

## La tecnica di misurazione del *Protagora*

Il *Protagora* sorprende il lettore di Platone per alcuni aspetti singolari - come la presenza di un mito sofistico e di una discussione letteraria, l'impiego, da parte di Socrate, di argomentazioni vistosamente paralogiche e l'adozione di un'argomentazione edonistica - che non hanno riscontro negli altri dialoghi<sup>1</sup>. Queste ed altre particolarità pongono due fondamentali problemi per la comprensione del dialogo: il "disagio" di Socrate, che si manifesta in una serie di argomentazioni e atteggiamenti che da sempre hanno provocato imbarazzo negli ammiratori del filosofo, e la presenza di una tesi edonistica che appare estranea al pensiero socratico-platonico. Si tratta di problemi che hanno un'ovvia ricaduta sull'interpretazione complessiva dei dialoghi: è lecito parlare di un Socrate, se non erista, almeno "insincero"? E, eventualmente, che spiegazione darne? E ancora: il pensiero di Platone ha conosciuto una fase edonistica? Oppure Socrate "mente" per motivi "tattici"?

Simili questioni sono molto dibattute e non è possibile affrontarle globalmente nei limiti di una breve ricerca. Pur tenendo sempre presenti questi problemi, ho perciò scelto di accostarmi al *Protagora* da un punto di vista particolare. Questo studio è dedicato alla misurazione dei piaceri in quanto *techne*, piuttosto che come espressione o veicolo di una tesi edonistica. Ho cercato in particolare di chiarire la natura della tecnica di misurazione in rapporto alla concezione socratico-platonica delle *technai*, di illuminarne la contrapposizione con la dottrina di Protagora, e di suggerirne uno stretto legame con i frammenti di Antifonte. Queste conclusioni, che dovrebbero avere un interesse intrinseco, permettono poi di formulare un giudizio sui due problemi cui ho accennato.

Il presente studio è suddiviso in sei parti; ognuna cerca di dimostrare una tesi:

- 1) La tecnica di misurazione è distinta dalla virtù scienza; è una tecnica umile, che ha la funzione di correggere i difetti che Platone riteneva caratteristici dei "molti".
- 2) Il carattere matematico della t.m. è contrapposto alla tesi dell'*homo-mensura*, cui Socrate, alla fine del dialogo, allude polemicamente. Socrate riafferma così il modello di sapere tecnico che il sofista aveva rifiutato in apertura.
- 3) Il tema della lotta contro il piacere del "momento", che porta i "molti" a credere nel fenomeno dell'incontinenza, ha una matrice sofistica. Il moralismo dei "molti" si riconosce in autori come Crizia, Antifonte e Senofonte, che impiegano la categoria del piacere del momento.

---

<sup>1</sup> Nel corso della discussione letteraria Socrate, secondo il giudizio quasi unanime degli interpreti, ricorre ad ogni sorta di scorrettezze pur di avere la meglio su Protagora; il filosofo esibisce - qui e altrove - uno spirito agonistico a dir poco sconcertante. Sorprendente è poi il dibattito "anarchico" sulle regole della discussione dialettica: ognuno dei presenti interviene finché Socrate non riesce, dopo aver minacciato di andarsene, ad imporre la sua proposta. Tutti questi elementi, dallo spazio che Protagora e gli altri sofisti si ritagliano nel dialogo allo strano carattere delle argomentazioni socratiche, testimoniano di una particolare difficoltà di Socrate nel venire a capo del confronto dialettico. Il disagio del filosofo raggiunge forse l'acme allorché, verso la fine del dialogo, un suo tentativo di mostrare che il coraggio è scienza viene apparentemente confutato (fatto del tutto eccezionale).

4) La t.m. è una versione scientifica della "tecnica di liberazione dal dolore" (τέχνη ἀλυπίας) di Antifonte. Ma Socrate si serve dell'appello antifonteo al piacere quale *telos* naturale per affermare i suoi paradossi morali; egli giunge così a risultati in certo modo opposti a quelli del sofista.

5) La polemica contro Antifonte ha una radice storica: Euripide, sulla base di presupposti teorici riconducibili ad Antifonte, aveva attaccato (come è noto) i paradossi socratici.

6) La t.m. è un'arte della deliberazione pratica volta alla "salvezza", e in questo si rivela come la controparte dell'arte politica proposta da Protagora. La "salvezza" è una prerogativa che Protagora, nel mito, arroga solo alla sua arte politica. Socrate, al contrario, relega la salvezza alle arti inferiori.

Queste tesi dovrebbero permettere di guadagnare un'immagine nitida e compatta della tecnica di misurazione. Quest'ultima si contrappone al sapere del sofista proprio perché ne condivide alcuni tratti salienti come il fine (la salvezza e il piacere), i "clienti" (i "molti") e soprattutto l'universalità. Ma le analogie non fanno che porre in risalto la differenza, costituita dal carattere "scientifico" e "umile" della tecnica di misurazione. Nonostante la sua chiara matrice sofistica essa rappresenta, come tutte le matematiche, il modello corretto di arte universale. Socrate oppone al sapere sofistico una tecnica modesta, generale ma non generica, il cui compito è liberare l'uomo dalla schiavitù delle apparenze, premessa necessaria per l'accesso a forme di virtù e sapere superiori.

Sono evidenti le conseguenze della mia interpretazione sul problema del presunto edonismo socratico: il piacere non è che il fine dei "molti". Nella conclusione cercherò di mostrare come anche il problema del "disagio" socratico possa essere letto in una nuova prospettiva.

## **I Il ruolo delle tecniche di misurazione**

Per Socrate, la virtù è "scienza" (τέχνη οἰστική), o meglio è "la scienza che ha come oggetto specifico il bene sotto ogni dimensione temporale"<sup>2</sup>. Ora, se Socrate sposa seriamente la tesi edonistica, la tecnica di misurazione, capace di assicurare all'uomo il piacere (ovvero il bene), coinciderà senz'altro con la virtù-scienza socratica. L'interrogativo che ci si deve porre è dunque il seguente: nel quadro della concezione socratico-platonica delle *technai* la tecnica di misurazione del *Protagora* possiede i requisiti per candidarsi al ruolo di scienza suprema? La plausibilità di un'interpretazione in chiave edonistica della parte finale del *Protagora* mi pare strettamente legata alla possibilità di identificare la virtù-scienza socratica con la tecnica di misurazione.

Questo approccio al problema, tuttavia, è inusuale; la valutazione "tecnica" dell'arte di misurazione è un aspetto sostanzialmente trascurato dagli studiosi, che si sono occupati del brano "edonistico" del *Protagora* soprattutto con l'intento di accertare se Socrate sia o meno vincolato alla tesi edonistica<sup>3</sup>; una

---

<sup>2</sup> G. Cambiano *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991<sup>2</sup>, p. 98. Per esprimere il concetto socratico di scienza farò uso liberamente dei termini *techné*, tecnica, scienza, arte.

<sup>3</sup> I due lavori più approfonditi in proposito sono forse D.J. Zeyl *Socrates and hedonism, Protagoras 351b-358d*, Phronesis 1980, pp. 250-269 per la tesi "antiedonista"; J. Gosling & C.C.W. Taylor *The*

decisa risposta affermativa al nostro interrogativo è però offerta da Terence Irwin nel suo *Plato's moral theory*<sup>4</sup>. Il "prodotto" (ἔργον) della virtù-scienza è la felicità (εὐδαιμονία); ma "felicità" è un termine vago e controverso. Secondo Irwin, la teoria edonistica del *Protagora* nasce proprio dall'esigenza di specificare in che cosa consista la felicità e costituisce il coronamento del "sistema" socratico, anche se in seguito (a partire dal *Gorgia*) Platone rigetta la soluzione edonistica<sup>5</sup>. L'ipotesi di Irwin, per quanto affascinante, presenta una serie di problemi che sarebbe lungo prendere in esame. Toccherò quindi, attraverso l'esame di alcuni passi, solo il punto che ritengo più importante: il ruolo delle tecniche di misurazione nei dialoghi. Cercherò di mostrare che Platone assegna alla misurazione un ruolo tale che si può senz'altro escludere l'ipotesi di una coincidenza fra *techne metretike* e virtù-scienza socratica. Ricordo preliminarmente che nel *Protagora* la tecnica di misurazione prende corpo attraverso i concetti di misurare (μετρεῖν), soppesare (ἰστάναι) (operazioni che sono equiparate al contare, ἀριθμητική). I concetti di "più" e "meno" sono espressi attraverso diversi *standards* quantitativi che appaiono del tutto equivalenti: πλείω, μείζω... e i loro contrari. La misurazione garantisce la serenità interiore (ἡσυχία) che ci libera dal "mutare continuamente opinione" e dal "pentirci delle nostre azioni" (356d-e). Ecco i primi due passi:

SO ...Se tra me e te ci fosse un disaccordo intorno a un numero: quale sia il più numeroso (πλείω), poniamo, fra due gruppi di oggetti; ebbene, il disaccordo intorno a queste cose ci renderebbe forse nemici e ci farebbe adirare l'uno contro l'altro, oppure, una volta fatti i calcoli, su queste cose ce la sbrigheremmo subito?...E se il nostro disaccordo vertesse su ciò che è più grande o più piccolo; (περὶ τοῦ μείζονος καὶ ἐλάττωνος); non è forse vero che, una volta prese le misure (μετρεῖν), anche questo dissenso cesserebbe subito?...E non sapremmo giudicare (ἰστάναι) anche intorno a ciò che è più pesante o più leggero, una volta che avessimo accertato il peso? EU E come no? SO E quali sono, allora, le cose intorno alle quali, essendo in disaccordo e non potendo pervenire ad una soluzione, noi diventeremmo nemici e ci adireremmo l'uno con l'altro?...Prova a riflettere se tali cose non siano il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo (*Eutifrone* 7b-d)<sup>6</sup>.

---

*Greeks on pleasure*, Oxford 1982 per la tesi del Socrate edonista. Per una buona presentazione del problema con bibliografia v. G. Giannantoni *L'edonismo filosofico antico*, in *I filosofi greci e il piacere*, a cura di L. Montoneri, Bari 1994, pp. 75-94. Una notevole eccezione è il libro di M. Nussbaum *La fragilità del bene*, tr. it. Bologna 1996. La studiosa considera la tecnica di misurazione come la scienza suprema, atta a trasformare radicalmente la vita umana tramite un controllo assoluto della contingenza. Anche Cambiano (*Platone e le tecniche*) procede ad una valutazione "tecnica" concludendo che "anche una posizione edonistica, per essere corretta, presuppone il ricorso ad una tecnica, cioè ad un sapere che si situa su una dimensione diversa dai piaceri o dai dolori" (p. 113).

<sup>4</sup> T. Irwin *Plato's moral theory*, Oxford 1977. Lo studioso ha di recente ribadito le sue posizioni in *Socratic Puzzles*, OSAP 1992, pp. 241-266 e in *Plato's Ethics*, Oxford 1995 (v. il cap. dedicato al *Protagora*).

<sup>5</sup> Platone si accorgerebbe infatti che la virtù-scienza, così concepita, non è in grado di rendere conto di una parte importantissima della virtù: la giustizia. Di qui la difesa platonica della giustizia nel *Gorgia*, che rinnega perciò il piacere come prodotto della virtù-scienza. Questo aspetto dell'interpretazione di Irwin è criticato in J.M. Cooper *The Gorgias and Irwin's Socrates*, *Review of Metaphysics*, 1982, pp. 577-87.

<sup>6</sup> Salvo diverse indicazioni, le traduzioni dei dialoghi platonici sono tratte da: Platone *Protagora*, *Menone*, *Fedone*, a cura di G. Cambiano, Milano 1983; Platone *Opere Politiche*, a cura di F. Adorno, vol. I, *Clitofonte e Repubblica*, Torino 1953. Per gli altri dialoghi: Platone *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991.

SO Per amicizia intendi la concordia o la discordia? AL La concordia SO Attraverso quale arte le città sono concordi sui numeri? AL Attraverso l'aritmetica (ἀριθμητική). SO E i singoli non lo divengono grazie alla stessa arte? AL Sì SO Pertanto, ciascuno viene ad essere d'accordo con se stesso? AL Sì SO Ma attraverso quale arte ciascuno è d'accordo con se stesso nello stabilire quale misura sia più grande tra la spanna e il cubito? Non si tratta dell'arte metretica (μετρητική)?...E, di conseguenza, grazie ad essa sono d'accordo anche i singoli e le città? AL Sì SO Ma allora riguardo al peso non accade lo stesso? AL Lo ammetto (*Alcibiade I* 126c-d).

La misurazione è dunque un elemento che favorisce la concordia (ὁμόνοια) con gli altri e con se stessi perché permette di risolvere dispute dovute a valutazioni diverse con il ricorso al calcolo (la concordia interiore ricorda la "serenità" menzionata nel *Protagora*); alle entità misurabili, oggetto di *arithmetike*, *metretike* e *statike*, si contrappongono, nel passo dell'*Eutifrone*, i concetti di giusto, buono e nobile: le dispute in questo caso non possono essere risolte semplicemente con il ricorso al calcolo. Anche in un passo della *Repubblica* l'elemento di misurazione garantisce certezza e accordo ed è quindi contrapposto all'incertezza dell'apparenza (prodotta dalle arti figurative):

Ebbene, contro questi inganni non si sono rivelati ausili ingegnosissimi la misurazione, la numerazione, e la pesatura (τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι), sì che in noi non governa (ἄρχειν) ciò che appare maggiore o minore o più numeroso o più pesante (τὸ φαινόμενον μείζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον), ma ciò che calcola, misura e pesa (τὸ λογισάμενον καὶ μετρήσαν ἢ καὶ στήσαν)? (*Repubblica* 602d).

E' qui possibile un confronto con il *Protagora*, dove la tecnica di misurazione, che secondo Socrate è in grado di governare (ἄρχειν, 352b) l'uomo che sa, è contrapposta all'apparenza (τὸ φαινόμενον, 356d). In entrambi i dialoghi la misurazione corregge gli errori di prospettiva<sup>7</sup>, neutralizza le apparenze e si contrappone, con una funzione di comando, a τὸ φαινόμενον.

Nei passi esaminati le tecniche di misurazione hanno semplicemente la funzione di risolvere dispute e incertezze e sono probabilmente introdotte perché rappresentano l'esempio più banale della possibilità di giungere a un accordo tramite un criterio oggettivo<sup>8</sup>; non solo non vi è alcun accenno alla eventualità che una *technè* di questo tipo possa costituire la scienza del bene e del male, ma è anzi sottolineata l'alterità fra le entità misurabili e i "valori" come la giustizia. L'azione delle *technai* metretiche è perciò senz'altro positiva, ma conosce chiari limiti. Quando Socrate allude per analogia alla virtù-scienza, si serve abitualmente del paradigma delle arti produttive. L'esempio delle arti di misurazione è invece invocato per illustrare una soltanto delle caratteristiche

<sup>7</sup> Nel *Protagora* il piacere viene infatti paragonato a grandezze e suoni di cui i nostri sensi possono misconoscere la dimensione perché ingannati dalla distanza che li separa da essi; allo stesso modo la distanza (questa volta nel tempo) di piaceri e dolori porta a fraintenderne la reale entità. Nel passo dalla *Repubblica* la tecnica di misurazione neutralizza la σκιαγραφία, che pare appunto la prospettiva pittorica, tecnica che Platone imputa alla nuova generazione di pittori. V. F. Adorno *Platone e le arti del suo tempo*, in *Studi sul pensiero greco*, Firenze 1966 (in part. pp. 9-19).

<sup>8</sup> Cfr. a questo proposito anche il Socrate di Senofonte (*Mem.* I.I.9).

della *techne*, ossia la capacità di creare accordo, prerogativa che si ritrova anche nel *Protagora*.

In un altro luogo della *Repubblica* l'elemento di misurazione, grazie alla sua capacità di stimolare la mente, ha una funzione di avviamento agli studi ed è considerato come un gradino intermedio fra l'indeterminatezza dei *logoi* destinati ai bambini e gli studi superiori<sup>9</sup>:

Ora che altra disciplina rimane se eliminiamo la musica la ginnastica e le arti? - Via! Dissi, se non possiamo prenderne alcuna all'infuori di queste, prendiamone una di quelle che hanno applicazione generale. - Quale? - Per esempio, questa disciplina comune e utile a tutte le arti e speculazioni e scienze, quella che ognuno deve per forza apprendere fra le prime. - Quale? - Questa disciplina piuttosto semplice, risposi, d'imparare a distinguere l'uno e il due e il tre. Con questo intendo dire, in generale, la scienza del numero e del calcolo (*ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν*). Non è vero che qualunque arte e scienza se ne deve servire? - Sì, certamente, rispose. - Non forse, feci io, anche l'arte bellica? (*Repubblica* VII 522c).

Un'impostazione molto simile si riconosce in un passo delle *Leggi*:

...i docenti, adattando in forma di gioco gli esercizi della matematica elementare, aiutano i loro alunni a dividere in schiere un esercito o a dirigerlo in una spedizione, e anche in vista dell'abilità nell'amministrazione della casa. Ma al di là di tutto, questi giochi rendono gli uomini più capaci di badare a se stessi e anche intellettualmente più pronti. Inoltre, nell'insegnare a misurare (*ἐν ταῖς μετρήσειν*) le realtà che hanno lunghezza, larghezza e profondità essi liberano da quella particolare forma di ignoranza, ridicola e vergognosa, che è insita in tutti gli uomini (*Leggi* VII 819c-d)<sup>10</sup>.

Questi due ultimi passi individuano nel numero il primo passo nella liberazione dalla schiavitù dell'apparenza e dei sensi<sup>11</sup>. Si tratta - è chiaro - di un passo preliminare nel cammino del sapere: è così reso manifesto il limite, implicito nei primi passi presi in esame, che caratterizza le tecniche di misurazione. Il passo delle *Leggi* contiene un altro suggerimento di grande interesse: gli educatori, grazie alla misurazione, curano un'ignoranza ridicola (*γελοία*), che affligge gli uomini". Nel seguito del passo tratto dalla *Repubblica*, del resto, si dice anche che il calcolo e il numero trovano un'applicazione pratica nell'arte dello stratego: un generale che ne ignorasse l'impiego sarebbe "ridicolissimo" (*παγγέλοιος*, 522d). Ora, la condizione in cui si trovano i "molti" del *Protagora* (o anche "uomini", come, più di una volta Socrate e Protagora li chiamano<sup>12</sup>) è per

---

<sup>9</sup> Nella *Repubblica* Platone sottolinea a un tempo la continuità fra le scienze matematiche e la dialettica e la superiorità di quest'ultima. Cfr. p.e. Cambiano *Platone e le tecniche* p. 168 sgg. e le dettagliate osservazioni di V. Di Benedetto nell'introduzione a Platone *Simposio*, Milano 1985, pp. 4-34. Da ultimo, v. I. Robins *Mathematics and the Conversion of the Mind, Republic vii 522c1-533e3*, AP 1995, pp. 359-391. Suppongo che la valutazione della misurazione e dell'aritmetica che propongo non sia compatibile con l'interpretazione di Platone proposta dalla scuola di Tubinga, ma, non condividendone i presupposti, non mi è parso opportuno rendere conto conto di quella bibliografia. Come ha osservato M. Vegetti (*Cronache platoniche*, Rivista di filosofia 1994 pp. 109-129), fra il Platone di Tubinga e le interpretazioni tradizionali si ha una "scarsissima permeabilità" perché "è difficile, per gli interpreti non-sistematici, utilizzare i risultati ricchi, ma esegeticamente pregiudicanti, prodotti dai loro rivali" (p. 110).

<sup>10</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>11</sup> Con l'esclusione del primo passo della *Repubblica*, calcolo e misurazione, sempre menzionati in quest'ordine, sono direttamente associati in tutti i testi citati. Cfr. anche Charm. 166a-b e X. Mem. I-I-9.

<sup>12</sup> Cfr. in particolare 352e; οἱ ἄνθρωποι non è in caso vocativo.

l'appunto "ridicola": essi, privi della tecnica di misurazione, sono preda delle apparenze e si credono vinti dal piacere senza rendersi conto della loro ignoranza:

"Una cosa proprio ridicola (γελοῖον) state dicendo: uno fa il male, pur sapendo che è male e che non deve farlo, perché è vinto dal bene" (355d).

Questa coincidenza suggerisce fortemente che la tecnica di misurazione del *Protagora* abbia il compito preciso (ed elementare) di sanare l'ignoranza ridicola dei "molti"; è un primo passo verso il sapere.

Le conclusioni suggerite dall'esame dei passi sono in accordo con l'atteggiamento generale che Platone adotta a proposito dei rapporti fra l'arte di misurazione e le altre *technai*. Si può anzitutto osservare che Platone, se da un lato accorda al numero un innegabile valore conoscitivo, mostra però una considerazione altissima per arti, come la medicina, che non ricorrono a procedimenti matematici se non in misura minima<sup>13</sup>. L'importanza dei procedimenti matematici si accentua progressivamente se si volge l'attenzione ai dialoghi della maturità e della vecchiaia, ma anche agli occhi del Platone maturo le arti di misurazione, in quanto applicazione pratica dell'arte del numero, non possono che occupare un gradino basso nella gerarchia delle *technai*, come emerge chiaramente da due luoghi della *Repubblica* e del *Filebo*<sup>14</sup>. In quest'ultimo dialogo si parla addirittura di una "aritmetica dei molti" che deve essere ben distinta da quella "dei filosofi" (56d). Nel *Politico* sono distinte due forme diverse di tecnica di misurazione: una si limita a commisurare fra di loro gli oggetti, l'altra si rapporta ad una "giusta misura", che rende possibile l'esistenza stessa della politica e delle altre *technai* praticate nella *polis* (284a sgg.); ora, la ricerca del massimo ammontare del piacere che viene commisurato solo con se stesso senza riferimento ad alcun criterio esterno costituisce proprio il carattere più evidente della tecnica proposta nel *Protagora*, che appare dunque come una modesta arte applicata.

La tecnica di misurazione non sarà che un passo preliminare; Socrate non a caso si mostra incerto del risultato raggiunto e rimanda ad altra occasione l'individuazione della *technè* richiesta:

---

<sup>13</sup> La medicina appare addirittura come la *technè* per eccellenza; cfr. p.e. R. Joly *Platon et la médecine*, Bulletin de l'association G. Budé, 1961, pp. 435-451. Platone, fin dai dialoghi giovanili, fa riferimento a precise correnti della medicina ippocratica, come ha mostrato M. Vegetti *La medicina in Platone*, Rivista critica di storia della filosofia 1966, pp. 4-39. La virtù-scienza, del resto, pare configurarsi come una sorta di medicina dell'anima, capace di "produrre" in quest'ultima la salute; cfr. Cambiano *Platone e le tecniche* pp. 81, 100-101, 108).

<sup>14</sup> Cfr. Rep. 527c (l'applicazione pratica è vista come un *parergon*); Fil. 55c-59c. Già il *Gorgia* pare considerare la λογιστική come un'applicazione pratica dell'aritmetica: cfr. 451b-c e la n. ad loc. di E.R. Dodds *Plato, Gorgias*, Oxford 1959). Anche in Hipp. min. 166a la λογιστική sembra consistere nell'abilità pratica di fare i conti.

"Quale tecnica e quale scienza essa sia, lo indagheremo in seguito; ma che essa sia scienza, questo è sufficiente..." (357b).

Inoltre la conclusione del dialogo, in cui Socrate definisce il coraggio, allude ad una forma di sapere ben diversa dalla *techne* metretica, basata sul riconoscimento del "bello" piuttosto che sul calcolo edonistico<sup>15</sup>. Le considerazioni sin qui svolte suggeriscono dunque che la tecnica di misurazione non può coincidere con la virtù-scienza socratica ma ha la funzione positiva di avviare i "molti" sul cammino della conoscenza e della liberazione dalla schiavitù dei sensi.

Secondo la mia ipotesi, come si è visto, la tecnica di misurazione è un'arte umile, che mira a liberare i "molti" da un difetto che, agli occhi di Platone, era loro caratteristico: l'"ignoranza ridicola". Per avvalorare la mia ipotesi, cercherò ora di mostrare che nel brano del *Protagora* la tecnica di misurazione corregge altri difetti peculiari dei "molti".

Si considerino i seguenti passi:

"Allora vivere piacevolmente è bene, spiacevolmente male". "Purché si viva, aggiunse, provando piacere delle cose belle". "Ma come, Protagora! Anche tu, come i "molti", chiami cattive alcune cose piacevoli e buone altre dolorose?" (*Protagora* 351c)<sup>16</sup>.

[Socrate si rivolge ai "molti"] "...non andate voi stessi né mandate i vostri figli dai maestri di queste cose, da questi sofisti, convinti che non sia cosa insegnabile. State invece attaccati al vostro denaro e non lo date a costoro, ma non ne ottenete certo buoni risultati negli affari pubblici e privati" (*Protagora* 357e).

I "molti" si caratterizzano per il rifiuto dell'insegnamento sofistico e per una ostilità moralistica nei confronti dei piaceri "brutti" o "cattivi" che si rivela poi del tutto infondata: per ben cinque volte Socrate chiede ai "molti" se sanno indicare un *telos* diverso dal piacere stesso per giudicare il godimento e discernere così fra piaceri buoni e cattivi, ma essi non hanno nulla da rispondere (354b5-355a5)<sup>17</sup>. Un ulteriore elemento che caratterizza i "molti" è la loro scarsa considerazione per la scienza che, secondo loro, è "schiava" delle passioni, "trascinata qua e là da tutto il resto" (352c). Questa scarsa fiducia nella scienza

---

<sup>15</sup> Questo rovesciamento, con diverse sfumature, è riconosciuto p.e. da B. Manuwald *Lust und Tapferkeit, zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons Protagoras*, Phronesis 1975, pp. 22-50; A. Sesonske *Hedonism in the Protagoras*, JHP 1963, pp. 73-79; P. Duncan *Courage in Plato's Protagoras*, Phronesis 1978, pp. 216-28; A. Hermann *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné* Hypomnemata 35, 1972; H. v. Arnim *Platos jugenddialoge* Teubner Leipzig Berlin 1914, p. 23; C.H. Kahn *Plato and Socrates in the Protagoras*, Methexis 1988, pp. 33-51.

<sup>16</sup> Traduzione mia. Ho voluto sottolineare la forte intonazione retorica della domanda di Socrate. Τί δή, ὦ Πρωταγόρα;: Τί δή, impiegato, come qui, assolutamente ed in congiunzione con il vocativo, esprime sempre forte disappunto. Cfr. p.e. 360d7, e Gorg. 448e. μή καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί,... ulteriore espressione di disappunto. μή καὶ σύ costituisce evidentemente una interrogativa retorica. ὥσπερ οἱ πολλοί, a sua volta, indica disprezzo aristocratico (cfr. V.J. Rosivach *Hoi Polloi in the Crito*, The Classical Journal 1981, pp. 289-297). Un bel confronto per l'intera frase è dato dalla domanda retorica di Rep. 494a6: ἢ καὶ σὺ ἡγή, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δὲ τινὰς σοφιστὰς ιδιωτικούς...; la risposta è ovviamente no.

<sup>17</sup> Cfr. J.P. Sullivan *The hedonism in Plato's Protagoras*, Phronesis 1961, pp. 10-28. L'insistenza di Socrate, secondo lo studioso, dimostra che egli si dissocia dalla tesi edonistica (p. 27).

si sposa bene con l'incompetenza dei "molti", che "parlano a caso" (ὄτι ἀν τύχῳσι, 353b); il caso (τύχη), era tradizionalmente contrapposto alle *technai*<sup>18</sup>.

I "molti", nel *Protagora*, sono dunque afflitti dai seguenti difetti:

- 1) atteggiamento "antiedonista" (352c)
- 2) atteggiamento "antisofista" (357e)
- 3) edonismo inconsapevole (354b5-355a5, incapacità di indicare un *telos* diverso)
- 4) casualità (legata probabilmente alla sfiducia nella scienza) (353b, cfr. 352c)

Queste caratteristiche sono attribuite ai "molti" anche in altri dialoghi<sup>19</sup>:

**1)** "...se noi dicessimo che mangiare non è piacevole ma bello, e definissimo un aroma non piacevole ma bello, non c'è nessuno che non ci riderebbe dietro; quanto al sesso, tutti affermerebbero con forza che è piacevolissimo, ma che bisogna, quand'anche lo si faccia, farlo di nascosto in modo che non veda nessuno, dal momento che è bruttissimo a vedersi". Se noi facessimo questi discorsi, il nostro uomo risponderà: "So bene anch'io che vi vergognate, e da tempo, di ammettere che questi piaceri sono belli, poiché così non pare ai "molti"; ma io non questo chiedevo, che cosa pare ai "molti", ma cosa effettivamente è bello." (*Ippia Maggiore* 299a-b)<sup>20</sup>.

Non c'è dubbio che l'interlocutore nascosto, un *alter ego* di Socrate, non vuole affatto suggerire che il bello consista nel piacere corporeo; d'altra parte egli non accetta neppure il conformismo dei "molti". E' evidente che l'opinione dei "molti" è un emblema di incompetenza e superficialità: si deve osservare che il tenore - retorico - della domanda che Socrate rivolge ai "molti" è lo stesso che troviamo nel *Protagora* allorché Socrate chiede al sofista se condivide con i "molti" la discriminazione fra piaceri "belli" e "brutti".

**2)** Nella *Repubblica* Platone stigmatizza apertamente il sospetto che la massa nutre nei confronti dei sofisti<sup>21</sup>:

...anche tu credi, come i "molti", che alcuni giovani vengano corrotti dai sofisti, e che a corromperli siano certi sofisti...? Non credi invece che proprio quelli che fanno simili affermazioni siano essi stessi grandissimi sofisti, e che educino compiutamente, facendo di loro ciò che vogliono, giovani e anziani, uomini e donne? [è poi descritto il fragore spaventoso dell'assemblea popolare, che distoglie dai veri valori] (492a-b).

**3)** I "molti" si caratterizzano per un *bios* dedito ai piaceri corporei (Phaed. 64d; Rep. 505b; 580e-581a+586a-c). Proprio questi sono gli unici menzionati nel *Protagora* attraverso la consueta triade cibo/bevanda/sesso (353c). Il pregiudizio dei "molti" nei confronti del piacere è analogo a quello che essi nutrono nei confronti dei sofisti: odiano i sofisti, ma sono essi stessi sofisti, rifiutano l'edonismo, ma inseguono in realtà il piacere.

**4)** [Socrate critica l'idea di Critone che bisogna dar retta alle opinioni della massa, capace di fare molti mali] Magari, o Critone, fossero in grado i "molti" di fare i mali più grandi, così che potessero fare anche i beni più grandi! Sarebbe veramente bello. E, invece, non sanno fare né gli uni né gli altri:

---

<sup>18</sup> Cfr. p.e. Cambiano *Platone e le tecniche*, pp. 36-37.

<sup>19</sup> I "molti", fino a un certo punto, possono essere considerati un vero e proprio personaggio che compare regolarmente nell'opera platonica. Cfr. H.D. Voigtländer *Der Philosoph und die Vielen*, Wiesbaden 1980, p. 155. Alcune di queste caratterizzazioni sono ereditate anche da Aristotele. Cfr. J.E. Garrett *The Moral Status of the 'Many' in Aristotle*, JHP 1993, pp. 171-189.

<sup>20</sup> Traduzione mia.

<sup>21</sup> Per questo rimprovero cfr. anche Men. 89e6 sgg.



infatti non sanno rendere nessuno né assennato né dissennato, e quello che fanno, lo fanno come capita (ὅτι ἄν τὴν ἰσχυρίαν) (*Critone* 44d).

Il comportamento dei "molti", che agiscono a caso, è in seguito ricondotto alla loro incompetenza (47a-c).

La parte conclusiva del *Protagora* si configura dunque come uno svelamento dei difetti che Platone riteneva caratteristici dei "molti":

1) L'incapacità dei di indicare un *telos* diverso dal piacere rivela la pochezza del moralismo antiedonista e indica nel piacere corporeo il bene ultimo (352e-354e)

2) D'altra parte, il riconoscimento del piacere come unico *telos* comporta la rinuncia ad ogni distinzione qualitativa e dunque la necessità di ricorrere ad una tecnica di misurazione per assicurare il raggiungimento della maggior quantità di piacere; i "molti" devono dunque riconoscere il valore della scienza (354e-357c).

3) Ma una tecnica è per definizione insegnabile: non ha dunque senso l'ostilità dei "molti" nei confronti dei sofisti, gli specialisti della virtù. Ancor meno giustificato è il loro atteggiamento di sfiducia nei confronti della scienza (357c-e).

Nel rivelare ai "molti" il loro edonismo, Socrate indica loro anche la via per razionalizzare il loro comportamento e per curare la loro ignoranza. E' ormai chiaro che la tecnica di misurazione è uno strumento elaborato per emendare, attraverso una nuova consapevolezza, alcuni gravi difetti che Platone riteneva caratteristici dei "molti". Ne emerge la seguente conclusione: la tecnica di misurazione agisce all'interno dell'orizzonte morale (edonistico) dei "molti" e ne cura le più vistose pecche di ignoranza. Si può infine ricordare, a conclusione del discorso, che l'incertezza e il dissidio interiore sono più volte indicati come la marca, il πάθος caratteristico dei "molti" (*Men.* 95c, *Gorg.* 513c, *Phaedr.* 237c): qui deve agire la tecnica di misurazione, che è in grado di produrre la serenità interiore (ἡσυχία) e di prevenire i rimorsi (μεταμέλειν).

Le argomentazioni che ho svolto fin qui dovrebbero aver chiarito le caratteristiche intrinseche della tecnica di misurazione, ma non giustificano del tutto la lunga trattazione che ad essa è dedicata nel *Protagora*<sup>22</sup>. Nella seconda parte di questo lavoro vorrei perciò approfondire e sviluppare un dato che ritengo acquisito dalla critica: l'elaborazione della tecnica di misurazione e il successo che essa riscuote presso gli interlocutori di Socrate costituiscono una affermazione fondamentale del modello di insegnamento veloce, razionale e basato sulle *technai* che, nel corso di tutto il dialogo, si contrappone alla *paideia* protagorea, incentrata sull'abitudine e sull'apprendimento passivo e graduale.

---

<sup>22</sup> E' questa una questione complessa che presumibilmente non ammette risposte univoche. Si può rispondere che la discussione con i "molti" serve ad assicurare a Socrate l'assenso di Protagora ad una serie di proposizioni (come il paradosso dell'involontarietà del male) che determinano la confutazione finale del sofista. La risposta non è tuttavia soddisfacente: in altri dialoghi Socrate ottiene le medesime premesse con facilità molto maggiore. V. *Men.* 77b-78b; *Euthd.* 278e; *Gorg.* 468b-c. Cfr. su questo punto G. Santas *Plato's Protagoras and Explanations of Weakness*, *Philosophical Revue* 1966, pp. 3-33 e Kahn *Plato and Socrates...* Altri studiosi ritengono invece che l'argomentazione di Socrate non può essere liberata dalla premessa edonistica; alcune posizioni sono ricordate in G. Vlastos *Socrates on Akrasia*, *Phoenix* 1969, pp. 71-88.

## II La tecnica di misurazione e la tesi dell'*homo-mensura*

Quando, al principio del dialogo, Ippocrate e Socrate vengono introdotti a Protagora, Socrate, attraverso una serie di paragoni con le tecniche, chiede al sofista di precisare in quale ambito (tecnico) i suoi allievi diventeranno migliori (318b-d). Protagora risponde così:

"Ippocrate, venendo da me, non si troverà nella situazione che subirebbe frequentando qualche altro sofista. Gli altri infatti rovinano i giovani. Questi fuggono le tecniche, ma essi ve li ricacciano a forza, insegnando calcoli, astronomia, geometria e musica - e qui diede un'occhiata a Ippia. Chi viene da me, invece, non imparerà altro che ciò per cui viene. L'oggetto del mio insegnamento è l'accortezza negli affari domestici - come amministrare la propria casa nel modo migliore - e negli affari della città - come essere abilissimi a parlare e ad agire per il governo della città" (318d-e).

La risposta di Protagora prelude al Grande Discorso, nel quale il sofista ribadisce con nettezza la distinzione fra *technai* specialistiche (ἔντεχνος σοφία e δημιουργικὴ τέχνη) e arte politica (πολιτική); quest'ultima non è assimilabile ai saperi specialistici ma è condivisa in qualche misura da tutti gli uomini, analogamente alla conoscenza della lingua madre. Protagora equipara bensì virtù e scienza, ma, diversamente da Socrate, per il sofista è quest'ultima ad essere attratta nella sfera della prima; l'Abderita parla infatti indifferentemente di tecnica politica e di virtù politica<sup>23</sup>, ma il sapere di cui parla non è specialistico, e proprio per questo si oppone al modello delle *technai*. Il contrasto fra i due interlocutori non poteva essere maggiormente esasperato: Protagora nega espressamente il modello delle *technai* secondo il quale Socrate, nei dialoghi giovanili, conduce il suo interrogatorio.

La risposta di Protagora priva dunque Socrate di un'arma dialettica fondamentale: come è noto, molte argomentazioni socratiche si basano sul presupposto, che vien dato per scontato, di un particolare *status* che accomuna tutte le *technai* e del rapporto di analogia fra virtù e *techne*<sup>24</sup>. Di regola, gli interlocutori con cui Socrate si confronta "non hanno nulla che ricordi una teoria della conoscenza. E' Socrate che fornisce loro la necessaria teoria, li porta ad aderirvi e infine, su questa base, mostra loro che essi non sono degli esperti"<sup>25</sup>. Il ricorso al modello delle tecniche è quindi parte integrante dell'*elenchos* socratico; una discussione dialettica che prendesse ad oggetto un simile

---

<sup>23</sup> La confusione fra i due termini nel Grande Discorso è descritta con cura in A.W.H. Adkins *Ἀρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d*, JHS 1973, pp. 3-12.

<sup>24</sup> Gorgia, Ione, Crizia, Nicia, Ippia...: tutti questi "sapienti" vengono confutati perché la loro conoscenza non soddisfa certi requisiti che Socrate li induce ad accettare come indispensabili. Cosa accadrebbe se costoro, sull'esempio di Protagora, negassero quei requisiti? Che cosa resterebbe delle argomentazioni con cui Socrate li confuta? Quasi niente. Cfr. D.L. Roochnik *Socrates's Use of the Techne-Analogy*, JHP 1986, pp. 295-310. In questo articolo l'autore mette a fuoco la valenza confutatoria della "*techne-analogy*", e riporta una interessante statistica delle ricorrenze del termine *techne* dalla quale emerge chiaramente la connessione del paradigma tecnico con la confutazione del preteso sapere dei "sapienti".

<sup>25</sup> P. Woodruff *Plato's Early Theory of Knowledge*, in *Epistemology*, ed. S. Verson, Cambridge 1990, pp. 60-84 (p. 67).

presupposto sarebbe dunque, per così dire, "meta-elenctica"<sup>26</sup>. Tuttavia Protagora, in apertura di discussione, rifiuta espressamente il modello epistemologico delle *technai*. Le conseguenze di questo rifiuto sono notevoli: nel seguito del confronto dialettico Socrate non impiega più argomenti basati sull'analogia fra virtù e *techne*<sup>27</sup>. Il rifiuto di Protagora è del tutto eccezionale, benché anche in altri dialoghi si possa trovare qualche accenno polemico contro l'abitudine di Socrate di giudicare ogni forma di sapere o di virtù con la pietra di paragone delle *technai*<sup>28</sup>. Proprio per questo, Socrate incontra enormi difficoltà di fronte al sofista di Abdera; più di una volta viene messo alle corde, e, in un caso, il filosofo, eccezionalmente, pare addirittura confutato dall'avversario (350c sgg.). La ragione di queste difficoltà è a mio avviso la seguente: Socrate e Protagora ragionano sulla base di due diverse teorie della conoscenza che sono espressione di due differenti visioni del mondo; dal momento che Protagora rifiuta la concezione di Socrate, il metodo di confutazione socratico, che si basa su tale concezione, è mutilo. Nella parte conclusiva del dialogo Protagora, che aveva attaccato le arti specialistiche, è portato ad ammettere che soltanto una tecnica di misurazione può garantire la "salvezza"<sup>29</sup>. In questo modo, Socrate riesce a reintrodurre la propria concezione del sapere, basato sulle *technai*. Egli non presuppone, come fa di solito, l'analogia con le *technai*, ma impone il paradigma tecnico attraverso una elaborata argomentazione di carattere edonistico<sup>30</sup>. Nel *Protagora* si fronteggiano dunque, eccezionalmente, due teorie della conoscenza alternative. Il metodo socratico è incompatibile con la teoria propugnata da Protagora: tutte le argomentazioni di Socrate in favore della unità delle virtù mirano a riguadagnare presupposti fondamentali. La "teoria" di Protagora, come si vedrà, è legata alla tesi dell'*homo mensura*.

Il *Protagora* presenta uno straordinario affresco dei sofisti a convegno nella casa di Callia; Platone si compiace di ritrarli icasticamente nel loro aspetto

<sup>26</sup> Questo termine è impiegato in G. Vlastos *The Socratic Elenchus*, OSAP 1983, pp. 27-58 (v. p. 53, cfr. p. 33 sgg). Vlastos però non pone il ricorso al modello delle *technai* fra gli elementi costitutivi dell'*elenchos*. Cfr. invece C. Kahn *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, OSAP 1983, pp. 75-122.

<sup>27</sup> Se non nel l'interpretazione di Simonide, che non ha carattere dialettico. Si potrebbe ritenere che questa mancanza sia dovuta all'argomento del dialogo (l'unità delle virtù), ma a mio avviso Socrate si volge all'indagine dei rapporti fra le virtù perché non è in condizione di attaccare direttamente il sapere di Protagora.

<sup>28</sup> Nel *Carmide* Crizia nega che la *sophrosune* possa essere considerata alla stregua di un'arte produttiva di un *ἔργον* e Cratilo, nel dialogo omonimo, rifiuta di estendere all'arte del legislatore l'osservazione, ritenuta valida per la pittura e l'architettura, che i prodotti di un arte possano essere più o meno belli (Charm. 165e, Crat. 429a-b). Il caso più interessante è però offerto, nel *Gorgia*, dalla protesta di Callicle contro l'abitudine socratica di tirare sempre in ballo gli artigiani in ogni discussione (491a-b).

<sup>29</sup> 356d sgg. La rilevanza di questo ritorno alla matematica da parte del sofista è stata messa in luce molti anni fa da G. Grube *The structural Unity of the Protagoras*, CQ 1933, pp. 203-207; l'accettazione di un calcolo edonistico costringe Protagora a ritrattare la netta distinzione che egli aveva operato fra politica ed arti (matematiche).

<sup>30</sup> Considerazioni analoghe valgono per la prima discussione intorno al coraggio, dove Socrate cerca di "dimostrare" che il coraggio coincide con il possesso di una tecnica.

materiale e di richiamarne le dottrine più note<sup>31</sup>, dalla sinonimica di Prodicò al conflitto fra *nomos* e *physis* menzionato da Ippia<sup>32</sup>, e riproduce le tecniche e i metodi sofistici<sup>33</sup>. Ma in questo variegato quadro che ne è della più celebre dottrina protagorea, quella tesi dell'*homo mensura* che Platone menziona tante volte in altri dialoghi?

Socrate, dopo aver interrogato Protagora a proposito del rapporto fra bene e piacere, si volge improvvisamente a discutere il ruolo della scienza nella condotta umana e chiede al sofista quale sia il suo parere intorno alla *episteme* (352b). Secondo T. Buchheim "Platone già in questo dialogo sa che Protagora non può rispondergli su questo punto perché si tratta di un concetto che non può essere ricavato dal suo pensiero, come il *Teeteto*, più tardi, renderà chiaro in modo del tutto esplicito"<sup>34</sup>. Allo sguardo della scienza, capace di spingersi nel futuro al di là della sensazione presente, alcune piacevolezze apparenti si rivelano in effetti spiacevoli. Protagora invece, a causa della sua concezione in cui essere ed apparire (ovvero - si può aggiungere - apparenza e giudizio<sup>35</sup>) coincidono, non può ammettere un secondo sguardo, e il concetto di *episteme* finisce per scardinare i capisaldi del suo pensiero. Socrate, tramite la tecnica di misurazione, attacca l'"apparenza" (τὸ φαivόμενον), vero e proprio cardine della posizione protagorea delineata nel *Teeteto*. L'attacco all'apparenza comporta il riconoscimento dell'ignoranza dei "molti"; Protagora affermava invece l'impossibilità di affermare l'ignoranza di chicchessia. Socrate fa dell'Abderita quel che certamente egli non voleva essere: un medico dell'ignoranza, intesa come assenza di *techne* (Prot. 357c-e)<sup>36</sup>. In questo modo egli ironizza pesantemente sulla concezione protagorea del sofista come medico

---

<sup>31</sup> Che conosciamo spesso sulla base dello stesso Platone, ma di cui è talora possibile accertare l'effettiva consistenza storica. Per l'accuratezza dello sfondo storico del *Protagora* cfr. F.M. Giuliano *Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel Protagora*, SCO 1992, pp. 105-187 (in part. 125-134) e la ricca bibliografia da lui riportata. Sul problema dell'"autenticità" del mito di *Protagora* v. lo studio, non meno ricco di informazioni, di A. Lami *Il mito del "Protagora" ed il primato della politica*, Critica storica, 1975, pp. 1-45.

<sup>32</sup> "Della testimonianza platonica [Prot. 337c] non si può dubitare, perché, a prescindere dalla sua verosimiglianza intrinseca, è confermata dal noto dibattito di Ippia e Socrate nei *Memorabili* senofontei (IV, 4) e forse indirettamente anche da un frammento, il 17, del sofista stesso..." (A. Momigliano *Ideali di vita nella sofistica*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, p. 149).

<sup>33</sup> Dall'esposizione di una tesi attraverso un racconto mitico alla discussione letteraria dei poeti. Cfr. le osservazioni di Cambiano nell'introduzione a Platone *Protagora...*, p. IX.

<sup>34</sup> T. Buchheim *Mass haben und Mass sein. Überlegungen zum platonischen Protagoras* ZPhF, 1984, pp. 629-37 (p. 630). Cfr. Teet. 178c-d.

<sup>35</sup> Su questo v. F. Declava Caizzi *Il frammento I D.-K. di Protagora. Nota critica*, Acme 1978, pp. 11-35 (in part. p. 33). Sulla "riduzione gnoseologica" operata da Platone e Aristotele nella loro polemica antiprotagorea v. V. Sainati *Tra Parmenide e Protagora*, Filosofia, 1965, pp. 49-110 (in part. 105-106).

<sup>36</sup> Il tema della medicina pervade tutto il dialogo, che pare volto a indagare se Protagora sia o meno un genuino medico dell'anima (cfr. in part. 312 b-c sgg.); sia Socrate che Protagora, anche in precedenza, alludono all'analogia fra politica e medicina. Cfr. M.L. Desclos *Autour du "Protagoras": Socrate médecin et la figure de Prométhée*, REG 1992, pp. 105-140 (in part. pp. 111-114).

che opera con i discorsi (Teet. 166e-167a). Socrate - osserva ancora Buchheim - allude direttamente alla dottrina protagorea alla fine del dialogo:

"A me pare che la recente conclusione del discorso ci accusi...!Siete assurdi, Socrate e Protagora. Tu, Socrate, prima hai detto che la virtù non è insegnabile e ora sei affaccendato a contraddirti, cercando di dimostrare che tutto è scienza, la giustizia, la temperanza, il coraggio: ed è il modo migliore per mostrare che la virtù può essere insegnata... (Protagora 361b).

L'affermazione che "tutto è scienza" (πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη) appare come la negazione diretta della formula protagorea: "L'uomo è misura di tutte le cose" (ἄνθρωπος μέτρον πάντων χρημάτων<sup>37</sup>), quasi che Socrate volesse dire che non l'uomo misura "tutte le cose", ma la scienza che è, per l'appunto, una scienza "metretica"<sup>38</sup>. Buchheim sottolinea un altro punto: la dimostrazione socratica è condotta nei confronti dei "molti", definiti a più riprese "uomini" (ἄνθρωποι). Socrate attacca dunque la tesi protagorea, incentrata sulla apparenza-sensazione: gli uomini non sono metro, ma hanno il metro di tutte le cose, e questo rende possibile parlare di ignoranza, cosa che il sofista, nel *Teeteto*, esclude. Con la tecnica di misurazione Socrate si contrappone dunque alla tesi e al metodo di apprendimento protagorei.

Si potrebbe dubitare di queste conclusioni, che si basano anche sull'impiego di termini in fondo molto comuni come ἄνθρωπος o χρήματα. In realtà l'uso di χρήματα, a mio avviso, non può essere casuale. A proposito della tesi dell'*homo mensura* nel *Teeteto*, è stato osservato che Platone, nel citare Protagora, usa χρήματα che, nella problematica protagorea, deve essere ben distinto da τὰ ὄντα; Platone adotta invece quest'ultimo termine nel commentare la dottrina di Protagora<sup>39</sup>. L'espressione πάντα χρήματα, che il filosofo riferisce alla tesi dell'*homo mensura* sia nel *Teeteto* che nel *Cratilo*, assume perciò una forte pregnanza. A questo dato vorrei aggiungere l'osservazione che la parola χρήματα compare 74 volte nei dialoghi socratici<sup>40</sup>, quasi sempre nel senso di "sostanze" o "ricchezze". Soltanto quattro occorrenze, compresa quella del *Protagora*, portano il significato di "cose". Di queste, due hanno tutta l'aria di essere citazioni, riferite ad Anassagora (Gorg. 465c-d) e ai sofisti dell'*Eutidemo* (294d), e soltanto una è senz'altro attribuita a Socrate, ma per designare oggetti materiali, prodotti delle *technai* (Lach. 173b-c). L'impiego di χρήματα nel

<sup>37</sup> Cfr. Teet. 152a; 160d; 170d; 183c.

<sup>38</sup> Che questo passo contenesse un'allusione alla tesi dell'*homo mensura* era peraltro già stato notato in precedenza. V. M. Pohlenz *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, pp. 95-96). G. Grossmann *Platon und Protagoras*, ZPhF, 1978, pp. 510-525 (v. p. 524). Per quanto ho potuto vedere, il riconoscimento dell'allusione platonica non ha varcato i confini degli studi in lingua tedesca.

<sup>39</sup> F. Adorno, *Protagora da Platone a Didimo Cieco*, in AA.VV. *Protagora, Antifonte, Posidonio*, "Studi", LXXXIII, 1986.

<sup>40</sup> TLG Canon. Per dialoghi socratici intendo: *Protagora*, *Gorgia*, *Lachete*, *Alcibiade I*, *Carmide*, *Liside*, *Eutifrone*, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Ione*, *Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Repubblica I*, *Eutidemo*, *Menesseno*.

passo del *Protagora* è dunque eccezionale e deve essere posto in relazione con la tesi dell'*homo mensura*<sup>41</sup>. L'ipotesi di una allusione alla tesi dell'uomo-misura, a mio avviso, trova ulteriore conferma in un passo delle *Leggi* in cui Platone si riferisce inequivocabilmente alla formula protagorea<sup>42</sup>. La formula protagorea doveva essere così famosa da permettere allusioni sottili; nelle *Leggi* come nel *Protagora*<sup>43</sup> Platone nega che l'uomo sia "metro".

L'allusione socratica è interessante anche perché sostanzia di nuovo contenuto uno dei caratteri più appariscenti del dialogo: il *Protagora*, come si diceva, si configura come lo scontro fra due concezioni del sapere antitetiche. Il conflitto si delinea già nel discorso fra Socrate e Ippocrate con l'antitesi fra arti liberali e tecniche (312a-b); in seguito, Protagora ribadisce più volte la distinzione, a suo modo di vedere fondamentale, fra arti specialistiche e arte politica (318d-e sgg.), che ricalca l'antitesi che ho detto. Il concetto protagoreo di cultura è di nuovo contrapposto alla concezione "tecnica" del coraggio in 351b (εὐτροφία τῶν ψυχῶν) ed è infine "soppiantato" dalla tecnica di misurazione. Nel corso di tutto il dialogo il problema di Socrate consiste nel riaffermare la validità del paradigma tecnico e, quindi, la legittimità dell'analogia fra virtù e scienza. La "riconquista" di Socrate si attua nella parte finale del dialogo a spese della più importante dottrina protagorea<sup>44</sup>. Protagora, che aveva rifiutato le arti demiurgiche e le matematiche, deve ripartire dalla più umile di queste ultime<sup>45</sup>.

### III Il piacere del momento nel V e IV secolo

Ho cercato sin qui di mostrare che la tecnica di misurazione non può coincidere con la virtù-scienza socratica ma è piuttosto adeguata all'universo morale dei "molti"; in quanto *technè* matematica, essa si contrappone alla *paideia* protagorea e alla tesi dell'*homo mensura*. Ma perché tanto spazio è dedicato alla

---

<sup>41</sup> Per il termine χρήματα nella formula protagorea cfr. anche le osservazioni di M. Untersteiner *I sofisti*, Milano 1967<sup>2</sup>, p. 127 sgg. Attraverso uno studio dei contesti in cui il termine ricorre lo studioso mostra che esso tendenzialmente indica "tutto quello che sta dinanzi" all'uomo e costituisce "la sua sfera d'azione" (p. 129).

<sup>42</sup> "E per noi è dio, sopra tutto, la misura di tutte le cose (πάντων χρημάτων μέτρον), assai più che non lo sia l'uomo (τις ἄνθρωπος) come dicono" (716c). V. G. Giannantoni *Il frammento 1 di Protagora in una nuova testimonianza platonica*, Rivista critica di storia della filosofia, 1960, pp. 227-237. Cfr. anche L. Couloubaritsis *Positions de Platon et d'Aristote concernant la notion de "mesure" chez Protagoras*, in *H APXAIΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ* (Papers read at the I Int. Symp. on the Sophistic Movement), Αθήνα 1984.

<sup>43</sup> Certo nel passo delle *Leggi* l'allusione è un po' più evidente, ma Platone pare amare l'allusione velata nei confronti di Protagora. Cfr. la ripresa in *Phaed.* 108d di 80 B rilevata in M.M. Sassi *Platone, Fedone 108d: Glauco, Protagora, il mito*, La parola del passato, 1987, pp. 27-34.

<sup>44</sup> A questo proposito si può osservare che l'incompatibilità fra la tesi dell'*homo-mensura* da una parte, il modello delle *technai* e la possibilità di presentarsi come insegnante dall'altra, è un tratto costante nelle presentazioni platoniche della dottrina protagorea: *Crat.* 386c; *Teet.* 161c-e, 170a sgg., 178c-d; *Euthd.* 286c.

<sup>45</sup> Come ha notato Grube (*The Unity...*, p. 204) le arti matematiche che Protagora mostra di disprezzare corrispondono, con l'eccezione comprensibile della stereometria, con quelle che, nella *Repubblica* (VII 525 sgg.), preludono alla dialettica. I calcoli e l'aritmetica occupano il gradino più basso.

tesi dell'identità di bene e piacere? Perché il modello tecnico si afferma proprio attraverso una posizione edonistica<sup>46</sup>? Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare che il tema del "piacere del momento", di fondamentale importanza nella parte conclusiva del *Protagora*, è strettamente legato alle riflessioni di un certo *milieu* culturale con cui Platone aveva buone ragioni di entrare in polemica.

La tecnica di misurazione, attraverso il confronto fra piaceri vicini e lontani nel tempo, intende correggere gli errori indotti dai sensi, che confondono (nello spazio come nel tempo) la distanza con la grandezza e fanno apparire piccole le cose lontane e viceversa. Quando si deve intraprendere un'azione, occorre perciò tener presente che i dolori e i piaceri vicini nel tempo appaiono più grandi, e possono perciò provocare errori di valutazione. Ora, se si mette da parte l'elemento del calcolo, ovvero l'aspetto tecnico-matematico di questa valutazione razionale, l'arte di misurare i piaceri appare come un'abilità empirica che consiste nel tener conto dell'influsso delle passioni sul quadro psicologico dell'uomo, in modo da correggere l'errore indotto da tali passioni. Credo che i sofisti avessero sviluppato notevolmente la riflessione intorno all'influenza delle passioni "del momento" sulla condotta umana, anche se è difficile rendersi conto di questo per la scarsità delle nostre informazioni<sup>47</sup>. Tuttavia riflessioni di questo tipo sono frequentissime in un autore come Tucidide. Prendiamo ad esempio in esame il discorso di Archidamo rivolto ai soldati spartani prima dell'invasione dell'Attica:

"E noi non andiamo certo contro una città incapace di difendersi, ma, al contrario, in ogni campo eccellentemente preparata, sì che bisogna proprio aspettarsi che i nemici vengano alle mani, anche se ora non sono sulle mosse, giacché ancora noi non siamo sul posto. Tutti infatti sono presi da ira quando con gli occhi (ἐν τοῖς ὄμμασι) e nell'istante presente (ἐν τῷ παραυτίκα) subiscono qualcosa di insolito, e chi meno si volge al ragionamento (λογισμός), più frequentemente con l'ira (θυμός) si volge all'opera" (2.11.6-7)<sup>48</sup>.

La previsione di Archidamo viene in seguito confermata:

"...ma quando videro l'esercito ad Acarne, a sessanta stadi dalla città, non si trattennero più, ma a loro, come è naturale, di fronte (ἐν τῷ ἐμφανεί) alla devastazione della loro terra, cosa che almeno i giovani non avevano mai visto...pareva (ἐφαίνετο) insopportabile ..." (2.21.2.).

La forza dell'apparenza si impone, e gli Ateniesi sono indotti ad un'azione irrazionale: il calcolo è qui sconfitto dall'apparenza immediata<sup>49</sup>. Nell'ambito del

---

<sup>46</sup> Il piacere è in effetti prescelto, senza apparenti motivazioni, fra diverse passioni (Prot. 352b-c).

<sup>47</sup> In ogni caso molti di loro erano interessati al dominio del piacere. V. W. Nestle *Die Lebenskunst der Sophisten*, in *Festschrift zu Franz Polands LXV Geburtstag*, Leipzig 1932, pp. 252-56.

<sup>48</sup> Le traduzioni di Tucidide, salvo diversa indicazione, sono tratte da Tucidide *La guerra del Peloponneso*, trad. F. Ferrari, Milano 1985.

<sup>49</sup> L'epitafio pericleo presenta invece un'esaltazione del calcolo e della razionalità che per alcuni versi richiama la parte conclusiva del *Protagora*. V. il bello studio di J. De Romilly *Reflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon*, REG 1980, pp. 307-323.

tradizionale conflitto tra razionalità e *thumos* gioca in questo caso un ruolo decisivo proprio l'errore di prospettiva temporale che Socrate vuole neutralizzare, a scapito dell'"apparenza" (τὸ φαινόμενον), attraverso la tecnica di misurazione<sup>50</sup>. L'intera opera tucididea può essere letta come una sorta di "algebra delle passioni" o di "tavola ragionata delle incertezze e delle fragilità umane"<sup>51</sup>. Si ha insomma una forma di "scienza umana" dell'azione che, come si vedrà, si può riconoscere anche in alcuni frammenti dei sofisti. Socrate propone in particolare un confronto fra piacere del momento e piacere a lungo termine; questo tema, con diverse sfumature, ritorna frequentemente negli scritti di alcuni intellettuali ateniesi del quinto secolo (Crizia, Antifonte, Euripide e, più tardi, Senofonte). Questo tipo di calcolo, come parte della "scienza umana" cui ho accennato, si manifesta in una forma di razionalismo che non mira, socraticamente, ad annullare l'influenza delle passioni nella vita, ma si basa su un'adeguata valutazione di tale influenza e sulla capacità di tenerne conto. La proposta di un'arte di misurazione riduce tale scienza ad un'umile tecnica.

Nel *Protagora*, come si diceva, l'interesse di Platone si concentra sul confronto fra piaceri e dolori a breve e a lungo termine. Vediamo nel dettaglio le espressioni impiegate da Platone (Prot. 353c sgg.):

<u>PIACERE</u>	<u>DOLORE</u>
I "molti" dicono cattivi i piaceri corporei non perché, sul momento, danno piacere (τὴν ἡδονὴν ἐν τῷ παραχρήμα παρέχει), ma perché in seguito (εἰς τὸν ὑστερον χρόνον) portano malattia e povertà e altri mali che alla fine si risolvono in dolori. Tali piaceri non sono dunque cattivi in relazione alla produzione del piacere del momento (κατὰ τὴν αὐτῆς τῆς ἡδονῆς τῆς παραχρήμα ἐργασίαν). I "molti" dicono che l'uomo non vuol fare il bene a causa dei piaceri del momento, vinto da questi (διὰ τὰς παραχρήμα ἡδονὰς, ὑπὸ τούτων ἠττώμενος).	I "molti" dicono buoni i dolori corporei non perché, sul momento, provocano acuti dolori (ἐν τῷ παραχρήμα ὀδύνας τὰς ἐσχάτας παρέχει καὶ ἀλγηδόνας), ma perché in seguito (εἰς τὸν ὑστερον χρόνον) portano salute, benessere, potere...tutti beni che alla fine si risolvono in piacere.

L'errore di cui parlano i "molti" è di tipo prospettico; in effetti il piacere del momento, nella descrizione di Socrate, non è altro che un piacere "vicino" (nel tempo). Questo suo carattere finisce per magnificarne la reale entità, come chiarisce una successiva obiezione:

E se qualcuno dicesse "Ma, Socrate, c'è molta differenza tra il piacere del momento e il piacere e il dolore del futuro" (πολὺ διαφέρει τὸ παραχρήμα ἡδὺ τοῦ εἰς τὸν ὑστερον χρόνον καὶ ἡδέως καὶ λυπηροῦ); io risponderei: "E questa differenza consiste forse in altro che in piacere e dolore? Non può essere in altro..." (356a).

Nell'ottica dei "molti" il cedimento di fronte al piacere del momento ha invece una implicazione morale: il "piacere del momento" è "brutto" e si identifica con gli eccessi nel cibo, nel bere e nel sesso, che sono percepiti come vergognosi;

<sup>50</sup> Si noti che nel passo platonico, a questo proposito, è utilizzato più volte l'avverbio παραχρήμα, sinonimo di παραυτίκα.

<sup>51</sup> J. De Romilly *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris 1991, p. 108 (tr. it. *La costruzione della verità in Tucidide*, Firenze 1995).



ma Platone, come si è visto, è severamente ostile nei confronti di questo moralismo irriflesso. Prenderò ora in esame le formulazioni che nel *Protagora* indicano il piacere del momento (uso congiunto di ἡδονή e παραχρῆμα) insieme ad alcune espressioni sinonime (παραυτικά = παραχρῆμα), nel tentativo di chiarire alcuni aspetti della riflessione sul "piacere del momento".

Nella cultura arcaica trovò diffusione l'idea che, quando si considera il corso di un'azione, occorre guardare alle conseguenze ultime, al *telos*<sup>52</sup>. Questo motivo era affine a quello della sopportazione e della resistenza al *thumos*, un tema ricorrente nell'*Odissea* e che ritroviamo in Archiloco ed altri<sup>53</sup>. In Esiodo questa idea si esprime in termini che non sono lontani da un approccio edonistico:

La miseria la si ha anche in grande abbondanza e facilmente: la strada è piana ed è molto vicina. Ma davanti alla prosperità sudore hanno messo gli dei immortali: per quella lungo e arduo è il sentiero e aspro dapprima, ma quando sei giunto alla cima ti diventa facile allora, pur essendo difficile (Op. 287-92)<sup>54</sup>.

Qui compare con chiarezza la polarità presente/futuro, e l'idea del sacrificio presente per ottenere una agevolazione futura. Teognide impiega per la prima volta la terminologia che conosciamo dal *Protagora*, per esprimere l'idea di una "vittoria" (θυμοῦ κρέσσων νόος, 631) nei confronti delle passioni. L'enfasi sul *telos* e il confronto fra presente e futuro verranno successivamente combinati, come si vedrà, con l'idea del dominio delle passioni. Sono questi i presupposti per l'elaborazione della nozione di "piacere del momento".

Per incontrare espressioni avverbiali simili a quella che nel *Protagora* indica il piacere del momento (παραχρῆμα ἡδονή) bisogna attendere fino alla generazione di Socrate<sup>55</sup>. Nelle *Storie* di Tucidide, come si è visto, il cedimento alla passione immediata è fatto oggetto di riflessione in vista dell'azione futura: Archidamo si dice sicuro che gli Ateniesi non sapranno resistere alla rabbia "istantanea" di veder devastata la loro terra. Gli stessi moduli espressivi sono applicati anche al piacere del momento per descrivere le reazioni degli scampati alla peste, i quali per la gioia del momento (τῷ παραχρῆμα περιχαρεῖ), avevano la vana speranza di non essere più uccisi da nessun'altra malattia

---

<sup>52</sup> Cfr. le massime attribuite ai sette sapienti, di cui alcune sono incentrate sul piacere. V. Gosling-Taylor *The Greeks...*, p. 13.

<sup>53</sup> Sul significato di *thumos* e sul suo "contenimento" cfr. C.P. Caswell *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden, N. York, København, Köln 1990 (in part. pp. 3, 43, 50, 52, 61-62).

<sup>54</sup> Traduzione da Esiodo *Opere e Giorni*, a cura di G. Arrighetti, Milano 1985.

<sup>55</sup> Le premesse sono però già in Erodoto 5.6.11, dove Dionisio invita gli Ioni a scegliere nel momento presente (τὸ παραχρῆμα μὲν) la "fatica" piuttosto che la mollezza per ottenere un vantaggio futuro. Cfr. anche 7.10.58 (Assemblea dei Persiani prima della spedizione contro Atene): ἐν δὲ τῷ ἐπιχρεῖν ἔνεστι ἀγαθὰ, εἰ μὴ παραυτικά δοκέοντα εἶναι, ἀλλ' ἀνά χρόνον ἐξεύροι τις ἄν.

(2.51.6). In Tucidide emerge dunque l'idea che il piacere del momento è ingannevole e pericoloso<sup>56</sup>.

Crizia, in un passo della *Costituzione dei Lacedemoni*, descrive con ammirazione le abitudini simposiali spartane, che inducono alla salute (Υγεία) e alla Temperanza e permettono di "pensare e lavorare (πονείν)". Al contrario, le bevute smodate "sul momento recano piacere, ma procurano dolore per tutto il tempo successivo" (παραχρήμα τέρψασαι λυποῦς' εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον) (DK v. 15 sgg.). In questo testo non si parla propriamente di "piacere del momento" (con l'avverbio, cioè, in funzione di aggettivo), ma di un'attività che sul momento reca piacere, ma dolore in seguito: la si potrebbe definire una "formulazione debole" del piacere del momento. La continenza e la moderazione sono per Crizia lo strumento per assicurarsi anche un piacere futuro, ma lo spunto edonistico si fonde con una impostazione moralistica che si esprime nei valori tradizionali della saggezza, salute e pietà. Le analogie con il *Protagora* sono a mio parere abbastanza forti: anche qui si parla delle gioie del bere, considerato, con parole simili, un piacere del momento. Crizia, come Socrate, allude alla "salute", un elemento che compare anche nel passo del *Protagora*<sup>57</sup>. Nel complesso le parole di Crizia ricordano la posizione dei "molti": la continenza è propria di un atteggiamento virtuoso (la pietà di cui parla Crizia e i piaceri "buoni" e "belli" menzionati nel *Protagora*) il cui fine ultimo, però, è il raggiungimento del piacere. Crizia insiste sulla pericolosità del piacere del momento anche in un frammento tragico, in cui sottolinea i rischi dell'adulazione che dà piacere sul momento ma, alla lunga, produce inimicizia (DK 27).

Anche Antifonte si interessa al piacere del momento, laddove loda "chi autonomamente si corazza contro i piaceri momentanei" (ταῖς παραχρήμα ἡδοναῖς) e biasima, per converso, colui che "è pronto a dare una gratificazione momentanea (χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα) al proprio animo" (fr. 58). Il passo, su cui tornerò, illustra le gravi conseguenze nelle quali incorre chi non è capace di resistere al piacere del momento.

Restano da menzionare tre accenni al piacere del momento nell'opera di Euripide, il quale, come Erodoto, vi fa riferimento nella "formulazione debole": una vittoria ignobile (Andr. 779 sgg.), l'ingannevole allettamento della retorica (Suppl. 410 sgg.), e, come in Crizia, l'ebbrezza (Fr. 1079 N.), recano piacere sul momento ma sono forieri di mali (dolore nell'ultimo caso) per il futuro.

<sup>56</sup> Tucidide parla implicitamente del piacere del momento anche nel secondo proemio: la narrazione potrà anche essere "meno piacevole", ma la sua opera di storico è un "possesso per l'eternità", non un pezzo di bravura da ascoltare sul momento (ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρήμα ἀκούειν) (1.22.4).

<sup>57</sup> 354b; la salute premia chi si sottopone, sul momento, a cure dolorose.

Nel quinto secolo, del piacere del momento parlano quattro autori Ateniesi della generazione di Socrate: Tucidide, Crizia, Antifonte ed Euripide<sup>58</sup>. La riflessione di questi intellettuali si innesta su un filone antico che ho riconosciuto in Esiodo e Teognide e porta alla creazione di quel linguaggio semi-tecnico che si ritrova poi anche in Platone. Presso questi autori la contrapposizione fra piacere del momento e le sue conseguenze, in un linguaggio stilizzato, diventa uno strumento di conoscenza della psicologia e della natura umana: si deve osservare che molti dei passi ricordati (il frammento tragico di Crizia, il passo antifonteo e due dei tre passi da Euripide) hanno una impostazione che tende all'universale, trattano dell'uomo. La riflessione sul piacere del momento divenne probabilmente un luogo comune che chiamerò, per comodità, razionalista. Questo tema di riflessione ebbe una vita intensa ma breve: prescindendo per il momento da Platone e Senofonte, che frequentarono Socrate e conobbero direttamente questi intellettuali, nel quarto secolo solo Demostene (Filipp. II.27.6) e il tragico Teodette (fr. 11.3) menzionano il piacere del momento, mentre si contano in tutto due accenni nella formazione debole<sup>59</sup>. Nel terzo secolo, poi, nessuno parlerà più del piacere del momento<sup>60</sup>.

Il tema del piacere momentaneo ha dunque una diffusione limitata e ben circoscrivibile. Questi intellettuali contemporanei di Socrate certamente si conobbero molto bene fra di loro, ed ebbero comunanza di esperienza politica e di pensiero. In particolare, Crizia, Euripide e forse Antifonte<sup>61</sup> furono tutti tragediografi e con ogni probabilità utilizzarono il teatro come strumento di critica alla *polis* democratica<sup>62</sup>. Crizia e Antifonte (ma in certo modo anche Euripide, come si vedrà) coltivavano poi un particolare ideale di auto-disciplina, come bene mette in luce Harald Patzer<sup>63</sup>:

<sup>58</sup> La ricerca è stata condotta con il TLG Canon. Quando parlo di "quinto secolo" mi riferisco perciò alla partizione in esso adottata.

<sup>59</sup> Aristot. Rhet.1372b11; Anassimene di Lampsaco IV 50; cfr. Demostene *Exordia* 9.2.6, 41.2.2;

<sup>60</sup> Suddividendo gli autori in: Platone + Senofonte, preplatonici (contemporaneo) e postplatonici si ha:

	Formulazione "forte"	Formulazione "debole"
Prima di Platone	3	5
Dopo Platone	2	2
Platone e Senof.	8	4

I passi platonici sono Prot. 353d8, 355b3, 356a6, Phdr. 239a7, 240b1, Phil. 21c (formulazione "forte"); Prot. 353d1, Rep. 558a2, Leggi 670d7 (formulazione "debole"). Per Senofonte, *infra*.

<sup>61</sup> Per Antifonte tragediografo v. *Vita dei dieci oratori*, 833c. Contro il "pericoloso equivoco" di scambiare l'egualitarismo biologico di Antifonte per un atteggiamento filo-democratico si è energicamente espressa M. Isnardi Parente *Egualitarismo democratico nella sofistica?*, Rivista critica di storia della filosofia 1975, pp. 3-26. V. in part. pp. 14-23, dove la studiosa mette in rilievo alcuni aspetti del pensiero antifonteo che rimandano inequivocabilmente ad un'ideologia oligarchica. Cfr. anche F. Declève Caizzi *Le fragment 44 D.-K. d'Antiphon et le problème de son auteur: quelques reconsiderations*, in *H APXAI A...* in part. p. 97 sgg.

<sup>62</sup> Per un quadro convincente dei rapporti che legavano quegli uomini v. Isnardi Parente *Egualitarismo...*

<sup>63</sup> *Der Tyrann Kritias und die Sophistik*, in *Studia Platonica: Festschrift für Hermann Gundert*, herausgegeben von K. Döring und W. Kullmann, Amsterdam 1974, pp. 41-48.

Il nesso, riscontrabile in Crizia, fra l'insegnamento sofisticato e l'esaltazione, connessa con l'ideale filospartano, dell'etica nobiliare ha ulteriori implicazioni. Questo ideale è coltivato dall'individuo forte e disciplinato sia nel corpo che nello spirito. Questo richiede un esercizio lungo e adeguatamente pianificato, al quale, in Sparta, è indirizzato ogni sforzo educativo. In quella città i genitori, fin dalla nascita, devono esercitare il fisico, in modo da generare poi figli fisicamente robusti, come Crizia ricorda nella sua *politeia* degli Spartani (Fr. 32). Nel frammento 39 la "conoscenza" (γνώμη)...è accessibile solo a coloro che si sono abituati "ad essere sani nel loro pensiero"... Nel concetto di pensiero sano Crizia includeva certamente anche il dominio delle passioni. Così si potrebbe intendere il frammento 40: essere "capace" (ἱκανός) nel pensiero (in un senso, ancora una volta, pratico), ovvero avere successo, è un'abilità che si acquisisce tramite l'esercizio, e consiste...nell'evitare di "subire ingiuria" dalle forze avverse, le quali devono verosimilmente essere identificate con i desideri violenti... Il concetto, da intendere nel modo che ho detto, di "pensiero sano" trova riscontro, ancora una volta, nei sofisti. Nell'interpretazione della celebre tesi dell'"*homo mensura*" che Platone propone nel *Teeteto*...il sofista è paragonato al medico che è in grado di istillare nell'uomo privato non meno che nell'insieme dei cittadini opinioni utili per la condotta di vita... Secondo Antifonte Sofista il retto agire nei confronti degli altri uomini si fonda sulla capacità di frenare le brame, in virtù della quale un uomo diventa "padrone di se stesso" (αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν, VS 87, B 58). Antifonte insegna poi che gli antichi facevano bene ad abituare i figli a "lasciarsi comandare", giacché non c'è male peggiore che l'*anarchia* (Fr. 61)... (pp. 11-12)<sup>64</sup>.

Risulta chiaro che l'ideale dell'autodisciplina, che si esprime attraverso il concetto di piacere del momento, appartiene ad un certo *milieu* che potremmo definire oligarchico. Lo strumento per raggiungere l'autocontrollo è quella forma di *paideia* fondata sull'addestramento passivo che Socrate avversa nel *Protagora*. D'altra parte gli ideali della salute e dell'ordine politico, che devono essere perseguiti con l'autodisciplina, si confondono con la ricerca del piacere; se nel *Protagora* Platone fa davvero riferimento al "luogo comune razionalista", il rifiuto socratico di ammettere una distinzione fra piaceri "belli" e "brutti" si chiarisce: la fusione di edonismo e moralismo deve essere smascherata.

L'ideologia incentrata sull'auto-disciplina "spartana" fu pienamente recepita da Senofonte. Anche il cavaliere, non per caso, stigmatizza il cedimento di fronte ai piaceri del momento, che non è adatto a "mantenere il corpo in buona condizione (εὐεξία)". I beni, invece, si acquistano a prezzo di fatiche (πόντοι) (*Mem.* 2.1.19-20)<sup>65</sup>: Il filospartano Senofonte, prevedibilmente, è molto vicino a Crizia: i piaceri del momento danneggiano il benessere del corpo (qui εὐεξία, ὑγίεια in Crizia) e sono immorali. Nei brani presi in esame di questi due autori<sup>66</sup>, il piacere del momento è considerato da un punto di vista "igienico", che ritroviamo anche nella trattazione del *Protagora*, dove ricompaiono, puntualmente, i termini εὐεξία ed ὑγίεια:

"Voi che affermate che alcune cose buone sono dolorose, non intendete forse cose come gli esercizi ginnici e militari e le cure dei medici...riconoscendo che sono cose buone ma dolorose?...Ma le chiamate buone in quanto sul momento procurano dolori e sofferenze estreme o in quanto da esse

<sup>64</sup> Un'interpretazione simile è difesa per esteso in F. Altheim *Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten*, Klio 1926, pp. 257-69 (in part. 268-69).

<sup>65</sup> Senofonte ricorda il piacere del momento, nella sua versione debole, anche in *Cyr.* 4.2.40. Il passo ha un'impostazione non lontana da quello citato. Cfr. anche *Cyr.* 7.5.76, dove è l'esortazione a non volgersi a τὸ αὐτίκα ἡδύ.

<sup>66</sup> Diverso è il caso di Crizia fr. 22-23 che ho citato in nota *supra*.

derivano in futuro salute (ὕγεια), efficienza fisica (εὐεξία τῶν σωμάτων), conservazione delle città, dominio degli altri e ricchezze?" (*Protagora* 354a-b).

Il tema della salute e dell'efficienza fisica in relazione al piacere apparente si trova del resto anche in Antifonte:

Cos'è più piacevole per un uomo del desiderio di una donna? Cos'è più dolce soprattutto per un giovane? Ma proprio in questa condizione, dov'è il piacevole in certo modo è vicino anche il doloroso. I piaceri non vengono mai da soli, ma li accompagnano dolori e fatiche. Anche le vittorie olimpiche e pitiche, e le competizioni di tal genere, e le conoscenze, e tutti i piaceri, vogliono nascere da grandi sofferenze. Gli onori, i premi, gli allettamenti che la divinità ha concesso agli uomini, inducono a obblighi di grandi fatiche (πόννοι) e sudori. Io non potrei vivere, se avessi un'altra persona che mi stesse a cuore come me stesso, procurandomi così molti affanni per la salute del corpo (ὕγεια τοῦ σώματος)...(fr. 49)<sup>67</sup>.

La lista di gratificazioni che premiano la pena e la fatica è abbastanza simile a quella del *Protagora*.

La capacità di frenare il piacere del momento riflette, in questi autori, un'ideologia che vedeva nella nobile fatica (πόννος) il tratto distintivo del ceto aristocratico. La virtù, in quest'ottica, consiste nell'autocontrollo che assicura la salute mentale e fisica, nonché un comportamento, nella più larga accezione possibile, "bello" o "nobile". Ma "la nobile fatica" è anche la via migliore al piacere<sup>68</sup>.

Nei passi di Senofonte e Crizia ritroviamo lo stesso moralismo irriflesso, mescolato ad un edonismo inconsapevole, che ho riconosciuto nel personaggio dei "molti". Questo moralismo, agli occhi di Platone, non è che un'apparenza di virtù. Il legame che ho suggerito fra i "molti" e l'*ethos* oligarchico trova una curiosa conferma in un passo del libro nono della *Repubblica* dove è descritta la virtù fasulla dell'uomo plutocratico o oligarchico:

Anima non liberale, egli di tutto fa denaro - seguitai - di tutto fa tesoro, uno di quelli, insomma, che viene lodato dal volgo...non dovremo affermare che appunto questa mancanza di educazione ha fatto sbocciare in lui quelle passioni proprie alla natura dei fuchi, alcune di pitoccheria, altre malvagie, passioni che sono contenute a forza dagli altri interessi?...mi sembra che un uomo tale farebbe miglior figura di altri (εὐσχημονέστερος), ma certo quella che è la vera virtù, che consiste nell'accordo e nell'armonia dell'anima, fuggirà ben lontano da lui (554a10-11 + b7-c2+e3-5).

E' bene notare che l'uomo oligarchico, nella lunga fenomenologia del cittadino tracciata da Platone, è il solo a suscitare l'ammirazione della massa. E' qui messa alla berlina proprio quella forma di continenza prudentiale ammantata di moralismo che ho riconosciuto come caratteristica del *milieu* oligarchico<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Questa e le successive traduzioni da Antifonte sono tratte da Antifonte *La verità*, a cura di I. Labriola, Palermo 1988.

<sup>68</sup> Sono proprio queste le qualità adatte al governo che dovrebbero legittimare le aspirazioni al potere delle *élites* aristocratiche. I tratti salienti di questa ideologia sono descritti efficacemente in S. Johnstone *Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style*, *Classical Philology*, 1994, pp. 219-240.

<sup>69</sup> Questa forma di continenza pare attaccata anche in *Fedone* 68c5 sgg. in termini che richiamano da vicino il brano edonistico. E' questa una delle più forti obiezioni all'interpretazione edonistica della parte conclusiva del *Protagora*. V. il vivace scambio di opinioni fra i "proedonisti" Gosling-Taylor (*The Greeks... e The Hedonic Calculus in the Protagoras and in the Phaedo: a Reply*, JHP 1990 pp.

E' opportuno notare fin da ora che l'approccio di Antifonte al piacere del momento è più complesso di quello di Crizia e Senofonte; accanto al motivo dell'efficienza fisica e della "nobile fatica" (rispetto alla quale dimostra comunque un atteggiamento più disincantato), Antifonte approfondisce l'aspetto psicologico della questione<sup>70</sup>, ed esamina il piacere del momento nel quadro del conflitto fra ragione e *thumos*. Inoltre, si mostra pienamente consapevole del fondamento edonistico del calcolo prudenziale volto a frenare il piacere del momento. Questi due aspetti avvicinano ulteriormente Antifonte alla tesi edonistica del *Protagora*.

#### IV La tecnica di misurazione e i frammenti di Antifonte

Le considerazioni che ho svolto sin qui suggeriscono che nella parte conclusiva del *Protagora* sia preso di mira un certo *ethos* oligarchico attraverso la ripresa dello strumento concettuale ed espressivo di cui questo si serviva: il "luogo comune razionalista"<sup>71</sup>. Ma i punti di contatto più forti si riscontrano con i frammenti di Antifonte, il quale sviluppa una vera e propria dottrina di tipo edonistico cui, a mio avviso, Platone fa riferimento diretto attraverso la tecnica di misurazione del piacere<sup>72</sup>. E' opportuno richiamare preliminarmente alcuni criteri per l'interpretazione dell'opera di Antifonte.

I frammenti più cospicui di Antifonte "sofista" provengono, come si sa, dalle opere *La verità* (περὶ ἀληθείας) e *La concordia* (περὶ ὁμονοίας). *La verità* mostra senza dubbio una maggiore densità teorica e doveva contenere i principi basilari della concezione antifonetea; i frammenti che possediamo trattano per lo più di questioni morali, ma è probabile che le considerazioni etiche fossero

---

115-16) e l'"antiedonista R. Weiss (*The hedonic calculus in the Protagoras and in the Phaedo*, JHP 1989, pp. 511-19; *A Rejoinder to Professors Gosling and Taylor*, JHP 1990, pp. 117-18).

<sup>70</sup> La differenza è molto chiara anche nella fraseologia: Senofonte in *Cyr.* 4.2.40 parla di τῆ γαστρὶ χαρίζεσθαι, Antifonte di χαρίζεσθαι τῷ θυμῷ. Questa impostazione trova alcuni riscontri nelle opere attribuite all'"oratore". V. *Tetr.* III 3.2 (τοὺς μὲν γὰρ ἢ τε μεγαλοφροσύνη τοῦ γένους ἢ τε ἀκμὴ τῆς ῥώμης ἢ τε ἀπειρία τῆς μέθης ἐπαίρει τῷ θυμῷ χαρίζεσθαι) e cfr. *Tetr.* I 3.3. Antifonte ha in questo un'impostazione vicina a quella di Democrito. A proposito di quest'ultimo v. DK B234 e B235 e B236. In questi frammenti si parla della *akrasia* e della lotta contro i desideri e contro il θυμός. Cfr. le osservazioni di C.H. Kahn *Democritus and the origins of moral psychology*, *American Journal of Philology* 1985, pp. 1-31 (v. pp. 15-19). I frammenti di Democrito testimoniano della popolarità di certi temi.

<sup>71</sup> L'ostilità di Platone per l'impiego utilitaristico della categoria del piacere del momento emerge del resto anche dalle restanti occorrenze, nel *Fedro*, dell'espressione: la continenza esercitata sul piacere momentaneo è parte dell'etica meschina e calcolatrice che caratterizza i primi due discorsi "empi" su Amore. V. 240b e cfr. 233b-c.

<sup>72</sup> Per la possibilità di una ripresa diretta da Antifonte cfr. *Leggi* X 888d sgg. e le osservazioni di Untersteiner *I Sofisti*, pp. 293-94 e F. Decleva Caizzi (*Antiphontis Tetralogiae*, edidit, transtulit, commentario instruxit Fernanda Decleva Caizzi, Varese-Milano 1969, p. 79). V. anche F. Decleva Caizzi "*Husteron proteron*": *la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1986, pp. 291-310. Antifonte è menzionato in *Menex.* 236a. V. F. Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte (POxy LII, 3647)*, in AA.VV. *Protagora, Antifonte, Posidonio*, "Studi", LXXXIII, 1986. Alcuni hanno creduto di riconoscere Antifonte nel logografo cui accenna Critone alla fine dell'*Eutidemo* (v. A.E. Taylor *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it., Firenze 1973, p. 161). Elementi della personalità di Antifonte si possono infine riconoscere nelle teorie esposte da Glaucone nel II libro della *Repubblica*. Raccoglio questo suggerimento da una conferenza di M. Vegetti tenuta alla Scuola Normale Superiore il 22/5/96.

legate o derivate da principi naturali di carattere generale<sup>73</sup>. E' controversa la portata del conflitto *nomos/physis*, in particolare non c'è accordo fra gli studiosi in merito al giudizio - più o meno severo - di Antifonte riguardo alla "legge". Tuttavia una cosa è chiara: l'unico criterio valido per il comportamento umano è l'utile, che deve identificarsi con il piacere<sup>74</sup>. La "legge" impone all'uomo una serie di azioni che vanno contro tale criterio. L'edonismo del sofista deve probabilmente essere posto in relazione con la notizia che Antifonte era in possesso di una "tecnica della liberazione dal dolore" (τέχνη ἀλυπίας), attribuita ad Antifonte l'oratore ([Plut.] *Vit. X orat.* 1 p. 833 c)<sup>75</sup>. Oggi l'opinione che Antifonte "sofista" e Antifonte "oratore" siano la stessa persona è prevalente, il che semplifica ulteriormente le cose<sup>76</sup>.

L'opera intitolata alla concordia, con un'intonazione pacata e pessimistica, affronta problemi più concreti: la scelta di una moglie, i rischi di lasciarsi andare all'ira e simili. Il controllo delle passioni, quivi più volte sottolineato, può apparire contraddittorio con l'edonismo del *περὶ ἀληθείας*<sup>77</sup>. Tuttavia queste differenze non sono insuperabili: la natura, ne *La verità*, presenta infatti anche aspetti di negatività, e Antifonte, per neutralizzare tali aspetti, suggerisce una condotta cauta e prudente, basata sull'autocontrollo<sup>78</sup>. Questo non implica un tradimento dell'edonismo de *La verità*: seguire il criterio dell'utile naturale non deve necessariamente significare l'obbedienza ad ogni impulso. Inoltre l'insistenza sul tema della disciplina, come bene mette in luce Patzer, è funzionale al dominio di se stessi, ovvero ad una forma di saggezza che permette all'uomo di resistere al piacere del momento e alle lusinghe in modo da evitare così dolori più grandi sul lungo periodo. Opporsi all'impulso non significa infatti ricadere senz'altro nella "legge", perché la "legge" non è la costrizione in sé, ma l'insieme delle convenzioni della *polis*<sup>79</sup>. Se non vi sono contraddizioni fra le due opere, le riflessioni contenute nel *περὶ ὁμοιότητας* possono essere considerate, come è stato proposto, l'applicazione pratica dei principi esposti nel *περὶ ἀληθείας*: quest'ultima opera indica nel piacere il fine

<sup>73</sup> V. A. Momigliano, *Sul pensiero di Antifonte il sofista*, Rivista di filologia e di istruzione classica, 1930, pp. 129-140 (in part. p. 129).

<sup>74</sup> Come riconosce la gran parte degli interpreti. Cfr. p.e. M. Nill *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985, pp. 59-60.

<sup>75</sup> V. p.e. Momigliano *Sul pensiero...*, p. 140.

<sup>76</sup> Cfr. p.e. Avery *One Antiphon or two?*, Hermes 1982, pp. 145-158. F. Declava Caizzi, *Il nuovo papiro ...* Ulteriore bibliografia recente è indicata in G.J. Pendrick *The Ancient Tradition on Antiphon Reconsidered*, Greek, Roman and Byzantine Studies 1993, pp. 215-228. Lo studioso si pronuncia contro l'ipotesi unitaria, che riconosce però come prevalente.

<sup>77</sup> Così p.e. Momigliano *Sul pensiero...*, p. 135.

<sup>78</sup> Cfr. C. Moulton *Antiphon the sophist on truth*, TAPA 1972, pp. 329-366: "Antiphon's standard for behavior thus seems more likely to be *sympherontes physeos* than *physis*, plain and simple" (pp. 337-38).

<sup>79</sup> Cfr. in proposito le sensate osservazioni di M. Nill *Morality and Self-Interest ...* (in part. p. 73).

naturale dell'uomo, l'altra come pervenire al piacere (o come evitare il dolore) nei casi concreti della vita<sup>80</sup>. I frammenti dell'opera *La concordia* appaiono infatti come una serie di consigli pratici, come è stato sottolineato anche di recente<sup>81</sup>. Mi pare del resto che l'utilitarismo del *περὶ ὁμοιοίας*, basato sul controllo delle passioni che spingono a danneggiare se stessi e il prossimo, abbia lo scopo di assicurare quell'equilibrio interiore e collettivo che la "legge", secondo quanto è detto nel *περὶ ἀληθείας*, non è in grado di garantire<sup>82</sup>.

Se si ammette la complementarità delle due opere, i frammenti del *περὶ ὁμοιοίας* possono essere letti come un esempio della *τέχνη ἀλυπίας*, che si basa su un'applicazione dei principi del *περὶ ἀληθείας*<sup>83</sup>. Il termine *ἀλυπία* trova a mio avviso pieno riscontro nei frammenti: nel *περὶ ὁμοιοίας* Antifonte, piuttosto che suggerire in positivo come pervenire al piacere, quasi sempre sottolinea il pericolo di cedere all'impulso e di procurarsi così dolori che si potrebbero evitare. Come è stato osservato al principio del secolo "Appellari igitur potuit libellus *Τέχνη ἀλυπίας*"<sup>84</sup>.

Si possono ora vedere i punti di contatto fra i frammenti e il *Protagora*

...Chi ritiene di far male al prossimo e di non ricevere danno, non è saggio. Le speranze non sono in ogni caso un bene; tali speranze infatti gettano molti in sciagure irrimediabili, e costoro si trovano ad aver subito quei danni che credevano di infliggere al prossimo. La saggezza (*σωφροσύνη*) di un uomo nessuno la potrebbe distinguere più rettamente se non chi autonomamente si corazza contro i piaceri momentanei dettati dall'animo (*ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρήμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν*) ed autonomamente sa dominare (*κρατεῖν*) e vincere se stesso. Chi invece è pronto a dare una gratificazione momentanea al proprio animo, vuole il peggio invece del meglio (*ὅς δὲ θέλει χάρισθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα, θέλει τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων*) (fr. 58)<sup>85</sup>.

Le analogie con il *Protagora* non si limitano alla menzione del piacere del momento:

"E' chiaro ...che per essere vinto [scil. da τὸ *παραχρήμα ἡδύ*, 356a] voi intendete lo scegliere, invece di beni minori, mali maggiori (*ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν*)" (355e).

Antifonte e i "molti" danno la medesima spiegazione del fenomeno dell'incontinenza: essere vinto dal piacere del momento significa scegliere (*θέλειν* o *λαμβάνειν*; i verbi si trovano entrambi nel *Protagora* e appaiono

<sup>80</sup> Questa tesi è esposta con chiarezza in M.M. Niceforo *La physis come elemento fondamentale nell'etica di Antifonte il Sofista*, SCO 1972, pp. 394-409.

<sup>81</sup> V. W.D. Furley, *Antiphon der Athener: ein Sophist als Psychotherapeut?*, Rheinisches Museum 1992, pp. 198-216.

<sup>82</sup> Nel fr. 44 la "legge" non è in grado di aiutare adeguatamente chi ha subito ingiustizia e moltiplica le inimicizie e gli odi. Nei fr. 49, 54 e 58 del *περὶ ὁμοιοίας* Antifonte mostra invece che il controllo è vantaggioso e previene le inimicizie. Il tema dell'amicizia è del resto chiamato in causa anche nei fr. 64 e 65.

<sup>83</sup> Questa ipotesi è parzialmente accolta in Furley, *Antiphon...* (egli ammette che vi sia un rapporto fra la *τέχνη ἀλυπίας* e le due opere antifontee e sottolinea opportunamente l'interesse antifonteo per la psicologia).

<sup>84</sup> G. Altwegg *De libro Περὶ ὁμοιοίας scripto dissertatio*, Basilea 1908, p. 93.

<sup>85</sup> Traduzione mia. La traduzione è in un punto problematica, e il testo tradito è ...οὐκ ἂν ἄλλος ὀρθότερόν... Cfr. la traduzione e le osservazioni di G. Altwegg *De libro...*



intercambiabili<sup>86</sup>) male invece che bene. Questa possibilità viene giudicata "ridicola" da Socrate, che può dire:

"Se dunque, conclusi, il piacere (τὸ ἡδύ) è bene, nessuno che sappia o creda che altre cose siano migliori di quelle che fa e che sia possibile fare, continua a fare ciò che fa, pur potendo fare cose migliori (ἐξὸν τὰ βελτίω)... "E non è forse vero, continui, che nessuno di propria volontà si dirige verso il male o verso ciò che considera male e che, a quanto pare, non è nella natura dell'uomo (ἐν ἀνθρώπου φύσει) il volersi dirigere a ciò che si considera male invece che al bene (ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ<sup>87</sup> τῶν ἀγαθῶν)? Non è vero che, quando si è costretti a scegliere fra due mali, nessuno sceglie il maggiore, se può scegliere il minore? (οὐδεὶς τὸ μείζον αἰρήσεται, ἐξὸν τὸ ἔλαττον)" (358b-d).

L'interpretazione del cedimento al piacere del momento è analoga, con la differenza fondamentale che Antifonte ammette la possibilità di volere (θέλειν) i "mali più grandi" laddove Socrate espressamente la nega. Questo passo del *Protagora* mostra poi alcuni punti di contatto (parole sottolineate) con il frammento 44 dell'opera *La Verità*:

E' proprio della natura il vivere e il morire, e il vivere viene dalle cose convenienti, il morire dalle cose non convenienti. Le cose convenienti, quelle poste dalla legge, sono legacci della natura, quelle poste dalla natura sono libere. Non è dunque, secondo un ragionamento corretto, che ciò che dà dolore giovi alla natura più di ciò che dà gioia (τὰ ἡδοντα), né ciò che fa soffrire potrebbe essere più utile di ciò che da piacere: le cose veramente utili non devono danneggiare, ma giovare...(Rispettano la legge)... e quanti, subita un'offesa si difendano e non siano loro a prendere l'iniziativa dell'azione, e quanti trattano bene i genitori anche se essi li vessano; e quelli che concedono ad altri di prestare giuramento senza prestarlo essi stessi. E delle regole qui indicate si potrebbe trovare che molte sono nemiche alla natura (τῇ φύσει); v'è in esse più dolore, mentre ne sarebbe possibile di meno, e meno piacere, mentre ne sarebbe possibile di più, e una sofferenza, mentre si potrebbe non viverla (ἐνὶ γε αὐτοῖς ἀλγύνεσθαι τε μᾶλλον, ἐξὸν ἦττω, καὶ ἐλάττω ἡδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν) (fr. 44 = CPF 1B, col. III 25-V 24).

Come nel passo del *Protagora*, compare qui ἐξόν e sono nominati diversi *standards* per l'ammontare del piacere. Riconosciamo qui l'approccio quantitativo del *Protagora*, con la stessa terminologia per indicare il "meno" e il "più"<sup>88</sup>. Chi segue la convenzione, dice Antifonte, sceglie dolore quando potrebbe avere piacere, mentre (questo pare l'assunto sottinteso) per natura l'uomo insegue il piacere<sup>89</sup>. Il *Protagora* pare ricalcare questo argomento: se si ammette che il bene consiste nel piacere, è lecito dire che nessuno per natura sceglie il male (ovvero il dolore) quando gli è possibile (ἐξόν)<sup>90</sup> avere il bene (ovvero il piacere)<sup>91</sup>. Antifonte dice che "secondo un retto ragionamento" ciò

<sup>86</sup> 358e. Inoltre, il fatto che i "molti" sostengano che è possibile non volere (ἐθέλειν) il bene pur conoscendolo (352d e 355b), significa implicitamente che è possibile volere il male; prova ne sia che al termine della confutazione dei "molti" Socrate afferma: οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς οἴκειν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι (358d).

<sup>87</sup> Questo uso di ἀντὶ è eccezionale in Platone (V. D. Gallop *The socratic paradox in Protagoras*, *Phronesis* 1964, pp. 117-29, in part. p. 123), circostanza che rende più stringente il nesso con Antifonte.

<sup>88</sup> Oltre al passo citato, v. Prot. 355d5 sgg.

<sup>89</sup> Cfr. p.e. G. Casertano *La legge e il piacere: Antifonte B44 DK*, Siculorum Gymnasium 1982, pp. 447-457 e Furley *Antiphon...*, p. 204.

<sup>90</sup> Nel brano edonistico l'espressione ἐξόν è ripetuta altre quattro volte, per esprimere sempre lo stesso concetto.

<sup>91</sup> Infine si deve osservare che Antifonte rivolge a chi segue il *nomos* lo stesso rimprovero che Socrate formula nei confronti dei "molti"; entrambi infatti sono colpevoli del loro malessere (κακῶς

che dà gioia non può essere peggiore di ciò che dà dolore; analogamente Socrate sottolinea che i piaceri di per sé sono un bene (Prot. 354a sgg.)<sup>92</sup>.

La confutazione socratica della tesi di Antifonte che l'incontinenza consiste nel volere il male pare dunque poggiare proprio sul riconoscimento del piacere quale fine ultimo naturale. Vorrei ora aggiungere che nella parte conclusiva del *Protagora* è ben presente anche l'attacco alla convenzione. Ricordiamo ancora una volta le parole di Socrate contro l'opinione dei "molti":

"Ma come, Protagora! Anche tu, come i "molti", chiami cattive alcune cose piacevoli e buone altre dolorose?" (*Protagora* 352c).

Queste parole non solo ricordano l'affermazione di Antifonte per cui "...secondo un retto discorso le cose che recano dolore non sarebbero più utili di quelle che recano piacere...", ma possono essere considerate un classico esempio di argomentazione fondata sulla tensione fra *nomos* e *physis*. Nei dialoghi giovanili ricorrono spesso procedimenti simili a quelli descritti da Aristotele nei *Topici* e nelle *Confutazioni Sofistiche*<sup>93</sup>. Ora, in quest'ultima opera, Aristotele dice fra l'altro:

In effetti, ciò che si vorrebbe non coincide con ciò che si dice: i discorsi pronunciati sono i più dignitosi che si possano pensare, ma in realtà gli uomini desiderano ciò che sembra loro recare un vantaggio. Si dice, ad esempio, che bisogna preferire una bella morte ad una vita piacevole...ma si vuole il contrario. Di conseguenza, se qualcuno si esprime secondo i suoi desideri, lo si dovrà spingere verso le opinioni proclamate, e se invece si esprime secondo tali opinioni, lo si dovrà condurre verso le sue intenzioni nascoste... Rispetto al far cadere l'avversario nel paradosso, lo schema di più vasta applicazione - come Callicle afferma nel *Gorgia*<sup>94</sup> -, e ritenuto concludente da tutti i sofisti antichi - è quello tratto dalla conformità alla natura (φύσις) e alla legge (νόμος)... A chi si esprime conformemente alla natura bisogna dunque contrapporre un'argomentazione conforme alla legge, e rispetto invece a chi si esprime conformemente alla legge, si deve usare un discorso che lo spinga verso la natura; in entrambi i casi converrà infatti che l'interlocutore dica dei paradossi. Per quei sofisti, d'altronde, ciò che è secondo natura era la verità, e ciò che è secondo la legge costituiva invece l'opinione dei più...in effetti, la legge è l'opinione dei più (δόξα τῶν πολλῶν), mentre i sapienti parlano secondo natura (φύσις) e secondo verità (ἀλήθεια) (172b36-173a30)<sup>95</sup>.

Il piano delle "intenzioni", della "natura" e della "verità" si oppone a quello delle "opinioni proclamate", della "legge" e, implicitamente della falsità. La legge (νόμος) non è altro che l'opinione dei "molti" (οἱ πολλοί) che si oppone a quella

---

πάσχειν): i "molti", a causa del loro rifiuto di andare a scuola presso i sofisti, "stanno male" (Prot. 357e7).

<sup>92</sup> Su questo punto cfr. J. Dillon *Euripides and Antiphon on Nomos and Physis: Some Remarks*, in *H APXAI A...* (v. p. 130).

<sup>93</sup> Su questo punto cfr. G. Ryle *Dialectic in the Academy*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, cur. R. Bambrough, London 1966; E. Berti *Greek Dialectic and Free Speech*, *Journal of the History of Ideas*, 1978, pp. 347-70.

<sup>94</sup> Trad. modificata. Testo: ὡςπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς γέγραπται λέγων οὐνερο, letteralmente, "come Callicle è scritto che dica". Callicle, infatti, accusa Socrate di confondere il piano della legge e quello della natura per far cadere i suoi avversari. Non vedo come queste parole possano significare ciò che suggeriscono le due traduzioni che ho consultato: "usato pure da Callicle, secondo quanto è detto nel *Gorgia*" (Colli, v. *infra*); "come nel *Gorgia* è stato scritto che anche Callicle parla (M. Zanatta cur., *Aristotele Le confutazioni sofistiche*, Milano 1995).

<sup>95</sup> Tr. con modifiche da Aristotele *Opere*, vol II, *Topici e Confutazioni sofistiche*, trad. di G. Colli, Bari 1973.

dei sapienti. Nel *Gorgia* questo procedimento confutatorio è descritto a chiare lettere da Callicle che rimprovera aspramente Socrate - non senza ragione - di giocare sulla vergogna (αἰσχύνη) dell'interlocutore e di confondere volutamente il piano della legge e della natura<sup>96</sup>; lo stesso Socrate, del resto, ammette, nel primo libro della *Repubblica*, di servirsi abitualmente di tale procedimento (348e). Ora, uno degli esempi portati da Aristotele è l'antitesi fra una vita di piacere (ζῆν ἡδέως) e la "morte bella" (τεθνάναι καλῶς): questa polarità si ritrova molto simile nella parte conclusiva del *Protagora*:

- Socrate cerca di fare ammettere a Protagora che la buona vita consiste nel vivere piacevolmente (ἡδέως καταβιώναι); il sofista nega questa tesi e adotta invece la posizione dei "molti": solo una vita che gode dei piaceri "nobili" (καλαί) è buona (351c sgg.)

- Protagora è alla fine portato ad ammettere l'identità di bene e piacere: l'uomo per natura (φύσις) insegue il piacere-bene (358a sgg.). Ma in seguito Socrate gli fa dire che andare in guerra è nobile (καλόν), ammissione che comporta la confutazione finale del sofista (359e sgg.)<sup>97</sup>.

Nel *Protagora*, insomma, Socrate spinge il sofista ad una doppia confusione di piani: dal *nomos* alla *physis* e poi dalla *physis* al *nomos*, dal "bello" (καλόν) al piacere e dal piacere al bello. Le considerazioni di Aristotele aiutano a capire la manovra di Socrate, il quale, in un modo che può apparire sconcertante, cerca con insistenza di indurre Protagora ad accogliere la tesi edonistica; è evidente che il rifiuto del sofista di accettare l'identità di bene e piacere è considerato da Socrate come una posizione che non corrisponde alle sue opinioni sincere; Protagora dichiara infatti che è più "sicuro" per lui negare la tesi edonistica (351d), rivelandosi così prono alla *communis opinio*: la proposta di Socrate di abbandonare la posizione dei "molti" è un invito a lasciare da parte la "convenzione", come chiarisce la definizione aristotelica di *nomos* come opinione dei "molti". Protagora è indotto ad accogliere una tesi che, significativamente, è "conforme alla natura dell'uomo" (ἐν ἀνθρώπου φύσει).

Platone riprende da Antifonte tre temi: 1) Attacco alla convenzione 2) Riconoscimento del piacere quale *telos* naturale 3) Invito a perseguire il piacere in modo razionale, con un calcolo temporale che permetta di controllare il piacere del momento. Questi temi sono però impiegati proprio per confutare l'interpretazione di Antifonte del fenomeno dell'incontinenza e la "cura" che il sofista proponeva: se il piacere è il fine ultimo dell'agire umano, non è possibile volere il male ed "essere vinti dal piacere" non è altro che ignoranza. La "cura" non potrà dunque consistere nella "saggezza" antifontea, ma in una banale

---

<sup>96</sup> Gorg. 482c4 sgg. e in part. 482e-483a. Più avanti Callicle suggerisce che la legge è espressione dei "molti" (492b).

<sup>97</sup> Socrate, nel fare questo, gioca su un'antitesi che doveva essere in voga, come mostra un frammento euripideo: τὸ μὲν σφαγῆναι δεινόν, εὐκλείαν δ' ἔχει· τὸ μὴ θανεῖν δὲ δειλόν, ἡδονὴ δ' ἔνι) (Fr. 854.2 Nauck.). La bilanciata antitesi lascia intuire un'origine "sofistica" di questo pensiero.

tecnica di misurazione. Socrate giunge ad affermare che tutti desiderano il bene, mentre Antifonte, come chiarirò fra breve, dice espressamente che l'uomo saggio desidera bensì il male, ma sa frenare questo impulso.

Se le considerazioni che ho svolto colgono nel segno, occorre concludere che la tecnica di misurazione del *Protagora* corrisponde alla τέχνη ἀλυπίας di Antifonte. In questa prospettiva si possono anzi trovare ulteriori convergenze fra il *Protagora* e la *Concordia*. La tecnica di misurazione, come si è visto, mira ad eliminare il potere dell'apparenza che induce, nella valutazione del piacere, ad errori di prospettiva temporale capaci di turbare l'animo e causare "pentimenti" (μεταμέλειν). Questi pericoli si ritrovano tutti nella *Concordia*, e i "consigli" di Antifonte vogliono neutralizzarli. Il tema dell'apparenza, implicito nel fr. 58 di cui ho già parlato, è affrontato direttamente nel brano che sottolinea i rischi del matrimonio: la dolcezza di una fanciulla bella può indurre ad "attirarsi dolori quando si crede di procurarsi piaceri" (δοκοῦντα ἡδονὰς κτᾶσθαι λύπας ἄγεσθαι) (49). Agli errori di prospettiva temporale allude il fr. 56:

Vile, se, nei pericoli, quando sono lontani e futuri, è baldanzoso con la lingua, e con la volontà mette fretta, ma quando viene il momento dei fatti, esita.

Infine, nell'apologo dell'uomo che ha seppellito e perduto il suo denaro invece di prestarlo a un amico bisognoso, l'uomo, scopertosi derubato, riconosce il suo errore con l'amico "e si pente" (μεταμέλει) di non avergli fatto un favore (Fr. 54). In generale, il fine della tecnica di misurazione pare coincidere con i benefici della τέχνη ἀλυπίας: eliminare il potere dell'apparenza in modo da garantire un bilancio edonistico positivo e assicurare la tranquillità d'animo. La tesi centrale della *Concordia* "doveva essere certamente che la concordia politica ha il suo fondamento nella concordia interiore"<sup>98</sup>. La tranquillità d'animo (ἡσυχία) di cui si parla nel *Protagora* è proprio una forma di concordia interiore indotta dalla tecnica di misurazione, come appare chiaro dal confronto con il passo, già citato, dell'*Alcibiade* (126c-d), dove compare la parola chiave "concordia" (ὁμόνοια), e si riconosce la connessione fra collettività e piano individuale che doveva essere fondamentale nello scritto di Antifonte.

In conclusione, vorrei ricordare che l'operazione messa in atto da Platone nei confronti di Antifonte non è un caso isolato: è noto che l'*Apologia di Socrate* è ricca di richiami alla gorgiana *Apologia di Palamede*, al punto da poter essere considerata una vera e propria riscrittura dell'opera del sofista<sup>99</sup>. Tuttavia l'uso

<sup>98</sup> Patzer *Der Tyrann Kritias*...p. 12.

<sup>99</sup> V. G. Calogero *Gorgias and the Socratic Principle: Nemo Sponte sua Peccat*, JHS 1956, pp.176-186. Il filosofo propone poi uno schema delle corrispondenze che conta ben nove punti. Calogero ritiene che Socrate abbia mutuato da Gorgia nientemeno che il paradosso dell'involontarietà del male, mentre un'intenzione polemica è ravvisata in J.A. Coulter *The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, Harvard Studies in

delle medesime argomentazioni è posto al servizio di una diversa concezione della retorica: il discorso di Palamede è incentrato sulla probabilità della sua colpevolezza, quello di Socrate sulla verità<sup>100</sup>. Il complesso rapporto di continuità e opposizione che Platone instaura con Gorgia rende conto della possibilità, nei dialoghi, di estesi richiami ad autori non nominati<sup>101</sup>.

Platone attribuisce ai "molti", per confutarla, la tesi antifontea secondo cui essere vinti dal piacere consiste nel volere il male quando si potrebbe avere il bene. Nel *Protagora* è ripresa la dottrina edonistica di Antifonte, ma il calcolo prudenziale (o "saggezza") di Antifonte è trasformato in una *technè* di misurazione. Si capisce così lo sconcertante invito che Socrate rivolge ai "molti" perché frequentino i sofisti (357e): la tecnica di misurazione è di fatto un'arte sofistica, anche se opportunamente modificata, come a mostrare che la scienza umana dei sofisti si riduce in effetti ad un'umile *technè*. Lo smacco è ancora più forte se è vero, come alcuni hanno supposto, che anche Antifonte, come Protagora, era un fiero avversario delle *technai* (ossia delle tecniche artigianali care a Socrate, non dell'arte politica protagorea o della τέχνη ἀλυπίας)<sup>102</sup>. Al sapere universale dei sofisti, disgiunto se non contrapposto rispetto alle altre *technai*, viene così contrapposto il paradigma delle *technai*.

#### V Euripide, Socrate e Antifonte

La tesi edonistica, benché non condivisa da Socrate, ha la funzione di illustrare la struttura che deve assumere l'agire umano: ogni nostro atto si rivolge in ultima analisi ad un *telos* ben definito che costituisce o assicura la felicità. Una volta che i "molti" hanno ammesso che non vi è altro *telos* che il piacere, ogni azione cattiva risulta frutto di ignoranza e non di cattiva volontà, perché tutti desiderano questo bene, e la virtù non può che consistere in una forma di conoscenza. Una simile ammissione conduce direttamente ai paradossi socratici: se il piacere è il bene nessuno desidera il male, perché la natura umana esclude questa possibilità. Il travestimento edonistico, con l'elaborazione della tecnica di misurazione, permette a Socrate di contrapporre alla τέχνη ἀλυπίας e alla

---

Classical Philology, 1964, pp. 269-303. Per il rapporto di continuità-opposizione fra le rispettive concezioni della retorica cfr. W. Leszl *Il potere della parola in Gorgia e Platone*, Siculorum Gymnasium, 1985, pp. 65-80.

<sup>100</sup> Cfr. Platone *Apologia di Socrate, Critone*, introduzione traduzione e note di M.M. Sassi, Milano 1993, pp. 55-56.

<sup>101</sup> Un altro caso interessante è infine rappresentato dal *Menesseno*. Come è stato plausibilmente mostrato questo dialogo, nel riprendere l'epitafio pericleo riportato da Tuciddide, ne rovescia volutamente l'impostazione. V. C.H. Kahn *Plato's Funeral Oration: the Motive of the Menexenus*, Classical Philology 1963, pp. 220-234.

<sup>102</sup> In *Leggi X 888d sgg.*, dove è riportata una teoria che svaluta fortemente la τέχνη rispetto alla φύσις, Untersteiner e altri hanno riconosciuto una eco della dottrina di Antifonte. Nel passo platonico "le rapprochement de *technè* avec *nomos* montre un parallélisme parfait avec un texte d'Aristote qui a pour objet une thèse d'Antiphon (Ar. Phys. II 1, 193a9 sq. = B 15 D.K.)" (Decleva Caizzi "Hysteron...p. 303). V. anche Isnardi Parente *Egualitarismo...*p. 12 n. 18).

dottrina dell'*homo mensura* una *techne* "sofistica" molto più adatta alle esigenze dei "molti" e, al tempo stesso, di "confutare" Antifonte sulla base dei suoi stessi presupposti. Ma perché tanta premura per i "molti" e tanto accanimento contro Antifonte? Cercherò di mostrare che la riaffermazione dei paradossi socratici ha un importante risvolto storico perché questi erano stati apertamente messi in discussione da Euripide sulla base di presupposti teorici che risalgono al sofista.

Nell'*Ippolito*, Fedra pare alludere alla dottrina socratica:

Già altre volte, nelle lunghe notti, meditai come si corrompa la vita dei mortali. E mi sembra che essi facciano il peggio non per naturale impulso dell'animo, poiché molti sono pur dotati di senno. Così dunque bisogna considerare la cosa: noi sappiamo e conosciamo il bene, ma non ci sforziamo di farlo (τὰ χρηστὰ ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ'); alcuni per indolenza, altri antepoendo al bene qualche altro piacere (*Ippolito*, vv. 377-83)<sup>103</sup>.

Diversi studiosi, e Bruno Snell in particolare, hanno visto nel monologo di Fedra un'allusione polemica al paradosso socratico dell'involontarietà del male<sup>104</sup>. Una lettura attenta del passo mostra infatti che non vi è rappresentato semplicemente il contrasto tradizionale fra impulso e ragione<sup>105</sup>, e che, d'altra parte, le parole di Fedra non possono essere spiegate con un presunto e generico "cognitivismo greco" riconoscibile, a partire da Omero, in espressioni del tipo "conoscere saggezza" (πεπνυμένα εἰδέναι)<sup>106</sup>. Le parole di Euripide presuppongono l'intellettualismo socratico e rendono conto delle testimonianze antiche che parlano del "socratismo" di Euripide; queste ultime non vanno intese nel senso di una improbabile collaborazione poetica fra Euripide e Socrate, come vorrebbe Diogene Laerzio che ne riporta alcune, ma alludono verosimilmente al fatto che la dottrina socratica offrì al poeta lo spunto per trattare certe problematiche<sup>107</sup>.

Bruno Snell era convinto che la formulazione, da parte di Socrate, dei suoi paradossi etici costituisse una risposta alle celebri parole con cui Medea dichiara: "la passione (θυμός)...è più forte dei miei proponimenti" (*Medea*, 1078-80)<sup>108</sup>. Lo studioso ritiene che la polemica antieuripidea di Socrate vada interamente distinta da quella condotta contro i sofisti, la quale venne maturando in un tempo successivo e non era incentrata sull'involontarietà del male ma sull'antitesi fra sapere verace e apparente. Secondo me la contrapposizione fra

---

<sup>103</sup> Le traduzioni dall'*Ippolito* sono tratte da Euripide *Medea, Ippolito*, cur. D. Del Corno, trad. R. Cantarella, Milano 1985.

<sup>104</sup> Cfr. p.e. B. Snell *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, *Philologus* 1948, pp. 125-134; E.R. Dodds *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1959, p. 225; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971 pp. 5-23; T.H. Irwin *Euripides and Socrates*, *Classical Philology* 1983, pp. 183-197. L'osservazione, comunque, era già di Wilamowitz.

<sup>105</sup> Cfr. Di Benedetto *Euripide...*, pp. 6-8.

<sup>106</sup> V. le giuste osservazioni di Irwin *Euripides...*, pp. 184-87. L'"originalità" sconcertante dei paradossi socratici, di contro all'interpretazione "cognitivistica", è efficacemente difesa nel cap. I di M.J. O'Brien *The socratic paradoxes and the greek mind*, Chapel Hill N.C. 1967.

<sup>107</sup> Cfr. G. Arrighetti *SATIRO, Vita di Euripide*, SCO 1964 (numero monografico), v. pp. 112-115, dove le testimonianze sono riportate e commentate.

<sup>108</sup> Snell *Das früheste...*, pp. 128 sgg.

Socrate ed Euripide deve invece essere inquadrata in uno sfondo più ampio e, soprattutto, non bisogna disgiungerla dalla polemica antisofistica.

Anzitutto, come ha ribadito Antonio Carlini<sup>109</sup>, l'attacco all'etica socratica nell'*Ippolito* si esprime probabilmente anche per bocca della nutrice<sup>110</sup>, secondo la quale "anche le persone sagge (σώφρονες), senza volerlo, hanno amore di mali" (358-9). La critica di Euripide investe dunque due principi centrali dell'etica socratica: (1) tutti gli uomini desiderano il bene<sup>111</sup> (nutrice: anche i σώφρονες bramano il male, κακῶν ἐρώσι) e (2) il paradosso dell'involontarietà del male (Fedra: sappiamo il bene ma non ci sforziamo di farlo perché vinti dal piacere). Questi due principi, come lo stesso Carlini rammenta, sono saldamente connessi l'uno con l'altro e con la tesi (3) che la virtù è scienza. Ora, la negazione dei primi due principi socratici si trova di fatto anche nei frammenti antifontei:

Colui che non ha concepito desiderio del male (τῶν κακῶν...ἐπεθύμησε) né lo ha sperimentato, non è saggio (σώφρων). Non c'è infatti una passione vinta la quale egli possa mostrarsi saggio (fr. 59)<sup>112</sup>.

La saggezza (σωφροσύνη) di un uomo non la potrebbe distinguere più rettamente se non chi autonomamente si corazza [ovvero si sforza] contro i piaceri momentanei dettati dall'animo ed autonomamente sa dominare (κρατεῖν) e vincere (νικᾶν) se stesso. Chi invece è pronto a dare una gratificazione momentanea al proprio animo, vuole il peggio [ovvero non si sforza perché vinto dal piacere] invece del meglio (fr. 58).

Anche i saggi desiderano il male, e ci vuole un impegno della volontà per evitarlo. Il verbo "volere" (θέλω) impiegato da Antifonte compare del resto in un frammento dell'*Antiope* che Snell cita per documentare ulteriormente la polemica fra Socrate ed Euripide<sup>113</sup>:

molte dei mortali patiscono questo male (τοῦτο πάσχουσιν κακόν): pur essendo assennati nel giudizio non vogliono (οὐ θέλουσι) ubbidire al proprio animo vinti, per lo più, da ciò che è loro caro (fr. 220)<sup>114</sup>.

Che cosa sarà mai allora la virtù che manca a Fedra? Non potrà essere che una qualche capacità di resistere al piacere, e questa non è altro che la saggezza (σωφροσύνη) indicata da Antifonte, la capacità, cioè, di "corazzarsi" contro il

---

<sup>109</sup> A. Carlini *Due note euripidee*, SCO 1965, pp. 201-209. Snell aveva invece negato che questi versi rientrassero nella polemica antisocratica perché "mit den σώφρονες sind hier nicht die Philosophisch-Wissenden gemeint, sondern die Keuschen, sich Beherrschenden" (p. 132, p. 1). Carlini osserva però, giustamente, che "i principi morali socratici...che affermano l'identità di εὖ φρονεῖν e εὖ πράττειν e l'involontarietà della colpa sono validi per tutti gli uomini, non solo per i σώφρονες Philosophisch-Wissenden" (p. 206).

<sup>110</sup> Anche altrove, del resto, Euripide si esprime in modo simile. Cfr. G. Paduano *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide*, Pisa 1968, p. 336.

<sup>111</sup> Cfr. Men. 77b-78b; Gorg. 468b-c; Prot. 358c-d; Xenoph. Mem. 3.9.4.

<sup>112</sup> Cfr. W.K.C. Guthrie *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969, vol. 3; p. 259, n. 3.

<sup>113</sup> Snell *Das früheste...*, p. 133 n. 1.

<sup>114</sup> Trad. mia.

piacere così da vincerlo (νικᾶν) e dominarlo (κρατεῖν)<sup>115</sup>. Fedra lo dice chiaramente, quasi con le parole di Antifonte:

In un secondo momento cercai di convivere con la mia follia vincendola (νικῶσα) con la saggezza (τῷ σωφρονεῖν); ma poi, dal momento che non mi riusciva di dominare (κρατεῖν) Afrodite, decisi di morire (398-401)<sup>116</sup>.

Nel seguito del dramma sia la nutrice che Ippolito accusano espressamente Fedra di non essere "saggia"<sup>117</sup>.

Questi punti di contatto, a mio avviso evidentissimi, devono essere aggiunti ai numerosi paralleli che gli studiosi hanno individuato fra Antifonte ed Euripide, il quale, a quanto sembra, subì fortemente l'influenza del sofista<sup>118</sup>. Per comprendere il rapporto che lega questi tre autori, occorre a mio avviso tener conto di una coincidenza importante: nei dialoghi, la connessione fra i tre principi socratici è indicata solo nel *Protagora*, e proprio il *Protagora* è il dialogo che riecheggia la tragedia di Euripide<sup>119</sup>:

...poiché molti (πολλοί) sono pur dotati di senno. Così dunque bisogna considerare la cosa: noi sappiamo e conosciamo il bene, ma non ci sforziamo di farlo.

I più...dicono che molti, (πολλοί) pur conoscendo il meglio e pur essendo loro possibile, non vogliono farlo ed agiscono diversamente (Prot. 352d)<sup>120</sup>.

Di "molti", infine, si parla anche nei versi dell'*Antiopè*. La coincidenza che ho rammentato e i notevoli punti di contatto richiedono una conclusione ovvia: fra l'*Ippolito* e il *Protagora* c'è una ripresa diretta, e poiché la tragedia, rappresentata nel 428, è senz'altro anteriore (come anche l'*Antiopè*) al dialogo platonico, quest'ultimo deve dipendere dalla tragedia. Platone, come suggeriva Wilamowitz<sup>121</sup>, intese rispondere all'attacco portato da Euripide al suo maestro;

---

<sup>115</sup> Per quanto riguarda il cedimento di fronte alle passioni si deve osservare che l'analisi di Euripide è particolarmente sottile: egli individua bensì la radice di ogni male nel piacere, ma, per descrivere l'esperienza di chi ne è sopraffatto, non prende ad esempio, com'era usuale, i piaceri violenti o "del momento", ma l'inerzia, il gusto dell'indugio che impedisce di portare a compimento le decisioni dettate dalla ragione (cfr. Di Benedetto *Euripide...*, pp. 8-12). D'altra parte anche questo sentimento rientra nella "tavola ragionata delle debolezze" messa a punto da Tucidide; nel discorso dei Corinzi nel primo libro troviamo la seguente considerazione intorno al piacere della pace: "Infatti, chi indugia per il suo piacere personale (διὰ τὴν ἡδονήν), rapidamente, se stesse ozioso, potrebbe essere privato di quella dolcezza indolente (τῆς ῥαστώνης τὸ τερπνόν) che lo fa indugiare..." (1.125.4). Anche la capacità di resistere all'indugio piacevole rientra dunque nella "scienza umana" elaborata dai sofisti, e Tucidide definisce "saggio" (σώφρων) chi sa resistere.

<sup>116</sup> Trad. mia.

<sup>117</sup> V. 431 e 1034. E' interessante, a questo proposito, un accenno di Ippolito alla non insegnabilità della σωφροσύνη (vv. 78-80) che Carlini (*Due note...*, p. 208) pone in relazione con la polemica antisocratica di Euripide. Un rapporto fra la (mancata) σωφροσύνη di Fedra e il frammento di Antifonte è in effetti ravvisato in K. Κατζηστεφάνου *Ὁ Ευριπίδης καὶ ὁ Ἀντιφών ὁ Σοφιστής*, in *H APXAIΑ...* Secondo lo studioso Antifonte σχολιάζει τὴν ιδιότυπη σωφροσύνη τοῦ Ἰππόλυτου (p. 121).

<sup>118</sup> Per quanto riguarda in particolare il περὶ ὁμοιοίας cfr. p.e. Altwegg *De libro...*; K.J. Reckford *Medea's first exit*, TAPA 1968, pp. 230-251; J.H. Finley *The Origins of Thucydides' style in Three essays on Thucydides*, Cambridge Mass. 1967. Per l'*Ippolito*, sono stati segnalati come "antifontei" i vv. 258-58, 403-4, 465-6. Finley afferma che "The debates of the *Medea* and *Hippolytos*...are permeated with the influence of the sophists" (p. 100).

<sup>119</sup> Snell *Das früheste...*, pp. 128-29.

<sup>120</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>121</sup> U. Wilamowitz-Moellendorff *Einleitung in die griechischen Tragödie*, Berlin 1910, p. 25, n. 44.



il passo del *Protagora* non deve essere considerato solo come una fonte per meglio intendere la polemica di Euripide, ma può e deve essere letto come la replica di Platone. Ma il filosofo, nel rispondere a Euripide, ha di mira Antifonte, che aveva ispirato il poeta: i presupposti stessi della sua dottrina comportano necessariamente i paradossi socratici. L'umile tecnica di misurazione elaborata da Socrate, del resto, risponde meglio alle esigenze dei "molti" che non la τέχνη ἀλυπίας del sofista. Non pare dunque giusto distinguere, riguardo alla figura di Socrate, fra una polemica contro Euripide ed una contro i sofisti.

#### **VI L'arte politica protagorea e la tecnica di misurazione: il tema della "salvezza"**

Come si è detto, l'arte di misurazione è una versione radicale e scientifica della τέχνη ἀλυπίας e "soppianta" nel dialogo la celebre tesi dell'*homo-mensura*. Si tratta dunque di un sapere "sofistico" (benché modificato) ed è per questo che Socrate invita i "molti" ad impararla presso i sofisti. Vorrei fare alcune osservazioni conclusive intorno al carattere sofistico della tecnica di misurazione.

Il fine del calcolo dei piaceri è esplicitamente individuato nella "salvezza" (σωτηρία, σῶζω): per ben cinque volte Socrate ribadisce che la tecnica di misurazione salva la vita (356d-357b). E' stato osservato che la menzione della "salvezza" potrebbe nascondere connotati poco lusinghieri: Socrate, nel *Gorgia*, afferma che la salvezza, di per sé, non è un bene; perciò una *techné* capace di garantire la salvezza non deve menare vanto, perché non è chiaro se questa salvezza sia un bene<sup>122</sup>. A menar vanto è in effetti la retorica, di cui Callicle sottolinea implicitamente la funzione "salvifica":

[Callicle cerca di distogliere Socrate dalla filosofia] E allora, o Socrate, come può essere sapienza quest'arte, che un uomo di buona natura lo rende peggiore e lo rende incapace di portare soccorso e salvare (ἐκκῶσαι) se stesso o chiunque altro dai più grandi pericoli, al punto da lasciarsi spogliare dai nemici di ogni suo avere e vivere del tutto disonorato nella città? (*Gorgia* 486b-c).

Callicle non è il solo, fra gli interlocutori di Socrate, a insistere su questo punto:

"se infatti la temperanza, quale l'abbiamo definita [scienza di scienza], regnasse con pieni poteri su di noi, tutto sarebbe fatto secondo scienza... A queste condizioni, che altro ci potrebbe accadere se non di essere più sani nel corpo di quanto siamo ora, di salvarci (σῶζεσθαι) dai pericoli del mare e della guerra e di avere suppellettili, vesti, calzature e tutti gli altri oggetti ben fatti e così pure molte altre cose per il fatto di servirci di veri artigiani?" (*Carmide* 173a-b).

IPPIA "Ma, o Socrate, che cosa pensi di tutta questa discussione? Per me si tratta di frammenti e ritagli di discorsi, come dissi poco fa; ciò che invece è veramente bello e di gran lunga importante è l'esser in grado di fare un discorso persuasivo in tribunale, davanti all'assemblea o ad una qualche autorità alla quale il discorso sia diretto, e, dopo aver convinto i presenti, andarsene con un premio non

---

<sup>122</sup> Cfr. G. Vlastos *Socrates, Ironist and moral Philosopher*, Cambridge 1991, p. 301. Vlastos cita Gorg. 512b-d e Soph. Philoct. 108-9. Cfr. anche Apol. 36c e l'insistenza con cui Critone, nel dialogo omonimo, propone a Socrate di salvarsi (7 occorrenze di σῶζειν, 44b6 sgg.)

piccolo, ma con la più grande delle ricompense, la salvezza (σωτηρία) propria, dei propri beni e degli amici" (*Ippia Maggiore* 304a-b)<sup>123</sup>.

EUTIFR. "...ti dirò in breve anche questo: che, se uno è capace di dire e di fare cose gradite agli dei, pregando e sacrificando, queste sono azioni sante; e siffatte azioni sono quelle che salvano (σώζει) le famiglie e le città. Invece, le azioni contrarie a quelle gradite agli dei sono empie: e sono queste che sovvertono e rovinano ogni cosa (*Eutifrone* 14a-b)".

"Di fronte a chi, dunque, commette ingiustizia ed a chi fa cose empie è di gran lunga la cosa migliore non ammettere che egli sia abile perché è furbo; costoro, infatti, si compiacciono di questo, che è un rimprovero, e pensano di sentirsi dire che non sono cosette da nulla "inutili fardelli della terra", bensì uomini, quali devono essere quelli che in una città si salveranno (σωθησόμενοι)" (*Teeteto* 176d)<sup>124</sup>.

La pretesa di garantire la "salvezza" è prerogativa della retorica, ma anche della scienza di scienza di Crizia e dell'erudizione religiosa di Eutifrone, e può essere considerata un tratto caratteristico dei saperi generali e pretenziosi, in particolare dei sofisti<sup>125</sup>. Le cose si chiariscono: la tecnica di misurazione, che è una versione radicale della scienza umana dei sofisti, non a caso è un'arte "salvifica". Del resto, che la garanzia di salvezza sia un elemento tipico del sapere sofistico è un dato che si può ricavare anche dal solo *Protagora*, come ora mostrerò.

Una lettura attenta del mito di Protagora mostra che l'Abderita individua nella capacità di garantire la salvezza la prerogativa massima di una forma di conoscenza<sup>126</sup>. La distribuzione fra gli animali delle "facoltà" (δυνάμεις) attuata da Epimeteo si suddivide in due fasi: da un lato il titano distribuisce equamente le facoltà atte a garantire la "salvezza" delle diverse specie (δύναμις εἰς σωτηρίαν) badando a mantenere tra queste un saldo equilibrio: alcune specie hanno possibilità di scampo grazie alla loro agile piccolezza, altri sono salvati (ἔσωζεν) dalle grandi dimensioni. Solo in seguito Epimeteo si occupa delle condizioni materiali (il modo di difendersi dal freddo e di nutrirsi); in questa descrizione dell'animale preso singolarmente non si fa più caso dell'equilibrio fra le specie. Protagora non parla più della salvezza. Le potenze distribuite agli animali si dividono così in due gruppi: nel primo, sono annoverate *dunameis* che interessano la relazione fra le specie e garantiscono a tutte la salvezza; nel secondo troviamo invece "facoltà" che interessano le specie nella loro individualità, e non garantiscono la salvezza ma determinano le condizioni materiali dell'esistenza<sup>127</sup>. Ora, questa stessa polarità si può osservare nella giustapposizione fra le *technai* donate agli uomini da Prometeo e l'arte politica inviata da Zeus sotto forma di "giustizia" e "pudore"; le tecniche, infatti,

---

<sup>123</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>124</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>125</sup> Nei dialoghi giovanili non compare la concezione di salvezza dell'anima. Su questo tema nell'opera platonica v. E. Sandvoss *SOTERIA. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, Göttingen 1971.

<sup>126</sup> Traggo questa interpretazione del mito di Protagora da Lami *Il mito del "Protagora"* ...

<sup>127</sup> Di salvezza si torna a parlare in 321b6, dove si parla della possibilità che animali mangino altri animali e quindi, di nuovo, di relazione fra le specie e della necessità di un equilibrio (v. Lami p. 23).

migliorano la vita dell'uomo in termini che richiamano inequivocabilmente i doni di Epimeteo legati alle condizioni materiali dell'esistenza degli animali<sup>128</sup>. Prometeo, poiché il fratello ha donato tutte le "potenze" disponibili, non sa quale forma di salvezza (σωτηρία) offrire all'uomo; egli ruba allora il fuoco di Zeus, ovvero le tecniche, che però si rivelano incapaci di "salvare" gli uomini, perché questi "non avevano ancora la scienza politica...essi cercavano di riunirsi e di salvarsi (σώζεσθαι)", ma senza successo. Al contrario, giustizia e pudore, garantiscono buone relazioni fra gli uomini e dunque la salvezza e l'equilibrio nella relazione con le altre specie. La conclusione da trarre è chiara: solo l'arte politica, oggetto dell'insegnamento protagoreo, garantisce la salvezza; si stabilisce così il primato della politica, che arroga a sé ogni valenza "salvifica".

Il concetto di "salvezza" è dunque fondamentale nel quadro delineato da Protagora: non solo egli, come alcuni suoi colleghi sofisti, sottolinea il potere "salvifico" del proprio sapere, ma si sforza di privare di questa prerogativa le altre *technai*, che incarnano l'odiato sapere specialistico; in questo, il racconto della civilizzazione di Protagora differisce sensibilmente da miti consimili e dalle altre versioni della vicenda di Prometeo<sup>129</sup>. L'atteggiamento di Platone è invece specularmente opposto: la prerogativa della salvezza è attribuita (5 volte!) alla umile tecnica di misurazione e, in un altro passo, è associata ad una serie di beni convenzionali, chiaramente estranei all'etica socratico-platonica<sup>130</sup>:

"Voi che affermate che alcune cose buone sono dolorose, non intendete forse cose come gli esercizi ginnici e militari e le cure dei medici, effettuate con cauterizzazioni, tagli, farmaci e digiuni, riconoscendo che non sono cose buone ma dolorose?...Ma le chiamate buone in quanto sul momento procurano dolori e sofferenze estreme o in quanto da esse derivano in futuro salute, efficienza fisica, salvezza (σωτηρία) delle città, dominio sugli altri e ricchezze?" (354a-b)<sup>131</sup>.

L'insistenza di Socrate sul tema della salvezza è a prima vista un po' sorprendente, ma può essere chiarita attraverso un confronto con il *Gorgia*:

"...credi che l'uomo debba cercare solo di vivere più a lungo che sia possibile e di praticare quelle arti che in ogni caso ci salvano (σώζουσιν) dai pericoli, come, appunto, questa che mi esorti a praticare, la quale ci salva nei tribunali? CAL Sì, per Zeus, e ti do davvero un buon consiglio! SOC E allora, o carissimo, ti pare, forse, che anche l'arte del nuoto sia considerevole? CAL No, per Zeus! SOC Eppure salva (σώζει) anch'essa gli uomini dalla morte, quando si trovino in quella situazione in cui c'è bisogno di quest'arte...se il meglio non consiste in ciò che io dico, e se la virtù consiste solo in questo, ossia nel salvare (σώζειν) sé e le proprie cose, qualsiasi sia la condizione interiore in cui uno si trovi, il

<sup>128</sup> Come appare chiaro nello schema proposto da Lami (p. 25).

<sup>129</sup> Cfr. in particolare i frammenti del Μικρὸς διακόσμος di Democrito, l'antropologia di Anassagora (DKB21b) e la versione eschilea del mito di Prometeo (Prom. 447-499). In tutti e tre i casi le tecniche occupano un posto di primo piano. Leggermente diversa l'impostazione del famoso stasimo nell'*Antigone* sofoclea (vv. 332-363), dove si afferma, come farà poi Platone, che le tecniche possono essere impiegate bene o male. Su tutto questo v. la lucidissima trattazione di Cambiano nel primo capitolo di *Platone e le tecniche*.

<sup>130</sup> Sull'uso da parte di Socrate di esempi simili tratti dalla morale popolare, Gorg. 467e; Lys. 219a; Euthd. 279a sgg. Cfr. G. Lesses *Plato's Lysis and Irwin's Socrates*, International Studies in Philosophy 1986, pp. 33-43 (v. p. 36) e D. Babut *Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν: les procédés dialectiques dans le Gorgias et le dessin du dialogue*, REG 1992, pp. 59-110.

<sup>131</sup> Trad. lievemente modificata.

disprezzo che tu hai per il costruttore di macchine, per il medico e per le altre arti, che sono state costituite al fine di salvare gli uomini, è semplicemente ridicolo. Ma, o benedett'uomo, fa' ben attenzione che la nobiltà e il Bene non siano altra cosa che il salvare e l'essere salvati (τὸ σώζειν τε καὶ σώζεσθαι)." (511b-512d)<sup>132</sup>.

Ritroviamo qui lo stesso intento polemico che anima la parte conclusiva del *Protagora*: perfino l'arte del nuoto garantisce la salvezza! L'arte di misurazione è appunto un'arte umile ed "elementare". La menzione della salvezza nel corso della trattazione relativa al piacere è dunque provocatoria, e chiama in causa le ambizioni di Protagora come insegnante di virtù. Il messaggio che Socrate gli invia si potrebbe esprimere così: "Protagora, tu rifiuti le tecniche e proponi una forma di sapere generale che mira alla salvezza. Guarda però che questo compito è assolto molto meglio da un'umile arte di misurazione, anch'essa generale ma certamente una tecnica"<sup>133</sup>. Tuttavia, non è la salvezza, ma il riconoscimento di ciò che è bello che deve guidare le nostre azioni: proprio nel seguito del passo tratto dal *Gorgia* Socrate mostra non solo che la prerogativa della salvezza è propria delle arti più semplici, ma anche che tale prerogativa non è particolarmente lusinghiera. Questa critica è a mio parere implicita anche nel *Protagora*, dove la tecnica di misurazione è alla fine soppiantata dalla virtù del coraggio fondata sul bello, che adombra la virtù-scienza; prerogativa di questa è il "vivere bene", che nel *Gorgia* è contrapposto alla salvezza, e il sacrificio di sé in ottemperanza al "bello", sacrificio che è implicitamente contrapposto alla salvezza anche nel *Critone* e nell'*Apologia di Socrate*. Fra la tecnica di misurazione e la virtù-scienza si riconosce così una polarità triplice che permette di mettere a fuoco il carattere "eroico" della genuina concezione socratica della virtù<sup>134</sup>: 1) Piacere/Bene 2) Salvezza/Sacrificio 3) Calcolo/Obbedienza al "bello".

Il contrasto fra Socrate e Protagora a proposito della salvezza permette di misurare appieno l'enorme distanza che separa le rispettive concezioni del sapere e dell'insegnamento. Tanto la posizione di Socrate come quella di Protagora sono in certo modo radicali, perché, presumibilmente, segnano uno scarto molto netto rispetto alle concezioni più diffuse a proposito del rapporto fra *techne* e "salvezza". Quest'ultima era usualmente considerata una prerogativa

---

<sup>132</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>133</sup> Si capisce così il senso della precisazione di Socrate: "se è metretica, è certamente una *techne* e una scienza; il fatto che sia scienza è sufficiente per la dimostrazione che io e Protagora dobbiamo fare..." (357b). Cfr. le osservazioni di R. Weiss *Hedonism in the Protagoras and the Sophist's Guarantee*, AP 1990, pp. 17-39.

<sup>134</sup> Cfr. p.e. B. Snell *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Torino 1963, p. 264. Socrate sposa quella che potremmo definire la "morale del buon soldato", ovvero la virtù civica per eccellenza (Cfr. K.J. Dover *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, trad. it. Brescia 1983, pp. 283-87). La centralità di questa forma di coraggio nell'etica socratica non è invece adeguatamente riconosciuta in W.T. Schmid *The Socratic Conception of Courage*, *History of Philosophy Quarterly* 1985, pp. 113-127.

di alcune arti molto importanti come l'agricoltura, la medicina e l'arte militare<sup>135</sup>. Protagora arroga alla "sua" arte politica la prerogativa della salvezza negandola a tutte le altre *technai*; Socrate, al contrario, la relega alle arti inferiori e la rifiuta nel caso della "sua" virtù-scienza.

Lo studio del motivo della salvezza suggerisce anche un'altra importante conclusione: la tecnica di misurazione è la risposta socratica all'arte politica di Protagora. Queste due forme di sapere sono accomunate anzitutto, come si è visto, dall'universalità e dal fine (la salvezza). Si deve inoltre osservare che entrambe sono arti della deliberazione pratica: Protagora afferma di insegnare l'arte della "buona decisione" (εὐβουλία<sup>136</sup>) mentre la tecnica di misurazione, con un dualismo su cui Socrate insiste in modo quasi ossessivo, permette di scegliere fra due corsi d'azione diversi<sup>137</sup>. Il sapere protagoreo e la tecnica di misurazione condividono poi un medesimo ambito. Soltanto quest'ultima potrà assicurare al sofista un insegnamento efficace, capace di liberare i "molti" dall'incertezza dei sensi e di garantire il successo "negli affari pubblici e privati", ovvero proprio nell'ambito che, all'inizio del confronto dialettico, Protagora aveva indicato come di sua competenza<sup>138</sup>. Infine entrambe, diversamente dalla virtù-scienza<sup>139</sup>, sono arti non produttive. La centralità del modello produttivo si rivela anche nel *Protagora* fin dal dialogo introduttivo fra Socrate e Ippocrate:

"Ora, se qualcuno vedendoci così impegnati e decisi, ci chiedesse: "...a che titolo Protagora riscuoterà i quattrini che intendete sborsargli?"...Che nome attribuire a Protagora? A Fidia, per esempio, il nome di scultore, a Omero quello di poeta: quale nome è attribuito a Protagora?" "Lo chiamano sofista...(Ippocrate prova vergogna)...Ma forse, Ippocrate, tu pensi che l'insegnamento che ti impartirà Protagora non sarà di questo tipo, bensì simile a quello che ricevesti dai maestri di grammatica, di

<sup>135</sup> Su questo punto cfr. F. Heinemann *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, Museum Helveticum 1961, pp. 105-130 (in part. pp. 108-120).

<sup>136</sup> Per il significato di εὐβουλία v. i paralleli in K.M. Dietz *Protagoras von Abdera*, Bonn 1976, pp. 14-19.

<sup>137</sup> Cfr. Nussbaum *La fragilità...*p. 228: "...l'argomento di tutto il dialogo è la buona deliberazione".

<sup>138</sup> Cfr. 357e κακῶς πράττετε ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ; 318e-319a περὶ τῶν οἰκείων...καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως.

<sup>139</sup> Come Irwin giustamente sottolinea, l'analogia socratica fra scienza e virtù è costruita sulla base delle arti produttive: la virtù-scienza deve "produrre" il bene che è distinto da essa (la virtù è perciò un bene meramente strumentale). L'interpretazione di Irwin è stata criticata sulla base del fatto che lo studioso, nel tratteggiare il profilo della virtù-scienza socratica, non tiene conto dell'esistenza di *technai* che non sono produttive di un ἔργον (Charm. 165e3-166a2): v. R.A. Bidgood *Irwin on Hedonism in Plato's Protagoras*, AP 1983, pp. 30-32; G. Cambiano *Remarques sur Platon et la techne*, Revue Philosophique, 1991 (che cita anche Euthd. 229c), pp. 408-16; cfr. anche G. Klosko *The Technical Conception of Virtue*, JHP 1981, pp. 95-102 e Nussbaum *La fragilità...*pp. 209-211. Nel seguito di *Carmide* e *Eutidemo*, tuttavia, torna ad imporsi il modello consueto di *techne* produttiva (Charm. 174de-175a. In Euthd.291e Socrate sottolinea esplicitamente che tale scienza non può essere priva di un ἔργον; poco dopo egli ricorda i prodotti della medicina e dell'agricoltura e si chiede quale debba essere il prodotto dell'arte regia). Occorre insomma riconoscere che anche in questi casi discussi la produzione di un ἔργον è un tratto saliente dell'equiparazione socratica di *arete* e *techne* (cfr. anche Rep. I 353a-e e Lach. 185e sgg); non bisogna dimenticare che sono proprio le arti demiurgiche quelle a cui Socrate riconosce una forma di conoscenza genuina ed è per questo che egli non fa altro che parlare degli artigiani (Gorg. 491a, Symp. 221e. Cfr. Xen. Mem. 1.2.37). Ciò che pare aver suscitato scandalo nell'interpretazione di Irwin è il carattere strumentale che egli attribuisce alla virtù (v. G. Lesses *Plato's Lysis...*; G. Vlastos *Socratic Virtue and Happiness*, The Times Literary Supplement, 24 February 1978, pp. 230-31; D. Zeyl *Socratic Virtue and Happiness*, AGP 1982, pp. 225-38). Su tutto ciò cfr. anche le recenti osservazioni di Irwin in *Plato's Ethics*, pp. 68-73.

cetra e di ginnastica. Tu infatti hai appreso questi insegnamenti non per fartene una tecnica (ἐπὶ τέχνῃ) e diventare "demiurgo" (δημιουργός), ma per cultura (ἐπὶ παιδείᾳ), come conviene ad un profano (ιδιώτης) e ad un uomo libero." (311d-312b)<sup>140</sup>.

E' probabile che questa distinzione ricalchi in qualche misura quella fra arti produttive ed arti prive di un ἔργον, come pare suggerire l'impiego del termine "demiurgo" (δημιουργός), che frequentemente, nei dialoghi giovanili, è impiegato come aggettivo nel significato di "produttivo" ed è strettamente associato con ἔργον<sup>141</sup>. D'altra parte Socrate è certamente ostile all'educazione liberale, improntata alla tradizione ateniese, che Protagora fa sua<sup>142</sup>; il sofista, per converso, contrappone due volte l'"arte demiurgica" e i "demiurghi" alla virtù politica che egli professa di insegnare<sup>143</sup>. E' poi interessante osservare che Protagora, per illustrare la forma di sapere che predilige, si vale degli esempi della flautistica e della conoscenza linguistica, due forme di sapere prive di un prodotto<sup>144</sup>. Ma neppure l'arte di misurazione, come arte della deliberazione, è produttiva: Socrate parla di "scegliere" e "prendere", mai di "fare" o "produrre"; si deve inoltre tener presente che nell'*Eutidemo* è detto espressamente che le arti matematiche sono di acquisizione piuttosto che produttive (299b-c). Anche in questo la tecnica di misurazione "risponde" all'arte politica di Protagora e si discosta dalla virtù-scienza. Si può concludere: Socrate contrappone all'insegnamento di Protagora una forma di sapere che ha gli stessi caratteri e lo stesso ambito d'applicazione, ma è una semplice *techne*.

Nella parte conclusiva del *Protagora* è presa in esame la virtù del coraggio che, alla fine, si rivela una forma di conoscenza. Le pagine finali fanno dunque pensare ai dialoghi di definizione, rispetto ai quali si possono mettere in luce notevoli punti di contatto.

Paul Woodruff ha finemente osservato:

Di fatto, il *Lachete* segue uno schema familiare nei dialoghi di definizione: ci sono due livelli di indagine. Il primo è condotto da interlocutori intellettualmente *naïf* - Eutifrone, Ippia, Lachete, Carmide, Teeteto - ciascuno dei quali dà il proprio nome al dialogo cui prende parte. Poi, in una seconda fase, un interlocutore più sofisticato propone definizioni migliori. Nell'*Ippia Maggiore*,

---

<sup>140</sup> Trad. lievemente modificata.

<sup>141</sup> δημιουργός+ἔργου/ἔργων: Euthd. 291c; 292d; cfr. Lach. 185e. δημιουργός+prodotti specifici (πειθοῦς, ὑγιείας...): Gorg. 453a sgg.; Charm. 174e; 175a.

<sup>142</sup> V. Men. 92e, Apol. 24d sgg. Cfr. K. Robb *ASEBEIA AND SUNUSIA. The Issues Behind the Indictment of Socrates*, in *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, ed. G.A. Press, Lanham, Maryland 1993, pp. 77-106.

<sup>143</sup> 322b-c. Una terza occorrenza di δημιουργός nel discorso di Protagora (327c) è ambigua, e pare suggerire che, in confronto all'inciviltà dei barbari, qualunque cittadino ateniese potrebbe fregiarsi del titolo di "demiurgo" della giustizia. Questo impiego del termine, in considerazione delle osservazioni poco benevole che Protagora ha già fatto a proposito delle arti demiurgiche, sembra avere un che di volutamente paradossale: la superiorità di un artigiano nei confronti del profano si può paragonare a quella del cittadino ateniese nei confronti del barbaro.

<sup>144</sup> Nel *Gorgia* la flautistica è considerata una pseudo-arte, capace solo di inseguire il piacere (501d-e). Cfr. *Filebo* 56a; Aristot. Eth. Eud. 1219a12sgg; M. Mor. 1211b28; 1297a911.

nell'*Eutifrone* e nel *Teeteto* Socrate stesso gioca questo ruolo; in altri casi si tratta di qualcuno che ha assorbito idee socratiche - Crizia nel *Carmide* e Nicia nel *Lachete*"<sup>145</sup>.

Lo schema proposto da Woodruff deve essere ulteriormente precisato. Come vedremo fra breve, nella "seconda fase" si riconoscono sì tratti socratici, ma anche taluni elementi che rimandano inequivocabilmente al sapere vano dei sofisti<sup>146</sup>. Per quanto riguarda i dialoghi che cercano di definire una virtù, si possono fare le seguenti osservazioni<sup>147</sup>:

1) Nei dialoghi incentrati sulla definizione di una virtù, questa seconda fase discute la possibilità che la virtù sia una forma di conoscenza generale. Nel corso di questa discussione Socrate, a un certo punto, formula proposte che adombrano la virtù scienza: conoscenza del bene e del male nel *Carmide* e nel *Lachete*, una forma di *θεραπεία* nel primo libro della *Repubblica*. Questa circostanza permette a mio avviso di parlare di una terza fase più propriamente socratica.

2) Spesso la definizione di virtù come forma di conoscenza generale è preceduta da una definizione, discussa con l'interlocutore *naïf*, di virtù intesa come *techne* particolare. Dopo la confutazione di tale proposta l'interlocutore *naïf* esce di scena.

Fatte queste osservazioni, proporrei il seguente schema:

- |  |  |
|--|--|
| 1) <b><u>Lachete</u></b>   | 2) <b><u>Carmide</u></b>                     |
| a) arti pratiche (Lachete, 192e-193c)                            | a) - (Carmide)                               |
| b) conoscenza dei pericoli (Nicia, 194e sgg.)                    | b) conoscenza di sé (Crizia, 166b sgg.)      |
| c) conoscenza di bene e male (Soc., 199c-e)                      | c) conoscenza di bene e male (Socrate, 174d) |
| 3) <b><u>Repubblica I</u></b>                                    | 4) <b><u>Eutifrone</u></b> <sup>148</sup>    |
| a) arte di guardia e ladro (Polemarcho, 334a-b)                  | a) -   |
| b) arte del comando (utile del più forte) (Trasimaco, 340d sgg.) | b) Arte di pregare, (14d sgg)                |
| c) politica (cura di uomini) (Soc., 346e sgg.)                   | c) -   |

Anche se non è propriamente un dialogo di definizione, in quest'ordine di idee rientra anche l'*Eutidemo*; nel suo secondo intervento, infatti, Socrate si sforza di definire quale sia la scienza che assicura la felicità. Inoltre, lo schema triadico che ho proposto non può che richiamare alla mente le tre forme di conoscenza che sono presentate nella parte conclusiva del *Protagora*:

- |  |   |
|--|---|
| 5) <b><u>Eutidemo</u></b>  | 6) <b><u>Protagora</u></b> (conclusione) <sup>149</sup> |
| a) arti demiurgiche (I disc. di Soc., 279d sgg.)   | a) arti pratiche (I disc. intorno al coraggio)          |
| b) logopoietica, arti acquisitive (strategica e matematiche) (II disc. di Soc., 289c sgg.) | b) tecnica di misurazione (brano edonistico)            |
| c) politica (scienza regia, 291c sgg.)   | c) virtù-scienza (II disc. intorno al coraggio)         |

<sup>145</sup> P. Woodruff *Expert Knowledge in the Apology and the Laches: What a General needs to Know*, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 1987, pp. 79-115 (v. pp. 106-107).

<sup>146</sup> Che vi sia, nelle conclusioni aporetiche dei dialoghi, una tensione fra elementi platonici e non platonici è riconosciuto in M. Erler *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin-New York 1987.

<sup>147</sup> Non parlerò dunque dell'*Ippia Maggiore* e del *Liside*.

<sup>148</sup> Nell'*Eutifrone* la mancanza della fase socratica deve spiegarsi, a mio avviso, con la circostanza che la virtù della santità non aveva, nella concezione platonica, una reale autonomia, e per questo viene di fatto esclusa dal quadro delle virtù della *polis* tracciato nella *Repubblica*.

<sup>149</sup> Qui non c'è, ovviamente, un cambiamento di interlocutore, ma lo stacco fra a) e b) è garantito dal repentino cambiamento del tema. Poiché tratta del coraggio, la parte conclusiva del *Protagora* mostra molti punti di contatto con il *Lachete*, sui quali gli studiosi si sono spesso soffermati (cfr. p.e. D.T. Devereux *Courage and Wisdom in Plato's Laches*, JHP 1977 pp. 129-141. A.J. Festugière *Sur un passage difficile du Protagoras*, BCH 1946, 315-322). Le analogie diventano difficili da cogliere se si accetta un approccio "combinatorio" che individua la "vera" dottrina del *Lachete* in una sintesi delle definizioni che vengono via via proposte (cfr. p.e. H.G. Irtenkamp *Laches, Nicias und platonische Lehre*, Rh. Museum 1967, pp. 234-247; T. de Laguna *The Problem of the Laches*, Mind 1934, pp. 170-180); per una posizione radicale in senso opposto v. invece T. Penner *What Laches and Nicias miss - and whether Socrates thinks Courage merely as a Part of Virtue*, AP 1992, pp. 1-27.

Come si vede, c'è un piano evolutivo abbastanza costante. Proporrò la seguente generalizzazione:

- A) arti particolari (pratiche, demiurgiche)
- B) arti universali
- C) virtù-scienza

Il quadro che ho presentato è certamente un po' semplificato<sup>150</sup>, ma spero non fuorviante. Le arti A) non richiedono molti commenti: risulta infatti evidente che la virtù non può consistere in un'arte di questo tipo, benché siano proprio le arti demiurgiche a fornire il modello epistemologico della virtù-scienza. Per le arti di tipo B), invece, il problema è più complesso. Vi troviamo infatti arti che non nascondono l'ambizione di qualificarsi come scienze supreme, quali la retorica (l'arte di produrre i discorsi menzionata nell'*Eutidemo*), la "*Realpolitik*" di Trasimaco o l'arte dello stratego. Retori, tiranni, sofisti, sacerdoti, strateghi; sono proprio queste le categorie che Platone considerava rivali del vero filosofo e della genuina arte politica, come emerge chiaramente nella seconda serie di divisioni del *Politico*<sup>151</sup>. Per quanto riguarda la tecnica di misurazione, si ricorderà che essa è uno sviluppo della "scienza umana" dei sofisti, mentre della conoscenza di conoscenza del *Carmide* e della conoscenza universale dei pericoli è sottolineata la preziosità ed inutilità. Nel complesso le arti B) si caratterizzano per la pretesa di esercitare un'azione salvifica e onnicomprensiva e per la contrapposizione netta nei confronti delle arti A)<sup>152</sup>.

Il fatto che le arti B) siano valutate e criticate sulla base del paradigma tecnico offerto dalle arti A), ovvero le arti produttive, ricorda da vicino la confutazione cui Socrate sottopone il falso sapere di sofisti, retori e ciarlatani. Inoltre la pretesa vacua di onniscienza (e, come si è visto, quella di assicurare la salvezza) è proprio ciò che Platone rimprovera alla sofistica. In effetti fra le arti B):

- 2b e 3b sono proposte dai sofisti Crizia e Trasimaco
- 4b è proposta da un sacerdote ciarlatano
- 1b è proposto da Nicia, noto per la sua cerebralità. Egli è paragonato da Lachete a un sofista (197d).
- La logopoieta menzionata in 5b è un'arte certamente disprezzata da Platone. I praticanti sono definiti ironicamente, come spesso i sofisti, "sapiantissimi" (ὑπέροσοφοι, 289e)
- 6b è la versione tecnica di una scienza sofistica

---

<sup>150</sup> Ad esempio nel *Lachete*, accanto alle arti demiurgiche, compare una sorta di calcolo prudenziale.

<sup>151</sup> Su questo punto cfr. R.K. Sprague *Plato's Philosopher-King*, Columbia 1976, dove è delineata un'interessante analisi della tensione fra arti universali e arti pratiche dai dialoghi giovanili fino al *Politico*.

<sup>152</sup> In tutti i dialoghi elencati, le arti B) sono valutate con il metro del paradigma tecnico caratteristico delle arti A): il loro difetto è per lo più quello di non saper indicare un prodotto. La proposta di definizioni basate sulle arti B), d'altra parte, appare come un tentativo di superare lo stadio delle arti A), il cui carattere particolare le rende inadeguate alla definizione. Questa contrapposizione è particolarmente accesa nel *Carmide*, dove Crizia dichiara espressamente che, in effetti, la scienza di scienza non ha prodotto, ma non per questo non è scienza, perché vi sono arti, come quelle matematiche, che non hanno ἔργον; Crizia giunge poi a negare un altro carattere che accomuna tutte le *technai*: il dominio di un campo di applicazione distinto da esse.



Si tratta, come si vede, di arti generiche e "sofistiche" che Platone doveva considerare inutili e pericolose<sup>153</sup>. Tuttavia il filosofo certamente riteneva necessario superare lo stadio delle *technai* specialistiche tramite un'arte che non si concentrasse su un ambito e un prodotto ristretti, ma fosse universalmente applicabile. Si capisce così perché accanto alle arti sofistiche siano introdotte, nel *Protagora* e nell'*Eutidemo*, le scienze matematiche, che rappresentano il modello "corretto" di arte universale, non pretenziosa ma umile, generale ma non generica, superiore ma non contrapposta alle *technai* specialistiche, capace di liberare l'uomo dalla schiavitù e dagli errori dei sensi. Questa "correzione" è palese nel *Protagora*, dove la scienza di misurazione modifica e soppianta una tecnica sofistica. Nel processo di liberazione e di innalzamento dell'uomo è fondamentale il carattere generale che Platone attribuisce al numero: l'applicazione di una misurazione a tutte le passioni permette infatti di trascendere il particolare (oggetto delle rigorose - ma anguste<sup>154</sup> - tecniche demiurgiche) e prepara per una forma di conoscenza superiore che concilia la rigorosa delimitazione di un campo di competenza proprio delle *technai* artigianali con l'apertura all'universale delle matematiche. Questo momento di liberazione, di passaggio dal particolare al generale, è delicato perché è a questo livello che può insinuarsi lo pseudo-sapere del sofista che, in quello che a Socrate doveva apparire come un delirio di onnipotenza, proclama di "sapere tutto". E' per questo che, già in un dialogo giovanile come il *Protagora*, Platone oppone al sapere generico e pretenzioso del sofista una *techne* generale ed umile, nella quale il volo folle del sapere onnicomprensivo è, per così dire, "zavorrato" dalla precisione del numero.

### CONCLUSIONE

In virtù del suo carattere tecnico e matematico la tecnica di misurazione, arte umile e ben distinta dalla virtù-scienza, permette a Socrate di scardinare i presupposti della dottrina dell'*homo-mensura*, e di imporre a Protagora il paradigma delle *technai* che questi aveva rifiutato. La tecnica di misurazione è adatta ai "molti" perché opera all'interno del loro universo morale che è vicino a un certo utilitarismo, spacciato per moralità, riconoscibile nella riflessione intorno al "piacere del momento" di autori come Crizia, Senofonte e Antifonte.

---

<sup>153</sup> Per una caratterizzazione del concetto sofistico di *techne* cfr. p.e. T. Buchheim *Die Sophistic als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986 (in part. p. 121).

<sup>154</sup> Questo punto riflette un'impostazione che, in forme diverse, riconosciamo spesso nell'opera platonica: la reminiscenza, l'ascesa dei piani del bello e il percorso dialettico delineato nella *Repubblica* (quest'ultimo proprio grazie al carattere generale del numero) prendono le mosse dalla capacità di generalizzare, di trascendere il caso singolo e concreto confrontandolo con quelli della medesima categoria. Sul carattere angusto delle *technai* particolari v. Rep. VII 522 sgg. e cfr. J.P. Vernant *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it. Torino 1970, p. 194.

La tecnica di misurazione, nel procurare ai "molti" il piacere che essi cercano, corregge i loro difetti. Fra questi ci sono la volubilità e il dissidio interiore: la tecnica di misurazione procura la concordia interiore. Nel fare questo, e nell'assumere il piacere come il fine ultimo e naturale dell'uomo, la tecnica di misurazione si configura come una versione radicale e scientifica della τέχνη ἀλυπίας di Antifonte, che mirava appunto alla concordia. Ma il metodo di Antifonte non è "scientifico". Il sofista ha una concezione volontaristica della virtù: occorre sforzarsi di fare il bene vincendo l'impulso al male che anche i saggi provano. Socrate al contrario mostra che proprio l'appello al piacere quale fine naturale richiede una concezione scientifica: se il bene è piacere, tutti desiderano il bene-piacere, nessuno fa volontariamente il male e la virtù è scienza. In questo modo il filosofo riafferma i paradossi socratici in contrapposizione ad Antifonte e ad Euripide che aveva storicamente attaccato i paradossi sulla base di presupposti teorici antifontei. La tecnica di misurazione ha dunque una chiara matrice sofistica e in effetti somiglia al sapere onnicomprensivo dei sofisti: come quello, essa è un'arte universale, mira alla "salvezza" dell'uomo, si richiama alla "natura"; in quanto scienza, è contrapposta al modello di virtù basato sull'esercizio e sull'addestramento proposto da Protagora e Antifonte<sup>155</sup>. Arte generale ma non generica, la tecnica di misurazione, con umiltà, consente di trascendere le *technai* particolari e di avviare l'uomo sulla strada del sapere e della libertà.

Sulla base di queste considerazioni è ora possibile dire qualcosa a proposito del "disagio" di Socrate nel *Protagora*. Il carattere volontaristico e l'enfasi sulla disciplina insiti nell'etica antifontea sono riconoscibili anche nella concezione di *paideia* che Protagora - pur così distante dalle posizioni di Antifonte - esprime nel Grande Discorso. Qui non c'è posto per la convinzione socratica che tutti desiderano un unico bene e che perciò occorre trovare la scienza capace di procacciare quel bene; il sofista afferma sì che tutti gli uomini partecipano della giustizia e del pudore, ma questa affermazione non è che un'inferenza dal dato di fatto che esistono comunità politiche e sorge, a quanto pare, da una sorta di esigenza logica: "tutti ne partecipino: - dice Zeus - non esisterebbero città se, come avviene per le altre tecniche, solo pochi ne partecipassero" (322d). Questo stato di cose, ribadito poco dopo da Protagora in prima persona (324de; 326e), non esclude affatto la possibilità dell'ingiustizia (che è considerata una colpa, dovuta a scarsa applicazione ed esercizio, 323d-e) né che vi siano singoli uomini

---

<sup>155</sup> Questo modello è riconoscibile anche in *Dissoi Logoi* II 1-2 e 6-7. Si può parlare anche in questo caso di τέχνη (τέχνη ἀλυπίας, tecnica politica) ma il modello di sapere è lontanissimo da quello delle tecniche trasmissibili oralmente. Su questo aspetto della *technè* sofistica v. S. Caramella *Sul concetto di τέχνη nella sofistica*, Rendiconti dell'Accademia dei Lincei, cl. mor. 1925, 699-708.

irriducibilmente ingiusti, "malattie della città" (322d), "incurabili" (325a) che devono essere espulsi dal corpo sociale. Altri, invece, sono ingiusti ma non lo dicono perché "tutti devono dichiarare di essere giusti, lo siano o no, e chi non finge di esserlo è un matto, perché è necessario che ognuno partecipi in qualche modo della giustizia o non stia fra gli uomini" (323b-c). Non c'è, insomma, alcuna tensione naturale dell'uomo al bene e alla giustizia che permetta di dire che "nessuno compie volontariamente il male", perché la virtù è un mero fatto culturale, come dimostra l'esempio dei selvaggi, i quali ne sono completamente sprovvisti (327d, cfr. Teet. 167c). L'acquisizione della virtù non è perciò di tipo tecnico-razionale ma richiede applicazione ed esercizio continui e si configura come un progressivo assorbimento dei valori di una comunità nella quale la giustizia (da concepire come una forma di disciplina improntata al principio dell'*alterum non laedere*<sup>156</sup>) è funzionale alla sopravvivenza o "salvezza". In questo orizzonte morale l'utile (ovvero, in termini platonici, il bene) è "variopinto e multiforme" (334b); men che mai si potrà dire, con Socrate, che "tutti desiderano un unico bene".

Come si vede, la concezione protagorea comporta implicitamente la negazione dei paradossi socratici in armonia con il rifiuto (esplicito) del paradigma delle *technai*. Gli "antiparadossi" (o luoghi comuni!) protagorei sono fra di loro perfettamente solidali e si connettono in una struttura parallela e contrapposta ai principi socratici. Si delineano così due concezioni antitetiche e non comunicanti, e questo spiega perché nel corso di tutto il dialogo si ripresenti continuamente la sterile contrapposizione fra le rispettive concezioni<sup>157</sup>. Protagora infrange il bene in mille pezzi e di fatto nega i paradossi socratici. Socrate ha il problema di ricostruirlo<sup>158</sup>: la riaffermazione dei principi socratici, che sul piano storico è indirizzata alla coppia Euripide-Antifonte, si rivolge anche a Protagora. Si possono delineare tre diverse impostazioni:

#### Protagora

- Il bene è relativo e cangiante (perciò gli uomini inseguono fini diversi e cangianti)
- è possibile fare il male volontariamente
- la virtù è di ordine politico, e si trasmette con l'abitudine e l'esercizio.

#### Socrate

<sup>156</sup> Per questo *δικη* è associata con *αἰδώς*, come in Hes. Op. 192-3. Cfr. V.A. Rogers *Some Thoughts on Δίκη*, CQ 1971, pp. 289-301.

<sup>157</sup> Sull'"incomunicabilità" fra Socrate e Protagora cfr. le seguenti osservazioni di C.A. Viano (*La selva delle somiglianze*, Torino 1985): "Quel che Protagora impugna è proprio la struttura ristretta costituita dai nomi astratti di virtù e dagli aggettivi ad essi corrispondenti... Esistono relazioni di somiglianza perfino fra termini contrari. All'ordinamento *forte* delle contrapposizioni contraddittorie e delle esclusioni nette che ne derivano Protagora contrappone l'ordinamento *debole* delle somiglianze. Queste permettono di ordinare le cose in aree che si sovrappongono più o meno, secondo un grado, *in modo vario*, ma senza escludersi del tutto" (p. 38).

<sup>158</sup> Questo punto è acutamente notato da T. Szlezák *Platone e la scrittura della filosofia*, tr. it. Milano 1988 p. 246. Cfr. anche J. Kube *Τέχνη und Ἀρετή*, Berlin 1969, p. 151.

- Tutti gli uomini inseguono il (solo) bene
- nessuno fa il male volontariamente
- la virtù è conoscenza, e si trasmette razionalmente

#### Antifonte (Euripide)

- Tutti gli uomini inseguono il piacere
- è possibile desiderare il male, e fare il male volontariamente
- la virtù consiste nel resistere al desiderio del male (σωφροσύνη)

Le impostazioni di Socrate e Protagora sono coerenti e antitetiche; quella di Antifonte è contraddittoria agli occhi di Socrate: se tutti gli uomini inseguono il piacere, ed è questo l'unico fine naturale dell'uomo, non è a rigore possibile volere il male; per destreggiarsi fra piaceri e dolori vicini e lontani non occorrerà la continenza, ma una tecnica di misurazione. Tale tecnica si rivela adattissima all'insegnamento sofistico ed ottiene perciò, nel *Protagora*, l'approvazione entusiastica dei sofisti:

"Anche voi sapete che la condotta errata per mancanza di scienza è la massima ignoranza: e Protagora qui presente, come Prodicò e Ippia, dicono di esserne medici. Ma voi credete che esso sia qualcosa di diverso dall'ignoranza e per questo non andate voi stessi né mandate i vostri figli dai maestri di queste cose, da questi sofisti, convinti che non sia cosa insegnabile. State invece attaccati al vostro denaro e non lo date a costoro, ma non ne ottenete certo buoni risultati negli affari pubblici e privati". Così noi avremmo risposto ai "molti". Con Protagora io vi chiedo, Ippia e Prodicò - perché la discussione deve essere comune - se vi pare che io dica la verità o mi inganni". Pareva a tutti che quanto si era detto fosse straordinariamente vero (357e-358-a).

Socrate non dialoga più con Protagora; l'assenso di tutti i presenti gli permette di affermare, poco dopo, i suoi paradossi e di portare alla luce la propria impostazione, che appare come una revisione di quella di Antifonte. Il filosofo, con un procedimento duramente criticato nel *Gorgia* (471e-472c) e privo di riscontri negli altri dialoghi socratici, ottiene le premesse necessarie per la confutazione finale dell'Abderita non, maieuticamente, dalla bocca del sofista ma sulla base del consenso generale; in altre parole **Socrate non confuta Protagora**. L'*elenchos* socratico, come si diceva, è mutilo, perché Protagora ha rinnegato il modello epistemologico delle *technai*. Socrate riesce infine a imporre il suo punto di vista solo presentando il suo sistema in una veste sofistica che incontra il gusto dei presenti i quali garantiscono il loro assenso alle premesse (i paradossi socratici) che permettono a Socrate di inchiodare Protagora. Socrate e Protagora parlano in effetti due linguaggi diversi, e il prevalere dell'uno o dell'altro può giocarsi solo sul piano verbale (o eristico<sup>159</sup>) e su quello del consenso dei presenti, che nel *Protagora* hanno un ruolo eccezionalmente importante. E' questa la motivazione filosofica del carattere

---

<sup>159</sup> Per questa caratterizzazione del concetto di eristica cfr. p.e. H.H. Benson *A Note on Eristic and the Socratic Elenchus*, JHP 1989, pp. 591-99. Cfr. anche A. Nehamas *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*, History of Philosophy Quarterly, 1990, pp. 3-16.

"eristico" o se, si preferisce, paralogico<sup>160</sup>, che molti studiosi hanno ravvisato nelle argomentazioni socratiche di questo dialogo<sup>161</sup>, ed è questo il motivo per cui più tardi, nel *Teeteto*, Platone sentì il bisogno di confutare "seriamente" Protagora<sup>162</sup>. In un passo del *Teeteto* che discute le conseguenze della tesi dell'*homo mensura* è espressamente riconosciuta l'insidia rappresentata dalle posizioni di Protagora per l'*elenchos* socratico:

E non ti dico a quanta derisione siamo condannati io e la mia arte maieutica, e, penso, anche tutta la mia pratica del dialogo. Infatti, esaminare e cercar di confutare le rappresentazioni e le opinioni degli altri, se per ciascuno sono vere, non sarebbe una grande, anzi una immensa stupidaggine, se è vera *La Verità* di Protagora... ? (161e-162a)<sup>163</sup>.

E' forse qui la radice della "tortuosità" delle argomentazioni del *Protagora*.

Il sofista di Abdera era un oppositore storico delle *technai*, di cui presumibilmente - osserva Cambiano - rilevava la contraddittorietà sulla base della tesi che "su ogni oggetto vi sono due discorsi contraddittori fra di loro"<sup>164</sup>. L'ostilità di Protagora per le tecniche è ricordata da Platone nel *Sofista* (232d): l'Abderita insegnava a contraddire gli esperti delle *technai*. Nel *Protagora*, dove sono riconoscibili allusioni all'istituzione da parte di Protagora della pratica eristica<sup>165</sup>, il giovane Socrate<sup>166</sup> penetra nell'"infernale" casa di Callia<sup>167</sup> traboccante di sofisti e accetta di salire sul *ring* come campione delle *technai*, e

---

<sup>160</sup> La differenza è fra inganno consapevole o errore logico; cfr. G. Klosko *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, CQ 1983, pp. 363-74. Alcuni studiosi ammettono che Socrate talora possa deliberatamente ingannare i suoi interlocutori: cfr. G. Klosko *Towards a Consistent Interpretation of the Protagoras*, AGP 1979, pp. 125-42 (ma lo studioso "salva" il brano edonistico, considerato troppo "filosofico" per ammettere inganni); P. Friedländer *Platon*, Berlin 1954<sup>2</sup>, R.K. Sprague *Plato's Use of Fallacy: A Study of the "Euthydemus" and Some Other Dialogues*, London 1962.

<sup>161</sup> Di qui, da parte di alcuni studiosi, tentativi di "difendere" Socrate. Cfr. p.e. W.S. Cobb *The Argument of Plato's Protagoras*, Dialogue 21 (1982), pp. 713-31. Uno *status quaestionis* è in L. Goldberg *A Commentary on Plato's Protagoras*, New York, Bern and Frankfurt on Main, 1982, p. 146 n. 10.

<sup>162</sup> Si spiega così l'insistenza del *Teeteto* sulla necessità di riservare a Protagora un trattamento leale, senza scivolare sul piano eristico e verbale.

<sup>163</sup> Protagora violerebbe insomma il principio di non contraddizione. Le testimonianze platoniche e aristoteliche in questo senso sono discusse in C.J. Classen *L'ἀλήθεια di Protagora*, Rivista di filosofia 1988, pp. 163-188.

<sup>164</sup> DK 80b. V. Cambiano *Platone e le tecniche*, p. 57.

<sup>165</sup> Cfr. in part. 329b e 335a. Socrate è a conoscenza dell'abilità del sofista di rispondere per brevi risposte e Protagora interpreta il proprio incontro con Socrate come un ἀγών λόγων (D. Laert. indica nel sofista l'inventore della dialettica, colui che per primo "istituì gli ἀγῶνας λόγων). In 337ab Prodicò dà per scontata la pratica dell'ἐπίζειν. Socrate riconosce inoltre a Protagora una ben nota abilità nella "brachilogia" (335a), il che ha fatto pensare a una sorta di metodo socratico-eristico antecedente all'*elenchos*. Cfr. (contra), la discussione di J.S. Murray *Interpreting Plato on Sophistic Claims and the Provenance of "Socratic Method"*, Phoenix 1994, pp. 115-34.

<sup>166</sup> Sulla giovinezza di Socrate nel *Prot.* v. 314b, 317c, 361e e cfr. U. Wilamowitz, *Platon*, Berlin 1959<sup>5</sup> p. 11.

<sup>167</sup> Alcune citazioni dalla *nekyia* (v. 315b-c) suggeriscono un paragone fra i sofisti e i defunti dell'*Ade* omerico; il mondo dei sofisti è così rappresentato come un mondo di ombre (cfr. R. Rutherford *Unifying the Protagoras in The Language of the Cave*, suppl. ad *Apeiron*, 1992, pp. 133-56; M. Schofield *Socrates versus Protagoras*, in *Socratic Questions*, ed. B.S. Gower and M.C. Stokes, London and New York 1992; e, soprattutto, I. Klär *Die Schatten im Höhengleichnis und die Sophisten im homerischen Hades*, AGP 1969, pp. 225-59, v. in part. pp. 254-259. D'altra parte l'*Ade* dei sofisti è rappresentato con moventi comiche che richiamano in particolare i *Parassiti* di Eupoli. Cfr. p.e. J. Dalfen *Literarische Techniken Platons: Beispiele aus dem Protagoras*, Bollettino dell'istituto di filologia greca di Padova, 1979, pp. 39-60.

dopo uno strenuo "agone di discorsi" (ἀγὼν λόγων, 335a) abbatte la tesi che "l'uomo è misura di tutte le cose" costringendo il "pugile" (πύκτης, 339e) Protagora ad ammettere che "tutte le cose sono scienza" (di misurazione)<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> Una simile conclusione presuppone un'interpretazione "flessibile" dell'*elenchos* socratico, che deve potersi adattare alla diversità degli interlocutori socratici. Recentemente non sono mancate interpretazioni di questo tipo. Cfr., per il *Gorgia*, K. McTighe *Socrates on Desire for Good and the Involuntariness of Wrongdoing*, *Phronesis* 1984, pp. 193-236. H. Teloh *The Importance of Interlocutors' Characters in Plato's Early Dialogues*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2 (1987), pp. 25-38. P. Woodruff *The Skeptical Side of Plato's Method*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, pp. 26-37. Vicino all'approccio di Woodruff è J. Gentzler *The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the Gorgias*, *Ancient Philosophy*, 1995, pp. 17-43.