trial and death sentence, see for example: Derenne 1930, 71-184; Brickhouse & Smith 1989; Reeve 1989; Stone 1989; Bodéüs 1989; Garland 1992.

⁴⁹ *Phd.* 58e-59a.

can be in accordance with the ideas expressed by the Sages and the first philosophers mentioned above concerning the *eu zên* for a human being.

In Plato's *Apology of Socrates*, the accused defends himself against the charge of impiety and of corruption of the youth by identifying his whole philosophical activity with a conscientious effort to follow Apollo's orders, expressed by a Delphic oracle indicating that he was the wisest of men. Socrates tried to understand the meaning of this divine message and started questioning the persons currently considered "wise", as he couldn't see anything more in himself than his own ignorance.⁵⁰ He started thus to examine by the dialectical method the opinions expressed by others, finding them often deprived of solid rational arguments and therefore unacceptable. His interlocutors believed they possessed a knowledge that in fact escaped them. The philosopher's *elenchos* aims ultimately perhaps, as he says, to prove that only god is wise and among men the wisest should be the one who acknowledges the limits of his knowledge, like Socrates.⁵¹

Therefore, Socrates is a wise man after all, presenting also piety at the highest degree,⁵² as his research for the truth constitutes a divine mission. Of course, this is his personal interpretation of the initial oracle and thus he assumes the entire responsibility, when he decides to lead his own life in the way he thinks best, as the «unexamined life is not worth living» (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).⁵³

His particular and privileged relations with the divinities are also evidenced by his experience of the «divine sign» (τὸ δαιμόνιον σημεῖον),⁵⁴

⁵⁰ Scholars still disagree about the sincerity or the "irony" of Socrates' ignorance. See, for example: Festugière 1966, 92-93; Vlastos 1985; Vlastos 1987, and Vlastos 1991; Scolnicov 1991; Gomez-Lobo 1996, 32-35.

⁵¹ Pl. *Ap.* 20e6-23b4. For the Socratic *elenchos* and dialectics see, for example, Robinson 1941, 15 ff.; Vlastos 1983, 27-58; Rossetti 2011.

⁵² For Socrates' piety (more personal and profound than the common one of his times) compared also to Plato's, see for example: Moulinier 1952, 330 ff.; Babut 1974, 59-74 and 75-104; Brisson 1997, 52-56, and Brisson 2011; Lefka 2005a; Solcan 2009; Engels 2009.

⁵³ Pl. *Ap.* 38a5-6.

⁵⁴ Dorion 2003, 180 and note 33, believes that we should not necessarily *always* suppose the term *semèion* after *daimònion* (like Vlastos did). Moreover, we should consider that for Xenophon's texts the Socratic *daimònion* is identified with the "divinity" in general (170-180), as if it were equivalent to the terms *dàimon* or *theòs*. Dorion

the internal voice that he alone hears from his early youth onward, which advises him what to do or not to do in critical moments (according to Plato, the *daimònion*'s function was always negative; according to Xenophon, it could be positive as well as negative).⁵⁵ This particularity would offer one of the reasons for jealousy and misunderstanding that lead to Socrates' being accused of introducing new δαίμονια in Athens (and not θεούς as was the usual formulation of such legal texts).⁵⁶

In Plato's *Apology* we see that when Socrates goes around practicing his philosophical mission, he isn't simply testing if the arguments of his interlocutors are valid or not. His activity has a protreptic aim. He incites the interlocutors to take care of the most important goods. In his opinion, these are the excellent qualities of their soul and not material wealth. The effort to define the various ethical notions by dialectics, even when it doesn't give immediate and definitive results, should bring them closer to the necessary knowledge of these principles and consequently to their practical application.⁵⁷ They can thus become excellent persons,⁵⁸ as, according to Socrates, no one is evil willingly, but only because of his ignorance of the good.⁵⁹ This is also the best way to attain *eudaimonia* in the private and the public domain.⁶⁰

interprets the three passages of the Platonic dialogues where the term *daimònion* appears alone as a noun (181-184) in this way.

⁵⁵ The Socratic *daimònion* is mentioned in the following passages: Pl. *Ap.* 31c7-d6; *Euthphr.* 3b5-7; *Euthd.* 272e3-4; *R.* VI 496c3-4; *Phdr.* 242b8-9; *Tht.* 151a4; Xen. *Ap.* 4-5, 12-13; *Smp.* 8.5; *Mem.* I 1, 2-4, IV 8, 1 and 5 (and indirectly in *Ap.* 8; *Mem.* IV 3, 12). For the various interpretations of the nature and function of the "divine sign" of Socrates see, for example: Burnet 1924, 16-17; Gundert 1954; Guthrie 1971, 82-85; Brickhouse & Smith 1989, 242-245; De Strycker & Slings 1994, 153-154; Gomez-Lobo 1996, 75-80; Destrée & Smith 2011; Timotin 2011. I think that Stavru 2021 (below, 353-367) proposes also an interesting role that the *daimònion* of Socrates could play for the definition of his *eudaimonia*.

⁵⁶ Mikalson 1983, 66.

⁵⁷ See also Lefka 2005b.

⁵⁸ See Pl. *Ap.* 29d4-30b4.

⁵⁹ See Pl. *Prt.* 352c2-7, and 358a6-d4. On Socrates' and Plato's "intellectualism" see also, for example, Gulley 1965; North 1966, 152-196; Vlastos 1969, and Vlastos 1991; Dodds 1971; Shorey 1971; Kahn 1987, 77-103, and Kahn 2002; Irwin 1977, 11 and 30-98; Gerson 1997; Morrison 2003; Seel 2008, 261; Bossi 2003; Lefka 2014b.

⁶⁰ See also Périllie 2015, 131-172.

Socrates himself is presented by Plato and Xenophon as an exceptionally virtuous man.⁶¹ Not only is he pious and wise, but he showed heroic courage when he participated in the Athenian military expedition in Potidaea, where he even saved others' lives, being ready to sacrifice his own, without trying to receive any official recognition.⁶² He endured his trial and the resulting death sentence while remaining perfectly calm, without of any sign of fear, till the end.⁶³

Applying his notion of justice, he respected the decision of the jury, even if he believed it was unjust, and didn't accept to escape, as his friends proposed.⁶⁴ He also considered that, if one had to choose, «it would be better to be the victim rather than the author of an injustice».⁶⁵

His temperance and detachment from the material pleasures was evident from the simplicity and the sobriety of his everyday life. In spite of these habits, he showed an equally remarkable resistance to all kinds of occasional excess (like drinking) or hardship (like a sleepless night, a lack of nutrition or walking on ice without any warm clothes or shoes).⁶⁶ The portrait that his students and friends transmitted to us shows him also as a man who is never overcome by anger or irritation in his communication with others. He remains respectful, polite, often adopting a light playful mood, even when he is confronted with interlocutors that seem particularly vain, cynical, offending or aggressive.⁶⁷

In his social life he enjoys the admiring company of many friends, some of which weren't the most recommendable (like Alcibiades or Critias); a fact that eventually contributed to the creation of a negative and

⁶¹ For the different ways to define the relation between virtue and *eudaimonia*, see for example: Rudebusch 1999, 123-128; Annas 2002 (identity thesis); Vlastos 1991, 224-231; Irwin 1995, 58-60; Brickhouse & Smith 1994, 118 (sufficiency thesis); Reshotko 2013 (necessity thesis); Lefka 2009. Bobonich 2011 makes an interesting overview of the various interpretations, as well as Pentassuglio 2021 (above, 135-157).

⁶² See Pl. *Smp.* 219e5-221c1.

⁶³ See Pl. *Cri.* 43b6-9, and *Phd.* 216e-218a14.

⁶⁴ See Pl. *Cri.* 44b5-54e2.

⁶⁵ See Pl. *Grg.* 469c1-2.

⁶⁶ See Pl. *Smp.* 219e1-220d5.

⁶⁷ See, for example, in Plato's works: Euthyphro (*Euthph.* 4 e 4 ff.), Hippias (*Hp. Ma.* 281), Polus (*Grg.* 461b3 ff.), Callicles (*Grg.* 481b6 ff.) and Thrasymachus (*R.* I 336b1 ff.).

harmful reputation for himself.⁶⁸ However, if we have inherited an echo of his life and philosophical activity today, about 2500 years later, we owe it initially to the affectionate devotion of some of his companions.

Concerning his contribution to the social and political welfare, Socrates accomplished what would be usually considered as his duty: he created a family and gave three sons to the city; he fought bravely in the battles he was sent by his city's generals as we saw above, and he carried out the role of the *prýtanis*, when he was allotted to it as one of the representatives of his tribe, in the way he believed the most just, even against the reactions of many others.⁶⁹

But even if he didn't seek to undertake important public functions, he considered his philosophical activity as a means of educating many others to become better persons and citizens in this democratic regime⁷⁰ and the greatest present the divinity could offer to his city. He justified this claim by the fact that he was keeping the Athenians' consciences awake, like a gadfly stinging an imposing but sluggish horse.⁷¹ Therefore, when his judges voted that he was guilty, he dared propose as an alternative "penalty" that he should be nourished at the expenses of the city as a great benefactor, so that he could continue his dialogues in the streets of Athens.⁷² In any case, he declared that he wouldn't stop philosophizing, even if he could go away freely only on this condition, as this was how he thought he should obey to Apollo's command.⁷³

Even if the judges perceived Socrates' words as a provocation that turned a greater number among them against him, I think that we may take seriously the philosopher's firm belief that his action contributes at the highest point to the city's welfare in the long run.

Moreover, as Socrates discussed also with many foreigners that were visiting or living in Athens, his concern for the well-being of the other human beings surpasses the limits of his city-state, bestowing to his philosophical activity a universal character. Socrates as a philos-

⁶⁸ See for example Brickhouse & Smith 1989, 70-71 and note 29.

⁶⁹ See *Pl. Ap.* 30a4-7, and 32a9-c4.

⁷⁰ See *Xen. Mem.* I 7, 15.

⁷¹ See *Pl. Ap.* 30d5-31c3.

⁷² *Ivi*, 36b3-37a1.

⁷³ *Ivi*, 29c5-30a7.

opher is also a citizen of the world, open to a respectful intercultural dialogue, under the guidance of reason.⁷⁴ I may say also that he follows in this way as much as he can the divine model of εὐδαιμονία, by taking care of all human beings, as the gods do.⁷⁵

5. Conclusions

I think that it was sufficiently demonstrated here that by the astonishing qualification *eudàimon* at the end of his life, Socrates is certainly in agreement with the vision of the best life and an honourable death offered already by the “wise men”, while in total opposition with the multitude. Indeed, in Plato’s dialogue that initially retained our attention, *Phaedo*, after completing the narration of Socrates’ final moments, considers the philosopher the «best», the «wisest» and the «most just» of all the persons of his time (τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμοτάτου καὶ δικαιοτάτου).⁷⁶ Therefore, Socrates isn’t original in adopting this ethical position. He is however the first thinker who dedicated his whole life essentially to the dialectical research aiming at its theoretical foundation, as he believed that «this is the greatest good for a man, to discuss every day about virtue» (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι).⁷⁷ He thus confirms his freedom, by daring to distinguish himself from the common opinion, at the price of his death. I believe that this is another element that should be added to the reasons for his *eudaimonìa*.

According an equal importance to the *pràxis*, Socrates insists on the conscious and conscientious application of the knowledge discovered in this way. To be *eudàimon*, a man should achieve an internal harmony among all the parts of his being and his different activities: thoughts, discourse, actions.

Concerning the discussion about an eventual opposition and a nec-

⁷⁴ See also Lefka 2002.

⁷⁵ I agree therefore with the ideas advanced by D.R. Morrison, in the Workshop on Socratic *eudaimonìa*; for an equivalent interpretation of the equally surprising *eudaimonìa* of the guardians-philosophers in Plato’s *Kallipolis*, see Lefka 2011.

⁷⁶ Pl. *Phd.* 118a16-17.

⁷⁷ Pl. *Ap.* 38a2-3.

essary choice between what one may call an “individualistic”, or even an “egoistic”, and an “altruistic” *eudaimonia*,⁷⁸ in fact I do not find such a dilemma pertinent. On the contrary, it seems to me that for Socrates these two levels of the “best life” are inevitably and strongly interconnected. We may even add to them another dimension, concerning man’s relation to the divinity.⁷⁹

I think that the human being presents already a great complexity. Moreover, he enters in multiple relations (that we may even call “dialectic”, as they constitute constant mutual exchanges of vital importance for the evolution of all parties concerned) with greater and even more elaborate systems – like the family, the group of friends, the city, humankind, all the other living beings, the *kòsmos*. Consequently, the question of the “best life”, covering all the years of an earthly existence, from its beginning till its completion, couldn’t receive a simple and unidimensional answer. I believe that the personality and the life of Socrates, paradigmatic for many of his contemporaries and even of the following generations, puts forward the multiple aspects of a hard-won excellence composing his vision of *eudaimonia*, underlining also the delicate harmonious coexistence among them, which is even harder to achieve.

At the threshold of Hades, Socrates is εὐδαίμων as he completed a long life where his actions were in coherence with the principles for his own wellbeing that he adopted after an exhaustive rational reflection. At the same time his activity is in harmony with what he considered as a primordial contribution to the public welfare – for his city but also for humankind in general – and a respectful attitude towards the divinity.⁸⁰ His death comes as a result of the philosopher’s free choice of this

⁷⁸ See, for example, Vlastos 1991; Morrison 2003; Bobonich 2011; Ahbel-Rappe 2012; Smith 2016. See also Stavru 2021 (below 353-367), and Jones & Sharma 2021 (above, 233-242).

⁷⁹ Cf., for example, Pl. *Grg.* 506b5-508b3. F. de Luise, in the article included in the present volume (above, 63-90), comments also on this passage insisting on Socrates’ opinion that the inner order of the virtuous man contributes to the better functioning of the human world and to its harmonious relation with the gods, expanding to the cosmic realm.

⁸⁰ For a detailed analysis of the multiple relations of Socrates to the gods, see Lefka (2013), Chap. V: *Les Divinités et le philosophe: questions de vie et de mort*, 276-326.

kind of life and Socrates accepts it also with the luminous serenity that characterises in all circumstances a wise, pious, courageous, just and moderate man.

Therefore we may also understand better even the doubts expressed in the final words of Plato's *Apology*: Socrates wonders if his departure after his condemnation to drink the hemlock is an evil, as his *daimònion* didn't seem to react negatively to his coming to his trial: «For no one knows which one of us goes for the best, but the divinity (ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ)». ⁸¹

Bibliographic references

Primary sources

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, text and transl. by H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge MA, Harvard University Press, 1959.
- Aristotle, *Éthique à Nicomaque*, introd. trad. comm. par R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Weidman, 1996.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, Loeb Classical Library, Cambridge MA/London, Cambridge University Press, 1925.
- Herodotus, *The Histories*, with trans. by A.D. Godley, Cambridge MA, Harvard University Press, 1920.
- Hesiod, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, ed. and trans. by G.W. Most, Cambridge MA, Harvard University Press 1918.
- Homer, *Iliad*, transl. by A.T. Murray, rev. by W.F. Wyatt, Cambridge MA, Harvard University Press, 1924.
- Homer, *Odyssey*, transl. by A.T. Murray, rev. by G.E. Dimock, Cambridge MA, Harvard University Press, 1919.

⁸¹ Pl. *Ap.* 42a3-5.

- Plato, *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, by J. Burnet, Oxford, Oxford University Press 1924.
- Platon, *Apologie de Socrate, Criton*, trad. par L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- Platonis Opera Omnia*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.
- Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, transl. by E.C. Marchant & O.G. Todd, rev. by J. Henderson, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

Secondary sources

- Ahbel-Rappe, S. [2012], Is Socratic ethics egoistic?, in: *Classical Philology* 107, 319-340.
- Annas, J. [1993], *The Morality of Happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Annas, J. [2002], Platonist ethics and Plato, in: M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (éds.), *Le style de la pensée: recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 1-24.
- Babut, D. [1974], *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF.
- Bobonich, C. [2011], Socrates and *eudaimonia*, in: D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 293-332.
- Bodéüs, R. [1989], Notes sur l'impiété de Socrate, in: *Kernos* 2, 27-35.
- Bossi, B. [2003], On Aristotle's charge of Socratic intellectualism: the force of a misunderstanding, in: H. Ales, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense (Prague, 11-13 October 2001)*, Prague, Oikoumene, 213-232.
- Boudouris, K.J. [1989], (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens, Ionia.
- Boudouris, K.J. [1990], *Ιωνική Φιλοσοφία*, Athens, Ionia.
- Brickhouse, Th.C., Smith, N.D. [1989], *Socrates On Trial*, Oxford, Clarendon Press.

- Brickhouse, Th.C., Smith, N.D. [1994], *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press.
- Brisson, L. [2011], Socrates and the divine sign according to Plato's testimony: philosophy and practice as rooted in religious tradition, in: P. Destrée, N.D. Smith (eds.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*, *Apeiron* 38, 1-12.
- Burkert, W. [1985], *Greek Religion*, transl. by J. Raffan, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Burnet, J. [1924], *Introduction*, in: Plato, *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, by J. Burnet, Oxford, Oxford University Press 1924.
- de Luise, F. [2021], Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 63-90.
- Derenne, E. [1930], *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.*, Liège-Paris, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège.
- Destrée, P., Smith, N.D. [2011], *Socrates' divine Sign: religion, practice and value in Socratic philosophy*, *Apeiron* 38.
- De Strycker E., Slings, S.R. [1994], *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden, Brill.
- Detienne, M. [1978], Demoni, in: *Enciclopedia Einaudi* IV, Torino, 559-571.
- Dodds, E.R. [1971], Plato and the irrational soul, in: G. Vlastos (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Garden City/New York, Doubleday & Co., 206-229.
- Dorion, L.-A. [2003], Socrate, le *daimonion* et la divination, in: *Les Dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen, Presses Universitaires de Caen, 69-192.

- Dover, K.J. [1974], *Greek Popular Morality*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Engels, D. [2009], “Dieu est la vraie mesure de toute chose...”. Platon et le culte grec traditionnel, in: *Revue de l’Histoire des Religions* [en ligne] 4, 547-581, <http://www.jstor.org/stable/23618155> (consulté 21 juin 2021).
- Festugière, A.J. [1966], *Socrate*, Paris, Éditions du Fuseau.
- François, G. [1957], *Le polythéisme et l’emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d’Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- Garland, G. [1992], *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Ithaca/New York, Cornell University Press.
- Gerson, L.P. [1997], Socrates’ absolutist prohibition of wrongdoing, in: M.L. McPherran (ed.), *Wisdom, Ignorance, and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, 1-11.
- Gomez-Lobo, A. [1996], *Les fondements de l’éthique socratique* (trad. par N. Ooms), Paris, Presses Universitaires du Septentrion.
- Gulley, N. [1965], The interpretation of ‘no one does wrong willingly’ in Plato’s dialogues, in: *Phronesis* 10, 82-96.
- Gundert, H. [1954], Platon und das *Daimonion* des Sokrates, in: *Gymnasium* 61, 513-531.
- Guthrie, W.K.C. [1971], *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hadot, P. [1993], La philosophie antique une éthique ou une pratique?, in: *Problèmes de la morale antique*, sept études réunies par P. Demont, Amiens, Université de Picardie-Jules Verne, Faculté des Lettres, Centre de Recherches sur l’Antiquité Grecque et Latine, 7-37.
- Hild, J.-A. [1881], *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Hachette.
- Irwin, T. [1977], *Plato’s Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.
- Irwin, T. [1995], *Plato’s Ethics*, New York, Oxford University Press.

- Jones, R.E., Sharma, R. [2021], Xenophon's Socrates on concern for friends: *Memorabilia* II 6, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 233-242.
- Kahn, Ch.H. [1987], Plato's theory of desire, in: *Review of Metaphysics* 41, 77-103.
- Kahn, Ch.H. [2002], Response to Christopher Rowe, in: *Plato Journal* 2, <http://hdl.handle.net/10316.2/42271> (accessed June 21, 2021).
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. [1983], *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press (second edition).
- Lefka, A. [2002], ΞΕΝΟΙ dans les oeuvres de Platon. Notions de dialogue interculturel, in: K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Communication*, Athens, Ionia, II, 126-136 (and ΞΕΝΟΙ στα έργα του Πλάτωνος. Στοιχεία διαπολιτισμικού διαλόγου, *Ρητορική, Επικοινωνία, Πολιτική και Φιλοσοφία*, εκδ. Κ. Βουδούρης, Αθήνα, εκδόσεις Ιωνία, 116-127).
- Lefka, A. [2005a], Religion publique et croyances personnelles. Platon contre Socrate?, in: *Kernos* 18, 85-95.
- Lefka, A. [2005b], Socrates' unending quest of virtue in the first Platonic dialogues, in: *Skepsis* 16, special edition in honour of Professor John P. Anton, 137-149.
- Lefka, A. [2009], Excellence de l'âme et *eudaimonia* dans la pensée de Platon, in: *Skepsis* 20, Volume in honour of Professor Georgios Anagnostopoulos, 118-137.
- Lefka, A. [2011], L'*eudaimonia* des gardien(ne)s philosophes, in: *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society* 11, [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42184/3/L'eudaimonia_des_gardien\(ne\)s_philosophes.pdf](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42184/3/L'eudaimonia_des_gardien(ne)s_philosophes.pdf) (accessed June 21, 2021)
- Lefka, A. [2013], "Tout est plein de dieux" in: *Les divinités traditionnelles dans l'oeuvre de Platon. Du rapport entre religion et philosophie*, Paris, L'Harmattan.
- Lefka, A. [2014a], Liberty versus religious tradition. Some 'impious' thinkers in ancient Greece, in: D. Engels, P. Van Nuffelen (eds.),

Religion and Competition in Antiquity, Bruxelles, éditions Latomus, 96-111.

- Lefka, A. [2014b], ‘Knowing the Good’ equals ‘applying the Good’? Theory and practice in Plato’s ethics and politics, in: S.L. Ramírez, L.A. Velasco, J. Zárate (eds.), *Saberes híbridos. Reflexiones sobre la técnica, el destino y el conocimiento en el mundo contemporáneo*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y ciencias sociales, 127-158.
- Lefka, A. [2018], Some wise advice for a good life, at the origins of European philosophy, in: K.J. Boudouris (ed.), *Philosophy as Inquiry and Way of Life, Proceedings of the XXIII World Philosophy Congress (Athens, 4-10.8.2013)*, vol. 2: *Ancient Greek Philosophy: Pre-Socratic Philosophy*, Philosophy Documentation Center, E-collection, 37-45. <https://doi.org/10.5840/wcp232018211270> (accessed June 21, 2021)
- Mikalson, J.D. [1983], *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- 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.
- Moulinier, L. [1952], *Le pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristote*, Paris, Librairie C. Klincksieck.
- North, H. [1966], *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca/New York, Cornell University Press.
- Nussbaum, M. [1986], *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pentassuglio, F. [2021], Socratic *eudaimonìa* in two *Alkibiades* dialogen, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell’altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 135-157.
- Périllié, J.-L. [2015], L’eudémonisme dans l’*Apologie*, in: *Mystères socratiques et traditions orales de l’eudémonisme dans les dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 131-172.

- Prior, W.J. [1991], *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*, London/New York, Routledge.
- Reeve, C.D.C. [1989], *Socrates in the Apology: an Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett.
- Reshotko, N. [2013], Socratic eudaimonism, in: N. Smith, J. Bussanich (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London, Bloomsbury Academic Publishing, 156-184.
- Robinson, R. [1941], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press.
- Rossetti, L. [2011], *Le dialogue socratique*, Paris, Belles Lettres, Encre Marine.
- Rowe, C. [1976], *An Introduction to Greek Ethics*, London, Hutchinson & Co.
- Rudebusch, R. [1999], *Socrates, Pleasure, and Value*, New York, Oxford University Press.
- Scolnicov, S. [1991], "To me, Callicles, he seems exceedingly in earnest". On taking Socratic irony seriously, in: K.J. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens, 324-332.
- Seel, G. [2008], L'enseignement de Socrate sur l'*akrasia*. Les témoignages d'Aristote, de Platon et de Xénophon, *Ἄλλ' εὔ μοι κατάλεξον...* "Mais raconte-moi en détail..." (*Odyssee*, III, 97), in: M. Broze, B. Decharneux, S. Delcominette (éds.), *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles/Paris, Ousia-Vrin, 259-292.
- Shorey P. [1971], Plato's ethics, in: G. Vlastos (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Garden City/New York, Doubleday & Co, 7-34.
- Smith, N.D. [2016] Socrates on the human condition, in: *Ancient Philosophy* 36, 1-15.
- Solcan, D. [2009], *La piété chez Platon. Une lecture conjugée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*, Paris, L'Harmattan.
- Stavru, A. [2021], *Eudaimonìa e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine: rendere felici gli altri per essere felici?*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), Eu-

- daimonìa *socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 353-367.
- Stone, I.F. [1989], *The Trial of Socrates*, New York, Little Brown.
- Timotin, A. [2011], *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Brill.
- Vlastos, G. [1969], Socrates on *Acrasia*, in: *Phoenix* 23, 71-88.
- Vlastos, G. [1983], The Socratic elenchus. Afterthoughts on the Socratic elenchus, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 27-58, 71-74.
- Vlastos, G. [1985], Socrates' disavowal of knowledge, in: *Philosophical Quarterly* 35, 1-31.
- Vlastos, G. [1987], Socratic irony, in: *Philosophical Quarterly* 37, 79-96.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

Keywords

Socrates; Plato; Xenophon; Presocratics; Sages; Hades; gods; *eudaimonìa*; *eudàimon*; *eu zèn*; *daimònion*; dialectic; liberty; responsibility; virtues; piety; wisdom; courage; temperance; justice; ethics; politics; education; religion

Abstract

In the beginning of Plato's *Phaedo*, Socrates is presented as *eudàimon*, a felicitous man, at the moment he is ready to pass away. This claim, extremely difficult to attribute to any human being, becomes even more astonishing if we consider that, in this particular case, Socrates always kept away from wealth and glorious political functions. He also was in constant conflict with his wife and was going to leave behind three young orphans. Moreover he was condemned to a dishonouring death by drinking hemlock, because he was found guilty of impiety towards the Athenian pantheon, of introduction of new *daimònìa* and of corruption of the city's youth.

How can someone be considered happy under these conditions? What does the Socratic *eudaimonìa* at the threshold of Hades consist of?

In my paper I shall try to shed some light on this complex question. I propose first to present some essential characteristics of the notion of *eudaimonìa*, which initially defined the eternal and perfect way of being of the divinities and the privileged he-

roes' fate in the afterlife. Of course each person could imagine in a different way the excellent existence of the divine beings.

When it comes to simple mortals, Solon explained to the arrogant Croesus, according to Herodotus, that one has to take under consideration their whole life, including the way it is completed (Herodotus, *The Histories*, I 32). In the second part I shall refer briefly to different visions of the human *eudaimonia* in Greek thought, up to Socrates.

Finally, in the third part I shall analyse some aspects of the way of living, the philosophical activity and the death of Socrates, centered especially on his relation to himself, to his social environment and to the divinities. These elements may give a clearer idea about the reasons that could justify Socrates' being "*eudàimon*" at the end of his life on earth.

Dr. Aikaterini Lefka
European School Brussels III
Hellenic Institute of Cultural Diplomacy (BELGIUM)
Aikaterini.Lefka@gmail.com

NICHOLAS D. SMITH

EGOISM AND OTHER-REGARDING BEHAVIOR IN SOCRATES' FINAL DAYS

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction; 2. Why not escape?; 3. What about Socrates' friends and family?*

1. Introduction

Our sources seem to agree that Socrates' both accepted eudaimonism and also promoted other-regarding behavior. But can't these come apart? Surely some other-regarding behavior might involve real personal sacrifice for the agent. Does eudaimonism have a different economy than, for example, personal finance? If I donate a certain amount of money to a worthy charity, then it automatically follows that my own personal wealth is diminished by the same amount. Scholars have reasonably avoided attributing to Socrates such a simplistic, zero-sum-game conception of the economy for happiness, however. Why can't a good person gain in happiness precisely because she has done something that makes someone else happier? The problems come in, not from the idea that other-regarding action can actually advance an agent's own happiness, but from the sense that it doesn't *always* or *inevitably* work this way. In the present moment, for example, parents are taking up a great deal of their own time – time that they would prefer to spend on other things – assisting their children with remote learning while schools are closed. We may assume that good parents would never consider abandoning their children's education in order to pursue the other things they would normally prefer to be doing with their time. From that fact that they steadfastly oversee their children's learning in these difficult times, however, it does not at all follow that they are thereby happier for doing so. But here, too, such cases do not give clear cases of self-sacrifice: a loving parent who refused to sacrifice her time for her child's welfare might well find that the misery this caused her child led to much

greater misery for the parent, too. One does not fail in one's pursuit of happiness to choose the least of miserable options, in cases where there are no better options available.

Given that there is no *logical* or *metaphysical* incompatibility between pursuing one's own happiness and engaging in other-regarding behavior, it is perhaps not surprising to find scholars in disagreement about whether Socratic eudaimonism is egoistic. On one side of the debate, even if our texts seem to show – as I believe they do – that, for Socrates, it is at the very least a general rule that it is in one's personal self-interest to engage in the sorts of other-regarding behaviors he so often advocates in our texts, this fact in and of itself is insufficient to resolve the issue. The question would remain as to whether this fact was what motivated other-regarding behavior, or was simply a positive side-effect of other-regarding behavior, which might have been chosen without this fact as a part of the motivation for the behavior. On the other side of the debate, given that Socrates does seem to think that it is at least in general true that other-regarding behavior also serves the self-interest of the agent, any texts in which Socrates seems to be advocating other-regarding behavior without explicitly explaining that the reason to do so was the self-interest of the agent, in no way show that the self-interest of the agent is actually not the ultimate reason why Socrates would promote such behavior. We shouldn't expect Socrates to give a complete explanation of his reasons for prescribing some behavior in each instance that he offers an opinion on the matter. So it seems to me the challenge for scholars is to find some text or texts that plainly show that Socrates would promote other-regarding behavior *even when it required some degree of self-sacrifice for the agent*. If not, then the many texts in which Socrates seems to explain motivation by appeals to the self-interest of the agent (many of which are discussed by others in this collection) should be taken as sufficient reasons to accept the egoistic interpretation. Perhaps even these texts can be read in different ways, but an assessment of that issue is not my project herein. Instead, I want to look carefully at what Socrates and his defenders have to say about Socrates' own motivations when he acted in a way that might on its face seem to be the clearest case of supreme self-sacrifice, by deciding to remain in Athens and be executed rather than escaping and

thereby continuing to pursue his self-interests in the ways only the living can undertake. My questions, thus, are these: *a*) is there any decisive evidence in what Xenophon or Plato say about Socrates' last days for rejecting the egoistic understanding of Socrates' eudaimonism? Or *b*) is there evidence in the Xenophontic or Platonic reports, on the contrary, that demonstrates some example of a troubling kind of egoism – where Socrates does or says anything in pursuit of his own self-interest in a way that fails to attend adequately to the interests of others?

Plato and Xenophon obviously account for Socrates' willingness to die at the hands of the state in very different ways. In Xenophon's account, Socrates not just allowed but actively encouraged his jurors to condemn him to death, as an easiest possible way (see *Ap.* 7; and [Bloch 2002]) for him to end his life at a time when he could no longer look forward to living well (*Mem.* IV 8, 1; *Ap.* 6). Accordingly, it seems clear that the Xenophontic account of Socrates' motives for drinking the poison give no indication of self-sacrifice. In Plato's account, however, Socrates is given the option of escaping from prison and going off to be taken care of by friends in Thessaly. Socrates refuses to escape, claiming that to do so would be to do damage to the city and commit injustice, which he must never do. One might wonder, however, if the commitment never to do injustice is one that Socrates was willing to follow by paying the highest possible price in terms of his own self-interest. My project herein is to see whether there is any evidence in the Platonic account that would indicate knowing self-sacrifice in Socrates' decision to stay in prison and suffer execution by the state. Once I have answered this question, I will then turn to considering what Xenophon and Plato had to say about others who were impacted by Socrates' decision. Was his decision or was it not other-regarding with regard to them in a way that might shed light on the question of eudaimonism and egoism?

2. *Why not escape?*

The arguments of Plato's *Crito* are surely familiar enough to those reading this volume not to need any careful review by me herein. But just as a reminder, I think it is enough to recall that the dialogue begins with *Crito* urging Socrates to escape from the prison. *Crito* believes that it

would be easy and no great expense to get Socrates out of prison and away from Athens where he might go to any number of places safely, including going to stay with Crito's friends in Thessaly (*Cri.* 44b6-45c5). Crito gives a number of arguments that seem to invoke other-regarding reasons for Socrates to agree to this escape, involving the damage that Crito himself, Socrates' other friends, and also Socrates' own family will suffer if he should stay and be executed. Socrates makes no concession to Crito's arguments, but instead invites Crito to examine whether what he wants Socrates to do is the right thing, or not, insisting that he (Socrates) will act, as he always does, on the basis of whatever reasons seem best to him as he considers it (*Cri.* 46b4-6).

Socrates then reminds Crito that his earlier appeals to what most people would think of Socrates not escaping violated an agreement that he and Crito had accepted for a long time: it is not the opinions of the many, but only the opinions of experts that should matter to them. Socrates uses the example of advice from physicians and physical trainers, as opposed to advice on the good of the body by those ignorant of it, and then gets Crito to agree that just as following bad advice about the good of the body will lead to bodily harm, so will bad advice about the good of the soul lead to psychic harm (47a12-48a1). Socrates and Crito then agree that justice benefits the soul whereas injustice harms it (*Cri.* 47a-48a).¹ That prohibition of injustice mandates that one must never do wrong, even in retaliation for wrongs that have been done to oneself (*Cri.* 49a4-e1), and Crito agrees that he and Socrates have agreed to these principles for a long time and should not abandon them now. This agreement seems to me to govern the rest of the discussion that Socrates

¹ The way Socrates first puts the point might seem puzzling: he says that one should never *voluntarily* do wrong (οὐδενὶ τρόπῳ φαιμέν ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι, *Cri.* 49a4). But is it not Socrates' view (in Plato, at least) that no one ever does wrong voluntarily? This puzzle has a simple solution, however: wrongdoing is involuntary insofar as it causes harm to oneself, under the principle announced here in the *Crito* (47a12-48a4) and elsewhere; but that does not entail that agents cannot intentionally or voluntarily wrong or harm others (see Brickhouse & Smith 2018). At issue here in the *Crito* is whether or not what Crito wants Socrates to do would damage Socrates because it would be the result of a choice Socrates had made that would cause wrong or damage to others.

and Crito have on the matter:² Socrates contends, and Crito accepts that Socrates should by all means do nothing that will damage his soul, and if possible, do only what will benefit his soul.

Socrates then imagines the personified Laws of Athens addressing both of them and making several arguments to the effect that it would be wrong for Socrates to escape. In doing so, he would violate a just agreement he had made with the state of Athens (*Cri.* 49e9-53a8), he would commit a kind of filial impiety against the state (*Cri.* 50c10-51c4), and he would not actually gain any benefit for himself by escaping anyway, since he would have no remaining credibility in lawful places and could only live, instead, in lawless ones (*Cri.* 53a9-d3). The dialogue thus concludes with Socrates affirming that the reasons thus given seem so convincing to him that they effectively drown out every other consideration.

Unless this quick review has gone very wrong, then, the basic premise of all of the arguments in the *Crito* about obedience to law and thus staying in prison are supposed to fall under the principle that one should never do injustice and that doing injustice is inevitably damaging to the soul of the agent. The principles that Socrates gets Crito to recall at the beginning of the argument seem clearly and quite explicitly to make the connection between other-regarding behavior (doing right and avoiding doing wrong to others) and one's own self-interest one of necessity and without exception. If so, the *Crito* and Socrates' decision to remain in prison and drink the poison, since they follow justice, could not be counterexamples to the (apparently necessary) rule that other-regarding

² Here, I acknowledge that, for the sake of brevity and not wanting to be taken off on a tangent from my present project, I simply stipulate an interpretation of the dialogue that others have argued against. My own view, for which I have argued at length elsewhere, is that the rest of the dialogue articulates a position according to which disobedience to law would always be unjust, and thus damaging to the soul of the one who disobeys. Others have argued that Socrates does not really accept such a view, and only presents the argument he puts into the mouth of the personified Laws of Athens because Crito is either too dim or too distraught to follow better arguments (one that would allow a conscientious agent to disobey some laws). For examples of the interpretation I am simply setting aside here, see Colaiaco 2001; Kostman 1984; Weiss 1998; and Harte 1999. For the reasons why I reject this alternative interpretation and take the argument given to the Laws by Socrates as reflecting Socrates' own views, see Brickhouse & Smith 2013.

behavior (at least insofar as it follows justice) can never involve genuine self-sacrifice. As I said in the introduction, however, this does not conclusively show that the pursuit of one's own self-interest – rather than regard for others and their welfare – is always what motivates human action. But it does mean that the kind of case needed to deny that Socrates was an egoistic eudaimonist is not to be found in the *Crito* and, if it can be found elsewhere, would actually violate the philosophical principles on which Plato has *Crito* and Socrates agree in that dialogue.

3. *What about Socrates' friends and family?*

My argument in the last section was that Socrates' decision to be executed by the state in no way involved any loss of happiness to himself, given the options available to him. The Xenophontic Socrates actually preferred to die because the prospect of continued life seemed to him to assure more misery than happiness. In Plato's account, Socrates might well have wanted to win acquittal at the trial and thus continued to live; but that option was not available to him. Instead, his choices were continuing to live, but only by committing an injustice, or suffering an injustice and being executed by the state but not damaging his own soul by doing anything unjust.

But both Xenophon and Plato make clear that Socrates' death would have heavy impact on his friends and family. Given the sort of man that Socrates was and the fact that he was treated as an exemplary human being by both of his most famous defenders is evidence enough that his death would be a grievous loss to those who loved and admired him. As such, it might be that Socrates' decision, at the end, actually showed a certain *lack* of other-regarding concern: might it not have been true that Socrates' family and associates were *themselves* damaged by his decision to die – in which case that decision would actually qualify as grounds for accepting the judgment that Socrates was – first and foremost – an egoist. Might his decision to die have been best *for him*, but not best for others who deserved more consideration? So let's now take up that question.

In Xenophon's account, Socrates was well aware that his passing would cause the greatest longing (πόθος) among his friends (*Ap.* 7). On the other hand, he is clear that had he chosen to continue to live, they

would bear witness to his decline in ways that would be troublesome to them, such that, when he eventually did die, their memories of Socrates would be marred by recalling his decline (*Ap.* 7). Xenophon does not explicitly make the assessment that the timing of Socrates' death will actually bring greater benefit to his friends, but it is difficult to see how they would be better off in the long run from watching the man they had so admired choosing to continue living when he knew well that in doing so, he would condemn himself to a life that was wretched and unlivable (*Mem.* IV 8, 8; *Ap.* 8). I think it is more reasonable to suppose that Socrates thought that grief for the beloved dead was a natural part of human life, and such grief would be nobler and better for the one grieving if it is not stained by ugly memories of the one who has passed away. Accordingly, we should not assume that Socrates' decision actually damaged his friends; instead, it seems as if what was best for Socrates himself was also best for those who loved and admired him. As such, even if Xenophon's Socrates was an egoist, there is no evidence of it in any lack of concern for his friends with regard to his execution by the state.

In Plato's testimony, however, we are actually encouraged to consider this very question, since when Crito appeals to Socrates to escape from prison, his arguments explicitly rely on the damage to Socrates' friends and family members if he does not escape. Socrates' execution would be a disaster (*συνφορά*) for Crito, and for at least two reasons: he would be «robbed of a companion such as I'll never find again» (44b8-9),³ and he will be tarred by others with the reputation of caring more for money than for friends, since people will know well that Crito might easily have saved Socrates just by spending a little (44c1). Socrates turns Crito's appeal aside by insisting that the only people whose opinions should matter to them are the sensible people, and not just the many. But Crito persists: the many can do the greatest evils to others who hear others slandered (44d1-5). Socrates denies that claim – the many can neither do the greatest goods nor the greatest evils, for they can neither make others wise nor ignorant, but only act on whims (44d6-10).

At this juncture, readers might wish that Crito objected that the many most certainly could infect others with their own ignorance, but

³ All translations of Plato herein are those of Brickhouse & Smith 2002.

instead he grants Socrates' (dubious) claim, and makes more specific what concerns him: Socrates shouldn't be concerned that if he does leave, his friends will be hounded by οἱ συκοφάνται and could be forced to «forfeit either all our property, or quite a bit of money, or suffer something else in addition to these things» (44e3-6). Crito insists that Socrates should ignore all of that because by helping Socrates to escape «we're doing the right thing» (45a1). But Socrates remains unconvinced, and responds that he is, indeed, worried about such things, and many others, as well (44a4-5). Crito brushes Socrates' response aside: the συκοφάνται are easily paid off, he claims (45a8-b1), and besides, the money wouldn't just be coming from Crito, but several others would also contribute (45b1-6). This is the last we hear about the threat of οἱ συκοφάνται, and Crito now also changes his argument.

Socrates should escape, he now claims, because by staying, he would not only betray himself, but also act as an accomplice and enabler for the evil being done to him by his enemies (45c6-9). Crito then shifts the focus to Socrates' sons: by accepting the death penalty, Socrates will betray them and condemn them to what usually happens to orphans. «Either you shouldn't have children, or you should share in their lives by nurturing and educating completely» (45d4-6). Both Socrates and his friends would be disgraced as acting from «some fault and cowardice» (κακία τινὶ καὶ ἀνανδρία, 45e6) if they do not ensure that Socrates leaves.

Each of these arguments, it is plain, are direct appeals to what Crito takes to be the appropriate other-regarding concerns that Socrates should acknowledge as sufficient grounds for his escape. If he refuses, it will only be out of what Crito regards as the faulty sort of egoism: instead of doing what's right for those who rely on him, Socrates would just be talking the «laziest way out» (τὰ ῥαθυμότατα, 45d6). As such, Crito's complaints here go directly to my topic: in remaining in prison and refusing to escape, does Socrates actually confirm the complaint that he is an egoist – selecting the course of action that he regards as best for himself, but only at a significant cost to others, whose interests he really should regard as more important than his own?

Initially, Socrates does not take up Crito's specific appeals to the welfare of others, but instead insists that the question they must answer

is whether staying or escaping is the right thing to do (46b1-2). But this is precisely the issue that Crito was insisting upon: he was giving reasons – reasons that would seem both credible and important to most people – for why Socrates’ leaving would be the right thing to do, and staying, the wrong thing to do. The rules of philosophical discourse would seem to require that Socrates must *refute* Crito’s reasons, if his decision to stay is the right one after all. But rather than meet Crito’s objections directly and explicitly, Socrates instead elects to insist that he will continue his customary practice of «being persuaded by nothing but the reason that appears best to me when I’ve considered it» (46b4-6). What then follows is the argument I sketched earlier, which seems to satisfy Crito, too, as showing that it would be wrong for Socrates to escape – and thus, by implication, also wrong for Crito and his friends to enable such an action (48c7-d3). Socrates claims that if this really is the result of the best reasoning available to them, then all of the considerations that Crito had brought up earlier – about the risks to his friends’ finances and reputations, and about raising children – are really no better than the sorts of popular appeals that good people should not take seriously (48c2-6).

Plato’s readers might find this response inadequate. From the fact that Socrates finds good reasons against escaping, it does not simply follow that the reasons for escaping that Crito had given are thereby proven false or unimportant. Instead, one might find the existence of apparently significant reasons for and also against a certain course of action to be best regarded as grounds for indecision about what course of action one should follow. But in making the argument that he does, Socrates does not wholly shrug off the considerations that Crito had proposed. For one thing, if what Crito were proposing – that Socrates leave Athens and go into exile – were really the right thing to do, rather than stay and be executed, then Socrates should have proposed that outcome as his counterpenalty, and his failure to do that at the trial must now be regarded as a fault that he should be ashamed of (52c4-9). Crito seemed to ignore this implication of what he is now proposing, and does not respond to Socrates having the personified laws of Athens making this complaint.

Crito has also complained that Socrates’ own reputation would be sullied if he did not choose to leave, but Socrates also directly responds

to this claim by having the laws insist that by leaving, Socrates would make himself a «laughingstock» (καταγέλαστος, 53a7). This, too, has clear implications for what Crito and his friends were proposing to do. But Socrates takes the argument further and now addresses Crito's initial arguments quite directly. Socrates has the laws remind Crito that he and his friends are likely to be prosecuted themselves and either exiled or have their property taken (53a9-b3). Whereas Crito had earlier complained that if he stayed Socrates would actually be assisting those who sought to destroy him, Socrates has the laws say that, on the contrary, if he were to leave, by proving himself to be a lawbreaker, he would actually «confirm for the members of the jury their opinion, so they'll think they decided the case correctly» (53b8-c1). And finally, as for Crito's complaint that Socrates would be abandoning his children, the laws insist, on the contrary, that he would not do them any good by dragging them off to Thessaly as exiles. His friend would surely take good care of them if he left for Thessaly alone, so why should he expect his friend not to take the same care for them if he goes, instead, to Hades (54a2-b2)? Socrates has the Laws draw a conclusion that goes right to the claim Crito had sought to establish in his earlier arguments: Crito had claimed that both Socrates and also his companions would be better off if he escaped. But as the laws conclude their speech, they say the exact opposite of what Crito had said:

Neither will it appear that it was better or more just or more pious for you or for any of your companions here that you did this, [...] having mistreated those whom you ought least of all to harm – yourself, your friends, your country, and us (*Cri.* 54b6-c6).

Socrates' refutation of Crito's arguments may seem to have been somewhat indirect, but it is not, after all, that Socrates simply contrasted his own reasons to the ones Crito had given. Instead, Socrates gives reasons that are based on agreements that he and Crito had long held, and which Socrates takes to count not simply as reasons to reach the opposite conclusion than the one Crito was urging, but also as implying the rejection of each of the arguments that Crito initially made. It would not only not be in Socrates' own self-interest to escape, it would also not be in his friends' interest to promote such an injustice. Moreover, it would

not at all serve the interests of Socrates' sons to have his father and his father's friend perpetrate the injustice of escape. Modern readers may be less convinced by the arguments that Socrates puts into the mouths of the laws of Athens than Socrates claims to be (54d3-8).⁴ But if my assessment of those arguments is correct, then nothing in what Xenophon or Plato have to say about Socrates' behavior at his trial or his acceptance of the sentence of death indicates either that he was willing to sacrifice self-interest for the sake of others' interests, nor that his last days showed any neglect for the welfare of others even as he pursued his own self-interest. To put it slightly differently, I have found no reason herein not to regard Socrates' eudaimonism as egoistic. But neither have I found in anything he said or did in his final days as evidence of a deplorable form of egoism – one that gladly or willingly sacrifices the interests of others in the pursuit of one's own. If there is evidence in our sources for either of these two conclusions, accordingly, it will have to be found elsewhere.

Bibliographic references

- Bloch, E. [2002], Hemlock poisoning and the death of Socrates: did Plato tell the truth?, in: T. Brickhouse, N.D. Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, New York, Oxford University Press, 255-278.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. [2002] (eds.), *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, New York, Oxford University Press.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. [2013], Persuade or obey, in: *Harvard Review of Philosophy* 19, 69-83.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. [2018], Socrates on punishment and the law, in: M. Boeri, Y. Kanayama, J. Mittleman (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*, Berlin, Springer, 37-53.

⁴ Indeed, some scholars have found these arguments actually un-Socratic and have insisted that Plato did not want us to be persuaded by them. See note 2, above.

- Colaiaco, J.A. [2001], *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, New York, Routledge.
- Harte, V. [1999], Conflicting Values in Plato's *Crito*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 117-147.
- Kostman, J. [1984], Socrates' self-betrayal and the "contradiction" between the *Apology* and *Crito*, in: E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Lanham (MD), University Press of America.
- Weiss, R. [1998], *Socrates Dissatisfied: an Analysis of Plato's Crito*, New York, Oxford University Press.

Keywords

death; escape; execution; friends; family

Abstract

In this paper, I consider how Xenophon and Plato characterize Socrates' words and actions in his final days, including especially his decision not to flee Athens, but rather to stay and be executed. It might appear that in accepting death in the way he does, Socrates' makes the greatest self-sacrifice possible for a human being. But did his decision amount to a sacrifice of his own personal self-interest, or was his drinking the poison entirely compatible with Socrates being an egoist? On the other hand, both Xenophon and Plato also talk about the negative effects of Socrates' willingness to die in such a way on his friends and family. In Plato, Socrates' decision is explicitly challenged as a selfish one that showed insufficient regard for the interests of others whose welfare should have been a concern to Socrates. Does his death, then, actually prove Socrates to have acted selfishly in the end?

Nicholas D. Smith
Philosophy
Lewis & Clark, Portland (USA)
ndsmith@lclark.edu

MANUELA VALLE

DESIDERARE L'IMMORTALITÀ:
LO STRATAGEMMA DELLA GENERAZIONE
E I SUOI LIMITI

SOMMARIO: 1. *Generare nel bello*; 2. *Dolorosità e aloghia del generare: in vista dell'immortalità*; 3. *Individualmente o per genere: fra natura e artificio*; 4. *Rinnovare la cura dell'anima per salvare se stessi*; 5. *Un'immortalità 'imperfetta'?*

Tutto, tra i mortali,
ha il valore dell'irrecuperabile e del casuale.
Tra gl'Immortali, invece,
ogni atto (e ogni pensiero) è l'eco d'altri
che nel passato lo precedettero, senza principio visibile,
o il fedele presagio di altri
che nel futuro lo ripeteranno fino alla vertigine
(J.L. Borges, *L'immortale*)

1. *Generare nel bello*

Tra i luoghi platonici che dicono e indagano il nesso tra la cura di sé e il prendersi cura dell'altro v'è, senz'altro, il celebre passo nel quale Diotima invita Socrate a riflettere sulla ragione per la quale i «genitori» si prendono cura dei «figli». Gli uomini che amano tendono al bene, a «possedere il bene per sempre» (206a)¹ e quest'impresa, questo sforzo, questa tensione, questo lavoro (τὸ ἔργον), coincidono con un parto nella bellezza: «è il partorire nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima» (206b).

Non si tratta semplicemente, specifica Diotima, di amare il bello, ma «di procreare e di partorire nel bello» (206e). Il vocabolario è, per tutti,

¹ La traduzione del *Simposio* riportata nel saggio è di Nucci 2009.

quello legato al concepimento e alla procreazione:² sono gravidi (κύω), hanno le doglie (ᾠδίνω), partoriscono (τίκτω), procreano (γεννάω), ma ad essere in tale condizione non sono i soli genitori biologici. Platone è chiaro nel distinguere e nell'articolare in gerarchia coloro che generano nel corpo e coloro che generano nell'anima. Questi secondi mettono al mondo «figli più belli e più immortali» (209c), più desiderabili (cfr. 209c): prova ne siano gli altari che ad essi le città consacrano. Sono i poeti – forse, non poeti qualsiasi perché Platone specifica che sono poeti «procreatori» –,³ sono artigiani «inventori», sono coloro che conoscono (τῆς φρονήσεως), discutono (εὐπορεῖ λόγων) ed educano (παιδεύειν) alla virtù (209a). Se dei genitori biologici Platone non riporta alcun nome, tra coloro che generano nell'anima si distinguono i casi di Omero ed Esiodo e quelli di Licurgo e Solone. Rientrano certamente questi ultimi nel novero di coloro che discutono ed educano alla virtù, ma probabilmente non li esauriscono: «altri uomini lo sono altrove». Non è da escludere che un'allusione implicita vi sia anche a Socrate e a Platone,⁴ o agli altri discepoli di Socrate, compositori di dialoghi socratici: frequentando il maestro hanno potuto partorire ciò di cui era pregna la loro anima bennata, discorsi sulla virtù (cfr. 209c). Questi figli sono nati insieme a Socrate, tanto durante la frequentazione con lui, quanto dopo la sua morte, attraverso il suo ricordo, la sua rappresentazione sulla scena del teatro filosofico.

Se la gerarchia fra coloro che appartengono a chi genera secondo il corpo e chi secondo l'anima è chiara, altrettanto lo è l'appartenenza ad una comune istanza generativa: non sono sullo stesso piano, ma gli uni e gli altri interpretano per vie diverse, l'una più nobile, più bella e

² Sulla commistione fra termini sessuali e afferenti alla procreazione, cfr. Halperin 1990.

³ Non è evidente se Platone ricomprenda qui l'intero gruppo dei poeti oppure suggerisca che tra di loro si distinguono tutti coloro che sono propriamente «procreatori». Non è questo il luogo per affrontare l'articolato e complesso giudizio che Platone rivolge alla poesia (cfr. Valle 2016): ci basti ricordare a favore della prima ipotesi il passo 205b-c, ove si afferma che i poeti sono i creatori per antonomasia, e a favore della seconda il passo del *Fedro* (245a), nel quale Socrate distingue i poeti ispirati da coloro che lo sono solo per tecnica.

⁴ Segoloni 1994, 70, riscontra nel passo un più generale riferimento alla pratica educativa di Socrate.

immortale, l'altra più umana o, addirittura animale (207a-b), la comune tensione al bello, all'immortalità e alla memoria.⁵

Tutti sono accomunati dalla ricerca della bellezza – perché «partorire nel brutto non può, nel bello invece sì» (206c, ribadito a 209b) – dall'uscita da sé, dal bisogno dell'altro. Chi è gravido nell'anima come nel corpo, è spinto ad «andare in giro» bramando i corpi belli e le anime belle, perché solo «toccando il bello e conversando con lui» è possibile partorire e procreare. Se Diotima si oppone alla semplificazione del discorso aristofaneo, secondo il quale chi ama è alla ricerca della propria metà mancante, non può che riconoscere, ora come nel racconto mitico della nascita di eros, che la ricerca del bello e la generazione che ne consegue non è autosufficiente, si origina dalla mancanza, si manifesta nell'uscita da sé e nella ricerca di chi il bello possiede.⁶

⁵ Sul fatto che la memoria accomuni l'intero gruppo, sia quelli fecondi nell'anima, sia quelli fecondi nel corpo, cfr. Scott 2011, 139.

⁶ Sulla continuità tra il discorso di Aristofane e quello di Diotima, benché essi non siano *in toto* sovrapponibili, cfr. Fussi 2008. Come fa giustamente notare la studiosa, il desiderio di ricostruire la nostra unità originaria non può mai essere soddisfatto, proprio perché in quanto esseri umani non fummo mai completi: diventammo infatti umani nel momento in cui fummo costretti ad abbandonare quella condizione di pienezza che caratterizzava gli androgini. Cfr. *ivi*, 21: «Aristofane ci dice che amiamo noi stessi, il nostro sé mancante, nella persona di cui ci innamiamo [...]. Ogni amante ritrova nell'abbraccio con l'amato la sua pienezza perduta e tuttavia sente, senza saperla dire, la tristezza di un'assenza. Sia per Diotima che per Aristofane l'amore è gioia e lutto al tempo stesso». Sul discorso di Aristofane, in particolare sul fatto che l'uomo si costituisca in quanto tale non solo guardandosi, abbassando lo sguardo sul proprio ombelico (traccia della mutilazione originaria), cioè riflettendo sulla propria finitezza, ma anche e soprattutto avendo gli occhi e il viso rivoltati verso l'interno dell'essere originariamente duplice ora diviso-in-due, cioè ogni metà verso il volto e l'occhio dell'altra e potendo ora procedere l'una incontro all'altra, cfr. Napolitano Valditara 2007, 105-115. In maniera più ampia la studiosa, qui, riflette sulla necessità che il processo conoscitivo trovi le sue radici in quello relazionale.

2. Dolorosità e aloghia del generare: in vista dell'immortalità

Tale condizione ha qualcosa di straordinario e terribile (δεινὸς διατίθεται, 207a8), assomiglia ad una malattia, alle «doglie» dalle quali costoro sono afflitti e che sono «enormi» (206e). Ciò per l'impegno sofferto che ogni generazione porta con sé, per l'insensatezza che pare caratterizzarla o forse, ancora di più, perché come nel parto e come nella malattia, in ballo è la lotta tra la vita e la morte. Insensato parrebbe il sacrificio che tutti compiono:⁷ i genitori sono pronti a combattere contro i più forti per la prole, a subire le torture della fame pur di nutrirla, finanche a morire al posto suo (207b); chi insegue l'onore, ancora più che per i figli, è pronto a «correre pericolosamente pericoli», «a faticare fatiche»,⁸ a dilapidare il patrimonio e, ancora una volta, a compiere il sacrificio estremo, quello di morire per altri, come è accaduto nei casi di Alcesti, Achille e Codro. Ma, a guardare meglio – almeno meglio di quanto già compiuto da Fedro (178b ss.) – tale apparente eccedenza risulta ricompensata dall'immortalità. Se i genitori mettono a repentaglio la loro vita per i figli, se Alcesti, Achille e Codro hanno accettato di morire per altri, tale sacrificio non è senza ritorno, è *in vista dell'immortalità* che le loro azioni acquistano comprensibilità e sensatezza.

A proposito dei passi fin qui citati, Vegetti ravvisa la possibilità di distinguere due tipologie di immortalità:⁹ la prima, a disposizione dell'animale umano in quanto tale, «consiste nella riproduzione che propaga e eternizza la stirpe», la seconda, frutto dell'intelligenza, del pensiero, «consiste in una eternazione individuale grazie alle opere» e in tale secondo gruppo potremmo probabilmente annoverare anche coloro che, mossi dalla φιλοτιμία, cercano l'immortalità nella memoria dei posteri.

Tale lettura è indubbiamente efficace e consente di cogliere la continuità tra il passo del *Simposio* e quanto prospettato da Aristotele in merito

⁷ L'insensatezza è deducibile dal fatto che, mentre per gli uomini si potrebbe credere che essi procedano in base ad un ragionamento (ἐκ λογισμοῦ), in realtà lo stesso comportamento si manifesta anche negli animali (cfr. 207b), ed è chiaramente espressa a 208c: «ti meravigliaresti della loro irragionevolezza» (ἀλογία).

⁸ La figura etimologica (κινδύνους τε κινδυνεύειν, πόνους πονεῖν) enfatizza l'elevato grado di rischio che essi si assumono.

⁹ Vegetti 2007a, 165-178, in particolare 174.

all'immortalità:¹⁰ l'uomo può, attraverso i figli, sopravvivere come specie o, grazie all'opera del pensiero e della sua virtù, può consegnarsi, in quanto singolo, alla memoria dei posteri. Tuttavia, a proposito delle strategie di immortalità presentate da Diotima nei 'misteri inferiori',¹¹ vorremmo rilevare: a) come nel *Simposio* la distinzione tra la via per specie e quella individuale non sia così evidente e come sempre prioritaria, o comunque preliminare, sia la generazione e la salvaguardia di sé; b) come ciò sia confermato dalla lettura di alcuni passi del *Critone*, attraverso i quali è ulteriormente possibile mettere in discussione la netta separazione tra i figli del corpo e quelli dell'anima; infine, c) prendendo in esame la figura di Alcibiade (dal primo incontro con Socrate, messo in scena nell'*Alcibiade Maggiore*, alla sua irruzione presso la dimora di Agatone, sul finire del *Simposio*), come tale ricerca dell'immortalità sia comunque sempre esposta al rischio e alla fallibilità.

3. Individualmente e per specie: fra natura e 'artificio'

Rileggendo gli stessi passi del *Simposio*, è possibile osservare che Platone, a differenza di Aristotele, non fa mai riferimento alla 'specie'. Certo è vero che l'accenno relativo agli animali potrebbe portarci su questa via, ma, mentre Aristotele è chiaro nell'abbinare la naturalità della procreazione con la perpetuazione della specie,¹² non altrettanto possiamo dire di Platone.¹³

¹⁰ Cfr. *De An.* II 4, 415a25-b7, *GC* II 1, 731b31-732a1.

¹¹ Altro è quanto emerge dai 'misteri superiori', dove viene delineato il profilo del filosofo, nella sua specificità, ora distinguendolo rispetto a tutti coloro che generano secondo il corpo e secondo l'anima. Sulla progressione fra i due stadi cfr. Valle 2016, 92 e ss. Diversamente per Vegetti 2018, 269, che esclude continuità fra i diversi percorsi verso l'immortalità e che siano disposti in progressione. Anche per Arendt 1991, 70-129, l'operazione di Platone è volta a ridimensionare i diritti della fama cantata dai poeti ed affermare, come distinto e superiore, l'immortalarsi, grazie alla prossimità del pensiero a ciò che è veramente per sempre, proprio dei filosofi.

¹² «La funzione più naturale (φυσικώτατον) degli esseri viventi è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino [...]. [...] ciascuno ne partecipa per quanto gli è possibile, chi più e chi meno, e sopravvive non in se stesso, ma in un individuo simile a sé, non uno di numero, ma uno di specie» (*De An.* II 4, 415a25-b7).

¹³ Almeno del Platone del *Simposio*, mentre maggiore affinità è riscontrabile nelle

Se è la natura che ci rende pregni e pronti a generare figli del corpo, è ancora per natura che, arrivati ad una certa età,¹⁴ alcuni uomini partoriscono figli dell'anima, «saggezza e ogni altra virtù». Il riferimento alla φύσις è diffuso ovunque nel testo ed è coerente e parallelo all'impiego, già evidenziato, della medesima terminologia afferente alla generazione e al parto. Peraltro ciò non esclude che degli stessi eventi si possa parlare come di un artificio (μηχανή). La cosa non stupisce non solo per il contesto del *Simposio*, ove Diotima già aveva narrato della parentela che lega Eros a Metis¹⁵ dipingendolo come ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, ma più in generale per il diffuso artificialismo che attraversa la filosofia platonica:¹⁶ dalla descrizione della natura quale opera del divino demiurgo, alla *kallipolis* forgiata, secondo natura, grazie all'opera del discorso.

La generazione, di qualunque tipo si tratti, è *per natura* e, cosa tanto coerente con il pensiero platonico quanto lontana da quello aristotelico, è contemporaneamente *un artificio*, uno stratagemma perché qualcosa di noi si salvi.

Non pare allora che sia la specie ciò che occorre salvare, ma il singolo che cerca, generando l'altro, di salvare se stesso: ciò avviene generando figli, tutti i tipi di figli, e persino quotidianamente là dove ciascuno sopravvive al flusso del divenire. Generare quotidianamente se stessi è preliminare e prioritario rispetto a qualsiasi altro tipo di generazione. Diotima parla di «procreazione» anche per ciò che avviene nell'arco della vita di ciascun individuo:

si dice che è la stessa persona chi dalla fanciullezza arriva alla vecchiaia, questi, in realtà, non mantiene mai in se stesso le medesime cose [...] ma sempre diventa nuovo (ἐκ παιδαρίου ὁ

Leggi (IV 721b7-c7), dove pare configurarsi il passaggio dall'immortalità individuale a quella secondo il genere.

¹⁴ [...] ἡκούσης τῆς ἡλικίας (209b2): la precisazione ribadisce che la generazione dei figli dell'anima richiede anch'essa tempi dettati dallo sviluppo naturale.

¹⁵ A proposito del mito relativo alla nascita di eros e all'astuzia che lo caratterizza così commenta Nucci 2009, 141, nota 225: «una forma di intelligenza che Platone tende a utilizzare per far sì che l'ondeggiare della finitezza possa acquisire caratteri propri del mondo non finito». Cfr. inoltre Detienne & Vernant 1992.

¹⁶ Cfr. Vegetti 2007b, 111-122.

αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος (207d 4-6).

Ciò vale tanto per il corpo, quanto per l'anima:¹⁷ come i capelli, la carne, le ossa, il sangue non sono mai gli stessi perché elementi nuovi sostituiscono quelli vecchi, così è per i modi, le abitudini, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, le paure, così è persino per la conoscenza, là dove lo studio ripara la memoria, sostituendo alla dimenticanza un nuovo ricordo. Ognuno salva se stesso non duplicandosi in un'identità fissa, ma cercando una somiglianza tra le parti di sé che ormai se ne sono andate e quelle più giovani che le hanno sostituite. Ovunque tale ricerca sembra rischiosa non solo per i pericoli che accettiamo di correre ma soprattutto per i margini di fallibilità che in ogni caso essa porta con sé. Come si vedrà meglio in seguito, l'immortalità così attinta è solo velata, cede il passo alla mutevolezza del divenire, alle sue imperfezioni e trasformazioni.

4. *Rinnovare la cura dell'anima per salvare se stessi*

È tra le pagine del *Critone*¹⁸ che troviamo innanzitutto conferma del fatto che per salvare se stessi occorra curarsi della propria anima, dei propri pensieri, delle proprie convinzioni, e *rinnovarle*, farle nascere, ri-argomentandole, simili a quelle di un tempo.

Socrate riceve in carcere la visita di Critone che, angosciato, impaurito, addolorato, cerca di convincerlo a fuggire. Si appella alla reputazione che gli amici ne ricaveranno, poiché presso i più sembreranno aver dato maggior conto al denaro che all'amicizia, e lo accusa, se rifiuta la fuga, di tradire (προδίδωμι, 45c, d) se stesso e i suoi figli. Torneremo a breve a riflettere sui figli, sugli argomenti avanzati in proposito da Critone e sulla risposta socratica, soffermandoci ora su questo

¹⁷ Fussi 2008 mette in evidenza come le due operazioni abbiano caratteristiche differenti: la sostituzione del vecchio con il nuovo è solo nell'anima un'attività intenzionale e richiede altresì la permanenza di un sostrato soggettivo.

¹⁸ La traduzione citata è quella di Taglia 2010.

‘tradimento’ ravvisato nei confronti di se stesso. Socrate è accusato, per il suo rifiuto di fuggire, non solo di consegnarsi ai nemici,¹⁹ ma anche di compiere un’azione non giusta (45c), non degna di un uomo «buono», «coraggioso», non coerente per chi affermi di curarsi della virtù, tanto da diventare motivo di vergogna (cfr. 45d).

Per rispondere Socrate non intende ripetere sterilmente parole già sentite,²⁰ né teme o sente come incombenti le promesse pronunciate in tribunale (cfr. 45b), il passato non è meccanicamente ripetuto identico a sé, né temuto e fuggito: egli è pronto a seguire, ancora una volta (cfr. 46b), la ragione chiedendole di esaminare i discorsi passati per sapere se essi siano – ancora e di nuovo – i migliori oppure no, e saggiarne l’attualità. Occorre capire se essi siano «più o meno gli stessi» (46c), se il *lògos* sia «diverso» (46d), o «ancora uguale a prima», «se rimane saldo o no» (48b), se «tutto ciò su cui in passato ci siamo trovati d’accordo in questi pochi giorni si è dissolto» (49a). Occorre, nelle attuali condizioni, ripensare a ciò che è stato, rinnovare nel discorso la propria identità. Ovvero che la competenza e la verità valgano più delle opinioni comuni, che ciò che conta sia il vivere bene e non semplicemente il vivere, che il commettere ingiustizia sia peggio di subirla sono temi che non possono né essere abbandonati, per paura della morte imminente, né venir ribaditi solo in nome di ciò che è stato: essi *di nuovo*, ancora una volta vanno saggiati e discussi. Occorre *rinnovare*, in questo momento, quanto si disse un tempo, facendo appello alla propria ragione e al discorso condiviso.

La ricostruzione dell’identità non è un’azione solitaria,²¹ avviene, infatti, significativamente insieme a Critone. Il testo è chiaro in tal senso: numerose sono le forme verbali che impiegano la prima persona plurale (ad esempio: «È dunque necessario che noi indaghiamo se bisogna agire così oppure no», 46b; «vedi però cosa dobbiamo fare», 48d; «E

¹⁹ Utilizzando in questo caso l’accezione più letterale del verbo *προδίδωμι*.

²⁰ Come invece sembra fare Critone che «una volta di più» (44b) torna su considerazioni già fatte: «smetti, beato amico, di farmi continuamente lo stesso discorso» (48e).

²¹ Già nell’*Alcibiade maggiore* (133a-b) Socrate mostra ad Alcibiade come per conoscere la propria anima sia necessario ricorrere al confronto con l’altro, allo stesso modo in cui un occhio può cogliere se stesso solo riflesso nello sguardo di chi ci sta di fronte. A commento del passo cfr. Napolitano Valditara 2007, 61-63.

se ci sembra giusto, cerchiamo di farlo, altrimenti rinunciamo», 48c). Ripetutamente Socrate dichiara di voler esaminare la questione insieme a Critone (cfr. 46d, 48d), anzi di poter decidere in merito alla tenuta dei discorsi e, conseguentemente, al comportamento da tenere solo col suo assenso («dopo averti persuaso e non contro la tua volontà», 48e; cfr. 49d). Anche la celebre prosopopea delle leggi²² non dimentica la presenza di Critone: è pur vero che esse si rivolgono direttamente a Socrate e chiedono a lui di ricostruire i legami tra la sua identità passata, la sua scelta attuale, il futuro che immagina per sé e per i propri cari,²³ ma Critone non abbandona la scena perché è ai suoi argomenti che esse stanno rispondendo e perché è costantemente invitato da Socrate a condividere il dialogo con loro.²⁴

Possiamo a questo punto chiederci perché tanta insistenza su questa condivisione, perché Socrate ribadisca la necessità di coinvolgere Critone nella ricostruzione della sua identità. Se la cosa non stupisce perché le conversazioni socratiche sono comunemente rivolte al raggiungimen-

²² È ampiamente discussa fra i critici la questione in merito a che cosa Platone intendesse con la personificazione delle leggi: se le leggi di Atene, oppure leggi idealizzate o ancora la posizione di chi è competente. Cfr. la tr. it. del *Critone* Taglia 2010, 279, nota 43.

²³ Il passato è quello recente delle parole pronunciate in tribunale, quando Socrate ha affermato di preferire la morte all'esilio (cfr. 52c), e quello più lontano, che si spinge fino alla sua nascita e alla sua educazione (cfr. 51c), a quando, raggiunta l'età virile, e per l'intera sua vita con il suo comportamento, ha accettato liberamente di sottoscrivere il patto con la città, di obbedire alle sue leggi (51d-e, 52d). Il presente è quello della decisione da prendere: fuggire e così far violenza, distruggere le leggi, oppure restare e affrontare la morte. Il futuro prospettato è quello che fa seguito alla fuga: non solo gli amici correranno il rischio di perdere la cittadinanza e le loro sostanze, ma lui stesso metterà a repentaglio la sua identità, non potrà riconoscersi, sia in città ben governate, Tebe o Megara, dove gli uomini lo «guarderanno con sospetto» perché apparirà «un corruttore di leggi», sia nella dissoluta Tessaglia, dove magari non lo rimprovereranno per il suo comportamento «ridicolo», ma sentirà molte cose indegne di lui e, ovunque, non potrà ritrovare se stesso pronunciando discorsi sulla giustizia e le altre virtù (52b-53e). Anche nell'Ade (54b) sarà accolto in maniera malevola, a meno che non ribadisca, *ora come allora*, che nulla è più importante del giusto, che è meglio subire ingiustizia, dagli uomini, piuttosto che commetterla.

²⁴ Socrate interrompe più volte la conversazione diretta con le leggi per chiedere a Critone conferma della risposta, perché essa sia comune (cfr. 50b-c, 51c, 52d).

to dell'*homologhìa*, è però possibile ravvisare qui una particolare impellenza, determinata dalla volontà di affidare al discepolo il ricordo della propria identità, *rinnovata qui ed ora insieme a lui*. Benché l'età sia la medesima di Socrate, Critone non è destinato a morire il giorno seguente (46e-47a); egli conserverà memoria e apprezzamento del maestro e del suo insegnamento solo avendoli condivisi. Se, a conclusione della celebre prosopopea delle leggi, Socrate riconosce che le ulteriori parole di Critone sarebbero inutili, ciononostante, ancora una volta, lo invita a parlare per manifestare l'eventuale dissenso. Quando questi rinuncia e apertamente ammette di non avere più niente da dire, allora, insieme possono procedere lungo la via (*πράττωμεν ταύτη*, 54e), riaffermando, con quegli stessi passi, l'attuale rinnovata identità socratica e confidando nell'eredità ch'egli lascerà dopo di sé.

A raccogliere l'eredità socratica non è chiamato solo Critone, che in quanto discepolo può essere considerato 'figlio dell'anima', ma anche i cosiddetti 'figli del corpo'. Alessandra Fussi, commentando i passi del *Simposio* sopra riferiti, contesta l'esistenza di una netta separazione tra le due generazioni: «gli esseri umani, anche quando animati da un *eros* corporeo, sembrano trascendere il semplice desiderio di procreare nel corpo», perché i figli, a differenza della semplice prole, costituiscono una «famiglia», una «stirpe», un «lignaggio», iscrivendosi così in un determinato ordine sociale, ed inoltre offrono ai genitori non solo, non tanto la possibilità d'esser ricordati nelle loro fattezze, quanto quella di sopravvivere nelle loro memoria.²⁵

Troviamo conferma a questa sua tesi tra le pagine del *Critone*. Socrate è accusato dal discepolo di mettere in atto la «scelta più facile», dettata, come si fa intendere, dall'egoismo: andarsene via, «abbandonare» i figli al caso, invece di «accollarsi il peso» del loro allevamento/nutritivo e della loro educazione. Nella prosopopea delle leggi, la risposta di Socrate trascende la distinzione tra egoismo e altruismo²⁶ e radica nell'anima la generazione anche dei figli biologici. Essi sono nati non solo dall'unione di due corpi, ma in una città: in un contesto comunitario scelto, preferito rispetto a tutti gli altri (52c). Tale scelta,

²⁵ Fussi 2008, in particolare 6, 7, 26.

²⁶ In questo volume, discute del rapporto tra egoismo e altruismo nella scelta socratica di non fuggire di prigione Smith 2021 (sopra, 305-316).

avvenuta al momento della loro nascita, viene rinnovata ora (54a): portarli in Tessaglia, rinomata per i cattivi costumi e facendoli vivere da stranieri, non è ipotesi auspicabile per loro. È preferibile che sia Atene ad allevarli ed educarli, in continuità con quanto avvenuto per il padre (cfr. 51b), contando sul supporto degli amici, che si prenderanno cura di loro.²⁷ Ciò proprio perché la loro nascita e la loro educazione è, oltre che un fattore biologico, un fattore culturale. Certo, non è solo per i figli che Socrate decide di restare in carcere e di morire ma è *anche per loro*: per loro proprio in quanto figli dell'anima più che del corpo.

Un'affermazione delle leggi sembra però inficiare quanto appena espresso: «Ma Socrate ascolta noi che ti abbiamo allevato, e non stimare i figli, la vita e nessun'altra cosa più del giusto» (54b), come se la scelta compiuta da Socrate in nome della giustizia fosse alternativa ai figli e alla vita, da intendersi qui come quella esclusivamente biologica alla quale anche la prole risulterebbe ricondotta. Ma, proseguendo, leggiamo: «perché né qui sembra che sia meglio e più giusto e più pio per te agire così, e nemmeno per nessun altro dei tuoi, né sarà meglio una volta giunto là».²⁸

Decidere di restare in carcere e di morire, decidere per la giustizia invece che per l'ingiustizia, è la scelta migliore, più giusta e più pia in questa vita e nell'Ade, e soprattutto è la scelta migliore, più giusta, più pia *sia per Socrate, sia per tutti i suoi*. La valenza del dativo presente nel testo (οὔτε γὰρ [...] σοι [...] οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί) è dubbia e non ci consente di comprendere compiutamente se Socrate e i suoi siano gli agenti della riflessione morale o i destinatari: se 'secondo loro' non vi sia azione migliore, o se questa sia l'azione migliore 'per quanto li riguarda'. Che si tratti della prima o della seconda valenza importa relativamente: il fatto è che scegliere la giustizia invece che l'ingiustizia è cruciale per Socrate, qui si pone la sua identità e, contemporaneamente, la sua eredità per i secoli a venire. L'una non può prescindere dall'altra:

²⁷ Le leggi dichiarano che è plausibile ipotizzare che gli amici si prenderanno cura dei suoi figli sia che Socrate si trovi in Tessaglia, sia che si trovi nell'Ade (54a). Tuttavia, poiché è vero che gli amici potranno venire danneggiati dall'eventuale fuga di Socrate, correndo essi il rischio d'esser privati della cittadinanza o dei beni (53b), allora è più probabile che sia la seconda soluzione quella che offre maggior garanzie.

²⁸ [...] οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται ταῦτα πράττοντιν ἄμεινον εἶναι οὐδὲ δικαιοτέρον οὐδὲ ὀσιώτερον, οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί, οὔτε ἐκεῖσε ἀφικομένω ἄμεινον ἔσται.

prendersi cura di sé, scegliere ciò che è meglio per sé implica dividerlo con tutti i suoi; se Socrate preserva la sua identità morale e civile, a dispetto di qualche anno di vita, ciò avviene sì per sé, ma confidando che essa possa rivivere attraverso e per tutti i suoi presenti e futuri eredi.

5. Un'immortalità 'imperfetta'?

Ora, l'immortalità così attinta è lontana dall'essere perfetta; secondo le celebri parole di Diotima:

questo è il modo in cui si salva tutto ciò che è mortale: non rimanendo sempre completamente identico, come il divino, ma perché ciò che si ritira e invecchia lascia dietro di sé qualcos'altro di giovane, simile a come esso era (τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ [208b] θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν) (208a6-b2).

Lo «stratagemma» (μηχανή) della generazione, qualunque essa sia, non consente duplicati: esso è sempre esposto, almeno in parte, alla possibilità del fallimento.²⁹ Alcibiade è da questo punto di vista emblematico: non che fosse l'unico a mostrare le crepe dell'educazione socratica, poiché anche altri suoi discepoli non sembrano all'altezza del maestro,³⁰ ma egli rappresenta o è rappresentato come il suo più celebre fallimento.

²⁹ Come fa notare Fussi 2008, 23, «[...] la memoria della mia gloria, dunque, non potrà che essere affidata al caso. Ancora oggi ricordiamo e ammiriamo Omero, ma quanti poemi bellissimi sono andati perduti e dimenticati? Quanti gesti gloriosi hanno trovato testimoni disattenti?»; cfr., inoltre 21, 23, 24. E potremo aggiungere che anche nel caso di Omero, come di tutti coloro di cui abbiamo conservato le opere, esse sono comunque esposte al rischio del travisamento: se rivivono lo fanno al prezzo delle mille interpretazioni cui sono sottoposte.

³⁰ Fussi 2008, 24, nota 30: «E Aristodemo, Apollodoro e Alcibiade, i compagni di Socrate nel *Simposio*, a vario titolo lasciano qualcosa a desiderare. I primi due sono descritti come seguaci fanatici del filosofo, mentre Alcibiade rappresenta il più noto fallimento educativo di Socrate». Diversamente nel *Fedro*, dove, secondo de Luise 2013, 200, «il Socrate platonico descrive il potere costruttivo di un amore autentico, indagando i meccanismi segreti dell'interazione amorosa in una relazione riuscita».

Alcibiade era giovane, bello, eccezionalmente bello, ricco e di buona famiglia³¹ (figlio di Clinia, apparteneva agli Eupatridi e, rimasto orfano, ebbe quale tutore Pericle) quando incontra per la prima volta Socrate ed inizia a frequentarlo. «Il loro legame è confermato da tutte le fonti: dai dialoghi e dalle biografie. È un dato di fatto: Socrate amava Alcibiade e Alcibiade amava Socrate».³² Senofonte (*Mem.* I 47-48) è però sollecito nel tentativo di dimostrare l'intercorsa discontinuità tra i due: Alcibiade avrebbe frequentato Socrate solo con l'intento di fare poi carriera politica e, detestando i rimproveri per gli errori commessi, avrebbe smesso di fargli visita per dedicarsi interamente agli affari della città. L'intento di Senofonte è probabilmente riconducibile alla necessità di scagionare il maestro dall'accusa, pronunciata in tribunale, di corrompere i giovani: nel 399 a.C., benché Alcibiade fosse già morto da cinque anni, del suo nome, del suo comportamento ambizioso e senza scrupoli, restava un ricordo indelebile e con esso il sostegno ad uno dei due capi d'accusa rivolti contro Socrate.

Nell'*Alcibiade maggiore*, ammesso che la sua autenticità sia dimostrata,³³ Platone conferma tale linea difensiva ma contemporaneamente anche il fatto che la frequentazione fosse tra i due tanto precoce quanto intensa. Nel dialogo, Alcibiade viene rappresentato all'età di circa vent'anni, sul procinto di intraprendere la sua carriera politica, quando Socrate, dopo essersi dichiarato come il più tenace dei suoi amanti, lo invita a dedicarsi, prima che alla politica, alla filosofia e con essa alla ricerca di sé, ovvero alla conoscenza della propria anima, e di ciò che è giusto, perché al momento ciò che il giovane sa, o presume di sapere, è fragile e contraddittorio, tanto da lasciarlo, dopo una breve confutazione, smarrito (117a-b). La conclusione, nella quale vengono fatti trasparire i dubbi di Socrate in merito al successo della sua educazione,³⁴ ri-

³¹ In realtà pare non fosse in senso stretto una 'famiglia', ma un gruppo di famiglie aristocratiche.

³² De Romilly 2018, 21. La studiosa raccoglie nell'opera tutte le numerose testimonianze sulla vita di Alcibiade.

³³ Cfr. Arrighetti 2015, 21-29.

³⁴ «Il mio desiderio sarebbe che tu arrivassi fino in fondo: ma ho paura. Non che non abbia fiducia nella tua disposizione naturale; il fatto è che vedo la forza dello Stato, e temo che entrambi possiamo esserne sopraffatti»: 135e (tr. it. D. Puliga). Cfr., inoltre, 132a.

afferma, anche se in modo più velato, la linea di difesa dei *Memorabili*: gli errori di Alcibiade non sono imputabili all'insegnamento socratico quanto al suo abbandono e rifiuto. Ma ciò che si coglie nel dialogo è anche il fatto che vi è stato almeno un momento nel quale Alcibiade avrebbe potuto fermarsi a riflettere e agire diversamente. La sua insomma è stata una scelta, sicuramente infausta, infelice per sé e per la città, probabilmente condizionata dal suo orgoglio e dalla sua sete di potere, ma tale è stata.

Quando all'età di 35 anni torna, se non protagonista, personaggio cruciale della scena platonica, lo ritroviamo mentre, a tarda notte, fa irruzione a casa di Agatone: è ubriaco, circondato da comasti, sorretto da una flautista, con una folta corona di edere e di viole sul capo (201e). È lì per raccontare a tutti chi sia Socrate:³⁵ il vino (213a, 217e), Socrate stesso (214e, 216a, 217b, 219c, 220e), gli dèi (219c) sono costantemente evocati quali garanti della verità delle sue parole. Socrate e i suoi discorsi non hanno paragoni tra gli uomini, sono però simili alle statue dei Sileni, che all'interno contengono immagini divine, divinissime (222a); come la musica del satiro Marsia la sua voce è sconvolgente, travolge l'anima mettendola in subbuglio. Socrate vince sui richiami della ricchezza e del sesso, vince il freddo, la fame e la sete, il sonno, la paura, vince su tutti e su tutti gli altri discorsi (213e, 220a).

Proprio ad Alcibiade, dove l'insegnamento ha fallito, viene in tal modo affidata da Platone l'immagine più vittoriosa del maestro. Ciò avviene forse per testimoniare che i discorsi di Socrate, pur così affascinanti e stringenti (216a), i suoi comportamenti, così ammirevoli e terribilmente seducenti,³⁶ non costituiscono delle costrizioni. Se la loro forza è paragonabile al morso di una vipera, che si attacca selvaggiamente all'anima e le fa fare e dire qualsiasi cosa (cfr. 218a), evidentemente, ad un certo punto l'effetto del veleno svanisce, il morso si ritrae, lasciando all'altro la possibilità di scegliere diversamente. Alcibiade ne è la prova: la vergogna (216b) con la quale afferma di aver seguito la

³⁵ Alcibiade giunge alla casa di Agatone con l'intento di omaggiarlo ma, sorpreso dalla presenza di Socrate, non appena lo vede, dichiara apertamente di non poter tenere alcun discorso in onore di eros, ma solo, appunto, di Socrate.

³⁶ Socrate si presenta come amante ma finisce poi per essere lui stesso l'amato: tanto nella drammatica confessione di Alcibiade, quanto per numerosi altri (222b).

gloria, la politica, invece della filosofia, è il prezzo che egli paga alla libertà che gli è concessa.

Vero è che in merito ad entrambi i concetti, quello di libertà e quello di vergogna, si possono avanzare le seguenti obiezioni: *a)* Alcibiade non afferma affatto d'essere libero nel momento in cui sceglie la politica invece della filosofia ed anzi dichiara d'esser «soggiogato dagli onori delle folle» (216b); *b)* la vergogna che lo affligge più che essere la contromarca di un'azione autonomamente scelta potrebbe essere nient'altro che il risultato di un'etica eteronoma, basata sui valori competitivi della *paidèia* aristocratica.³⁷ Tuttavia, a proposito di questo secondo aspetto, Fulvia de Luise ha efficacemente mostrato come Platone conservi e trasformi il modello culturale della vergogna orientandolo ad una cultura della responsabilità individuale: è indubbio che Alcibiade provi vergogna alla presenza di Socrate, ma, quando egli «ripete più volte *synoida emautoi* (sono consapevole dentro di me), riferendo di come non potrebbe contraddire il suo interlocutore, è chiaro che è dall'interno della sua coscienza che parte la voce dissonante».³⁸ Dunque l'ammissione di provare vergogna non è incompatibile con l'assunzione di responsabilità. Quanto al fatto che Alcibiade dichiari d'essere succube della *philotimia*, dell'amore per l'autoaffermazione e gli onori, occorrerebbe probabilmente estendere il discorso, oltre il *Simposio*, in direzione della *Repubblica* e della nota tripartizione dell'anima: unico uomo propriamente libero risulterebbe allora colui che erge a guida della sua anima la parte razionale che la costituisce, mentre tutti gli altri appaiono dipendenti e soggiogati dal desiderio di fama, della ricchezza, del sesso e del cibo.³⁹

³⁷ La distinzione tra «società della vergogna» e «società della colpa» in relazione al pensiero greco risale a Dodds 1951, seguito da Adkins 1960: gli antichi risulterebbero guidati dall'esterno, subordinati al timore sociale della vergogna mentre il passaggio al modello della colpa risalirebbe per la civiltà occidentale all'età moderna, che promuove l'idea della responsabilità individuale e dell'autonomia del soggetto.

³⁸ de Luise 2013, 194. Cfr., inoltre, de Luise 2021: «The shame elicited by Socrates' gaze consists, instead, in a *memento* to commit oneself to the care of self. The subject here is only accountable to his/her own conscience, even though the split engendered in him/her by Socratic *paideia* leads him/her to believe that the bond of coherence, accepted through *homologia*, is a constriction caused by 'someone else'».

³⁹ Peraltro il desiderio di fama corrisponde alla componente mediana dell'anima, lo *thymoeidès*, quella educabile, in grado di allearsi con la ragione, il *loghistikòn*.

Tuttavia, benché non si possa affermare con certezza che Alcibiade fosse totalmente padrone di sé quando ha deciso, «come un servo» (216b), di allontanarsi da Socrate, «per non invecchiare seduto al suo fianco» (216a), ha comunque confermato con il suo gesto che un'altra opzione fosse possibile. Se egli è fuggito, tappandosi le orecchie per non sentire la voce del maestro e con essa quella della sua stessa coscienza, Socrate non lo ha più rincorso. Se non si tratta allora pienamente della libertà esercitata da Alcibiade, si tratta perlomeno di quella concessa da Socrate.

La memoria del maestro si salva così non solo grazie ai suoi figli e ai suoi discepoli più fedeli, ma anche grazie a chi rappresenta il suo maggior fallimento educativo. Grazie al discepolo mancato, più di qualunque altro, si salva la consapevolezza che, nell'insegnamento socratico, la coerenza dell'argomentazione e la seduzione delle parole non si spingono mai fino al punto di negare, se non la libertà, la volontà e la scelta dell'altro. Alcibiade, che tanto era rimasto convinto e affascinato dai discorsi socratici e altrettanto vigorosamente aveva poi rifiutato di seguirli, con il suo caso estremo ed emblematico, ci ricorda che ogni nostro stratagemma architettato per sopravvivere generando figli dell'anima e figli del corpo, e quotidianamente anche noi stessi, è esposto al fallimento, è imperfetto e limitato.

Tornando alle parole di Diotima, non ci duplicheremo mai senza residui, perché l'eternità è cosa divina non umana: ci salveremo venendo a patti col divenire, almeno un po' trasformandoci in altro. Impossibilitati ad essere, come gli dèi, eterni, avremo però, e proprio in tal modo, conservato la possibilità d'essere diversi, la libertà di cambiare rinnovandoci. Ciò vale per ciascuno di noi che, riaffermando la nostra identità, a qualcosa restiamo fedeli mentre qualcosa mutiamo; vale per i nostri figli, dell'anima e del corpo,⁴⁰ che ci (e si) salveranno proprio se intraprenderanno la loro peculiare via di portare con sé noi e il nostro ricordo.

Questa dimensione così imperfetta e terrena non esaurisce certamente le vie lungo le quali si è espresso il desiderio di immortalità nei dialo-

⁴⁰ Giacché si è mostrato come i figli del corpo siano contemporaneamente anche figli dell'anima.

ghi platonici:⁴¹ ma è forse quella che più si avvicina al suo stesso modo di conservare la memoria del maestro e, contemporaneamente, di sé.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Platone, *Simposio*, tr. it. di M. Nucci, Torino, Einaudi, 2009.

Platone, *Critone*, tr. it. di A. Taglia, in: A. Taglia, B. Centrone (a c. di), *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, Torino, Einaudi, 2010.

Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, introduzione di G. Arrighetti, tr. it. di D. Puliga, Milano, BUR 2015 (ed. or. 1995).

Letteratura critica

Adkins, A.W.H. [1960], *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press.

Arendt, H. [1991], *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti (ed. or. 1961).

Arrighetti, G. [2015], *Introduzione*, in: Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, tr. it. di D. Puliga, Milano, BUR (ed. or. 1995), 5-29.

de Luise, F. [2013], Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza, in: *Thaumàzein* 1, 187-205.

de Luise, F. [2021], Shame and self-consciousness in Plato's *Symposium*. Reversals of meaning of a social emotion, in: P. Giacomoni, S. Dellantonio, N. Valentini (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Cham, Springer International Publisher, 27-48.

⁴¹ Nei 'misteri maggiori' Diotima indica la via prettamente filosofica di perseguire l'immortalità, quella che, procedendo lungo la *scala amoris*, si sporge fino a ciò che è sempre e che non muta. Nel *Fedone* e nei numerosi miti escatologici Platone affronta il problema, insieme epistemologico ed etico, dell'immortalità dell'anima.

- De Romilly, J. [2018], *Alcibiade. Un avventuriero in una democrazia in crisi*, tr. it., Milano, Garzanti (ed. or. 1995).
- Detienne, M., Vernant, J.-P. [1992], *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Milano, Mondadori (ed. or. 1974).
- Dodds, E. [1951], *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Fussi, A., [2008], Tempo, desiderio, generazione. Diotima ed Aristofane nel *Simposio* di Platone, in: *Rivista di Storia Della Filosofia* 63, 1-27.
- Halperin, D.M. [1990], Why is Diotima a woman? Platonic eros and the figuration of gender, in: D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 257-307.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano, Vita & Pensiero.
- Scott, D. [2011], Plato, poetry and creativity, in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, *Mnemosyne Supplements* 328, Leiden, Brill, 131-154.
- Segoloni, L.M. [1994], *Socrate a banchetto: Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma, Gruppo editoriale Internazionale.
- Smith, N.D. [2021], Egoism and other-regarding behavior in Socrates' final days, in: S. Chame, D.R. Morrison, L. M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 305-316.
- Valle, M. [2016], *Un'antica discordia. Platone e la poesia: Ione, Simposio, Repubblica e Sofista*, Napoli, Paolo Loffredo iniziative editoriali.
- Vegetti, M. [2007a], *Athanatizein*. Strategie di immortalità nel pensiero greco, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 165-178.
- Vegetti, M. [2007b], Il mondo come artefatto. Cosmo e caos nel *Timeo*

di Platone, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 111-122.

Vegetti, M. [2018], *Il potere della verità. Saggi platonici*, Milano, Carocci.

***WISHING FOR IMMORTALITY:
THE STRATAGEM OF BIRTH-GIVING AND ITS LIMITS***

Keywords

immortality; birth-giving; fallibility/imperfection

Abstract

In the well-known passage which concludes the «lower mysteries» (206b-209e), Diotima establishes a connection between birth-giving, both spiritual and physical, and the wish for immortality typical of human beings. In this essay I intended to bring to light the following: *a*) in the *Symposium* both birth-giving and self-preservation take priority over the possible distinction between the immortality of species and individual mortality; *b*) the reading of some passages from the *Crito* confirm that it is further possible to question the sharp distinction between birthed children and spiritual ones; and *c*) the extreme and emblematic case of Alcibiades. Because of these three factors, the search for immortality is always exposed to risk and fallibility. Self-love tends to persist by projecting itself in the other: it is unrelated to gods, it is typically human both for its imperfect nature and for the freedom which characterizes it at all levels.

Dr. Manuela Valle
Docente a contratto
Università di Trento (ITALIA)
manuela.valle@unitn.it

PARTE V
FATO, NATURA O VOCI DEMONICHE?

MARIAPAOLA BERGOMI

FATO, FORTUNA E *PHYSIS*.
 I LIMITI DELLA PREDESTINAZIONE
 NEL CONCETTO SOCRATICO DI FELICITÀ

In uno stimolante articolo del 1997,¹ Julia Annas discute la cosiddetta «sufficiency thesis» in relazione al concetto di eudemonismo socratico – in breve, la posizione secondo cui l’esercizio della virtù è una condizione sufficiente per raggiungere la felicità – partendo da un punto di vista stoico, commentando prima le testimonianze di Antipatro e paragonando poi alcune assunzioni dello Stoicismo antico con le posizioni sostenute da Alcinoo nel *Didaskalikòs*. Quello che trovo maggiormente stimolante è che Annas si concentri sulla lettura, da parte di Alcinoo, del mito della caverna nella *Repubblica*: la metafora dei prigionieri all’interno e dei filosofi all’esterno mostra come gli amanti della verità siano perfettamente felici solo in virtù della loro conoscenza del Bene in sé, mentre all’interno i cittadini permangono nella loro condizione di schiavitù perché ritengono ancora che beni “esterni” come la ricchezza (o quelli che vengono comunemente considerati “beni” nella vita della città) corrispondano al vero Bene.

Come nota correttamente Annas, è in un certo senso sorprendente o perlomeno curioso che Alcinoo si focalizzi principalmente sulla *Repubblica* per suffragare l’idea che la virtù – virtù come conoscenza perfetta del Bene – sia condizione sufficiente per la felicità: su questo punto, se la cosiddetta «identity thesis» o la «sufficiency thesis» non sono, di solito, oggetto di dibattito nel primo Platone (il Platone del Socrate razionalista e intellettualista, per dirla in breve), la *Repubblica* ci riporta, secondo molti commentatori, piuttosto un sostegno alla cosiddetta «comparative thesis», vale a dire la teoria secondo cui la persona giusta e virtuosa è semplicemente *più* felice di quella ingiusta e viziosa, ma non di neces-

¹ Annas 1997.

sità *perfettamente* felice.² Non per niente la descrizione tripartita della *kallipolis*, così come è presentata da Socrate, stabilisce per ciascun cittadino – sulla base del criterio dell'*oikeioprachia* – la possibilità di essere virtuoso senza essere necessariamente, allo stesso tempo, perfettamente saggio come lo sono i guardiani e i governanti filosofi.

Nel suo *paper* Annas si riferisce a uno «stato cognitivo» (*cognitive state*) che sarebbe diverso per i filosofi e i politici fuori dalla caverna rispetto a quello dei cittadini ancora imprigionati in essa, sottolineandone la radicale differenza e addirittura il rischio di incomunicabilità tra i due gruppi di persone.³ Questo *gap* cognitivo può essere letto con riferimento alla metafora della Linea, ma non sono persuasa che si tratti esclusivamente di facoltà intellettive. L'accenno al *cognitive gap*, infatti, mi sembra richiamare la lettura che Verity Harte offre del mito della caverna nel suo *paper* del 2007 *Language in the Cave*,⁴ dove parla esplicitamente di un *cognitive grip* di cui ogni cittadino sarebbe dotato per natura dalla nascita, e precisamente un *cognitive grip* agli oggetti del linguaggio che i prigionieri utilizzano per riferirsi alle ombre proiettate sul muro dalla luce del fuoco; Harte tenta così anche di spiegare la differenza di comprensione e comportamento tra i prigionieri nella caverna. E per l'appunto, come possiamo spiegare, alla luce di questa potente immagine, il fatto che i filosofi si liberino autonomamente senza l'aiuto di altri e poi, educati a contemplare il Bene al di fuori, ritornino nell'antro e tentino, alle volte con successo, di liberare altri cittadini?

Poniamo l'attenzione su questo problema più a fondo: la risposta di Harte a questa questione consiste nell'affermare semplicemente che alcune persone sono per nascita diverse nelle loro capacità di apprendimento e nella acquisizione della conoscenza; se prendiamo sul serio questa spiegazione – come penso sia corretto fare – si sollevano un gran numero di problemi non solo interni alla *Repubblica* ma rispetto alla lettura di tutto lo spirito socratico in Platone. Se seguiamo infatti una rigida interpretazione dell'intellettualismo socratico, dobbiamo afferma-

² Si veda ad esempio Irwin 1995, specialmente il Capitolo 12.

³ «There is such a gap between the cognitive state of the people fighting over shadows of justice and that of the philosopher who recognizes the true account of justice that they regard him as completely strange» (Annas 1997, 12).

⁴ Harte 2007, 195-216.

re che la virtù corrisponde *in toto* alla conoscenza, e che la conoscenza non è qualcosa con cui si nasce ma qualcosa a cui si è educati e che si può ottenere con grande sforzo e costanza. Tuttavia, questa descrizione *strictu sensu* dell'intellettualismo non ci dice se ogni essere umano in quanto tale è equipaggiato per iniziare con successo il cammino verso la conoscenza; questa osservazione può sembrare addirittura banale, ma è al contrario vitale se pensiamo alla concezione platonica della cittadinanza e vita politica, che è precisamente il focus della *Repubblica* e che è probabilmente anche la ragione per cui il principio di *oikeioprachia* è necessario affinché la *kallipolis* sia giusta e affinché i suoi cittadini siano non soltanto virtuosi nel “compiere le cose proprie”, ma anche felici.⁵ Se la virtù possa effettivamente essere insegnata è una preoccupazione costante nella filosofia di Platone: se, leggendo i dialoghi, è chiaro a sufficienza che non tutti gli allievi raggiungono con successo la conoscenza filosofica o addirittura coltivano l'amore per essa nel modo corretto, non è spesso chiaro se questo fallimento sia semplicemente il frutto di decisioni sbagliate, oppure di capacità limitate di apprendimento, oppure invece di una natura “non filosofica” o addirittura di sfortuna e circostanze sfavorevoli.

Socrate sembra sostenere la tesi che la conoscenza sia qualcosa da perseguire con una decisione deliberata e uno sforzo costante e questa è la ragione per cui viene spesso considerato l'opposto di un determinista (intendendo con questo termine un determinismo in senso lato). Ma, anche se ammettessimo che Socrate (e con lui Platone) non sia convinto che ogni azione dipenda da precise cause precedenti che la determinano, è difficile negare l'evidenza che i dialoghi ci offrono un quadro assai complesso, in cui libero arbitrio e deliberazione si mescolano e a volte collidono con la concezione platonica dell'anima irrazionale, della necessità, del fato, della predestinazione divina o dell'intervento divino.

Su questo punto, vorrei allora distinguere due categorie come segue:

1. *Cause di natura divina* (o correlate al divino): in senso lato, il fato o la necessità – in un'accezione sia positiva che negativa (ἀνάγκη,

⁵ Sulla felicità nella *kallipolis* e il principio del “fare le cose proprie” in relazione alle doti di natura, rimando ad esempio a Cooper 1977; de Luise 2011; Gerson 2014; Greco 2011; Kamtekar 2012.

τύχη, μοίρα) – o in senso ristretto, predestinazione divina o influenza del demone a noi assegnato (θεία μοίρα, δαιμόνιον), che determinano il destino del singolo o producono un cambiamento inaspettato degli eventi che rendono vana l'azione umana (nell'insegnare la virtù, nel trovare re filosofi, [...] etc.).

2. *Cause legate alla natura umana*: doni di natura o disposizione naturale del carattere che possono influenzare la scelta degli allievi da parte di Socrate, o che identificano il caso di personaggi o esempi i quali mostrano come la natura del singolo (natura come opposta alla cultura acquisibile nel tempo) possa potenzialmente favorire o impedire l'acquisizione della conoscenza e dunque della felicità, ma anche sovente di un legame di amicizia.

In Platone la presenza di questi elementi è talvolta esplicita e talvolta invece implicita in dottrine o teorie che sottolineano l'importanza sia della natura umana che dell'intervento divino; ancora una volta la *Repubblica* è un testo chiave su questo tema, ad esempio: *a*) con la combinazione della dottrina dell'anima tripartita e la metafora della «nobile menzogna» nel Libro III, secondo cui ci sono parti della nostra anima che non sono pienamente razionali e la società è divisa in classi corrispondenti a diverse generazioni e “metalli” (bronzo, argento e oro in ordine ascendente); ma anche, ad esempio: *b*) la concezione della Necessità, Ἀνάγκη, nella vita ultraterrena così come ce la restituisce il Mito di Er nel Libro X. Il caso della Necessità è oltremodo interessante, perché Platone oscilla tra una visione negativa e una positiva di questa forza, con opposte visioni in *Repubblica X* e nel *Timeo*.⁶ Il *Timeo* offre,

⁶ «The *Timaeus*, however, is not the only Platonic dialogue where we find Ananke personified. The same situation reappears in the famous myth of Er in the *Republic* (616 b, ff.), but this time in a context quite unlike that of the *Timaeus*, and with a radically different result [...]. Quite obviously, Ananke is a divine luminous power holding the Universe together and providing it with its fundamental structure. There is absolutely nothing that would remind us of the blind recalcitrant power of the *Timaeus*. [...] There can be no doubt that we have to do with two entirely different concepts of Ananke in Plato. The *Timaeus* Ananke is a dark, disorderly power, offering resistance to the Demiurge, preventing him from realizing his preplanned ideal as perfectly as he might wish. The *Republic* Ananke is the very opposite of this, a goddess of light, source of order and structure. [...] The important thing is that even

potremmo dire, la cornice cosmologica del tema di questo articolo: esso mostra infatti la compresenza dell'azione umana pienamente razionale e deliberata, rappresentata mitologicamente dall'abilità del Demiurgo, ma anche, allo stesso tempo, l'influenza del «terzo genere di vivente», la *Chòra* (la Necessità recalcitrante), della costituzione della materia, e il nostro dipendere dagli dèi minori come responsabili delle anime individuali. Altri esempi di questa compresenza di elementi si possono leggere nel *Fedro* e in special modo nel *Simposio*, dove il discorso di Aristofane, ad esempio, sembra coerente con la visione espressa in 2), cioè l'influenza divina sull'agire umano.

Questo particolare *mix* di elementi cognitivi e non cognitivi, umani e sovrumani non è un tratto peculiare solo dell'opera di Platone; se rivolgiamo il nostro sguardo a Senofonte, le differenze tra i suoi scritti socratici e i dialoghi di Platone sono meno significative di quanto si immagini. Senofonte, infatti, intende rappresentare un Socrate pio che mai introdusse nuove divinità (in difesa dalle accuse riportate anche da Platone nell'*Apologia*), ma al contrario fu sempre rispettoso della religione tradizionale; su questo punto, Senofonte insiste sul fatto che la sua *pietas* si mostrasse nella ferma convinzione socratica che non tutto è nelle mani dell'uomo: «E coloro che credono che in tutto questo non ci sia niente di divino, ma che tutto dipenda dall'intelligenza umana, diceva che sono presi da pazzia (τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης, δαιμονᾶν ἔφη)».⁷

Nei *Memorabili*, Senofonte afferma esplicitamente che la religiosità di Socrate era pura e autentica, e inoltre che fosse solito dare consigli agli amici sulle pratiche di fede, l'esperienza religiosa e un modo pio di condurre l'esistenza; questo tema era ovviamente di pressante importanza per i socratici che, come Platone e Senofonte, volevano fortemente difendere la memoria del maestro dopo il processo e la cicuta, ed era inoltre fondamentale per far comprendere ai detrattori e a tutti gli Ateniesi che il rinvio al segno demonico (δαιμόνιον) non era in con-

in purely political language Plato's use of the word ἀνάγκη is strikingly ambivalent» (Chlup 1997). Sul concetto di Necessità nel *Timeo* si veda anche Pettersson 2013. Per un'interessante indagine dello spettro semantico di 1), si veda invece, Raphals 2003.
⁷ Xen. *Mem.* I 1, 9. È evidente l'allitterazione e il gioco di parole tra i termini δαιμόνιον/δαιμονᾶν. La traduzione, qui e in seguito, è di Anna Santoni (1989, 1994).

trasto con la religione olimpica. Tuttavia, e nonostante l'accento posto sulla fede, Senofonte vuole sottolineare con forza la profonda differenza, nella vita del filosofo, tra l'influenza di un fato di origine non divina o di una fortuna inaspettata, e l'azione deliberata dell'anima razionale, che è condizione necessaria per l'acquisizione della conoscenza. In uno splendido passaggio dei *Memorabili* (III 9, 14), egli opera una distinzione tra fortuna (τύχη) e azione (πρᾶξις) e afferma che soltanto lo studio e la pratica dialettica garantiscono il successo nella ricerca della verità e anche, alla fine del viaggio, della felicità:

Ancora gli fu chiesto se pensava che anche il successo fosse un'attività. “Considero del tutto in opposizione”, rispose, “la fortuna e l'azione” (πάν μὲν οὖν τούναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι). “Penso appunto che l'imbattersi in qualcosa di vantaggioso, senza averlo cercato, sia una buona fortuna (εὐτυχίαν), mentre considero buon comportamento (εὐπραξίαν) fare bene qualcosa dopo aver studiato ed essersi esercitati; e quelli che si impegnano in questo mi sembra che abbiano successo (= *siano felici?*) (εὖ πράττειν).

In questo straordinario passo – raffinato anche sul piano lessicale per la ripetizione dei tre εὐ-, εὐτυχίαν, εὐπραξίαν, εὖ πράττειν, Senofonte riferisce di una distinzione netta tra la buona fortuna, che non ha alcuna connotazione etica positiva essendo solo frutto del caso o di una buona stella, e l'agire umano consapevole, frutto di un'azione deliberata e dunque eticamente analizzabile (come affermerà anche Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*), che al contrario può condurre a una conoscenza consapevole, a una vita consapevole e in ultima analisi, alla felicità.

Platone non offre un quadro comprensivo o una definizione precisa di fortuna o di intervento divino: tuttavia questi elementi – descritti sopra in 1) – sono presenti nelle sue opere e devono essere presi in considerazione con attenzione e cautela, specialmente quando Platone si concentra sul tema della vita politica e delle circostanze cui deve far fronte il filosofo (di nuovo con implicito riferimento alla umana vicenda di Socrate e alla sua personale esperienza in Sicilia e non solo). Senza concentrarci sul problema dell'autenticità, che ci porterebbe lontano dal

tema di questo articolo,⁸ la *Settima Lettera* va considerata uno straordinario documento per i temi che qui si stanno affrontando, dove i concetti di καιρός (tempo opportuno, occasione) e θεία μοίρα (destino divino) hanno un ruolo determinante. A 326a-b, ad esempio, Platone fa cenno sia a un tipo di fortuna casuale e non divina, τύχη, sia a una forma di predestinazione dominata dagli dèi, θεία μοίρα:

E alla fine mi resi conto, esaminando tutte le comunità contemporanee, che non ve n'era nemmeno una che non fosse malgovernata, dal momento che le loro costituzioni avevano raggiunto livelli quasi incurabili, sempre che non fosse sopraggiunta qualche rivoluzione straordinaria supportata da un colpo di fortuna (μετὰ τύχης). Non posso dire altro, elogiando la vera filosofia, che è proprio attraverso questa filosofia che gli uomini sono in grado di comprendere cosa sia la giustizia sia nella vita privata che in quella pubblica. Dunque i mali per gli uomini non cesseranno, finché coloro che sono alla ricerca della vera filosofia non assurgeranno ai posti di comando, o finché coloro che sono al comando divengano veri filosofi grazie a qualche sorte divina (ἔκ τινος μοίρας θείας).⁹

Aldilà della testimonianza sull'importanza del legame tra filosofia e politica, e inoltre sullo sconforto personale di Platone di fronte alla decadenza delle città a lui contemporanee, occorre porre l'attenzione sull'uso di τύχη e θεία μοίρα: anche se non prendiamo in modo letterale il riferimento al destino divino, come riferito a un intervento soprannaturale nel mondo degli uomini, è chiaro che Platone vuole porre l'accento sulla fallibilità delle imprese umane e dei politici in carne ed ossa, soprattutto se paragonati ai Re Filosofi della *Repubblica*. Egli utilizza il termine icastico θεία μοίρα anche in un noto passaggio del *Menone*, proprio in un contesto dove si analizza la possibilità che la virtù sia insegnabile, ma con la prospettiva che invece questa impresa possa anche

⁸ Su questo tema si è riaperto in anni recenti il dibattito sull'autenticità dell'epistola, soprattutto a partire dal lavoro di M. Frede e M. Burnyeat *The Pseudo-Platonic Seventh Letter* (2015). Per una recentissima edizione commentata della *Lettera* rimando al lavoro di F. Forcignanò (2020).

⁹ Traduzione mia.

essere del tutto fallimentare, sia per i limiti di chi trasmette sapere, sia per i limiti, anche di carattere e intelligenza, di chi ascolta (è il caso della famosissima chiusa sui figli di Pericle).¹⁰

Sia in Platone che in Senofonte troviamo numerosi passi dove l'opposizione tra qualcosa di insegnato – o acquisito con la pratica – e qualcosa con cui si nasce o che si è per natura (come la caratteristica di essere coraggiosi) è evidente e a volte anche stridente: questa opposizione riguarda sia l'identità degli interlocutori di Socrate sia il problema, già accennato, che la virtù sia effettivamente insegnabile. *L'incipit* del *Menone* ad esempio (70a1-4) presenta precisamente il problema dell'insegnabilità della virtù mediante un'opposizione natura/cultura, dove l'espressione φύσει παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, «sopraggiunge/capita agli uomini per natura» indica chiaramente una situazione opposta a quella che richiede lo sforzo costante di studio per acquisire la conoscenza:

Puoi dirmi Socrate se secondo te la virtù è qualcosa che si possa insegnare, o se invece si acquisisce e, se non mediante l'insegnamento, mediante la pratica e l'esercizio? O se invece non sia né insegnabile né acquisibile così, se essa per caso capita agli uomini di essere posseduta per natura o se invece in qualche altro modo? (ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετῆ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;).

Questa apertura del dialogo è giustamente celebre, non ha mancato di sollevare dubbi anche per il lessico utilizzato (è il caso specifico di ἀσκητόν) e va letta come un problema che rimane in qualche modo aperto per tutto il dialogo;¹¹ Socrate torna infatti sulla fallibilità dei maestri e sui doni di natura, in questo caso utilizzando il tema della sorte divina – passando dunque da 2) a 1), per utilizzare lo schema che si è tracciato nella differenza tra cause divine e cause naturali – a 99e3-

¹⁰ Sulle alterne fortune di Pericle tra gli intellettuali ateniesi e nella letteratura successiva rimando a Stadter 1991.

¹¹ Sul lessico della virtù nel *Menone* rimando a Petrucci 2009. Sul rapporto tra natura e insegnamento rimando invece a Devereux 1978. Per una recente e ricca edizione del *Menone* rimando all'edizione di Mauro Bonazzi per Einaudi del 2010.

100a2: qui egli riconosce che, se la virtù non è posseduta per natura e nemmeno è insegnabile, allora deve capitare all'uomo in virtù di un destino stabilito dagli dèi o comunque da una congiunzione soprannaturale, che – come abbiamo già ricordato per la *Settima Lettera* – è identificata dall'espressione *θεία μοίρα*:

Quindi al momento, se la nostra ricerca e quanto affermato fin qui è corretto, si è visto che la virtù non è né un dono di natura né qualcosa di insegnabile, ma ci è data in sorte grazie a qualche destino divino, senza che quanti la ricevono ne abbiano contezza, a meno che tra i politici non vi sia qualcuno in grado di rendere politico anche qualcun altro (εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρητὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν, εἰ μὴ τις εἷς τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν).

La conclusione sul ruolo della politica, con un accento in questo caso utopistico (dal momento che l'esempio di maestro di virtù è Pericle), richiama quanto già detto sull'importanza della buona sorte e di quanto anche il filosofo sia nelle mani del fato o degli dèi quando si tratti non solo di governare ma di trasmettere la virtù politica (il sentimento di sconforto che traspare è lo stesso della *Settima Lettera*, dove sembra che non vi sia alcuna costituzione virtuosa o alcuna città in grado di coltivare talenti politici).

In una prospettiva in qualche modo simile a quella aristotelica, anche Senofonte, nei *Memorabili*, offre diversi passi in cui coesistono l'accento posto sull'importanza dello studio e dell'apprendimento e la constatazione che alcune doti – imprescindibili per divenire un politico, un maestro, un buon *leader* – sono stabilite per natura e a cui, per dirla altrimenti, siamo “predestinati”. La predestinazione non è qualcosa che Socrate affronta in modo esplicito e non sembra, a dire il vero, destare il suo interesse in quanto concetto religioso di derivazione arcaica (parliamo della *μοίρα* come “porzione di vita assegnata”), ma rimane comunque sullo sfondo e sembra solamente evocata, soprattutto da Platone, senza che questo intacchi la rappresentazione razionalistica e anti-determinista dell'intellettualismo etico. Tornando a Senofonte, sono

numerosi i passi dei *Memorabili* in cui, come detto, coesistono natura, cultura e fortuna in modo bilanciato e all'apparenza non problematico; due casi interessanti si trovano ad esempio nel ricchissimo libro III, a proposito del coraggio e delle doti di un buon *leader*:

“Eppure” disse Socrate “questa è solo una parte tra le molte di cui è composta la strategia, perché lo stratego deve essere anche capace di allestire i mezzi per la guerra e fornire ciò che serve ai suoi soldati e avere dell'inventiva ed essere operoso, accurato, costante, sagace, umano e crudele, leale e traditore, guardiano e ladro, generoso e rapace, munifico e avaro, prudente e ardito, e molte altre qualità naturali e acquisite con l'addestramento deve possedere il bravo generale” (καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμη δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν).¹²

Un'altra volta gli domandarono se il coraggio fosse una qualità naturale o si potesse insegnare. Rispose: “Credo che, come un corpo è naturalmente più robusto di un altro nelle fatiche, così anche ci sia un'anima naturalmente più forte di un'altra di fronte ai pericoli; vedo, infatti, che uomini cresciuti nelle stesse leggi e negli stessi costumi sono fra loro molto diversi per coraggio. Tuttavia sono del parere che ogni indole può accrescere il suo coraggio con l'apprendimento e l'esercizio”. [...]

“Vedo pure che in tutte le altre cose allo stesso modo gli uomini sono differenti l'uno dall'altro per natura e acquistano molto con l'addestramento (φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας). Da ciò è chiaro che tutti, sia quelli meglio dotati sia quelli peggio dotati, devono studiare e fare esercizio nelle cose in cui vogliono essere rinomati” (ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν ὅτι πάντας χρῆ καὶ τοὺς εὐφυεστεροὺς καὶ τοὺς ἀμβλυτέροὺς τὴν φύσιν, ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν).¹³

In questi due passi, simili ad altri nei *Memorabili* dove si tratta di virtù etiche, Senofonte ammette chiaramente l'esistenza di doti naturali con cui determinati individui sono equipaggiati dalla nascita, ma che

¹² Xen. *Mem.* III 9, 1-2.

¹³ Ivi, III 9, 3-4.

possono essere sviluppate e migliorate con l'esercizio; questa posizione sembra in linea con alcune assunzioni di base dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e sembra invece all'apparenza collidere con una visione strettamente intellettualista e non determinista del primo Platone.¹⁴ Come abbiamo già osservato, il problema delle qualità positive o negative φύσει in Platone rimane però sullo sfondo, appena accennato, o non viene sviluppato in modo esplicito, nonostante sia possibile estrapolare alcune posizioni dalle già citate metafore della *Repubblica*: una su tutte la «nobile menzogna» e la distinzione in tre classi, che corrisponde, come noto, alla tripartizione dell'anima; questa metafora dunque intende spiegare come in una città e in uno stesso individuo esistano componenti diverse, a volte in contrasto fra loro, e come gli uomini possano avere dalla nascita alcune caratteristiche positive più sviluppate rispetto ad altri (l'attitudine allo studio che diventa attitudine al comando per i guardiani e i governanti).

C'è un tema socratico ricorrente negli scritti platonici che riguarda da vicino l'influenza della buona sorte e della natura con cui tutti noi nasciamo, ed è quello del legame di amicizia, la φιλία che consente di instaurare non un semplice legame di empatia, ma un rapporto necessario all'inizio della pratica filosofica e forse anche, in una visione escatologica, una componente fondamentale della felicità ultraterrena. Una certa natura può favorire o al contrario rendere difficoltosa se non addirittura impossibile l'acquisizione della conoscenza e ciò accade anche con il legame d'amicizia. Come hanno sostenuto diversi commentatori, la straordinaria importanza attribuita da Socrate all'amicizia e agli amici (descritta nel dettaglio sia da Senofonte che da Platone) può essere letta come un "effetto collaterale" positivo di una visione individualista dell'eudemonismo tipicamente greca: considerando il non trascurabile fatto che fare ricerca insieme a caccia della verità è un'impresa dialogica – e dunque da realizzarsi in un rapporto omoerotico o in una cerchia di amici – che rende migliori sia Socrate che i suoi amici (non soltanto più sapienti, ma ovviamente più felici). Nonostante l'enfasi posta sull'importanza di coltivare con l'esercizio dialettico l'amicizia e dunque la ricerca della verità, sia Senofonte che Platone sottolinea-

¹⁴ Sui complessi rapporti tra natura, virtù e giustizia in Senofonte e nei *Memorabili*, rimando a Johnson, 2003, 255-281; Moore & Stavru 2018; Morrison 1995.

no con forza l'importanza di una certa "affinità naturale" (che è anche un'affinità elettiva) tra due persone, e il fatto che il legame di *φιλία* possa nascere più facilmente e con più successo fra determinati tipi di persone e caratteri e non fra altri. Un esempio che trovo illuminante, sebbene il finale del dialogo sia aporetico nella ricerca della definizione di amicizia, sono le parole di Socrate nel *Liside*, riferite agli amici come *οἰκεῖοι*, "affini" appunto:

Socr.: "Dunque della natura di ciò che è proprio e affine, a quanto pare, risultano essere l'amore e l'amicizia e il desiderio, così sembra, miei cari Liside e Menesseno". Gli amici assentirono. Socr.: "Voi dunque, se siete amici l'uno dell'altro, siete in qualche modo tra voi per natura affini" (*ὁμοῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς*). "Senza dubbio", dissero. Socr.: "E se dunque qualcuno desidera qualcun altro, ragazzi, e lo ama, non desidererebbe né amerebbe né proverebbe amicizia se non si trovasse a essere affine all'amato o rispetto all'anima, o rispetto a qualche sua caratteristica o ai modi di essere o all'aspetto".¹⁵

Allo stesso modo, Senofonte afferma non solo che gli esseri umani esperiscono per natura sentimenti di amicizia (cioè sono naturalmente portati all'amicizia, il che significa che ogni essere umano è venuto al mondo con la capacità interiore di avere relazioni e amici in particolare), ma anche – cosa che può ben attagliarsi anche all'atmosfera aristocratica del *Liside* di Platone – che la vera *φιλία* unisce i *kalòι kài agathòι*, i "migliori" del circolo socratico. Senofonte sottolinea inoltre la conseguenza positiva e sociale, comunitaria, della corretta educazione (sociale nel senso di opposta a individualistica ed egoistica) che rende le persone migliori e più felici, ma soprattutto afferma con enfasi che Socrate si impegnò sempre nell'educazione delle giovani generazioni che mostrarono di possedere una bella anima «per natura», *φύσει*, e dunque meritavano di essere l'oggetto della sua amicizia.¹⁶

¹⁵ Pl. *Ly.* 221e-222a. Traduzione di B. Centrone modificata.

¹⁶ Su questo punto cfr. ad esempio Ahbel-Rappe 2012.

“Queste cose in verità” disse Socrate “presentano molti aspetti, Critobulo. Gli uomini hanno infatti per natura sentimenti di amicizia (φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά): hanno bisogno gli uni degli altri, provano compassione, si fanno del bene, collaborano e, consapevoli di questi, si sentono reciprocamente riconoscenti. Essi hanno, però, anche sentimenti di aggressività. [...] Eppure, insinuandosi attraverso queste difficoltà, l’amicizia arriva a unire gli uomini di valore”.¹⁷

Confessava più volte di essere innamorato di qualcuno, ma era chiaro che desiderava quelli dotati per natura non di un corpo grazioso, ma di un’anima rivolta alla virtù. Considerava indizio di buona indole se imparavano rapidamente le cose a cui si applicavano, se tenevano a memoria quello che avevano imparato e se avevano desiderio di tutti gli insegnamenti grazie ai quali è possibile governare bene la casa e la città, e, in genere, saper bene trattare con gli uomini e ben affrontare le vicende umane. Pensava appunto che uomini siffatti, se ben educati, non solo sarebbero stati felici essi stessi e avrebbero ben amministrato i propri patrimoni, ma sarebbero stati in grado di rendere felici anche gli altri uomini e le città (τοὺς γὰρ τοιούτους ἡγεῖτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν).¹⁸

Riferimenti bibliografici

Fonti

[Plato], *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, by M. Burnyeat and M. Frede (ed. D. Scott), Oxford, Oxford University Press, 2015.

Platone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, introduzione, traduzione e note di B. Centrone, Milano, BUR, 1997.

Platone, *Menone*, a c. di M. Bonazzi, Torino, Einaudi 2010.

¹⁷ Xen. *Mem.* II 6, 21-22.

¹⁸ Ivi, IV 1, 1-2.

Platone, *Settima Lettera*, introduzione, traduzione e commento a c. di F. Forcignanò, Roma, Carocci, 2020.

Senofonte, *Memorabili*, con un saggio di A. Labriola, introduzione, traduzione e note di A. Santoni, Milano BUR, 1989 (1995).

Letteratura critica

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

Annas, J. [1997], Is Plato a Stoic?, in: *Méthexis* 10, 23-38.

Chlup, R. [1997], Two kinds of necessity in Plato's dialogues, in: *Folia Philologica* 120, 204-216.

Cooper, J.M. [1977], The psychology of justice in Plato, in: *American Philosophical Quarterly* 14, 151-157.

de Luise, F. [2011], La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della *Kallipolis*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 66, 389-407.

Devereux, D.T. [1978], Nature and teaching in Plato's *Meno*, in: *Phronesis* 23, 118-126.

Forcignanò, F. [2019], *Plato's journey through the conflict: knowledge, action and Kairòs in the Syracusan experience*, in: M. Bonazzi, F. Forcignanò, A. Ulacco (eds.) *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, Leiden, Brill, 53-71.

Gerson, L.P. [2014], Plato's rational souls, in: *The Review of Metaphysics* 68, 37-59.

Greco, A. [2011], Having one's own and distributive justice in Plato's *Republic*, in: *History of Political Thought* 32, 185-214.

Harte, V. [2007], Language in the cave, in: M. Burnyeat, D. Scott (eds.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 195-215.

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

- Johnson, D.M. [2003], Xenophon's Socrates on law and justice, in: *Ancient Philosophy* 23, 255-281.
- Kamtekar, R. [2012], Socrates and the psychology of virtue, in: *Classical Philology* 107, 256-270.
- Morrison, D.R. [1995], Xenophon's Socrates on the just and the lawful, in: *Ancient Philosophy* 15, 329-358.
- Moore, C., Stavru, A. (eds.) [2018], *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill.
- Petrucci, F. [2009], Platone sulla via di Larissa: per il testo del *Menone* (96 e1-97 c5), in: *Studi Classici e Orientali* 55, 35-46.
- Pettersson, O. [2013], Plato on necessity and disorder, in: *Frontiers of Philology in China* 8, 546-565.
- Raphals, L. [2003], Fate, fortune, chance, luck in Chinese and Greek: a comparative semantic history, in: *Philosophy East and West* 53, 537-574.
- Stadter, P.A. [1991], Pericles among the intellectuals, in: *Illinois Classical Studies* 16, 111-124.

***FATE, FORTUNE AND PHYSIS.
THE LIMITS OF PREDESTINATION
IN THE SOCRATIC NOTION OF HAPPINESS***

Keywords

Xenophon; Plato; Socrates; intellectualism; nature; divine

Abstract

In my paper I aim to discuss the notions of fate (in a broad sense and in a narrow sense, as divine fate) and fortune in relation to human nature in the works of Plato and Xenophon, especially Xenophon's *Memorabilia*. I shall argue that both Xenophon and Plato in particular present a peculiar mix of cognitive and non-cognitive elements (meaning cognitive states such as learning skills and non-cognitive such as

MARIAPAOLA BERGOMI

a cosmic or divine destiny we are allotted to) that can potentially question a strict interpretation of Socratic intellectualism. I shall comment on Xenophon's *Memorabilia* for the peculiar depiction of Socrates that he wants to offer (a pious Socrates who is not entirely a rationalist), and I shall comment on Plato's *Seventh Letter*, the *Meno*, the *Lysis* and other works.

Dr. Mariapaola Bergomi
Pontificia Università Gregoriana, Roma (ITALIA)
mariapaola.bergomi1985@gmail.com

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 ghighnesthai*) 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 *eudaimonia*) 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 (ὄτι 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 γίνεσθαι) 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 *sympainò* 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 *bèlktion* 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 *bèlktion* 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 *synousia* 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 *synousia*:

(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 *eudaimonìa* 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 ἐτύγχανον ἐρῶν) per Alcibiade, non accadeva nulla di diverso da quel che accade alle Baccanti. Anche le Baccanti infatti, quando sono invasate dal dio (ἐνθεοί), 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 (τινὶ 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).

(ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ), altri grazie a una sorte divina (θεῖα μοῖρα). 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 *technai* 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 *bèlton ghighnesthai* 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 ghighnesthai* 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 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 (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 (οὔτ' ἄν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' 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 (εὐδαιμονίη) non risiede (οὐκ [...] οἰκεῖ) nel bestiame né nell'oro: è bensì l'anima la residenza del demone (ψυχῆ 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 (κοῦδεῖς 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, apparatus 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 – ΟΑΒΙΟΣ – 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 *synousia*, 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 (*eudaimonia*) 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' *eudaimonia*, 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

PARTE VI
SAPERI, UTOPIE, PROCESSI DIALETTICI
E PROBLEMI METODICI

NIKOS G. CHARALABOPOULOS

THE CURIOUS CASE OF KNOWLEDGE
AND HAPPINESS IN PLATO'S *CHARMIDES*

TABLE OF CONTENTS: 1. *Prolegomena*; 2. *The City of Clones*; 3. *Sophonòpolis*; 4. *Darling, I'm a nightmare dressed like a daydream [...]*; 5. *Is Charmides happy?*

1. *Prolegomena*

The question of happiness (*eudaimonìa*) is not raised until relatively late in Plato's *Charmides*. While examining Critias' latest definition of *sophrosýne* as a second-order knowledge of knowledge and ignorance (167b-c) Socrates wonders whether such a knowledge is possible and/or beneficial to society. To this end he mentions his dream of a utopian society in which the rulers of the city are the true experts in their field (173a-d). Deliberations always result in correct decisions, leading to policies perfectly designed and impeccably implemented: error is, in the most tangible terms, simply not an option. Yet Socrates is not convinced that those citizens would live a truly happy life (173d3-5). In fact, in the ensuing discussion he dissociates knowledge from happiness – to Critias' amazement and disappointment (173e).¹

The present paper examines the way Plato both problematizes and rehabilitates the causal relationship between *epistème* and *eudaimonìa* in the utopian narratives of the *Charmides*. A short comment will also be made on what is one to make of Socrates' concluding unequivocal causal association of *sophrosýne* with *eudaimonìa* (176a4-5).

¹ On Plato's *Charmides* see: Lampert 2010, 147-240; Tuozzo 2011; Tsouna 2017; Moore & Raymond 2019. The latter work is the source of all my translated passages from the *Charmides*.

2. *The City of Clones*

When Socrates expresses serious doubts as to whether absolute knowledge is sufficient for absolute happiness, he does so in reference to the inhabitants of a society in which epistemological failure is a practical impossibility in every aspect of private and public life. In fact, this is the third time in the dialogue that Socrates constructs a utopian city so that he may give his argument a graphic representation. The first utopia (161e-162a) pops up during the refutation of Charmides' third definition of *sophrosýne* as doing one's own things (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, 161b6). In an ostensibly sophistic manner Socrates deliberately understands the phrase in the counter-intuitive sense of a pupil's learning to read and write only his own name or a doctor's curing no one else but himself (161d-e). He then asks Charmides to pass judgement on a *pòlis* in which every citizen is required by law to make every item of his own wardrobe, shoes included, as well as every other personal item of his:

Do you think a city would be well run under this law that orders each person to weave and wash his own *clothing*, fashion his own *sandals*, make his own *oil flask and strigil*, and do everything else according to the same principle: that no one avails himself of other things, but *each works on and does his own things?* (δοκεῖ ἄν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἱμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἀλλοτριῶν μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν;) (*Chrm.* 161e10-162a2, my italics).

Charmides cannot but concede that the principle of doing one's own cannot be related to *sophrosýne* since the latter is considered indispensable for a well-governed city – and Socrates' utopia plainly does not fit the bill. The implementation of the law of do-it-yourself results in individuals who are perfectly capable of providing for themselves (and their families?) drawing exclusively on their own resources and practical skills. The concomitant prohibition against laying one's hands on someone else's possessions guarantees social peace. At the same time, household self-sufficiency means that people have no need for each other and

lack any motive for human contact. Isolated individuals (or families?) may lead lives of social insularity using rudimentary communication – if at all. Their life comes close to questioning the very notion of community any city is supposed to embody. As they practice identical crafts there is also no room for personal differentiation. Provocatively, they all look like replicas of the Platonic Hippias who once had appeared in Olympia while having made with his own hands everything he had on his body (*Hp. Mi.* 368b5-6). In a very real sense, then, their utopia may justifiably be called the *City of (Hippias') Clones*.

In terms of intra-textuality, except for the *Hippias Minor*, this utopia of self-sufficient individuals is mostly related to the *Republic*. The law of ‘doing one’s own’, bearing now the newly coined name of *oikeioprachia* (434c8), is a fundamental principle both in the *City of Pigs* and the *Kallipolis*. In a reversal of the situation in the *Charmides*, however, here this very same law results in the creation of a harmonious society and the solidification of communal spirit. For in the *Republic* the principle implemented means that each man performs a single task (370b6) and exchanges the surplus of his production for all the other goods he needs but cannot himself produce. At the very beginning of his construction of the just city, Socrates gives an explanation for the origin of societies along these lines: given that people are not self-sufficient on their own they decide to live together and enter into a ‘give-and-take’ relationship with each other so that their needs may be covered in the best possible way (369b-c). These two elements, namely the practical impossibility of the self-sufficient man and the necessity of sharing and exchanging goods, look like a corrective comment on the first utopia of the *Charmides* thereby giving the lie to what Socrates says in the *City of Clones*.

The latter may then be read as Socrates’ deliberate attempt at discrediting any simplistic acceptance or rejection of ‘doing one’s own’ as a definition of *sophrosyne* by pointing out that it is its opaque formulation that makes it liable to misinterpretation. To make his point, he takes an absurdly literal meaning of the definition and turns it into a city: an impracticable conglomerate of human atoms, displaying an unrealistic level of self-sufficient isolationism. Here Socrates takes a leaf out of a riddle contestant’s book: Charmides has confronted him with a riddle

(αἰνίγματι γάρ τιτι ἔουκεν, 161c9; cf. 162a10), therefore Socrates counter-attacks with an *adýnaton*-puzzle of his own. No wonder Charmides finds such a *pòlis* dysfunctional, if not essentially dystopic.²

3. Sophronòpolis

The *City of Clones* has no room for the question of the distribution of knowledge and happiness among its populace – with the possible exception of the productive knowledge practitioners of weaving, shoemaking, pottery, and smithery are expected to display. Contrariwise, Socrates' second utopia is all about the great benefits enjoyed by the citizens of a *pòlis* ruled by infallible leaders, possessors of *sophrosýne*, who would know what they know and what they don't know – with happiness as the greatest of benefits (171d1-6):

We would live our lives *free from error*, both we ourselves, the ones who had discipline, and anyone under our rule. We would never attempt to do anything that we didn't know how to do; we would instead find those who did know and hand the task over to them. And as for those under our rule, we wouldn't entrust to them any tasks but the ones they would do correctly – the tasks for which they possessed the relevant knowledge. In this way, thanks to discipline, a household would be admirably run, a city well governed, and so too *everything else* that was under the rule of discipline. *With error uprooted* and correctness in command, people in that situation would be bound *to succeed* in everything they did – and *those who succeed are happy* (ἀναμάρτητοι γὰρ ἂν τὸν βίον διεζῶμεν αὐτοί τε [καί] οἱ τὴν σωφροσύνην ἔχοντες καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὅσοι ὑφ' ἡμῶν ἦρχοντο. οὔτε γὰρ ἂν αὐτοὶ ἐπεχειροῦμεν πράττειν ἃ μὴ ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ἐξευρίσκοντες τοὺς ἐπισταμένους ἐκείνοις ἂν παρεδίδομεν, οὔτε τοῖς ἄλλοις

² On ancient riddles see: Konstantakos 2004 and 2019. According to him the *adýnaton*-puzzle «may be an impossible sophism, a statement about an unnatural phenomenon, which the propounder calls the addressee to answer for or comment on» (Konstantakos 2004, 121). This could be a fitting description for Socrates' first utopia. The most recent discussion on the City of Pigs is to be found in: Usher 2020, 91-109. Cf. also Balasopoulos 2013; Rowe 2017.

ἐπετρέπομεν, ὧν ἤρχομεν, ἄλλο τι πράττειν ἢ ὅτι πράττοντες ὀρθῶς ἔμελλεν πράξειν – τοῦτο δ' ἦν ἄν, οὗ ἐπιστήμην εἶχον – καὶ οὕτω δὴ ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλεν καλῶς οἰκεῖσθαι, πόλις τε πολιτευομένη, καὶ ἄλλο πᾶν οὗ σωφροσύνη ἄρχοι ἁμαρτίας γὰρ ἐξηρημένης, ὀρθότητος δὲ ἡγουμένης, ἐν πάσῃ πράξει καλῶς καὶ εὖ πράττειν ἀναγκαῖον τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι (*Chrm.* 171d6-172a3, my italics).

Socrates addresses this narrative to Critias, Charmides' older cousin and guardian. Critias has entered the discussion after Charmides' epic failure to defend his thesis that *sophrosýne* is to do one's own things. Defending a definition he himself had authored (162c4-6), Critias argues successively that *sophrosýne* is the doing of good things (163e10-11) and the second-order knowledge that knows both itself and the other kinds of knowledge (166e5-6) – or, as later rephrased by Socrates, the knowledge of both knowledge and ignorance (169b6-7). The emergence of a city ruled by the experts forms part of the *elenchus* of this latest formulation – one that ultimately goes back to the original Critias' and Charmides' definition. In other words, the city of *sòphrones* responds to the same philosophical conundrum as the *City of Clones*, only it does so indirectly.

But this is where the similarities of these two narratives come to a halt. The *Sophronòpolis* is an actual *pòlis* featuring the standard polarity in ancient Greek politics depending on whether one exercises political power or not. By means of possessing the absolute knowledge of everything knowable and unknowable, the rulers see that the principle of 'doing one's own', properly understood, is implemented in every aspect of both private and public life. The *sophrosýne* administration guarantees the best possible state of affairs for each and every household, the city as a whole, even the human soul – possibly to be understood as one of the referents of the vague ἄλλο πᾶν (171e7).

Unlike the dystopian *City of Clones*, the *Sophronòpolis* is evidently a eutopia for at least three reasons: (a) *its citizens do not make mistakes* (ἀναμάρτητοι, 171d6): they always give the correct answers, make the right decisions, execute flawlessly each and every plan. Similarly, they display an impeccably moral conduct, since they always make Heracles' choice when being confronted with ethical dilemmas. Vice seems to

have been excised from their city alongside error (ἀμαρτίας ἐξηρημένης, 172a1); (b) *its leaders do not overstep their authority*. The *sophrosýne* imperative means that there may be only one expert for every conceivable object of knowledge and that no one else should interfere with him in his field of expertise. This applies to the *sòphrones* themselves, whose task is to rule the city by telling the experts what to do, not how to do it. Since the majority (or is it the totality?) of the population consists in experts of some kind, the political authority of the rulers is more a matter of distribution of expertise than a will to confirm the inferior status of the populace. In a city of experts, governed by the experts' experts as *primi inter pares*, social peace finds its natural habitat; (c) *everybody experiences the absolute happiness*. Due to their excellence in their specialty the citizens succeed in every activity they engage in, they are always «doing well» (εὖ πράττειν, 172a2). In ancient Greek this expression means 'I am happy' – mostly because I am successful. In the *Sophronòpolis* epistemocracy leads to *eudaimonìa*; and *eudaimonìa* is the hallmark of eutopia.

Socrates' second utopia raises for the first time in the *Charmides* the question about the relationship between knowledge and happiness and answers it in the affirmative. The second-order knowledge and ignorance wielded by the *sòphrones* is the reason why all citizens lead a successful and, therefore, a truly happy life: τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι (172a3). And yet this city would remain forever a real (o)u-topia, a piece of wishful thinking that cannot be put into practice. This great eutopian narrative was from the beginning a what-if scenario: had Critias been right about the nature and attributes of *sophrosýne*, the *sòphrones* would have been extremely privileged (μεγαλωστὶ ἂν ἡμῖν, φαμέν, ὠφέλιμον ἦν σώφροσιν εἶναι, 171d5-6). But, to their disappointment, Socrates and Critias have failed in identifying that type of omniscient super-knowledge required for the birth of *Sophronòpolis* (ὄρᾳς ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὕσα πέφανται, 172a7-8). Their argument has shown that the best a *sòphron* may hope for is that he will be a better student and teacher than others in any epistemological field. This is, indeed, a far cry from the benefit of political leadership in the best society ever.³

³ The notion of utopia, both in thought and literature, and its definitional taxonomy is succinctly discussed by Vieira 2010. On ancient utopians in general see Dubois 2006;

4. *Darling, I'm a nightmare dressed like a daydream [...]*

In view of his confession that Critias' super-knowledge is no more than a chimerical vision, Plato's audience may reasonably think that Socrates has no reason to produce cities in words anymore. This is not the case though. A few moments later, against all expectations, he returns to *Sophrônôpolis* producing an enhanced version of the city of experts, addressing the same issue: if Critias' latest definition of *sophrosýne* is the right one, one is entitled to ask how this virtue benefits those who have it (172c7-d1). The new utopian narrative (173a7-d5) may be divided into five sections: (a) introductory remark; (b-d) main part; and (e) concluding remarks.

Arguably the most striking feature of a utopian narrative not lacking in surprises is its oneiric textual identity. This is the opening sentence of the section:

(a) «Then listen to my dream», I [Socrates] said, «whether it has come through horn or through ivory» (ἼΑκουε δῆ, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι' ἐλέφαντος ἐλίγλυθεν, *Chrm.* 173a7-8).

This sentence is a majestic intertextual reference to *Odyssey*, XIX, vv. 560-567: Penelope has just recounted to Odysseus a dream she had had last night about a group of geese killed by an eagle. She would like to think that this is a good omen and Odysseus will finally return home and kill the suitors. But she has no way to tell whether her dream passed through the gate made of horn, the origin of truthful, prophetic dreams, or the one made of ivory, the origin of deceptive dreams.

Plato takes full advantage of the irony and polysemy of the Homeric passage so that a horizon of indeterminacy may hover over his own narrative. Taken at face value, the analogy implies that the soon-to-be-narrated utopia is the dream, Socrates is Penelope and Critias is Odysseus who is expected to fulfil it. Significantly, Plato's text suggests that Socrates experiences a lucid, that is a waking dream (ὄναρ), not a vision (ὄψαρ), as he sees in front of his eyes (καὶ ἄρτι ἀποβλέψας, 172e5) the construction of the new city.

while Vegetti 2013 comments on the utopian character of the Platonic *Kallipolis*.

The events following Athens' defeat in the Peloponnesian War, though, may suggest an additional layer of interpretation. The ideal society of the experts must have been the historical Critias' dream and he possibly intended to put it into practice as soon as he joined the Thirty. In view of Critias' and Charmides' defeat and death at the Battle of Munichia in 403 B.C., the dream proved to be a nightmare. In this case, Socrates, essentially a Platonic avatar of Odysseus in more than one respects [Moore & Raymond 2019, 41], experiences with eyes wide open (not shut) the dream/nightmare of Critias/Penelope.⁴

The main part of the narrative runs as follows:

(b) For if discipline really were to rule over us, and it were as we've just defined it, wouldn't everything have to be done in accordance with knowledge, and no one who claimed to be a ship's captain but wasn't *would deceive us*, and no doctor or general or anyone else would get away *with pretending* to know something he didn't know? (εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα ἡμῶν ἄρχοι ἢ σωφροσύνη, οὕσα οἶαν νῦν ὀριζόμεθα, ἄλλο τι κατὰ τὰς ἐπιστήμας πάντ' ἂν πράττειτο, καὶ οὔτε τις κυβερνήτης φάσκων εἶναι, ὦν δὲ οὐ, ἐξαπατῶ ἂν ἡμᾶς, οὔτε ἰατρὸς οὔτε στρατηγὸς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς, προσποιούμενός τι εἰδέναι ὃ μὴ οἶδεν, λανθάνοι ἄν;) (*Chrm.* 173a8-b4, my italics).

(c) If that were the case, wouldn't the result have to be that we'd have healthier bodies than we do now, and when in danger at sea or battle, we'd be kept safe, and *our tools, all our clothing and footwear*, and all our belongings would be skillfully produced, as would so much else, seeing that we'd be employing genuine craftsmen? (ἐκ δὴ τούτων οὕτως ἐχόντων ἄλλο ἂν ἡμῖν τι συμβαίνοι ἢ ὑγιέσιν τε τὰ σώματα εἶναι μᾶλλον ἢ νῦν, καὶ ἐν θαλάττῃ κινδυνεύοντας καὶ ἐν πολέμῳ σώζεσθαι, καὶ τὰ σκευὴ καὶ τὴν ἀμπεχόνην καὶ ὑπόδεσιν πᾶσαν καὶ τὰ χρήματα πάντα τεχνικῶς ἡμῖν εἰργασμένα εἶναι καὶ ἄλλα πολλὰ διὰ τὸ ἀληθινοῦς δημιουργοῖς χρῆσθαι;) (*Chrm.* 173b4-c2, my italics).

⁴ On the Homeric passage and Critias' role in the *Charmides* see Catalin 2010; Kotwick 2020, and Danzig 2013 respectively. Capitani 2015 offers a useful overview of the dreams in the Platonic dialogues.

(d) And if you like, let's also accept that *divination* is the knowledge of the future, and that discipline, presiding over it, turns away charlatans and appoints genuine seers as our prophets of what's to come (εἰ δὲ βούλοιό γε, καὶ τὴν μαντικὴν εἶναι συγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, καὶ τὴν σωφροσύνην αὐτῆς ἐπιστατοῦσαν, τοὺς μὲν ἀλαζόνας ἀποτρέπειν, τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντιες καθιστάναι ἡμῖν προφήτας τῶν μελλόντων (*Chrm.* 173c3-7, my italics).

Socrates' third utopia, *Sophonopolis Reloaded*, shares the same premise with its earlier counterpart: the *sōphrones* rule due to their possessing the superior knowledge of knowledge and ignorance – but it is more detailed in its description. The narrative displays more realistic features and is brought closer to the interlocutors' experience. To begin with, three types of experts are mentioned by name (the captain, the doctor, and the general), all of whom must have been familiar faces to Socrates from his three-year military service in Northern Greece. Particular emphasis is also placed on the detection of deception (ἔξαπατῶ, b2) performed by those who falsely pretend (προσποιοῦμενος, b3) to know navigation, medicine, or generalship. This emphasis points also to a thinly veiled sleight of hand on the author's part: Plato's audience may recall that Socrates resorted to the deception of role-playing when pretending (προσποιήσασθαι, 155b5) to know a cure for Charmides' headache.

Another new element is the comparison of the populace of the third utopia with men from the author's historical present: the former enjoy healthier bodies and far fewer (or, rather, zero?) casualties in both land and naval warfare. This is a version of the familiar poetic motif of the superiority of men from a bygone and/or golden age over those of today: one may be reminded of Nestor's boasting about the feats of his own generation far exceeding the ones performed by the warriors fighting at Troy or the Hesiodic myth of the races. Moreover, the selection of the products of the superior craftsmanship in the utopian city (tools, clothing, footwear) recalls the almost identical list of items made by each and every self-sufficient man in the *City of Clones* – items reflecting what Charmides was wearing (cloth, shoes) or carried with him (oil flask, strigil) in the wrestling-school.

The culmination of the enhanced level of the new *Sophronòpolis* is that the knowledge of its leaders knows no temporal limits. Since divination is merely another type of knowledge, that of the future, it is subordinate to *sophrosýne*. The *sòphrones* then acquire a privileged status normally assigned to gods and a selected group of gifted individuals who serve as their mouthpiece, such as religious experts and poets. The demand that the real seers and prophets should not be confused with the fake ones may not be irrelevant to Socrates' half-serious appropriation of that role (μαντεύομαι, 169b4).

Up to this point Socrates' narrative has created a powerful political utopia that both supersedes the pre-political *City of Clones* and gives a relatively more down-to-earth, therefore more persuasive version of the *Sophronòpolis*. By now both the internal and the external audience of the *Charmides* has been led to conclude that living in such a city is self-evidently beneficial for every lover of knowledge, truth, and social well-being – to say nothing about the exact prediction of future events. That is why Socrates' final remarks must have caught everybody, not only Critias, off guard:

(e) Now, if the human race were this equipped, I accept that we would live and act with knowledge – after all, discipline, serving as a guardian, would prevent ignorance from intruding into our work. But the further claim – that by acting with knowledge, we would succeed and be happy – that conclusion, my dear Critias, we aren't yet able to reach (κατεσκευασμένον δὴ οὕτω τὸ ἀνθρώπινον γένος ὅτι μὲν ἐπιστημόνως ἂν πράττοι καὶ ζῶη, ἔπομαι - ἢ γὰρ σωφροσύνη φυλάττουσα οὐκ ἂν ἐφῆ παρεμπίπτουσαν τὴν ἀνεπιστημοσύνην συνεργὸν ἡμῖν εἶναι - ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν, τοῦτο δὲ οὐπω δυνάμεθα μαθεῖν, ᾧ φίλε Κριτία (*Chrm.* 173c7-d5).

Socrates' first words look a lot like a truism – though one universally applicable: every society governed by the *sòphrones* lives by the standards of real knowledge. What is more, by means of a military imagery, as befits a brave soldier of the Athenian army, he assures that the enemy (*ἀνεπιστημοσύνην*, d3) will never manage to intrude into the

pòlis (παρεμπίπτουσαν, d2; a Platonic *hàpax* and, possibly, the earliest extant occurrence of the verb), because the city's defender (σωφροσύνη, d2), a combination of both Athena Promachos and Platonic Guardian, will constantly hold the would-be intruder at arm's length. One is also tempted to see in this duel between the two female combatants a replay of the antithetical pair error-correctness (ἀμαρτίας - ὀρθότητος) of the old *Sophonòpolis*.

And then comes the final, shocking blow. Even those societies equipped with and run by supreme knowledge are not *necessarily* successful and, therefore, happy. In an anti-climactic fashion, this conclusion plays a rather pessimistic tune as it demolishes the basic premise of both narratives on *Sophonòpolis*. Socrates' second utopia embodies by (onto)logical necessity absolute happiness *provided* that the superhuman knowledge envisioned by Critias is a real option. The problem lies in whether such a knowledge exists, not whether such a knowledge leads to absolute happiness. Socrates' third utopia may or may not embody true happiness *even if* the superhuman knowledge envisioned by Critias is a real option. The problem is that such a knowledge *is not enough* for true happiness. In other words, in his last words Socrates claims that *sophrosýne* is not intrinsically associated with happiness.

In the discussion following the utopian narratives Socrates moves a step further and argues that knowledge *as such* has nothing to do with *eudaimonìa* and there is no causality between them (173e). In due course it is revealed that it is a specific branch of knowledge that makes a man happy. When Socrates presses his point on Critias expressing his great desire (προσποθῶ, 174a10; another Platonic *hàpax*) to learn which is the type of knowledge that begets happiness, *it is Critias himself who provides the correct answer* as confirmed immediately by Socrates: it is *the knowledge of good and evil* (174b10-c3).

In sum, Socrates answers the question of the relationship between knowledge and happiness in the affirmative, with the proviso that it pertains only to a certain kind of knowledge, that of good and evil. Yet the dialogue ends in *aporìa* because it is not clear whether this knowledge is an offspring of mother *sophrosýne*, another, evolved version of *sophrosýne* (*sophrosýne* reloaded, as it were), or a completely unrelated virtue.

5. *Is Charmides happy?*

Any interpretation of the notion of happiness in Plato's *Charmides* would be incomplete without a brief comment on those passages in which Socrates associates Critias' young cousin with *eudaimonia*. Incidentally, these appear at the prologue and the exodos of the dialogue, flanking, as it were, the relevant passages in the utopian narratives and their aftermath.

Socrates' very first use of the term occurs in his praise of the family of Charmides' father: «For being outstanding in beauty and virtue and *the rest of what is called happiness* (ὡς διαφέρουσα κάλλει τε καὶ ἀρετῇ καὶ τῇ ἄλλῃ λεγομένῃ εὐδαιμονίᾳ)» (*Chrm.* 157e7-158a1, my italics).

This looks like a standard appraisal of an *élite* Athenian family that lives up to the ideal of *kalokagathia* in the context of what is considered socially desirable. Due to its qualification as *λεγομένη*, one is tempted to read it as a type of a popular notion of happiness that may be used as a foil for a more «genuine», philosophical notion of happiness associated with (a kind of) knowledge. In view of what follows, however, instead of resorting to any ready-made polarisation, it may be wiser to notice that from early on Plato wished to present the association of Charmides' family history on his father's side with a record of virtues leading to happiness as Charmides' own legacy.

Such a reading might find some support from Socrates' last advice to Charmides. After blaming himself for having failed to nail down the meaning of *sophrosýne*, Socrates says to the promising young man: «But as for you, consider yourself *as happy as you are disciplined* (σεαυτὸν δέ, ὅσῳ περ σωφρονέστερος εἶ, τοσούτῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον)» (*Chrm.* 176a4-5, my italics).

Curiously enough, this is the first and only time that a causal connection is established between happiness and *sophrosýne*. One might wonder how this claim tallies with the conclusion that the road to absolute happiness is the knowledge of good and evil. Or how one is to render the *sophronèsteros* given that all the suggested definitions have miserably failed. Perhaps it might be better to pay attention to the comparative degree of the adjectives and take these words at face value: the more Charmides progresses on the road to *sophrosýne* – no matter what this virtue means – the more he would live in a state of true happiness, proving himself a worthy descendant of his forefathers.

Bibliographic references

Primary sources

Homer, *The Odyssey*, ed. R. Fagles, London, Viking, 1996.

Plato, *Charmides*, eds. C. Moore, C.C. Raymond, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., 2019.

Secondary sources

Balasopoulos, A. [2013], Pigs in heaven? Utopia, animality and Plato's *Hūopolis*, in: J. Bastos da Silva (ed.), *The Epistemology of Utopia: Rhetoric, Theory, and Imagination*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 8-27.

Capitani, I. [2015], Il sogno in Platone, in: *Studi Classici e Orientali* 61, 399-416.

Catalin, A. [2010], The Homeric gates of horn and ivory, in: *Museum Helveticum* 67, 65-72.

Danzig, G. [2013], Plato's *Charmides* as a political act: apologetics and the promotion of ideology, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, 486-519.

Dubois, P. [2006], The history of the impossible: ancient utopia, in: *Classical Philology* 101, 1-14.

Konstantakos, I.M. [2004], Trial by riddle: the testing of the counselor and the contest of kings in the legends of Amasis and Bias, in: *Classica et Medievalia* 55, 85-137.

Konstantakos, I.M. [2019], The most ancient "puzzle magazines": miscellanies of intellectual games from *Ahiqar* to Aristophanes, in: *Enthymema* 23, 303-347.

Kotwick, M.E. [2020], Allegorical interpretation in Homer: Penelope's dream and early Greek allegoresis, in: *American Journal of Philology* 141, 1-26.

- Lampert, C. [2010], *How Philosophy Became Socratic: a Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- Rowe, C.J. [2017], The City of Pigs: a key passage in Plato's *Republic*, in: *Philosophie Antique* 17, 55-71.
- Tsouna, V. [2017], What is the subject of Plato's *Charmides*, in: Y.Z. Liebersohn, I. Ludlam, A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 34-63.
- Tuozzo, T.M. [2011], *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Usher, M.D. [2020], *Plato's Pigs and Other Ruminations: Ancient Guides to Living with Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vegetti, M. [2013], *Beltista eiper dynata*. The status of utopia in the *Republic*, in: M. Vegetti, F. Ferrari, T. Lynch (eds.), *The Painter of Constitutions: Selected Essays on Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 105-122.
- Vieira, F. [2010], The concept of utopia, in: G. Clayes (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 3-27.

Keywords

epistemocracy; *eudaimonìa*; dream; Critias

Abstract

The present paper deals with the rather convoluted relationship between happiness and knowledge in the *Charmides*. The main argument rests on an analysis of the three utopian narratives of the dialogue and the respective societies constructed by them: *a*) the entropic City of self-sufficient Clones (161e-162a); *b*) the *Sophonòpolis* that boasts epistemocracy, or the rule of the experts, as its only governing principle (171d); and *c*) the *Sophonòpolis* Reloaded, a dreamland in which it is impossible for one to make any mistake whatsoever (173a-d). The net result of these narratives is

that, in the textual universe of the *Charmides*, there is no guarantee that a life free from error is actually the royal road to happiness. In other words, the question «Are the ἐπιστημόνως ζῶντες εὐδαίμονες (173e)?» cannot be unequivocally answered in the affirmative.

Nikos G. Charalabopoulos
Philology Faculty, University of Patras (GREECE)
ncharalabopoulos@upatras.gr

WILLIAM HENRY FURNESS ALTMAN

PHILOSOPHY, WISDOM AND HAPPINESS
IN PLATO'S *LYSIS* AND *EUTHYDEMUS*

At the end of *Erastài*, where the initial question of whether or not philosophy is καλόν founders on the dialogue's failure to reach an adequate answer to the question «what is philosophy?»,¹ Socrates as narrator refers to the rival lovers as ὁ σοφός and ὁ ἀμαθής respectively (*Am.* 139a6-7). It is an interesting word choice in relation not only to *Erastài* itself – where the failed search for philosophy presupposes throughout that what they are looking for is a τέχνη or kind of ἐπιστήμη –² but more importantly to the speeches on ἔρωσ in *Symposium*, where Diotima not only initiates Socrates into the mystery of αὐτὸ τὸ καλόν,³ but also famously situates philosophers between the σοφοί and the ἀμαθεῖς (*Smp.* 204a1-b2). Leaving no doubt as to the importance of this way of situating philosophy μεταξύ or *between* wisdom and ignorance, Socrates repeats or anticipates it in *Lysis* (218a2-b3). Since Apollodorus tells us that Socrates left Agathon's house for the Lyceum (*Smp.* 223d10), and since Socrates himself tells us that he was on the way to the Lyceum in *Lysis* (203a1), «repeats» seems like the preferable word choice to me, especially since Socrates can now boast of his knowledge of ἐρωτικά (*Ly.* 204b5-c2). But for the present there is no need to get sidetracked by the difference between Order of Composition – an interpretive paradigm that locates *Symposium* well after *Lysis* – and Reading Order. Instead, let's push forward to *Euthydemus*, which actually takes place in

¹ More accurately, «what then is it? (τί οὖν ἔστιν;» i.e., τὸ φιλοσοφεῖν (*Am.* 133c1-3, and 132c2; but see φιλοσοφία at *Am.* 132c10). The initial question is posed at *Am.* 133b5.

² See *ivi*, 138c9 for the most striking use of τέχνη, and for ἐπιστημή, see 137d10.

³ Beginning at *Smp.* 209e5-210a4; see especially 211e1-3. Cf. *Hp. Ma.* 286d8-e1; it is noteworthy that, while Socrates claims at *Am.* 133b7-c3 that we cannot know whether philosophy is καλόν without knowing what philosophy is, it is at least equally that we cannot determine this without knowing τί ἐστὶ τὸ καλόν (*Hp. Ma.* 286d1-2).

the Lyceum, at least insofar as Socrates tells Crito what happened there yesterday (*Euthd.* 271a1).

It is true that all three dialogues are linked by an erotic subtext, but for the present it is sufficient not only that Ctesippus and the Lyceum appear in two of them but that the first trick question Euthydemus puts to Cleinias involves the wise and the ignorant, οἱ σοφοί ἢ οἱ ἄμαθεῖς (*Euthd.* 275d3-4).

I will offer three suggestions about the significance of situating philosophy between wisdom and ignorance. The first of these is specific to *Lysis*, another is specific to *Euthydemus*, and a third – which will be second in order of presentation – implicates both dialogues. The *Lysis*' specific point concerns the identity of the famously mysterious πρῶτον φίλον (first mentioned at *Ly.* 219d1). Although many have attempted to identify it, all have regarded it as the exclusively passive object of love as opposed to something actively loving;⁴ as a result, these attempts have failed to establish what might be called «the unity of the *Lysis*,» and more specifically the connection between the enigmatic «first friend» at the end of the dialogue and its opening discussion of friendship, where Plato draws the reader's attention forcibly and repeatedly to the fact that what's φίλον can be both actively «loving» and passively «dear» [Levin 1986; Robinson 1986; Mackenzie 1988, 26-27]. Although we all know that Plato and Socrates are philosophers and that philosophy is «the love of wisdom», the possibility that the πρῶτον φίλον must be at once an object of love *and* something actively loving has been overlooked. Plato has illuminated philosophy in *Lysis* not only by situating it between wisdom and ignorance but by the preliminary paradoxes involving the two meanings of φίλον. As the love of wisdom, the φιλο- in φιλοσοφία is necessarily active, and although it might be difficult to persuade non-philosophers that philosophy is also a fitting object of any person's love, it should not be so difficult to persuade its devotees.⁵

In short, philosophy is both a proper object of our love *and* actively loving, and for this Janus-like mediation the early discussion of what

⁴ And not altogether without reason: it is introduced at *Ly.* 219d1-2 as «that on account of which all the other things we call [φίλα understood] are φίλα». Except where otherwise noted, all translations are mine.

⁵ For philosophy as τὸ οἰκεῖον (*Ly.* 221e3-6), consider *homo sapiens*.

is φίλον has prepared us. Moreover, by situating the μεταξύ-based account of philosophy between the lesson in “the taming of equivocation” centered on φίλον at the beginning of dialogue, and the mystery of the πρώτον φίλον at its end, Plato has provided us with the λύσις of his *Lysis* [cf. Glidden 1980, 282]: φιλοσοφία is the πρώτον φίλον because it alone is both «dear» and «loving», i.e., φίλον in both senses of that equivocal word. Moreover, the hypothesis that philosophy is the πρώτον φίλον makes good sense of the opening trick question posed by Euthydemus at the beginning of *Euthydemus*. Anyone who has learned from either Diotima in *Symposium* or Socrates in *Lysis* that φιλοσοφία is μεταξύ will know that it is neither the wise *nor* the ignorant who learn, but rather those who are situated *between* σοφία and ἀμαθία, and who thus are neither wise nor ignorant. Nobody who has discovered philosophy as the πρώτον φίλον is going to fall for that one; indeed no philosopher who has assimilated what Socrates has just told us that philosophy is in *Lysis* – and in that number, we clearly should not include Cleinias – *should* fall for it: it is the philosophers alone who learn, and that is as good a reason as any to recognize philosophy as no less «dear» than it is «loving», for where would any of us be without the capacity to learn?

But even if we pass unscathed as philosophers through the Scylla of wisdom and the Charybdis of ignorance between which the hapless Cleinias founders – for the wise already know and the ignorant don’t learn (*Euthd.* 275c3-6) – a more difficult test awaits us, this one administered by Socrates himself. It occurs in Socrates’ famous First Protreptic to philosophy and virtue in *Euthydemus* (cf. 278d2-3 and 283a4), where he identifies σοφία as the only good and ἀμαθία as the only bad (*Euthd.* 281e3-5). My claim is that these dual identifications conceal φιλοσοφία for the third time in a row: first when Plato concealed it as the mysterious πρώτον φίλον in *Lysis*, then when he made it conspicuous by its absence at the start of *Euthydemus*, and most controversially in the First Protreptic, where an ignorance-free notion of philosophy, in tandem with «the Eudaemonist Axiom» [Vlastos 1991, 203], has made it possible to configure the πρώτον φίλον in *Lysis* as εὐδαιμονία [Price 1997, 8], or more subtly as the knowledge that maximizes or is in any case inseparable from it [Penner & Rowe 2006]. In fact, «has made it possible» isn’t sufficiently strong, for it is no accident that Terry Penner

and Christopher Rowe must repeatedly invoke the First Protreptic in *Euthydemus* in order to explain the *πρῶτον φίλον* in *Lysis* as they do [Penner & Rowe 2006, 15, note 6; 71; 91; 150, note 36, and especially 264-269]. Although Diotima anticipates it in *Symposium* (205a2-8), «the Eudaemonist Axiom» is most clearly stated in the First Protreptic,⁶ and the worrisome facts that εὖ πράττειν is just as equivocal in *Euthydemus* as φίλον is in *Lysis* and that the word “virtue” never actually appears in Socrates’ protreptic to philosophy and virtue [Hawtrey 1981, 89], are quickly forgotten thanks to the testimony of Aristotle, who told us that Socrates regarded virtue as ἐπιστήμη – or, to speak more precisely, that he thought all the ἀρεταί were ἐπιστήμαι – and, moreover, that Socrates was wrong to have done so.⁷

No full-scale interpretation of the First Protreptic in Plato’s fallacy-rife *Euthydemus* will be undertaken here, and I will therefore not play Iolaus to Georgia Sermamoglou-Soulmaidi’s Hercules [Sermamoglou-Soulmaidi 2014]. I will, however, invoke Rosamond Kent Sprague, the ninety-seven year-old fairy godmother of all of us who believe that Plato can and does use deceptive and misleading arguments deliberately [Sprague 1962, xi]. Naturally Sprague trained her fire on the brothers in *Plato’s Use of Fallacy*; although she touched on Socrates’ use of it in *Protagoras* [Sprague 1962, 27-28, note 15], she had the prudent good sense not to find it the First Protreptic. But despite its importance to systematizing «the philosophy of Socrates» [Irwin 1995, 52], *Euthydemus* – thanks to its rampant eristic and fallacy-rife humor – is a mighty questionable place to look for it and indeed for Plato’s serious doctrines. Gregory Vlastos wisely sidestepped the quicksand, and regarded *Euthydemus* as «transitional» as opposed to genuinely Socratic [Vlastos 1994, 29-33]. But as the scholar who coined the phrase «the Eudaemonist Axiom» he too can scarcely do without it. But «Plato’s Use of Fallacy» appears at the start of the First Protreptic, when Socrates intones the truth that all men desire to εὖ πράττειν. Apparently a claim about our desire «to fare well» it is what allows us «to do things

⁶ In fact, it only appears to be stated there; it first occurs in an unequivocal form at *Euthd.* 280b6.

⁷ On Aristotle, *EE* 1216b2-9 (especially ἐπιστήμας γὰρ ὅτε εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς), *MM* 1182a15-26 (especially ἀδύνατον), and *EN* 1145b23-27, see Vlastos 1991, 95-97.

well» – to play the flute, for example (*Euthd.* 279e1-2) – that justifies the ignorance-annihilating claim that σοφία is the only good.

In unmasking the First Protreptic as deliberately deceptive, Socrates' outrageous claims about εὐτυχία constitute something like low-hanging fruit, and those claims have generated debate [Russell 2005, 41-43; Rider 2012; Jones 2013]. I prefer to focus on a part of Socrates' speech that its defenders rarely mention:⁸

“And when a man thinks that this [*sc.* σοφία] is what he ought to receive much rather than money from his father, and from his guardians and friends, especially those who profess to love him [*sc.* οἱ ἔρασταί], whether strangers or citizens, and entreats and beseeches them to impart wisdom,— for this purpose, Cleinias, there is no cause for shame (οὐδὲν αἰσχρόν) or blame in serving or slaving (ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν) either for a lover (ἔραστης) or for any man, and being willing to perform any honorable services (τὰ καλὰ ὑπηρετήματα) from the desire to become wise.⁹ Or does it not seem to you [*sc.* Cleinias],” I [*sc.* Socrates] said, “to be so (οὕτως)?”. “Very much so (πάνυ μὲν οὖν), you seem to be speaking well to me (εὖ μοι δοκεῖς λέγειν),” was his reply. “If indeed it is the case (εἰ ἔστι γε), dear Cleinias,” said I, “that wisdom is teachable (ἡ σοφία διδακτόν), but does not come into being of itself for mankind. For this remains unexamined by us, and has not yet been agreed upon by you and me”. “But to me, Socrates”, he said, “it seems to be teachable (διδακτόν)”. And I, delighted, said: “How beautifully (καλῶς) you speak, o best of men, and well have you done (εὖ

⁸ But see Penner & Rowe, *Lysis*, 231, note 1: «Turning now to the way the *Lysis* ends, we find at 222a6-7, within a Stephanus page of the end, that what Socrates says is exactly what we find in the *Euthydemus*: that the darling should give in to the genuine and not pretended lover». Note that no such distinction is made in *Euthd.* and it is annulled by Pausanias in *Smp.*

⁹ Cf. Pausanias at *Smp.* 184b6-c3: «For there exists for us a law, that just as in the case of lovers there was neither flattery or anything reproachable in being willing to serve as a slave (δουλεύειν) in any kind of slavery (δουλεία) to the boy (τὰ παιδικά), so also indeed there is left but one only voluntary slavery (δουλεία) that is irreproachable [‘for the boy’ understood but suppressed], and that is the one [‘slavery’ once again understood and suppressed] concerning virtue (ἡ ἀρετή)».

ἐποίησας), sparing me from a full study concerning this very thing, whether this wisdom (ἡ σοφία) is teachable or not teachable (διδασκτόν ἢ οὐ διδασκτόν)”¹⁰

The first point I want to make about this passage is that it implicates *Symposium* once again, thereby offering another good reason that we should read *Lysis* and *Euthydemus* with the speeches at Agathon’s in mind. But here, it is not Diotima whom Socrates echoes but the slippery pederast Pausanias [Neumann 1964, 261]. The connection between his speech and this passage in *Euthydemus* was noted long ago [Routh 1784, 324], and the value of that connection has not withered with time. If wisdom is the only good, says Socrates, then a young man would be well advised to regard no form of service, including slavery, as base in its pursuit, and he lays especial emphasis on slavish service to ἐρασταί, and we all know what kind of «service» they have in mind. One should sexually gratify or χαρίζεσθαι an ἐραστής, Pausanias claims, as long as he promises the youngster ἀρετή in return, nor is there any shame in the young man’s doing so even if that promise turns out to be spurious (see *Smp.* 185a5-b1, especially χαρισάμενος and καλή ἢ ἀπάτη).

Cleinias apparently hasn’t heard that speech either, for he promptly agrees that a young man like himself should do as Socrates now recommends. Nor has he heard any Socratic reason why such services could only be decently called καλά if they were asexual (*Xen. Smp.* VIII 19-21), as a proponent of Platonic Love like Xenophon’s Socrates might wish to insist while construing τὰ καλά ὑπηρετήματα. What makes this innocent construction impossible is the silence of *Lysis* in *Lysis*:¹¹ pursued by Hippothales, it is *Lysis* who already senses that Soc-

¹⁰ *Euthd.* 282a7-c8. The translation of the first sentence (282a7-b6), apart from making «service» plural, is that of Gifford 1905, 26.

¹¹ *Ly.* 221e7-222b2 (translation by W.R.M. Lamb; Socrates is speaking): «And in a case where one person desires another, my boys, or loves him, he would never be desiring or loving or befriending him, unless he somehow belonged to his beloved either in soul, or in some disposition, demeanor or cast of soul. ‘Yes, to be sure’, said Menexenus; but *Lysis* was silent. Very well, said I: what belongs to us by nature has been shown to be something we needs must befriend. ‘It seems so’, he said. Then the genuine, not the pretended, lover (ἐραστής) must needs be befriended (φιλεῖσθαι) by his favorite (τὰ παιδικά). To this *Lysis* and Menexenus gave but a faint nod of assent;

rates is about to claim that it is necessary for a genuine lover to be loved in return by his boy (*Ly.* 222a6-7), a culmination that will soon unite Menexenus and Lysis in reluctant assent, while the erotic Hippothales is rendered polychromatic by the pleasure that the prospect of being “gratified” by Lysis brings him. We might well claim that Ctesippus is more admirable than Hippothales, and that it is only sexually gratifying *him* that Cleinias has in mind. But there is a sharp difference of opinion as to the moral worth of Ctesippus, and whether or not he plays Iolaus to Socrates’ Hercules in their battle with the Hydra and the Crab proves to be the interpretive crux of the argument of this dialogue’s action.¹² So even though Ctesippus will eventually join Menexenus in *Phaedo* (59b9), it is easy to see that Cleinias agrees too quickly and unwisely as well.

But the rashness of Cleinias is tangential to the real point. By having Socrates channel Pausanias, Plato also makes it easy to see that Socrates is continuing a pattern of deliberate deception in the First Protreptic that began with the claim that all human beings strive to εὖ πράττειν, which must be construed as «to do [things] well» or even «to succeed» if the argument’s opening moves are to work. But just in case *you* don’t find it easy to see this – if, for example, you don’t realize that in colloquial English «I’m doing good» doesn’t mean that I’m either a skilled technician or a philanthropist but rather what an Athenian meant when she said εὖ πράττω – Plato promptly makes it easier for all of us. Famously diffident about whether virtue can be taught in *Protagoras* (319a10-b3; cf. 361a6-b3), Socrates praises Cleinias for having no doubts about the teachability of the kind of σοφία that would allow anyone to succeed in anything (*Euthd.* 281b2-4.),¹³ for this is what εὖ πράττειν has come

while Hippothales, in his delight, turned all manner of colors». Note that while Lysis is passively «dear» – a φίλοςP for passive – to Hippothales while Hippothales is ἔχθροςP, i.e., passively hated by him, he is ἔχθροςA, or actively hating, the hapless Hippothales who is nevertheless φίλοςA to him. The terminology is from MacKenzie 1988.

¹² It is revealing that both Jackson 1990, and Chance 1992, who affirm the identity of Iolaus and Ctesippus, view the latter as having (dangerously) embraced the brothers’ eristic outlook, while Sprague 1962, and Hawtrey 1981, who reject the identity, see Ctesippus in a far more favorable light.

¹³ After a promising start («εὖ πράττειν is ambiguous» in his article’s abstract), Dimas 2002 attempts to dissolve the ambiguity on 18; cf. 20: «Socrates insists emphati-

to mean thanks to the prior equation of wisdom with εὐτυχία (cf. Xen. *Mem.* III 9, 14-15). Quite apart from whether it can be taught, it is by no means clear that σοφία in this grandiose form actually exists.¹⁴ Socrates' praise for Cleinias is therefore what might be called «ironic», for by affirming that the wisdom even a criminal¹⁵ could love can be taught, the youth has by no means spoken καλῶς or proved his own capacity to εὖ ποιεῖν. But no matter how heavy-handed Socratic irony may be in this case, there is good reason why students of «the Philosophy of Socrates» have generally chosen to overlook it, and it is no accident that the chapter in Terry Irwin's *Plato's Ethics* devoted to *Socrates: from happiness to virtue*, begins with a section called: *The Importance of Euthydemus* [Irwin 1995, §35].

My response is that the First Protreptic in Plato's *Euthydemus* offers markedly equivocal support for making the transition from «far-ing well» to «doing well», i.e. «from happiness to virtue». Apparently an exhortation to philosophy and virtue, the only possible response to Socrates' failure to so much as mention ἀρετή is that σοφία as εὐτυχία is ἀρετή, for as we all think we know, Socrates regarded virtue as ἐπιστήμη [cf. Brickhouse & Smith 2010, 117 and 220, with Hawtrey 1981, 59]. Whatever were Aristotle's other excellences, they manifestly did not include interpreting Plato's Σωκρατικὸι λόγοι, and the proof is that he regarded Plato's *Laws* as one of them (*Pol.* II 6, 1265a11-13). But since the allegedly Socratic nexus connecting the Socratic Paradox, the

cally that the knowledge of the wise agent brings success in *all* her action».

¹⁴ Note that «knowledge of future goods and bads» (*La.* 199b10-d1) depends on knowledge of the future, i.e., the kind of knowledge we don't have. Cf. *Ly.* 220e6-221a5.

¹⁵ *Euthd.* 280a6-8: «So that wisdom (ἡ σοφία) everywhere causes men to be fortunate (εὐτυχεῖν): since evidently she could never err (ἀμαρτάνειν), but necessarily does correctly and hits the mark (ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν); otherwise she could be no longer wisdom». It is easy to see that σοφία in this form sells itself to all and sundry: Socrates' protreptic is scarcely necessary. Clearly there is no necessity that ὀρθῶς πράττειν implies doing anything rightly in a moral sense of the term, and if we were assured that the acquisition of σοφία would guarantee that we would never miss our mark (i.e., never ἀμαρτάνειν) and thus that we would always hit our target (τυγχάνειν) *no matter what it was we were doing*, everyone would be a lover of «wisdom» in this sense.

Unity of Virtue, and the knowledge-based transition «from virtue to happiness» – note the reversal on Irwin – has found no greater defender than Terry Penner, it is revealing that he recognized from the start that what Socrates says in the First Protreptic is incompatible with the unity of virtue [Penner 1973, 42-43]. Of course not every reader will wonder whether Socrates is right to suggest that justice without wisdom might really do more harm than injustice guided by σοφία (*Euthd.* 281c6-e1),¹⁶ any more than all of them will reject the identification of wisdom and εὐτυχία, note the absence of the word ἀρετή, or recognize the ongoing equivocation on εὖ πράττειν. But philosophers like us should be able to do all of these things, along with being able to recognize that Socrates is not actually serious about becoming one of the brothers' disciples, that his concluding praise for them is a paradoxical encomium, and that Crito is right to interrupt: Cleinias did not say the things that Socrates has just said that he did.

But Irwin is also right: the First Protreptic *is* of great importance with respect to the Vlastos-inspired search for the philosophy of Socrates. But like εὖ πράττειν in *Euthydemus* and φίλος in *Lysis*, the phrase «the philosophy of Socrates» is equivocal. To use that phrase in a way that the followers of Vlastos do not: the philosophy of Socrates is midway between σοφία and ἀμαθία, and for that reason, φιλοσοφία *as Socrates explains it* is just as absent in the First Protreptic as the word ἀρετή unquestionably is. For understanding «the philosophy of Socrates», and thus for detecting its absence in the First Protreptic, both *Lysis* and the beginning of *Euthydemus* have prepared us, for wisdom is not the only good and ignorance is not the only evil if philosophy, as the πρῶτον φίλον, is the one thing necessary for anyone who strives to live and to die well. Since Socrates demonstrates his courage in *Laches*, his temperance in *Charmides*, his justice in *Gorgias*, and his piety – which must always look more like superstition than wisdom to those who be-think themselves wise – in *Theages*, there must always be a tension between Socratic Ignorance and the Socratic «doctrine» that Virtue is Knowledge [Smith 2018], even though the latter is treated as a mere hypothesis in *Meno* [Robinson 1953]. Philosophy as μεταξύ resolves that

¹⁶ For the need to include justice among the σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι, see *Euthd.* 279b4-c1.

tension by making both σοφία and ἀμαθία its necessarily co-equal constituents. Purging oneself of ἀμαθία is a greater evil than ἀμαθία itself, and it was Hegel, not Plato's Socrates, who seriously claimed that it was time for philosophy to cease being the love of wisdom. Every Socratic philosopher should be in a position to doubt that σοφία is the only good even before reaching Plato's *Republic*. But just in case we don't, there we will discover that the Idea of the Good, not wisdom or εὐδαιμονία, is the *only* good. For that discovery, Plato has long been preparing us, since without the kind of philosophy that situates itself between σοφία and ἀμαθία, we'll never catch sight of it. After all, as Socrates tries to teach Alcibiades at the start (*Alc.*1 109e7), who would ever bother to search for what they already think they know?

Bibliographic references

Primary sources

Plato, *The Euthydemus of Plato*, with revised Text, Introduction, Notes, and Indices by E.H. Gifford, Oxford, Clarendon Press, 1905.

Plato, *Plato's Lysis*, eds. T. Penner, C. Rowe, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Platonis Euthydemus et Gorgias, recensuit, vertit, notasque suas adjecit M.J. Routh, Oxford, Clarendon Press, 1784.

Secondary sources

Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [2010], *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chance, T.H. [1992], *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley, University of California Press.

Dimas, P. [2002], Happiness in the *Euthydemus*, in: *Phronesis* 47, 1-27.

Glidden, D. [1980], The language of love: *Lysis* 212a8-213c9, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 61, 276-290.

- Hawtrey, R.S.W. [1981], *A Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia (PA), American Philosophical Society.
- Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Jackson, R. [1990], Socrates' Iolaus: myth and eristic in Plato's *Euthydemus*, in: *Classical Quarterly* 40, 378-395.
- Jones, R.E. [2013], Wisdom and happiness in *Euthydemus* 278-282, in: *Philosophers' Imprint* 13, 1-20.
- Levin, D.N. [1986], Some observations concerning Plato's *Lysis*, in: J.P. Anton, G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, volume 1, Albany, State University of New York Press, 236-258.
- MacKenzie, M.M. (now McCabe) [1988], Impasse and explanation: from the *Lysis* to the *Phaedo*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 15-45.
- Neumann, H. [1964], On the sophistry of Plato's Pausanias, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 261-267.
- Penner, T. [1973], The Unity of Virtue, in: *Philosophical Review* 82, 35-68.
- Price, A.W. [1997], *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, new Impression, Oxford, Clarendon Press.
- Rider, B. [2012], Wisdom, εὐτυχία, and happiness in the *Euthydemus*, in: *Ancient Philosophy* 32, 1-14.
- Robinson, R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.
- Robinson, D.B. [1986], Plato's *Lysis*: the structural problem, in: *Illinois Classical Studies* 11, 63-83.
- Russell, D.C. [2005], *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Sermamoglou-Soulmaidis, G. [2014], *Playful Philosophy and Serious Sophistry: a Reading of Plato's Euthydemus*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Smith, N.D. [2018], A problem in Plato's hagiography of Socrates, in: *Athens Journal of Humanities and Arts* 5, 81-103.

Sprague, R.K. [1962], *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, New York, Barnes & Noble.

Vlastos, G. [1991], *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vlastos, G. [1994], *Socratic Studies*, edited by Myles Burnyeat, Cambridge, Cambridge University Press.

Keywords

philosophy; μεταξύ; First Friend or πρώτον φίλον; lovers; εὖ πράττειν

Abstract

In opposition to a eudaemonist reading of Plato's *Euthydemus* that accepts uncritically Socrates' claim that wisdom is the only good, this article points to the central role of philosophy in *Lysis* – where it is defined as in between wisdom and ignorance – in reaching the true summit of Plato's thought: the Idea of the Good.

Prof. William H.F. Altman
whfaltman@gmail.com

SANTIAGO CHAME

DIALETTICA, VIRTÙ E FELICITÀ NEI SOCRATICI¹

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Il metodo del *διαλέγειν κατὰ γένη* in Senofonte; 3. La dialettica senofontea di fronte agli altri socratici; 3.1. Senofonte e Platone; 3.2. Senofonte e Antistene; 4. Conclusione.

1. Introduzione

In un noto brano del *Politico* (285a-b), Platone descrive la dialettica come un processo di esame (*σκοπεῖν*) e organizzazione delle cose secondo specie (*εἶδη*). Subito dopo segnala che occorre distinguere correttamente fra ciò che appartiene a una specie e ciò che è in realtà diverso (in contrasto con quanto fa la maggior parte delle persone, che unisce cose dissimili e separa cose simili). Una volta riconosciuto l'elemento comune presente in una molteplicità di individui, egli invita a non abbandonare l'analisi prima di aver rinvenuto e descritto tutte le differenze fra essi intercorrenti; di fronte a un insieme di cose diverse, si deve cercare l'unica caratteristica comune che rende possibile includerle in un unico genere (*γένος*).

Questo primo richiamo può servire come indicazione per valutare i punti di contatto e di divergenza tra alcuni importanti passaggi di Senofonte, Platone e Antistene sulla dialettica; ciò perché essi, sebbene ciascuno presenti un approccio diverso alla dialettica stessa, condividono una caratteristica comune che li rende strutturalmente analoghi. Tale caratteristica comune emergerà con chiarezza da un importante passaggio di Senofonte, da cui partiremo per stabilire analogie e differenze con Platone e Antistene. Infine, proseguendo l'analisi cercheremo di far emergere il fondamentale rapporto fra dialettica, virtù e felicità.

¹ Ringrazio Linda Napolitano Valditara, Alessandro Stavru, Claudia Mársico e Stefano Pone per la lettura di questo testo e per i loro preziosi commenti.

2. Il metodo del *διαλέγειν κατὰ γένη* in Senofonte

I capitoli quinto e sesto del libro IV dei *Memorabilia* affrontano la questione del discorso e della dialettica: in essi, Senofonte analizza l'efficacia della dialettica, la sua relazione con il dominio ontologico e, soprattutto, la sua ricaduta sulle scelte pratiche. All'interno di questa analisi, la nozione di *ἐγκράτεια*, dominio di sé, emerge come concetto centrale e necessario per legare in modo soddisfacente e coerente questi diversi aspetti. Nel suo commento ai *Memorabilia*, Dorion afferma che l'*ἐγκράτεια* non solo è prioritaria rispetto alla conoscenza dialettica, ma è anche la condizione necessaria di qualsiasi conoscenza e della virtù stessa [Dorion 2011, 178]. Tuttavia l'*ἐγκράτεια*, sebbene prioritaria, da sola non è sufficiente a orientare gli uomini verso l'azione virtuosa e verso la felicità. Vediamo per quale ragione.

In *Mem.* IV 3, 11-12 Senofonte afferma che la capacità razionale-discorsiva (*λογισμός*) è stata data in dote a noi uomini dagli dèi, per ragionare su ciò che percepiamo, per apprendere «in che modo ogni singola cosa possa esserci utile e per escogitare molti mezzi per godere dei beni ed evitare i mali». Gli dèi ci hanno donato anche la capacità di espressione (*ἐρμηνεία*) «mediante la quale ci rendiamo partecipi di tutti i beni, insegnandoli gli uni agli altri, e li mettiamo in comune e stabiliamo leggi e ci governiamo» (*Mem.* IV 3, 11-12, tr. it. F. Bevilacqua). Questa componente razionale-discorsiva occupa quindi un posto centrale, sia per l'azione morale individuale sia per l'organizzazione politica di una comunità: è infatti necessaria un'operazione discorsiva per andare oltre la semplice percezione individuale ed essere capaci di distinguere il buono dal cattivo, l'utile dall'inutile. Inoltre, questa conoscenza può esser trasmessa ad altri e con essi condivisa attraverso un'espressione o una spiegazione (*ἐρμηνεία*), configurandosi appunto come condizione necessaria per l'organizzazione politica.

Questa componente razionale-discorsiva, pur fondamentale, pare venir bilanciata alcune righe dopo: in IV 4, 8, Ippia, dopo uno scambio dialettico con Socrate, accusa il filosofo di essere un erista. Socrate – in IV 4, 9-10 – si difende sostenendo che egli non smette mai di mostrare ciò che pensa essere giusto, sia attraverso un *λόγος*, sia attraverso un'azione (*ἔργον*), che è ancora più evidente di un discorso. In base a quest'ultimo passaggio, in IV 5, 1, Senofonte afferma che Socrate prati-

cava l'ἐγκράτεια più di chiunque altro e che con i suoi discorsi indirizzava i compagni verso il dominio di sé. Egli precisa infatti a Eutidemo, in IV 5, 9, che, di contro alla libertà sperimentata dall'uomo ἐγκρατής, l'ἀκρατής soffre di una forma terribile di schiavitù, che ostacola persino l'appagamento dei piaceri, l'unico scopo che egli stesso intende perseguire. Al contrario, l'ἐγκράτεια consente di godere dei piaceri più di ogni altra cosa.

Eutidemo, sulla scia delle precedenti affermazioni di Socrate, sostiene, in IV 5, 11, che un uomo che sia ἀκρατής è completamente estraneo alla virtù. Socrate ribatte che ciò va spiegato con l'incapacità dell'ἀκρατής di ottenere una qualche forma di conoscenza razionale-discorsiva che porti alla virtù:

che differenza c'è tra un uomo incapace di dominare se stesso (ἀκρατής) e l'animale più stupido (θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου)? Chi non esamina (σκοπεῖ) ciò che è meglio, ma cerca in ogni modo di fare ciò che è più piacevole, in che cosa può differire dagli animali più irragionevoli? Al contrario, soltanto a chi è capace di dominare se stesso (ἐγκρατέσι) è possibile esaminare (σκοπεῖ) le migliori tra le azioni (τὰ κράτιστα τῶν πράγματων) e, discutendo le azioni secondo il genere (διαλέγοντας κατὰ γένη), scegliere, nelle parole e nei fatti, quelle buone e astenersi dalle cattive (*Mem.* IV 5, 11, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

Socrate esplicita dunque qui la relazione fra ἐγκράτεια e un determinato procedimento razionale. L'ἀκρατής non può esser distinto da una bestia, cioè un soggetto ignorante e inconsapevole, privo di giudizio e controllo sui piaceri: egli cerca infatti il piacere con tutti i mezzi e perciò non è in grado di esaminare le cose e agire in modo virtuoso. È quindi chiaro che l'ἐγκράτεια costituisce *una preconditione necessaria a qualsiasi processo di analisi razionale*: solo chi è ἐγκρατής può esaminare le cose più importanti e, attraverso il discorso e l'azione che ne segue, classificarle secondo tipi realmente diversi. Ciò gli consente di scegliere il bene piuttosto che il male. Questa parte finale suggerisce dunque che l'ἐγκράτεια sia condizione necessaria per seguire un processo dialettico: ma il fatto che tale processo d'esame sia necessario per orientare l'azione umana implica

anche che ἡ ἐγκράτεια di per sé non è sufficiente a raggiungere la virtù.²

Socrate approfondisce questa idea e la collega esplicitamente alla nozione di dialettica:

Diceva inoltre che in tal modo gli uomini diventano i più buoni, i più felici, i più abili nella discussione (διαλέγεσθαι). Aggiungeva poi che la stessa parola διαλέγεσθαι prende nome dal fatto di riunirsi insieme per discutere, discutendo le cose e distinguendole per generi (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα):³ perciò bisognava cercare di prepararsi il più possibile a questo compito e dedicarsi ad esso con il massimo impegno, perché grazie ad esso gli uomini diventano davvero buoni, davvero idonei al comando e davvero idonei alla discussione (*Mem.* IV 5, 12, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

L'importante formula διαλέγειν κατὰ γένη è stata analizzata da numerosi studiosi, più recentemente Brancacci [1990], Natali [2006] e Dorion [2011] e il suo preciso significato è stato oggetto di molte discussioni. Ma si potrebbe dire in via preliminare che: *a)* ἡ ἐγκράτεια sembra funzionare come condizione *sine qua non* per l'esame concettuale di τὰ πράγματα;⁴ *b)* questo tipo di esame consiste nella classificazione e distinzione di τὰ πράγματα in diversi tipi o generi, vale a dire, secondo determinazioni concettuali; *c)* il διαλέγειν κατὰ γένη costituisce, secondo Senofonte, il nucleo della dialettica socratica.

Questo suggerisce che, per il Socrate senofonteo, è necessario trovare una struttura concettuale, una forma di conoscenza, che possa guidare le azioni degli uomini, e che la dialettica sembra provvedere esattamente a questa necessità. ἡ ἐγκράτεια non è una forma di cono-

² Cfr. Dorion 2003, 653-654.

³ Il participio διαλέγοντας dovrebbe essere tradotto in analogia con l'infinito precedente dello stesso verbo διαλέγεσθαι: da qui la nostra traduzione "discutere" e "discutendo". Ma questa traduzione letterale non coglie il punto che Senofonte sta cercando di sottolineare: non si tratta banalmente di 'discutere' delle cose, ma più precisamente di 'distinguerle secondo il loro genere'; solo forti di questa conoscenza, si può scegliere e compiere efficacemente quella delle azioni che è la migliore.

⁴ Questa è la tesi centrale di Dorion a riguardo di questo passaggio. Döring (1892, 186) e Natali (2006, 11) concordano con essa.

scenza morale e da sola non basta per migliorare i compagni di Socrate e far loro acquisire la conoscenza della virtù. Il διαλέγεσθαι, per com'è descritto qui da Senofonte, ha due caratteristiche centrali: è necessariamente un processo collettivo, che Socrate realizza insieme con i suoi compagni, ma consiste anche in uno sforzo condiviso di ordinare le cose (τὰ πράγματα) secondo istanze unificanti (γένη). Questo sforzo di classificazione ha un chiaro rapporto con l'ἔλεγχος (come dimostra IV 6, 13-15) e, come abbiamo detto, la sua condizione fondamentale è l'ἐγκράτεια, il dominio di sé. Ciò dimostra che le nozioni di ἐγκράτεια e di dialettica sono chiaramente *complementari nella ricerca della virtù*.

In IV 6, 1 Senofonte fornisce ulteriori indicazioni su questo metodo dialettico e ne propone una versione apparentemente diversa dalla precedente:

Socrate riteneva che quanti sanno che cosa sia ciascun oggetto (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων) possono spiegarlo anche agli altri, mentre coloro che non lo sanno non c'è da meravigliarsi se sono in errore essi stessi e inducono in errore gli altri. Perciò non cessava mai di esaminare (σκοπεῖν) insieme ai suoi amici che cosa fosse ciascun oggetto (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων). Sarebbe un'impresa troppo gravosa riferire come definiva (διωρίζετο) ogni cosa (ἔργον): farò soltanto alcuni esempi che, penso, potranno illustrare il suo metodo di indagine (τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως) (*Mem.* IV 6, 1, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

In questo passo, Senofonte afferma esplicitamente che esiste una relazione intrinseca fra «ciò che ogni cosa sia» (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων)⁵ e la serie di definizioni che ne vengono via via proposte (διωρίζετο), ovvero fra l'ambito ontologico e quello linguistico.⁶ Si potrebbe pensare

⁵ Rispetto a questa espressione, Maier 1913, 58-59, ha notato la vicinanza di Senofonte a Platone, in particolare, a un passo del *Fedro* dov'egli usa la stessa espressione (262b7-8). Tuttavia, Dorion 2011, 188, insieme a Brancacci 1990, respinge in modo convincente una relazione diretta fra i due testi in base all'eterogeneità dei contesti.

⁶ Il rapporto tra *Mem.* IV 6 e un passo della *Metafisica* aristotelica (1078b17-30) è stato segnalato da Maier 1913, 96-102: in base ad esso, Senofonte costituirebbe un contributo importante nella rappresentazione aristotelica del Socrate storico. Sebbene gli studiosi consentano sul fatto che la rappresentazione di Aristotele si basa quasi

ch'egli faccia riferimento qui a nozioni esclusivamente di tipo etico, come suggerisce Natali [2006]: ma, a mio avviso, non ci sono elementi nel testo che escludano l'analisi di altri tipi di nozioni. Infatti, contro la lettura di Natali, Gourinat [2008, 154] sottolinea che l'espressione τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων non si riferisce solo a nozioni etiche, ma più in generale all'insieme degli enti. Se è vera questa ipotesi, questo passo rafforzerebbe l'idea che la dialettica abbia come scopo uno studio del reale come condizione fondamentale anche per l'orientamento delle azioni umane.

Sebbene la definizione di IV 6 paia differire da quella immediatamente precedente di IV 5, è chiaro che si tratta di due dimensioni di un'unica concezione senofontea della dialettica. Il metodo con cui si può conoscere quello che ogni cosa è non può esser infatti separato dalla discussione degli enti secondo i loro generi (διαλέγειν κατὰ γένη), sviluppata in modo dialettico. Non è chiaro se questa discussione e distinzione di τὰ πράγματα sia anteriore alla loro definizione,⁷ o se la definizione sia una condizione preliminare alla distinzione in genere;⁸ ciò che mi pare certo è che la conoscenza delle singole cose e la loro articolazione dialettica secondo generi rappresentano due aspetti profondamente correlati riguardanti le capacità dialettiche degli uomini in generale e più in particolare di quelli virtuosi.

Secondo Senofonte, Socrate riteneva che quest'attività dialettica

interamente su Platone, la possibilità di un contributo di Senofonte non dovrebbe essere ignorata, tantomeno quando, come in questo caso, si rileva un accordo tra le fonti.

⁷ Come intende Natali 2001, 272: «la définition se trouve grâce à la division des choses par genres».

⁸ Come intende Gourinat 2008, 155: «La définition et le classement apparaissent ainsi comme deux activités liées, qui définissent la fonction de la dialectique socratique. On voit ainsi pourquoi la définition est à la base du choix éclairé de l'individu maître de lui: c'est si l'on sait ce qu'est une chose et si l'on est capable de la définir correctement que l'on est également capable de classer les choses par genres et de choisir le bien contre le mal "en parole et en acte"». Natali abbandona la sua prima interpretazione, riferita nella nota precedente, e adotta la posizione opposta in un saggio successivo (2006, 19): «Dialectic, as described in the *Memorabilia*, has two aspects: definition of *pragmata* and sorting *pragmata* in two kinds, good and bad. The first step is preliminary to the second and is more intellectual; the second is strictly connected with praxis and demands self-control as a necessary condition».

rendesse felicissimi (εὐδαιμονεστάτους, IV 5, 12); usa lo stesso aggettivo superlativo quando afferma, proprio alla fine dei *Memorabilia*, che Socrate sembrava essere l'uomo più felice (εὐδαιμονέστατος, IV 8, 11).⁹ Aveva detto subito prima che vivono la vita migliore quelli che si sforzano di diventare quanto migliori è possibile (IV 8, 6) e che Socrate ha recato a quanti lo conoscevano grandi benefici nella ricerca della virtù (IV 8, 11). I due contesti sono diversi e la felicità garantita dall'esercizio dialettico potrebbe non essere la stessa che caratterizza Socrate (uomo assolutamente eccezionale, ἄτοπος): tuttavia è vero che i due tipi di felicità hanno un chiaro rapporto con la virtù, e che questa ha bisogno di una ricerca dialettica per poter essere esercitata. Quindi potremmo dire che la ricerca dialettica in compagnia degli altri è un elemento essenziale nel processo di acquisizione della virtù e, di conseguenza, della felicità. Il continuo lavoro di distinzione fra giusto e ingiusto, utile e inutile, buono e cattivo, consente di svolgere poi un'azione virtuosa, che – sola – ha l'effetto di procurare la felicità.

3. La dialettica senofontea di fronte agli altri socratici

3.1 Senofonte e Platone

Qual è il rapporto fra questa concezione senofontea della dialettica e quella degli altri filosofi socratici? In primo luogo, occorre ricordare che l'espressione διαλέγειν κατὰ γένη riecheggia, secondo alcuni, la definizione di dialettica data da Platone nel *Sofista*, 253d1-3: Döring [1892] e Patzer [1970] fra altri studiosi, hanno sostenuto questa posizione.¹⁰ Ma la vicinanza tra Platone e Senofonte non si limita al *Sofista*: infatti è possibile ritrovarla anche in altri dialoghi platonici. Certo, bisogna ricordare che la dialettica in Platone è tema molto ampio e complesso, se non altro perché ci sono varie declinazioni di essa nei diversi dia-

⁹ Per un'analisi di questo passo, cfr. Stavru 2021, sopra, 353-367.

¹⁰ Dorion afferma che, sebbene simili, tali definizioni rimandano a due forme distinte di dialettica (2011, 181): un approfondimento di questa lettura di Dorion va oltre lo scopo di questo saggio, ma in seguito proveremo a fornire qualche possibile spiegazione delle differenze tra le concezioni della dialettica di Platone e Senofonte.

loghi:¹¹ un'analisi minimamente articolata non sarebbe qui possibile e del resto ci porterebbe troppo lontano dal proposito di questo saggio; pertanto, nella ricerca di punti in comune con la concezione senofon-tea, ci concentreremo unicamente sui dialoghi platonici giovanili. Ciò non pare illegittimo e può invece essere utile: pur avendo infatti già evidenziato che la «divisione secondo generi» o *diàiresis* è materia di dialoghi platonici maturi come il *Politico* e il *Sofista*, è l'esame di quelli giovanili, non per caso detti anche 'socratici', che continua ad aver interesse rispetto sia alla figura del Socrate storico sia al confronto fra i vari socratici.

In IV 6, 2 Senofonte elenca una serie di esempi della pratica dialettica di Socrate, in particolare sulla pietà (εὐσέβεια, IV 6, 2-4), sulla giustizia (IV 6, 6), sulla saggezza (σοφία, IV 6, 7-9) e sul coraggio (ἀνδρεία, IV 6, 10-11). Il primo esempio di IV 6, 2 riguarda appunto la definizione di pietà nel corso di uno scambio dialettico con Eutidemo e Platone, com'è noto, fornisce a sua volta una definizione di pietà nell'*Eutifrone* (11a), benché parli di τὸ ὄσιον piuttosto che di εὐσέβεια. Vediamo allora se vi sono possibili rapporti fra i due testi.

Di solito si ritiene che le definizioni del Socrate dei primi dialoghi platonici intendano essere definizioni essenziali (τί ἐστί), in qualche modo propedeutiche alle idee;¹² in effetti, anche nell'*Eutifrone* Plato-

¹¹ Sulle varie forme della dialettica in Platone, si vedano; Berti 1987, 67-102; Dixsaut 2001; per la *Repubblica* vedasi Napolitano Valditara 2010, 117-148; per il *Sofista*: Movia 1991, e Migliori 2013, vol. I, Cap. II, 191-442.

¹² La questione del *tí esti* socratico è molto complessa e la bibliografia sul tema troppo vasta per fornire qui una trattazione adeguata. Si rimanda perciò ad alcuni studi sul tema: Robinson 1953; Vlastos 1973; Patzer 1975; Nehamas 1975; Benson 1990; Stavru 2008; Migliori 2013; Napolitano Valditara 2010, 118-123, e 2018, soprattutto 217-259. Un elemento importante da evidenziare, sottolineato da Napolitano Valditara (2010, 120) è che, in Platone, la domanda *tí esti* viene spesso sostituita da domande del tipo 'che cosa dici che è...?', o 'che cosa chiami col nome di...?' (*tí légheis?*; *tí kalèis?*). Questo presenta un altro punto di prossimità strutturale fra la dialettica del Socrate platonico e quello senofon-teo: come specifica Napolitano, lo scambio dialettico «parte [...] dagli usi linguistici correnti e quotidiani del termine di cui si cerca la definizione, a mostrar di essi specificità e limiti d'applicazione, che esigono, proprio se tali, di trovare e alla fine concordemente accettare una formulazione nuova, più ampia ed argomentata, del campo semantico ed ontologico del termine in questione» (*ibid.* corsivo dell'A.; v. anche Napolitano Valditara 2018, 255). Come si evince dagli

ne sembra indirizzare la ricerca verso quell'unico εἶδος che, 'altro' da ogni singola azione santa e a questa non riducibile, fonda però l'essenza comune a tutte.¹³ Al contrario, le definizioni del Socrate senofon-teo renderebbero la qualità (ποῖόν τι), in questo caso, della pietà, intesa come comportamento che si esprime nelle azioni stesse.¹⁴ Questa ricostruzione non pare del tutto esatta poiché, come abbiamo visto, in IV 6, 1, Senofonte afferma chiaramente che Socrate ricerca «che cosa sia ciascun oggetto» (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων); quindi, anche il Socrate senofon-teo sembrerebbe in qualche modo interessato alla definizione di una natura 'essenziale' dell'oggetto indagato. Ciò suggerisce che le de-

esempi della pratica dialettica di *Mem.* IV 6, 2-11, questo punto di partenza, incentrato sugli usi linguistici correnti del termine in questione, pare condiviso dal Socrate senofon-teo.

¹³ Cfr. *Euthphr.* 6d11-e7: «Non ti chiedo di farmi conoscere una o due delle molte azioni sante, ma di farmi conoscere proprio quella forma (τὸ εἶδος) per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi, infatti, che per una Idea (ιδέα) unica le azioni empie sono empie e le azioni sante sono sante [...]. Allora, devi farmi conoscere che cosa sia, precisamente, questa Idea (τὴν ιδέαν τίς ποτέ ἐστίν), affinché, guardando ad essa e di essa servendomi come di modello (ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι), io possa qualificare come santa quell'azione – tua o di altri – che ad essa sia somigliante, e non santa quella che non le sia somigliante» (tr. it. G. Reale).

¹⁴ Cfr. *Mem.* IV 6, 2: Socr.: “Dimmi Eutidemo, che tipo di cosa consideri che sia la pietà (ποῖόν τι νομίζεις εὐσεβείαν εἶναι)?”. Eut.: “Una cosa bellissima, per Zeus”. Socr.: “E sai dirmi che tipo di uomo è l'uomo pio (ὁποῖός τις ὁ εὐσεβής ἐστίν)?”. Eut.: “Secondo me, chi onora gli dèi”. Socr.: “Ed è lecito onorare gli dèi nel modo che si preferisce?”. Eut.: “No, ma esistono delle leggi secondo le quali bisogna farlo”. Socr.: “Dunque chi conoscesse queste leggi saprebbe come bisogna onorare gli dèi?”. Eut.: “Credo di sì”. Socr.: “Allora chi sa come si devono onorare gli dèi non pensa che si debba farlo in modo diverso da come ritiene che si debba fare?”. Eut.: “Penso di no”. Socr.: “Dunque chi conoscesse le leggi che regolano il culto degli dèi li onorerebbe in modo conforme a tali leggi?”. Eut.: “Sicuramente”. Socr.: “Allora chi onora gli dèi in modo conforme alle leggi li onora come si deve?”. Eut.: “Come no?”. Socr.: “E chi li onora come si deve è pio?”. Eut.: “Senza dubbio”. Socr.: “Dunque chi conosce le leggi che regolano il culto degli dèi potremmo correttamente definirlo pio?” (tr. it. F. Bevilacqua modificata). Si vede chiaramente in questo passo che c'è una tendenza a concepire la pietà unicamente in riferimento alle azioni pie degli uomini; inoltre, Patzer (1999, 63) aveva già notato che questa discussione di Socrate con Eutidemo definisce solo l'uomo pio, e non la pietà stessa.

finizioni di cui parla Senofonte non siano poi del tutto estranee alle definizioni platoniche: anche se, ovviamente, non si deve perdere di vista che quello riportato qui da Senofonte è un *esempio* di metodo dialettico socratico, non una vera e propria definizione di esso, come sembrano essere, invece, i passi riportati sopra sul *διαλέγειν κατὰ γένη*.

Tuttavia, c'è forse una differenza importante: mentre per Platone lo scopo dell'indagine è giungere a una definizione, Senofonte sembra, invece, enfatizzare non tanto il risultato a cui si giunge (la definizione appunto) quanto il processo stesso di indagine. Questa è la lettura di Stavru,¹⁵ il quale mostra un Socrate senofonteo molto più aporetico, rispetto a quanto potrebbe sembrare a prima vista, di quello che emerge da IV 6, 1. A suo parere, la ricerca del Socrate senofonteo mira a scoprire (sia pure in modo approssimativo) il fondamento (*ὑπόθεσις*) di un *λόγος*, cioè quel punto comune che emerge da uno scambio dialogico e che è più vicino alla verità:

Se qualcuno gli faceva obiezioni su qualche punto, pur non avendo nulla di preciso da dire, e affermava, senza dimostrarlo, che l'uomo di cui stava parlando era più sapiente o più capace in politica o più coraggioso o qualche altra cosa del genere, Socrate riconduceva tutto il discorso al suo fondamento (*ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανήγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως*) (*Mem.* IV 6, 13, tr. it. F. Bevilacqua).

Di conseguenza, non sarebbe possibile staccare le definizioni del loro contesto dialogico, sempre situato e parte di una ricerca che non ha termine, e il punto centrale della dialettica del Socrate di Senofonte sarebbe la ricerca stessa, non la definizione risultante.

Cionondimeno, anche se il raggiungimento della definizione non è la preoccupazione principale del Socrate senofonteo almeno rispetto a quello platonico, pare esservi nella concezione della dialettica di entrambi gli autori una fondamentale caratteristica comune: il ruolo basilare della dialettica nello sviluppo di una *πράξις* virtuosa; inoltre, questo compito dialettico ha in entrambi una componente logico-ontologica. In Senofonte, sia l'*ἐγκράτεια* che la dialettica sono elementi

¹⁵ Stavru 2008, specialmente 146-152.

necessari per un corretto orientamento pratico, ma, mentre la prima è una preconditione necessaria, la seconda costituisce l'attività propria richiesta per raggiungere la conoscenza (anche se solo provvisoria) e quindi per agire, poi, virtuosamente. I tentativi di eliminare ogni traccia di istanze cognitive (se non perfino intellettualistiche) o addirittura 'metafisiche' dalla concezione della dialettica di Senofonte sembrano perdere di vista questo punto. Come può essere razionale una scelta pratica se questa classificazione non è strutturata secondo una sorta di parametro, o almeno secondo un insieme di istanze semanticamente unificate?¹⁶

In effetti, questa consapevolezza ha portato Platone a sviluppare i suoi contributi metafisici più significativi, dove il rapporto fra dialettica, virtù e felicità è centrale.¹⁷ È evidente che Senofonte non sta cercando

¹⁶ A loro volta, le letture esclusivamente intellettualistiche di Platone non tengono conto dell'attenzione che il filosofo riserva al piano pratico in relazione con il metodo dialettico: la *diàiresis* del *Sofista* non solo è esemplificata in riferimento a un'attività *pratico-tecnica* (quella della pesca con la lenza), ma, nella sua espressione più forte (la penultima definizione di sofista con rinvio alla *ghennàia sophistikè*), ha di mira un'attività *pratica* basilare in sede morale, l'educazione (*paidèia*), di cui giunge a distinguere i due metodi fondamentali, l'esortazione (*nouthetikè*) e la confutazione (*èlenchos*). Non c'è dubbio dunque che questo metodo abbia valore non solo ontologico-linguistico, ma anche *pratico*. Inoltre, Guido Cusinato (2021, sopra, 198-232) sostiene, in questo stesso volume, che è possibile trovare in Platone un criterio non solamente gnoseologico o intellettualistico per l'orientamento delle azioni. Nelle *Leggi* (731d-e), si afferma che l'eccessiva *philautìa* porta a «non distinguere in modo esatto il giusto (τὰ δίκαια), il bene (τὰ ἀγαθὰ) e il bello (τὰ καλὰ)» (731e). L'eccessivo amor di sé produce «il più grande di tutti i mali» ed è «causa di tutti gli errori» (731d-e). Nota Cusinato che così la problematica si sposta dal piano epistemologico dell'ignoranza a quello assiologico dell'eccessiva *philautia*: per vincere il male allora non basta più un rimedio sul piano epistemologico. Sul legame tra emozioni e razionalità servono anche le precisazioni di Linda Napolitano Valditara: certo, per Platone «solo la ragione [...] ha la visione generale dell'intero psico-fisico e sa armonizzare al meglio competenze e desideri delle varie 'parti' psichiche. I 'collaboratori' (*huperetài*) di cui essa ha bisogno per farlo son certo l'educazione e le buone leggi: ma sono anche *le competenze e capacità emozionali delle 'parti' non razionali dell'anima, se cooperino alla 'giusta cura' dell'intero col coraggio, col pudore, con la sollecitudine, con l'amore che ognuno di noi [...] si eserciti, insieme con altri, a sentire e praticare*» (2020, 23, corsivo dell'A.).

¹⁷ Cfr. *R.* 534b-c: «chi non è capace di definire razionalmente l'Idea del Bene, astra-

di proporre un sistema teorico come quello di Platone e, complementariamente, sarebbe sbagliato affermare che esiste una sorta di teoria dell'essenza in Senofonte. Tuttavia la necessità di trovare la base di un'azione virtuosa che possa essere cercata insieme, trasmessa e condivisa spinge entrambi i pensatori a sviluppare le proprie varianti di un metodo dialettico, con implicazioni logiche e ontologiche, in grado di organizzare la molteplicità caratteristica dell'esperienza secondo un certo tipo di classificazione, utile poi nell'azione.¹⁸ Una semplice distinzione nominale fra πράγματα, indipendentemente dalla loro conoscibilità e dal loro essere, si rivelerebbe inutile per operare una qualche classificazione e distinzione fra azioni virtuose e viziose. Ciò pare restare vero indipendentemente dal fatto che questa classificazione sia parte di un lavoro sempre approssimativo o provvisorio, come nel caso di Senofonte, o che classificazione e definizione rimangano incomplete o falliscano, come nel caso dei dialoghi aporetici platonici.

endola da ogni altra e come in battaglia non passa indenne attraverso tutte le prove, con l'intenzione di verificarla non secondo l'opinione, ma per quello che è veramente – e per far ciò egli dovrà esaminarla punto per punto con argomenti inoppugnabili –, date le sue condizioni, non lo chiameresti ignorante del Bene in sé e di ogni cosa buona?». Questo rapporto fra dialettica ed etica si approfondisce, con importanti innovazioni rispetto ai dialoghi precedenti, in *Fedro*, *Sofista*, *Filebo* e *Politico*, dove si introduce la nozione di giusta misura come criterio per orientare la *praxis* umana.¹⁸ Gourinat 2008, 151, segnala che le due caratteristiche proprie del διαλέγειν κατὰ γένη che in Senofonte occorrono insieme (la dialettica come un discutere fra Socrate e i suoi compagni, e la discussione e distinzione delle cose secondo generi) appaiono distinte in Platone. Nel *Cratilo* (390c), ma anche nella *Repubblica*, dove si indica che la dialettica procede attraverso il dialogo (532a), si farebbe riferimento alla prima caratteristica. Nei dialoghi più maturi, come il *Sofista*, il *Politico*, e il *Filebo*, ma anche prima, nel *Fedro* (265d-e), s'insiste invece sulla dialettica come metodo per produrre una unità a partire dalla molteplicità. Una possibile spiegazione di questa differenza è proprio il carattere aporetico della proposta senofontea in contrasto con il carattere sistematico di quella del Platone maturo.

3.2. Senofonte e Antistene

Oltre a quello di Platone, anche il nome di Antistene è spesso menzionato in riferimento ai passi di Senofonte appena analizzati. Brancacci [1990, 138-144], ad esempio, ha sostenuto che questi passi senofonici sono d'ispirazione antistenica; ma sia Natali [2006] che Dorion [2011] considerano questa interpretazione fragile e la liquidano come un'ipotesi non dimostrata. Certamente, fra Antistene e Senofonte va rilevata un'importante differenza, relativa al fatto che il metodo presentato dal secondo non si limita a un esame di tipo semantico o etimologico, come sembrano suggerire invece i passi di Antistene sull'indagine dei nomi – e ciò basterebbe a stabilire una differenza netta tra i due filosofi. Tuttavia sono da tenere in conto anche alcuni paralleli possibili, soprattutto fra il metodo senofonico del διαλέγειν κατὰ γένη e il metodo antistenico dell'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων.

La tesi di Antistene dell'οἰκειὸς λόγος implica che ogni entità abbia un'espressione linguistica specifica, un nome (ὄνομα), che riflette il suo essere senza interferenze.¹⁹ Pertanto, l'analisi della correttezza dei nomi va ottenuta attraverso una ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, un esame che li riguarda: esso consiste in un'analisi metodica del contenuto semantico del discorso, in cui si distinguono i diversi significati attribuiti a un termine, con lo scopo di valutarne il corretto uso linguistico in una particolare occasione. L'importanza di tale metodo nella filosofia di Antistene è attestata da Epitteto: per Antistene «il fondamento dell'istruzione filosofica è l'esame dei nomi» (ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις) (Epitteto, *Dissert.* I 17, 10-12 = *SSR V A 160*).

Porfirio offre una testimonianza precisa di questa pratica presentando un'analisi che Antistene avrebbe svolto sull'epiteto di πολύτροπος, attribuito da Omero a Odisseo. Antistene intende respingere l'associazione estesa dall'uomo molteplice o ingegnoso (πολύτροπος) al bugiardo (ψευδής) e a tal fine propone lo studio del termine nucleare τρόπος, rivedendone i diversi sensi (Porfirio, *schol. ad Od.*, I 1 = *SSR V A 187*).

¹⁹ «Antistene pensava ingenuamente che non si può dire niente eccettuato il discorso proprio (τῷ οἰκείῳ λόγῳ), cioè una sola cosa di una sola cosa (ἐν ἑφ' ἑνός)» (Arist. *Met.* V 29, 1024b32-33 = *SSR V A 152*). Sull'interpretazione di questo frammento si veda Brancacci (1990); Cordero (2001); Chame (2017, 61-62).

L'importanza dell'esempio sta proprio in questo suo far emergere la natura polisemica del termine τρόπος, di cui vengono recuperati tre sensi di base: in primo luogo, un senso morale, il cui punto di partenza è il verbo τρέπω, 'rivolgersi'. Attraverso l'aggiunta dell'avverbio εὔ, viene stabilita poi una relazione con il termine εὔτροπος, per documentare il senso di 'rivolto verso il bene' (εἰς τὸ εὔ τετραμμένον). La dimensione retorica del termine viene esplorata per mezzo di una spiegazione semantica che collega τρέπω e πλάσσω, 'rivolgersi' e 'formare'. Infine, il senso ulteriore di un carattere molteplice e variabile (πολυηχέα) viene tratto dal secondo senso retorico, in relazione con le diverse modulazioni della φωνή. Tramite quest'ultima analisi è possibile ottenere un'associazione fra τρόπος e πολὺς, i due elementi che compongono πολύτροπος.

Il metodo antistenico, esemplificato così chiaramente nella sua complessità, rende dunque possibile offrire un resoconto dei tre sensi del termine senza comprometterne l'unità, dimostrando in questo caso che la nozione di 'molteplicità' costituisce l'elemento semantico di base del lessema: lo studio della semantica di un termine ne rivela la molteplicità (o polivocità), per cui, pur avendo esso un λόγος proprio in ogni contesto diverso, tutti questi sensi secondari rimandano a un unico punto focale fondante. Quindi, Antistene è in grado di ribaltare l'epiteto di Odisseo, che a prima vista trasmette un senso peggiorativo, in una descrizione della sua virtù: πολύτροπος è chi sia capace di tenere conto della molteplicità della realtà, assegnando un λόγος proprio a ogni cosa e adattando ogni volta il suo discorso all'interlocutore e alla situazione concreta. Questa prospettiva è rafforzata dai sensi morali e retorici registrati nel termine in questione. Ecco perché Antistene sostiene che «i sapienti sono abili nel discutere (διαλέγεσθαι), e sanno esprimere lo stesso pensiero (τὸ αὐτὸ νόημα) in molti modi (πολλοὺς τρόπους)» (Porfirio, *schol. ad. Od.*, I 1 = SSR V A 187). Il senso retorico di τρόπος associato a πολύτροπος è dunque legato non alla menzogna, ma all'abilità discorsiva di un oratore capace di adattarsi – come la realtà stessa richiede – alle esigenze di un pubblico sempre diverso.

Tornando ai passi sopra visti di *Mem.* IV 5, 11-12, vale la pena notare che ci sono diversi punti di contatto tra questo passo di Senofonte e quello di Antistene sull'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων. In primo luogo, in

IV 5, 11 si argomenta attraverso un gruppo di termini strettamente correlati fra loro, come ἐγκράτεια, ἐγκρατής, ἀκρατής, τὰ κράτιστα, che richiamano il trattamento riservato al termine τρόπος e ai suoi derivati nell'analisi di Antistene del giudizio omerico su Odisseo. In secondo luogo, l'allusione alle «bestie ignoranti» di IV 5, 11 pare correlata ai termini usati da Antistene per descrivere Polifemo negli stessi *Scolii all'Odissea*: le qualifiche date al Ciclope servono a rendere retoricamente la nozione di inumanità e ingiustizia, e le somiglianze con il senofonteo IV 5, 11 sono state notate da Brancacci [1990, 141]. Un'ulteriore somiglianza è che il Socrate senofonteo presenta Odisseo come un «oratore sicuro» (ἀσφαλή ῥήτορα) in IV 6, 15, proprio perché capace di sviluppare il suo discorso mediante le opinioni accettate dagli uomini in un modo molto simile a quello che Antistene espone nella sua analisi. Senofonte poi assimila Socrate stesso ad Odisseo perché condividono lo stesso metodo: un metodo che potrebbe dunque essere concepito sia come retorico che come dialettico, e la linea che separa le due forme, pure qui non del tutto chiara, rivela comunque delle affinità interessanti tra Senofonte e Antistene.

Ciò che occorre notare è che Senofonte si occupa degli stessi problemi di fondo affrontati da Antistene, soprattutto del *difficile rapporto fra realtà e discorso*. Egli, infatti, fa un riferimento esplicito a un processo dialogico come modo di affrontare le cose e ordinarle secondo i loro generi, una procedura che si svolge ovviamente a livello linguistico; ma, a differenza di Antistene, non presenta questo processo dialettico come un'analisi esclusivamente linguistica e sembra sottolineare l'importanza degli esempi come mezzo per ottenere la conoscenza e la virtù morale. Tuttavia, sembra che entrambi tentino di trarre dalle loro ἐπισκέψεις una sorta di parametro unificato dalla molteplicità della realtà: sia esso la ὑπόθεσις di un discorso di Senofonte, oppure l'elemento lessematico alla base dei molteplici significati di un λόγος di Antistene. Questa unità linguistica fornisce, inoltre, anche ad Antistene un punto fisso od oggettivo per orientare le azioni, come si evince da un noto passo trasmesso da Plutarco: «turpe è il turpe, sia che lo sembri, sia che non lo sembri» (αἰσχρὸν τὸ γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῆ κἂν μὴ δοκῆ) (*Quom. Adul. Poet. Aud. Deb.* 12, 33c = *SSR* V A 19). Ed è questo 'fondamento' oggettivo a fondare a sua volta in ambito etico la possibilità

di raggiungere la virtù e, quindi, la felicità: «la virtù basta in se stessa alla felicità, che non ha bisogno di null'altro se non della forza socratica (Σωκρατικῆς ἰσχύος)» (DL VI 11 = SSR V A 134). Questa particolare «forza socratica» rappresenta il fulcro dell'etica di Antistene, ma anche di quella di Senofonte: anch'egli identifica la virtù con la prassi dialogica di Socrate (sorretta enkraticamente) e con il valore per gli allievi del suo esempio.

4. Conclusione

Pur coscienti che, con un maggiore spazio disponibile, sarebbe stato possibile e utile documentare e argomentare più estesamente quanto proposto fin qui, possiamo provare a trarre alcune conclusioni da questo paragone fra la concezione di dialettica di Senofonte e quella di Platone e Antistene. Al di là delle divergenze, sembra emergere infatti un tratto comune, verosimilmente di origine socratica, a fondamento delle diverse varianti: la dialettica, nella sua struttura di base, consisterebbe – attraverso il dialogo costante con altri – nell'interpretare la realtà attraverso il discorso, per renderla comprensibile tramite il riconoscimento di istanze unificanti, capaci di articolare in modo oggettivo e di volta in volta una molteplicità data. Queste istanze non si identificano necessariamente con le 'essenze' delle cose, ma costituiscono un'unità almeno provvisoria, da tenersi in considerazione per orientare le scelte pratiche, al fine di conseguire la virtù e la felicità. Questo motivo originariamente socratico assume certamente forme diverse in Platone, Senofonte o Antistene: si può tuttavia ipotizzare, in un modo che auspichiamo risulti abbastanza plausibile, che i tre autori condividono una stessa struttura, una caratteristica specifica e propria delle filosofie socratiche, che assume rilievo se confrontata con i precedenti tentativi compiuti da presocratici e sofisti.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Antistene, *Antisthenis Fragmenta*, a c. di F. Decleva-Caizzi, Milano/Varese, Cisalpino, 1966.

Antístenes, *Los filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos. II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, ed. C. Mársico, Buenos Aires, Losada, 2014.

Platone, *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Senofonte, *Memorabili*, introduzione, traduzione e note di F. Bevilacqua, Torino, UTET, 2010.

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

Xénophon, *Mémorables*, éd. M. Bandini, L.A. Dorion, Tome II, 2e partie, Livre IV, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Letteratura critica

Benson, H. [1990], 'Misunderstanding the 'what-is-F-ness?' question', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72, 125-142.

Berti, E. [1987], *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'epos.

Brancacci, A. [1990], Oikeios logos. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis.

Chame, S. [2017], La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones interepocales, in: *Eidos* 27, 39-69.

Cordero, N. [2001], L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidōs, idea*), in: M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 323-343.

Cusinato, G. [2021], At the origin of evil: *amathia* and excessive *philautia* in a passage of Plato's *Laws*, in: S. Chame, D.R. Morrison,

- L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 198-232.
- Dixsaut, M. [2001], *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- Döring, A. [1892], Der Begriff der Dialektik in den *Memorabilien*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5, 185-197.
- Dorion, L.A. [2003], *Akrasia et enkrateia* dans les *Mémorables* de Xénophon, in: *Dialogue* 42, 645-672.
- Gourinat, J.B. [2008], La dialectique de Socrate selon les *Mémorables* de Xénophon, in: M. Narcy, A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate, Actes du colloque d'Aix-en-Provence* (6-9 novembre 2003), Paris, Vrin, 129-159.
- Maier, H. [1913], *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr.
- Migliori, M. [2013], *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Brescia, Morcelliana.
- Movia, G. [1991], *Apparenza, essere, verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano, Vita & Pensiero.
- Napolitano Valditara, L.M. [2010], *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2020], Introduzione: coltivare una passione?, in: L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Milano/Udine, Mimesis, 11-35.
- Natali, C. [2001], Socrate dans l'*Économique* de Xénophon, in: G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (éds.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 263-288.
- Natali, C. [2006], Socrates' Dialectic in Xenophon's *Memorabilia*, in: L. Judson, V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 3-19.
- Nehamas, A. [1975], Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues, in: *The Review of Metaphysics* 29, 287-306.

- Patzer, A. [1970], *Antisthenes der Sokratiker*, Heidelberg, Dissertation.
- Patzer, A. [1975], ΤΙ ΕΣΤΙ bei Sokrates, in: *Dialogos. Für Harald Patzer zum 65. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Steiner, 49-57.
- Patzer, A. [1999], Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker, in: K. Pestalozzi (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Leipzig/Stuttgart, Teubner, 50-76.
- Robinson, R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon.
- Stavru, A. [2008], Aporia o definizione? Il *ti esti* negli scritti socratici di Senofonte, in: L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Bari, Levante editori, 137-158.
- Stavru, A. [2021], *Eudaimonia* e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine: rendere migliori gli altri per essere felici?, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 353-367.
- Vlastos, G. [1973], What did Socrates understand by his 'what is F?' question?, in: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 410-417.

DIALECTICS, VIRTUE AND HAPPINES AMONG THE SOCRATICS

Keywords

dialectics; virtue; happiness; Xenophon; Plato; Antisthenes

Abstract

My purpose in this paper is to evaluate the diverse points of contact and divergence between Xenophon, Plato and Antisthenes on the question of dialectics. I contend that, although each of these philosophers presents a different approach to dialectics, all three share a common characteristic that makes their positions structurally anal-

ogous. I will begin by analyzing an important passage of Xenophon, in which this common characteristic is perhaps most visible, in order to later establish a comparison with Plato and Antisthenes. In addition, this analysis will bring forth the fundamental relationship which exists between dialectics, virtue, and happiness.

Dr. Santiago Chame
Dottorando in Scienze Umane, curr. Filosofia
Università degli Studi di Verona (ITALIA) /
Universidad de Buenos Aires (ARGENTINA)
santiago.chame@univr.it

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 rincarà 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' ὄσον ἂν ἦ 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 affretterebbe 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 αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἴπερ τις ἐστὶν 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, ὃ Ἰππία· 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 attersi “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 disinnesci 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.

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



Workshop

EUDAIMONIA SOCRATICA E CURA DELL'ALTRO

25-26 giugno e 2-3 luglio 2020.
Piattaforma Zoom, ore 18.00 CET



Foto: M. G. G. / Contrasto

25 giugno, 18.00

Philantia e giustizia

Dimitri de laet, *Cratilo*, *Calatlo* e *Tramontano*: Socrate e le origini endemologiche della giustizia

Sofiane Noun, *La difesa del sapere come pratica della vera felicità* (Platone, *Repubblica* II, 357c-d, *Esso* 9-11)

Linda Napolitano, *La perennità del bene in un primo anno di dialogo dell'Alcibiade I (115a-b) di Platone*

Adriano Formai, *Il virtuosismo "aristocratico": i profeti della philantia in Aristotele*

2 luglio, 18.00

Dialettica e prorettica

Franco Trabattoni, *Socrate, Callimaco e il bene degli altri*

Guido Cusinato, *Imitare come pratica dell'endemologia* (Platone, *Legge* V, 716a-b)

Alessandro Stavru, *Falsificare e prorettica socratica in Platone*, *Secondo anno di dialogo Alcibiade I (115a-b) di Platone*

Stavru Chian, *Quattro aforismi su Socrate*, *Secondo anno di dialogo Alcibiade I (115a-b) di Platone*

26 giugno, 18.00

Altruism and Knowledge

Ronald E. Jones & Karl Sharma, *Socratic's Solution on Concern for Friends*

David R. Mandel, *Philosophical Foundations of Altruism in Plato's Apology and Laws*

Christopher R. Moore, *Socratic Discussion of Eudaimonia in the Gorgias as a Model of One's Self*

Nikos Charalabopoulos, *On Socratic Knowledge and Altruistic Happiness in the Charmides*, *115d1-115e1 of Parmenides (a)*

3 luglio, 18.00

Fate and Prostitution

Claudio Marenco, *Eudaimonia, Fate and the Willing of Others in the Cymon Socraticus*

Franco Trabattoni, *Socratic Eudaimonia in Aristophanes' *Alchida* and *Alchida 2**

Marilena Bergomi, *Fate, Fortune, and Fate: The Limits of Prostitution in Socratic Account of Happiness*



UNIVERSITA' di VERONA
FACOLTA' DI LETTERE E SCIENZE UMANE
CORSO DI STUDI CLASSICI



Comitato organizzativo: I. Napolitano, D.R. Morrison, A. Stavru



UNIVERSITA' di VERONA
FACOLTA' DI LETTERE E SCIENZE UMANE
CORSO DI STUDI CLASSICI





ISSN 2284-2918