

UN ESEMPIO DI EDUCAZIONE POLITICA: UNA PROPOSTA DI ANALISI DELL'ALCIBIADE PRIMO*

1. Autenticità e datazione del dialogo

L'*Alcibiade primo* occupa una posizione ambigua all'interno del *corpus Platonicum*: sin dalla ormai celeberrima *Einleitung* dello Schleiermacher, che – definendo il dialogo „Einige sehr schöne und echt platonische Stellen sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend“ – poneva in dubbio un'attribuzione a Platone confermata sin dall'antichità, il dibattito si è concentrato soprattutto sulla ricerca di elementi probanti pro o contro l'autenticità dello scritto¹.

* Il presente saggio è una rielaborazione della mia tesi di laurea magistrale, dal titolo *Educazione politica tra storia e idealità: commento tematico dell'Alcibiade primo*, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino in data 7 marzo 2007. Mi preme ringraziare il prof. Silvio Cataldi, mio relatore, il prof. Lucio Bertelli, contro-relatore, il prof. Marcel Piérart dell'Université de Fribourg (CH) e il dott. Gianluca Cuniberti per le preziose osservazioni poste al manoscritto in fase di prima redazione.

¹ Sulla stessa linea dello Schleiermacher si pose nell'Ottocento K.J. Liebhold, *Zu den Ps.-Platonischen Dialogen Alkibiades I und II*, in: *JbPhPäd* 155, 1897, 403–404; mentre a costoro si opposero G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1888, vl. 2, 1–32 e G. Stallbaum, *Plato, Opera omnia*, vl. 6/1, Göttinge 1857. Nel XX secolo il dibattito continuò con l'importante saggio di H. Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zu Literaturgeschichte der Sokratiker*, in: *Philologische Untersuchungen* 21, Berlin 1912, nel quale, lo studioso giungeva alla conclusione che il dialogo altro non fosse se non „eine weitgehende Contamination“, a base del quale bisognava porre l'omonimo dialogo del socratico Eschine. Alla tesi del Dittmar si opposero con ottimi argomenti sia M. Croiset, *Platon, Œuvres complètes*, t. 1, Paris 1920, sia L. Havet, *Platon, Alcib.133c*, in: *RPh* 45, 1921, 87–89, sia P. Friedländer, *Der grosse Alcibiades. Ein Weg zu Plato*, Bonn, 1921–1923, sia G. Ammendola, *Platone, Alcibiade I*, Napoli 1929. Sul fronte contrario si schierarono, poi, J. Burnet, *Platonis Opera*, t. 2, Oxford 1901 e P. Shorey, *What Plato said*, Chicago 1933. Negli anni Quaranta e Cinquanta, sono da segnalare tra i favorevoli all'attribuzione platonica C. Vink, *Plato's Eerste Alcibiades. Een onderzoek naar zijn authenticiteit*, Amsterdam 1939; L. Robin, *Platon, traduction nouvelle et notes; avec la collaboration de M.-J. Moreau*, Paris 1950; V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon: structure et methode dialectique*, Paris 1977; mentre il dialogo è considerato spurio da E. de Strycker, *Platonica I. L'authenticité du Premier Alcibiade*, in: *LEC* 11, 1942, 135–151; R.S. Bluck, *The Origin of the Greater Alcibiades*, in: *CQ* 3, 1953, 46–52; P.M. Clark, *The Greater Alcibiades*, in: *CQ* 5, 1955, 231–240; R. Taylor, *Persons and Bodies*, in: *American Philosophical Quarterly* 16, 1979, 67–72. Gli anni Sessanta vedono la critica abbastanza concorde nel riconoscere l'autenticità dello scritto: A. Motte, *Pour l'authenticité du Premier Alcibiade*, in: *AC* 30, 1961, 5–32; A. Carlini, *Platone: Alcibiade I, Alcibiade II*, Ipparco, Amanti, introduzione ed edizione critica, Torino 1964; R. Weil, *La place du Premier*

È pertanto un dovere, prima di presentare una proposta di analisi del dialogo, dichiarare quale posizione assume chi scrive rispetto a tale questione di primaria importanza e cercare di riassumere i dati in nostro possesso. Sostanzialmente, i sostenitori della natura spuria del dialogo si appuntano sull'aspetto "troppo platonico" dello stesso, di cui sottolineano, appunto, il carattere scolastico², attribuendo lo scritto piuttosto a un accademico che lo stilò negli anni immediatamente successivi alla morte del maestro o, addirittura, mentre egli era ancora vivo e forse sotto la sua stessa supervisione³. In realtà, è bene ricordarlo, numerose ragioni stilistiche, formali, filosofiche e storiche possono condurre a conclusioni ben diverse e indurre a considerare l'opera autenticamente platonica.

Alcibiade dans l'œuvre de Platon, in: IL 16, 1964, 75–84; unica voce contraria all'attribuzione allo stilo di Platone fu quella di E. Dönt, „Vorneuplatonisches“ im Grossen Alkibiades, in: WS 77, 1964, 37–51, seguito negli anni Settanta e nei primi anni Ottanta da C.A. Bos, Interpretatie, vaderschap en datering van de Alcibiades Maior, Culemborg 1970; J. Brunshwig, Sur quelques emplois d'Opsis, in: Zetesis, Mélanges E. de Strycker, Anvers/Utrecht 1973, 24–39; G. Vlastos, Plato's Testimony concerning Zeno of Elea, in: JHS 95, 1975, 136–172 e A. Linguisti, Il rispecchiamento nel dio. Platone, Alcibiade Primo 133c8–17, in: CCC 2, 1981, 253–270. A partire dalla seconda metà degli anni Ottanta furono pubblicati, all'interno di volumi miscelanei sui dialoghi platonici, numerosi saggi a favore dell'autenticità platonica del dialogo: J. Annas, Self-Knowledge in early Plato, in: D. O'Meara (ed.), Platonic Investigations, Washington 1985, 111–138; S. Forde, On the Alcibiade I, in: T. Pangle (ed.), The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues, Ithaca/London 1987, 222–239; J. Laurent, La mesure de l'humain dans l'Alcibiade et les Lois, in: Philosophie 42, 1994, 16–45; O. Goldin, Self, Sameness and Soul in Alcibiades and Timaeus, in: FZPhTh 40, 1993, 5–19; M. Blitz, Plato's Alcibiades I, in: Interpretation 22, 1995, 339–358; F. Bearzi, Alcibiade 132d–133c7: una singolare forma di autocoscienza, in: SCO 45, 1995, 143–162; M.-L. Desclos, Introduction à Platon, Alcibiade majeur, édition de M. Croiset, Paris, 1996; G. Giannantoni, L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade, in: G. Giannantoni/M. Narcy (edd.), Lezioni socratiche, Napoli 1997, 349–373 (che opponendosi al Dittmar, inverte il rapporto tra modello e 'copia' relativamente all'*Alcibiade primo* e all'*Alcibiade* di Eschine di Sfetto); J.-F. Pradeau, Platon, Alcibiade. Présentation et Traduction inédite par Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Paris 2000²; N. Denyer, Plato. Alcibiades, Cambridge 2001. Costoro trovano pochi oppositori alla tesi dell'autenticità come D.S. Hutchinson, Alcibiades (transl.), in J.M. Cooper (ed.), Plato, Complete Works, Indianapolis 1997, 557–595; D. Gribble, Alcibiades and Athens: a study in literary presentation, Oxford 1999; N.D. Smith, Did Plato write the Alcibiades I?, in: Apeiron 37, 2004, 93–108; A. Michelini, Alcibiades in the Socratic Tradition and in Platon, abstract in: <http://www.apaclassics.org/annualmeeting/05mtg/abstracts/michelini.html>. Inserisce il dialogo tra i *dubia*, M. Erler, Platon, Bd. 4/2 di: H. Holzey (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Überweg. Die Philosophie der Antike, Basel 2007.

² Cfr., come perfetto riassunto della posizione di tali studiosi il commento di M. Dixsaut, Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon, Paris 1995², 377.

³ Per il primo caso cfr. Bos (n. 1) e Linguisti (n. 1); per il secondo de Strycker (n. 1), 151: costui, per parte sua, azzarda sulla questione dell'autore il nome di Speusippo, successore di Platone alla guida dell'Accademia.

In particolare, per quanto riguarda lo stile, i problemi si concentrano sull'uso di alcune parole, come προδρομή (114a1), ἔλκος (115b9), parola che compare nel *corpus* solo nelle *Leggi* (877a5), ἐπιφάνεια (124c10), ma soprattutto κρήγυος (111e1)⁴. Su quest'ultimo vocabolo si soffermava già il Friedländer⁵, evidenziandone l'uso eminentemente poetico, ma anche contestualizzando con attenzione il termine nella pagina di dialogo in cui compare: in effetti, Platone usa in precedenza gli aggettivi σπουδαῖος, ἀγαθός e ἰκανός, e pare così costruire una sorta di climax ascendente, in cui sembra che venga dato particolare risalto all'ultimo gradino della scala dei maestri né bravi né capaci⁶, come a dire, per usare l'espressione del Friedländer, „keine echten und rechten Lehrer“⁷.

Le critiche mosse dal punto di vista strutturale sembrano essere più valide: all'anonimo compilatore viene imputato di non aver saputo ricreare la stessa dialettica dei dialoghi giovanili, mettendo in scena un Alcibiade interdetto, incapace di contrastare il rapido incalzare di Socrate, che a sua volta è accusato di essere troppo maestro, troppo sicuro di sé, privo di ogni esitazione e non desideroso di compiere una ricerca insieme al suo interlocutore. A queste annotazioni bisogna aggiungere la percezione di una certa artificiosità nella lunga serie di domande e risposte tra maestro e discepolo, nonché lo stile un po' spento delle argomentazioni, ridotte alla stregua di una serie di trattazioni distinte e non ravvivate da alcun elemento diversivo⁸.

A proposito dei due interlocutori, osserveremo più avanti quanto Alcibiade sia storicamente e biograficamente rappresentato nell'opera di Platone, a differenza di molti altri personaggi che, dal punto di vista della loro storia personale, sono annullati al punto di divenire semplici caratteri utilizzati dall'autore per sostenere l'opinione contraria a

⁴ Cfr. de Strycker (n. 1), 137.

⁵ Friedländer (n. 1), 7–10.

⁶ Cfr. Denyer (n. 1), 15s. 126.

⁷ Friedländer (n. 1), 9. Riguardo agli altri lemmi di cui si fa menzione, possiamo osservare quanto segue. Per l'uso di ἔλκος mi pare che non sia necessario alcun commento: che Platone non possa aver usato un termine simile, anch'esso di matrice poetica (cfr. e.g. Hom. Il. 4,190; 5,361; 11,267; 11,848; 14,130; 16,517; 19,52), in un'opera precedente alle *Leggi* è solo un'opinione dei commentatori moderni, che non può essere fondata su alcuna prova definitiva; ad analoghe conclusioni si può giungere per l'uso di προδρομή. Quanto ad ἐπιφάνεια potrebbe gravare sul termine una pesante ipotesi. Il vocabolo, infatti, compare all'inizio dell'ultimo terzo del dialogo, che alcuni critici attribuiscono sicuramente alla mano di Platone, ma che è anche la sezione a cui più si interessò la scuola neoplatonica: con Carlini (n. 1), 184 n. 1, non mi sentirei di escludere una manipolazione successiva in termini più spiccatamente teologici. Occorre segnalare che anche il dato stilometrico pare confermare l'autenticità del nostro dialogo. Cfr. G.R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989, 144. Criticano con argomenti validi il metodo seguito da Ledger, Denyer (n. 1), 17–20; P. Keyser, review of G.R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford 1989, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1991/02.07.03.html>.

⁸ Cfr. de Strycker (n. 1), 137–143.

quella di Socrate, e cercheremo di sottolineare come il carattere che lo contraddistingue nell'*Alcibiade primo* sia il φρόνημα, la boria orgogliosa contro la quale Socrate si impegna a combattere, portando a compimento il suo obiettivo nella maniera più dura e decisa possibile: il maestro, che ha osservato il suo giovane pupillo, che conosce Alcibiade in maniera perfetta e sa quanti altri ἐρασταί ha fatto fuggire (103b), deve comportarsi con il discepolo in modo da renderlo consapevole del fatto che non gli sarà possibile realizzare alcuno dei suoi progetti senza l'aiuto del suo più autentico ἐραστής (105d3). Inoltre, come già sosteneva l'Ammendola⁹, il procedere impacciato di Alcibiade altro non è che un'ulteriore rappresentazione dell'imbarazzo provato da tutti coloro che vengono a colloquio con Socrate, esperienza di cui, ancora una volta, Platone offrirà conferma attraverso le parole pronunciate proprio da Alcibiade nel *Simposio*¹⁰. Inoltre, non è possibile relegare Alcibiade al ruolo di semplice assertore: seppur le risposte elaborate da lui pronunciate siano solo cinque, è possibile asserire che anche le risposte brevi, almeno quelle che non si limitino ad un semplice "sì" e "certo", manifestano pienamente un'indole da ὑπερπεφρονημένος¹¹. In sintesi, Alcibiade è presentato come un reale interlocutore, e non come il semplice sostenitore di una tesi della quale Socrate deve dimostrare l'infondatezza: il giovane è la concretizzazione *in persona* di un φρόνημα innato, di un orgoglio che si è alimentato nel corso del tempo e di cui è necessario definire la limitatezza e l'inconsistenza.

Per quel che riguarda le critiche mosse a Socrate per il procedere dei suoi ragionamenti, considerati troppo scolastici e meccanici, una lettura attenta del testo svela come le sue dimostrazioni non siano del tutto logiche e coerenti¹²: l'esempio più chiaro di tale incoerenza, di tale continuo richiamarsi a ciò su cui maestro e discepolo si sono trovati concordi, è offerto dai presunti 'sillogismi' presenti nella discussione sull'equivalenza tra δίκαιον e συμφέρον da una parte e tra καλόν e ἀγαθόν dall'altra (114b–116e). La prima tesi, infatti, ossia l'equivalenza tra giusto e utile, riposa su un gioco surrettizio: riprendendo la tesi esposta da Alcibiade poco prima, Socrate elimina gli articoli determinativi usati in precedenza per sostantivare gli aggettivi δίκαιον e συμφέρον nell'espressione τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα¹³. Questo procedimento, però, cambia il significato generale della frase, dal momento che nelle parole del maestro si finisce con l'udire che "alcune cose sono giuste e queste medesime sono anche utili", affermazione ben diversa da quella per cui il giusto e l'utile coin-

⁹ Ammendola (n. 1), 24–27.

¹⁰ Plato Symp. 216b1–4. Ovviamente, per i sostenitori dell'origine spuria del dialogo, questo potrebbe essere un ulteriore indizio a favore della loro tesi, se si ipotizzasse che il compilatore potesse aver avuto presente il passo del *Simposio* nella costruzione del personaggio; ma è, come tutti gli altri esempi che si potrebbero citare, un caso interpretabile a sostegno di entrambe le tesi. Cfr. ancora Ammendola (n. 1), 27–33.

¹¹ Cfr. Plato Alc. I 106c2. 106d1s. 107d3s. 109c1ss. 111a1ss. 113e4s.

¹² Cfr. Pradeau (n. 1), 38–46 e Denyer (n. 1), 146–150.

¹³ Plato Alc. I 113d5–8: οὐ γὰρ ταῦτα οἶομαι ἔστιν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα vs. 114b1: πότερον δὲ ταῦτα ἔστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα.

cidono¹⁴. Ugualmente, al momento dell'esposizione del sillogismo relativo all'equivalenza tra bello e buono, si passa dal sintagma εὖ πράττειν ("star bene") a εὐπραγία ("prosperità", ma anche "il far bene"), concetti etimologicamente molto vicini, ma semanticamente differenti, e si dimostra che questi concetti sono sia una cosa buona sia una cosa bella: il problema sta nel fatto che ciò non implica l'automatica equivalenza tra bene e bello¹⁵. Tra queste due conclusioni si pone anche il problema dell'equivalenza del δίκαιον con l'ἀγαθόν (115a7). Il passo richiama un parallelo nel *Gorgia* relativo al dibattito tra Socrate e Polo: in entrambi i casi gli argomenti con cui Socrate si oppone al giovane Alcmeonide sono passibili delle medesime obiezioni mosse alle sue argomentazioni da Polo (476b).

Questa struttura non troppo rigorosa¹⁶ può essere spiegata in due modi: o ci troviamo dinanzi a un compilatore che mette insieme un centone delle teorie platoniche¹⁷, oppure siamo dinanzi alla mano sapiente dello stesso Platone che scrive questo dialogo come specchio dell'elaborazione del suo pensiero politico in un determinato periodo storico, con i dubbi e i tentennamenti di una riflessione adattata ad un determinato pubblico, un pubblico che si trovi, per differenti ragioni, agli inizi del proprio percorso filosofico-politico¹⁸.

Per quel che riguarda i contenuti filosofici, infine, le ragioni su cui si fonda il sospetto sul dialogo sono tre: l'eccessivo carattere religioso di alcune parti dell'opera, l'uso di συμφέρον/συμφέρειν in luogo di ὠφέλιμον, la lista delle quattro virtù chiamate cardinali in epoca cristiana¹⁹.

Sull'eccessiva religiosità del dialogo, fondata sulla base dei (forse) troppo numerosi richiami di Socrate al proprio δαιμόνιον, occorre evidenziare che le menzioni del 'divino' nell'*Alcibiade primo* si inseriscono appieno nello svolgimento della discussione, poiché hanno la funzione di demarcare la differenza tra la παιδεία a cui mira Socrate e l'ἀμαθία di cui è impregnata Atene, ovvero di condurre Alcibiade all'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, alla conoscenza di sé e alla temperanza (σωφροσύνη), cioè all'inizio del processo di giustizia per cui l'intelletto domina le altre parti dell'anima²⁰. Per quan-

¹⁴ Cfr. Denyer (n. 1), 137.

¹⁵ Cfr. Denyer (n. 1), 150.

¹⁶ Ulteriori elementi a favore di questa tesi sono offerti da Blitz (n. 1), 341–348.

¹⁷ In questo caso ci troveremmo dinanzi ad un altro piccolo paradosso, quello di un compilatore capace di saper scrivere con uno stile decisamente platonico, addirittura più platonico di Platone, ma disattento, tanto da perdere lievemente il controllo della materia di cui si sta occupando e creare passaggi singhiozzanti, apparentemente costruiti con sapienza, ma in realtà indizio di una non piena assimilazione delle dottrine politiche del maestro.

¹⁸ Cfr. Motte (n. 1), 32; Denyer (n. 1), 9–11.

¹⁹ De Strycker (n. 1), 144–149.

²⁰ Il cosiddetto δαιμόνιον socratico (cfr. G. Giannantoni, *La religiosità di Socrate secondo Platone*, in: G. Giannantoni/M. Narcy, [n. 1], 97–120; M. Narcy, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in: G. Giannantoni/M. Narcy [n. 1], 13–28; L.-A. Dorion,

to invece riguarda l'esempio citato da de Strycker²¹ a proposito di 133c8–17, sarà sufficiente far notare che le righe in questione, tramandateci solo da Eusebio nella *Praeparatio Evangelica* e da Stobeo nell'*Anthologia* ma assenti nei codici, sono ritenute un'interpolazione successiva non solo dai sostenitori dell'autenticità, ma anche dai negatori di questa²².

Sull'uso di *συμφέρων* in luogo di *ὠφέλιμον* che, secondo de Strycker, Platone utilizza raramente prima della *Repubblica*, nella quale ricorre in un passaggio analogo a

Socrate, le daimonion et la divination, in: J. Laurent (ed.), *Les Dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, Caen 2003*, 169–192) fa la sua prima apparizione sin dall'*incipit* dell'opera, dove è denotato con le medesime caratteristiche con cui è presentato da Platone in altri dialoghi, (e.g. *Apol.* 31d), e ricompare in termini molto più specifici dopo la prima menzione del precetto delfico. Esso, che all'inizio del dialogo era presentato come *τι δαιμόνιον ἐναντίωμα*, è definito in quest'ultimo caso tutore (*ἐπίτροπος*) di Socrate, così come Pericle è definito tutore di Alcibiade. Questa "stranezza" (de Strycker [n. 1], 144) è facilmente spiegabile se si prende in considerazione l'accostamento tra lo statista ateniese e il *δαιμόνιον* socratico. Alcibiade afferma (118d–e) l'incapacità del proprio tutore di rendere qualcuno sapiente (*σοφός*), pur addossandosi la colpa per quel che riguarda la propria condizione. Dopo la *Königsrede* (120a–124b), Socrate, *ἐραστής* preoccupato dell'educazione del proprio *ἐρώμενος*, nel richiamare l'idea di un procedere comune nella formazione che il giovane deve cercare di raggiungere, chiama nuovamente in causa chi avrebbe dovuto preoccuparsi di tale educazione volta ad evitare l'ignoranza in cui il ragazzo si trova e sottolinea come invece egli non sia macchiato da tale insipienza a causa della divinità, che attraverso il *δαιμόνιον* lo ha preservato dal credere di possedere una qualsiasi conoscenza. Tutto è maggiormente comprensibile se prendiamo in considerazione anche l'ultima occorrenza del tema del divino nel dialogo: discutendo di come avviare il processo dell'*ἐπιμέλεια* *ἑαυτοῦ*, Socrate propone al suo discepolo la similitudine con l'occhio e la pupilla, per giungere alla conclusione che anche l'anima, qualora voglia conoscere se stessa, dovrà osservare un'altra anima e di questa in particolar modo la parte portatrice di virtù, ovvero l'intelletto: contemplandolo, si impara a conoscere tutto ciò che vi è di divino, dio e pensiero (132e–133c). Infatti, l'intelletto è definito per ben tre volte in poche righe come un qualcosa di divino (*τῆς ψυχῆς θεϊότερον*: 133c1; *τῷ θείῳ ἄρα τοῦτ' εἰκεν*: 133c5; *καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν*: 133c6). Tale definizione è presente anche in *Rsp.* 577c–590a, passo dedicato alla figura del tiranno: dopo aver dimostrato l'infelicità di colui che, dominato dai piaceri, crede di dominare la scena politica e la città, Socrate giunge a definire l'uomo come un composto di tre esseri, un mostro policefalo, un leone e un uomo, metafore rispettivamente delle parti concupiscibile, animosa e razionale dell'anima (o in termini politici, della tirannide, delle varie costituzioni reali, dello stato ideale). In tale stato di tripartizione, "le cose belle sono quelle che sottomettono all'uomo, anzi forse all'elemento divino, le parti bestiali della natura; le brutte sono quelle che asserviscono l'elemento mansueto al selvaggio. ... Ebbene, ... ci può essere chi abbia vantaggio a prendere ingiustamente una somma d'oro, se avviene che nell'atto stesso in cui la prende asservisce la sua parte migliore alla più scellerata? ... Se poi asservisce la parte sua più divina alla più empia e sozza, senza alcuna pietà, non è un disgraziato?".

²¹ De Strycker (n. 1), 145 n. 3.

²² Cfr. per il primo versante, Carlini (n. 1), 169–174, Pradeau (n. 1), 221–228, Denyer (n. 1), 236s.; per il secondo Linguisti (n. 1), 253–270.

quello dell'*Alcibiade primo*²³, è sufficiente ricordare che la questione dell'utilità intesa come motore dell'azione politica è introdotta dallo stesso Alcibiade che afferma (113d):

Credo, Socrate, che gli Ateniesi e gli altri Elleni, raramente deliberino su ciò che è più giusto o più ingiusto, perché pensano che tali concetti siano chiari. Tralasciando dunque questi, mirano a ciò che converrà all'azione. Non credo, infatti, che il giusto e l'utile siano la medesima cosa: anzi, a molti fu di giovamento commettere grandi ingiustizie e ad altri, credo, non è stato utile operare con giustizia.

Alcibiade si riferisce all'assemblea popolare in fase deliberativa e συμφέρον è appunto il termine 'alto' per indicare l'utile della πόλις nell'oratoria²⁴, dove ὠφέλιμον è invece il termine 'basso', usato generalmente per la prosa filosofica e per indicare l'interesse personale²⁵: sappiamo dal *Simposio* quanto Platone fosse abile nell'utilizzo dei differenti stili espressivi²⁶ e l'esempio dell'*Alcibiade primo* conferma pienamente queste sue capacità retoriche. Infine, il problema relativo alle quattro virtù: la lista, come già notava il Vink²⁷, compare già nel *Protagora* (329c–330b)²⁸ e il fatto che essa

²³ De Strycker (n. 1), 145.

²⁴ Cfr. Lys. In Erat. [12], 7,6 e 72,5, e Lys. Adv. Frum. [23], 8, dove viene detto a proposito di Anito che consigliò agli accusati di commerciare il grano ad un prezzo ragionevole, per favorire i loro clienti (ἡγούμενος συμφέρειν ὑμῖν τοῖς παρὰ τούτων ὄνουμένοις), cioè il popolo di Atene ora chiamato a giudicarli. Di particolare interesse risultano i paralleli con Isocrate. Nella *In Callimachum*, risalente al 402, il rivale di Platone si sofferma per ben tre volte sull'attività deliberativa dell' ἐκκλησία o del tribunale popolare (Isocr. In Call. [22], 2,35. 68) ed usa in tutti i casi il verbo συμφέρειν. Il parallelo senza dubbio più interessante rimane, tuttavia, quello con Paneg. [4], 53, dove, ripercorrendo i benefici apportati da Atene al resto dell'Ellade, il grande oratore elogia la saggezza dell'assemblea, che sempre decise di schierarsi, in caso di intervento presso altre città, con i più deboli: "Non perché ignorassimo quanto contribuiscano alla sicurezza le alleanze con i potenti noi decidevamo in tal senso, ma, pur sapendo molto più esattamente degli altri le conseguenze di tale condotta, pure sceglievamo di aiutare i più deboli anche contro il nostro interesse piuttosto che associarci per il nostro vantaggio ai soprusi dei più forti" (καὶ παρὰ τὸ συμφέρον βοηθεῖν μᾶλλον ἢ τοῖς κρείττοσι τοῦ λυσιτελοῦντος ἕνεκα συναδικεῖν).

²⁵ Cfr. S. Cataldi, L'utile verità. Tucidide e il metodo storico, in R. Uglione (ed.), *Scrivere la storia nel mondo antico* (Atti del convegno nazionale di studi, Torino 3–4 maggio 2004), Alessandria 2006, 55–73. Tale ipotesi è supportata anche da un passo del Vecchio Oligarca, dove, nell'ottica tipicamente antidemocratica che connota il *pamphlet*, discutendo delle magistrature e dei principi che guidano l'azione politica dei detentori di esse, si afferma senza mezzi termini ([Xen.] Ath. Pol. 1,3): "il popolo cerca di accaparrarsi quelle cariche che sono retribuite e procurano guadagno personale" (μισθοφορίας ἕνεκα καὶ ὠφελείας εἰς τὸν οἶκον).

²⁶ Cfr. Platon, *Le Banquet. Présentation et traduction inédite* par Luc Brisson, Paris, 2004³ [1998], 49–51.

²⁷ Vink (n. 1), 81–82.

²⁸ Vink (n. 1), 81–82.

non abbia né nell'*Alcibiade primo* né nel *Protagora* il senso tecnico che avrà nella *Repubblica* non la priva della sua importanza, poiché qui Platone considera queste quattro qualità come le principali quattro parti della virtù²⁹, senza peraltro risolvere la questione dell'unità della virtù³⁰.

Nel complesso, dunque, è relativamente semplice controbattere alle ragioni della non autenticità³¹ e, dinanzi all'ipotesi di una stesura a quattro mani³² o dinanzi a quella di una stesura immediatamente successiva alla morte del maestro³³, la soluzione più naturale per chi scrive è quella di considerare l'*Alcibiade primo* autenticamente platonico.

Accettata l'autenticità dello scritto bisogna, però, esaminare ancora un problema: gli studiosi favorevoli ad attribuire il dialogo a Platone, infatti, sono a loro volta divisi riguardo alla sua datazione: da un lato chi, sulla base degli elementi più filosofici e storici, tende ad ascriverlo al periodo dei cosiddetti scritti giovanili, per lo più facendolo risalire all'epoca del soggiorno di Platone a Megara³⁴, dall'altro chi, sulla scorta degli elementi stilistici, preferisce collocarlo tra gli scritti della maturità o della vecchiaia³⁵. È

²⁸ Cfr. Platon, *Protagoras*, traduction inédite, introduction et notes par F. Ildefonse, Paris 1997, 181 n. 180 e L. Brisson, *La repubblica specchio del Protagora*. La lista di virtù necessarie al buon funzionamento della città, in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, 317–327.

²⁹ Cfr. Plato Lach. 190c; Prot. 330b.

³⁰ Vd. Pradeau (n. 1), 205s. n. 91.

³¹ Un tentativo legato a questioni epistemologiche è stato offerto da Motte (n. 1). Per amor di onestà occorre segnalare che è altresì relativamente semplice per i sostenitori della natura spuria del testo argomentare contro il fautori dell'autenticità: in sostanza i dati possono essere usati dai sostenitori di entrambe le opinioni per sostenere le proprie ipotesi.

³² Clark (n. 1), 231.

³³ Del resto, come ben sottolinea Bearzi (n. 1), 146, pare che gli interessi dell'Accademia della seconda metà del IV secolo non si orientassero a questioni dallo sfondo gnoseologico con interesse per l'etica individuale come la conoscenza di sé. Cfr. Croiset (n. 1), 53.

³⁴ Cfr. Croiset (n. 1), 49; Ammendola (n. 1), 36–44; Robin (n. 1); Vink (n. 1); Goldschmidt (n. 1); Motte (n. 1); Annas (n. 1).

³⁵ Cfr. Weil (n. 1); Goldin (n. 1); Laurent (n. 1); Denyer (n. 1), 9–14. A proposito della tesi del Denyer sono necessarie alcune puntualizzazioni. Egli, interessato soprattutto – e giustamente – al dialogo in quanto opera letteraria (cfr. F.M. Giuliano, *Filosofia in letteratura: il dialogo platonico e la sua interpretazione*, in: A&R 45, 2000, 1–43), propone una datazione posteriore al 360 sulla base della premessa per cui lo scritto avrebbe come obiettivo specifico quello di introdurre un giovane alla filosofia, intesa ovviamente come connotata da uno specifico interesse politico. Un tale obiettivo comporterebbe, secondo il Denyer, una collocazione del dialogo nel periodo successivo al rientro di Platone in Atene dopo il terzo viaggio in Sicilia, avvenuto nel 361. A prova della sua ipotesi lo studioso inglese apporta i seguenti dati.

1) In 116d8, al termine della serie di dimostrazioni delle equivalenze tra giusto, utile e buono, Socrate ironizza con il suo giovane pupillo sul trattamento da riservare a coloro che si apprestano a dare consigli all'assemblea privi della conoscenza del giusto: in tale occasione viene fatto il nome degli abitanti di Pepereto, isola delle Sporadi settentrionali. Poiché, a dire del Denyer, l'isola non ha avuto particolari rapporti con Atene, se non per alcuni eventi drammatici relativi al 361, all'epoca degli assalti di Alessandro di Fere, secondo lo studioso inglese,

“this suggests that the *Alcibiades* was written not before, and not too long after, the events of 361” (152. Il passo a cui fa riferimento lo studioso è Diod. Sic. 15,95, sulla storia e le istituzioni di Pepareto si veda da ultimo G. Reger, *Aegean*, in: M.H. Hansen/T.H. Nielsen [eds.], *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, 732–793, in part. 768).

2) In 121a5s., Socrate, parlando dei re di Sparta, afferma che “essi sono re nati da re” (βασιλῆς εἰσιν ἐκ βασιλέων): il Denyer vede in questo passo un parallelo con l'*Agesilao* di Senofonte (1,2), testo scritto presumibilmente dopo il 360, e con l'*Epistola IX* di Isocrate (9,3), scritta all'incirca nel 356 (174s).

3) Infine in 123b5, nel corso della descrizione dei vasti reami persiani, si parla di “un uomo degno di fede tra coloro che avevano marciato (τῶν ἀναβεβηκότων) contro il re”. Carlini, nella sua traduzione, ci informa che secondo lo scoliasta l'uomo degno di fede sarebbe Senofonte (ma lo stesso Carlini, 178 n. 1, sottolinea la dubbiosità dell'identificazione, dovuta forse all'interpretazione dello scoliasta del participio di ἀναβαίνω), onde il filologo inglese, prestando probabilmente fede a tale identificazione, interpreta il participio ἀναβεβηκότων come una chiara allusione all'*Anabasi*, che sarebbe stata scritta sicuramente dopo il 371(187). Ora l'ipotesi di Denyer, per quanto avvincente e in linea con alcuni dati stilistici, pare un po' forzata. Anzitutto il presupposto per cui Platone avrebbe scritto questo dialogo solo dopo il fallimentare tentativo con Dionisio II di Siracusa può essere facilmente confutato se si pensa, come fa O. Apelt, *Platon. Alcibiades I/II, übers. u. erläutert. Leipzig 1937*³, 134, ad una composizione del dialogo avvenuta negli anni di fondazione dell'Accademia, ossia, all'incirca nel periodo immediatamente precedente alla pace di Antalcida: in tal modo non andrebbero persi né il carattere protrettico del dialogo né la finalità politica della filosofia platonica. Anche i dati testuali chiamati in causa dallo studioso non costituiscono, del resto, prova inconfutabile. Infatti, per quanto si riferisce ad 1), l'isola di Pepareto era ben nota al popolo di Atene: già nell'inno omerico *Ad Apollo* veniva ricordata come una delle località dove Latona, madre del dio e della sorella Artemide, cercò ospitalità nel momento in cui, perseguitata da Era, dovette partorire il dio di Delfi (3,25ss.). Inoltre, l'isola è citata da Tucidide a causa dei danni da essa subiti in seguito ad un maremoto verificatosi nel 426 a.C. (Thuc. 3,89,1–4), nonché ricordata nella produzione teatrale sia tragica sia comica in quanto fiorente produttrice di vino (cfr. Soph. *Philoct.* 549; Aristoph. fr. 334 PCG; Ermipp. fr. 77 PCG). Il fr. di Ermippo presenta una valutazione del vino di Pepareto discordante da quella offerta da Aristofane e Sofocle, forse spiegabile con screzi tra Atene e l'isola, relativi al momento della rappresentazione della commedia: il fr. è, infatti, attribuito ai *Facchini*, rappresentati prima del 424, quando ancora l'isola faceva parte della lega delio-attica. La citazione del nome dell'isola potrebbe allora essere spiegata attraverso una serie di allusioni: sicuramente, per il fine filosofico del dialogo, ci troviamo dinanzi ad un'allusione in chiave ironica, come a voler dire che è sempre necessario essere pienamente consapevoli di ciò che si va a consigliare, anche qualora ci si venga a trovare nell'assemblea di un'isola insignificante. Ma non solo: il parallelo con la produzione teatrale dell'ultimo scorcio del V secolo potrebbe indicare una velatissima allusione ai costumi da bevitore dell'Alcmeonide (Cfr. Thuc. 6,28–29; Plato *Symp.* 212c–e; Aysch. *Socr. fr.* 12 Dittmar; Plut. *Alc.* 4,5). Oppure, in una sorta di anticipazione del prosiegue del dialogo, dove viene nominata l'iscrizione delfica, potremmo trovarci dinanzi ad un implicito accostamento tra l'isola e l'interlocutore di Socrate: come l'isola non accolse Leto gravida di Apollo, Alcibiade ancora non ha accolto (e non accoglierà) la massima oracolare del dio. O ancora, poiché il maremoto ricordato da Tucidide nel III libro ebbe luogo nel 426, quando Agide era già in carica come re di Sparta, nominare Pepareto può essere interpretato come un altro anacronismo del dialogo parallelo a quello presente al termine della *Königsrede*, quando Agide viene definito

nostra opinione che il dialogo vada ascritto alla prima produzione platonica, come ha evidenziato Pradeau nel suo commento: egli giustamente sottolinea come la ricerca intrapresa nell'*Alcibiade primo* s'inserisca nell'insieme omogeneo delle questioni discusse nel gruppo di dialoghi costituito da *Eutidemo*, *Menone* e *Gorgia*³⁶.

Dal canto suo, lo studioso francese riprende a distanza di oltre settant'anni posizioni già espresse dal Friedländer nella sua *Kritische Erörterung* del 1923. Il filologo tedesco esaminava dapprima gli elementi formali del dialogo e sulla base di questi affermava che esso presenta numerose affinità con i dialoghi del primo periodo, anche se non partecipa della forma aporetica del gruppo composto da *Lachete*, *Carmide* e *Liside*, mentre la struttura lo avvicina alle opere più tarde. Dal punto di vista storico, poi, le descrizioni offerte nella *Königsrede*, sembrano altresì confermare una collocazione tra il 390 e il 370 a.C. Infine, anche gli studi statistici degli inizi del XX secolo³⁷, paiono dimostrare una certa affinità tra l'*Alcibiade primo* e altri quattro dialoghi, cioè il *Menone*, l'*Eutifrone*, il *Liside* e il *Gorgia*, mentre l'esame del suo contenuto filosofico si inserisce perfettamente in una produzione di poco antecedente alla *Repubblica*³⁸. Per questi motivi, sempre il Friedländer, nella sua opera riassuntiva su Platone, colloca il nostro dialogo, insieme a *Gorgia* e *Menone*, nell'ultimo dei gruppi in cui egli suddivide le opere del primo periodo della produzione platonica, significativamente definito „der Logos kommt zu Stehen“ per indicare il momento di passaggio dall'aporeticità dei primi scritti alle grandi elaborazioni filosofiche e stilistiche di dialoghi come il *Simposio*, la *Repubblica*, il *Fedro*³⁹.

Dal nostro punto di vista, il Friedländer sostiene l'ipotesi più ragionevolmente fondata. In effetti, rifacendoci a Olimpidoro, è giusto ritenere che σκοπός del dialogo

re sebbene il dialogo sia ambientato circa quattro anni prima della sua ascesa al trono. Per quel che concerne 2), è da osservare che a proposito dell'espressione βασιλῆς εἰσιν ἐκ βασιλέων il parallelo con Senofonte testimonia in realtà solo una delle possibili formule con cui erano appellati i re lacedemoni in circoli filospartani, la quale può essere spiegata in termini di patrimonio comune per cui non si rende necessario postulare un *terminus post quem* per la sua introduzione, mentre il richiamo alla *IX Epistola* isocratea è semplicemente un richiamo ad un topos della letteratura sulle origini dei Re di Sparta, testimoniato già da Erodoto (e.g. 4,147; 6,52; 7,204; 8,131). Per quanto riguarda infine 3), il supposto riferimento all'*Anabasi*, dobbiamo ricordare che la spedizione di Ciro si concluse intorno al 400 e nulla impedisce che quella giunta alle orecchie di Platone fosse una testimonianza orale antecedente alla messa in circolazione dell'opera dello storico ateniese. Del resto, nel corso del suo commento il Denyer stesso cita continuamente il *Gorgia*, quasi fosse un contro-altare alle teorie espresse nell'*Alcibiade primo*.

³⁶ Pradeau (n. 1), 9–14. Sulla datazione del *Gorgia* vd. H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982, 125ss. e 162ss. Su quella del *Protagora*, ibid. 128ss. Pur facendo rientrare l'*Alcibiade* tra i dialoghi di dubbia attribuzione il Thesleff lo data intorno al 370 a.C., poiché vede in esso una mescolanza di elementi espressi con più rigore proprio nel *Protagora* e nel *Gorgia* (237 n. 4).

³⁷ Cfr. L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

³⁸ Cfr. Friedländer (n. 1), 49–68.

³⁹ P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin 1964, 214–226.

sia la conoscenza di se stessi in quanto cittadini⁴⁰, o per meglio dire, in quanto uomini politici. Qualora questa interpretazione sia corretta, è abbastanza naturale pensare che Platone volesse rivolgere il monito del *nosce te ipsum* alle giovani generazioni che decidevano di intraprendere la carriera politica: il movente a scrivere siffatto dialogo, quindi, deve essere stato, ancora una volta, la delusione e l'amarezza provocata dalla situazione politica greca in genere. Ripensiamo, infatti, per alcuni istanti al contesto storico in cui l'Accademia viene inaugurata e alle sue finalità. Negli anni immediatamente precedenti la conclusione della Guerra di Corinto⁴¹, vengono aperte in Atene le scuole di Platone e Isocrate, entrambe segnate da una forte impronta politica, come dimostra la competizione – successiva alla morte di Platone – tra le scuole ateniesi per poter avere un proprio studioso come tutore del giovane Alessandro di Macedonia. Se ci soffermiamo a leggere il manifesto programmatico della scuola di Isocrate, l'orazione *Contro i Sofisti*, è possibile evidenziare un elemento interessante. Sul finire dell'orazione il retore dice ([13], 21):

nessuno creda che io affermi che la giustizia sia insegnabile; in generale credo che non esista una tale tecnica, la quale potrebbe ispirare temperanza (σωφροσύνη) e giustizia (δικαιοσύνη) in coloro che per natura sono mal disposti nei confronti della virtù.

L'affermazione per cui la giustizia non può essere insegnata è nettamente contraria a quella espressa nel *Protagora* (361a–b), ma anche a quanto è espresso nell'*Alcibiade primo*, quando Socrate chiede al giovane se non ritiene possibile che coloro che sono per natura ben nati, qualora siano anche ben cresciuti (ἐὰν εὔτραφῶσιν), saranno perfetti in virtù (120e), parallelo che sembrerebbe confermare ulteriormente gli elementi comprovati dal Friedländer di cui abbiamo fatto menzione⁴².

⁴⁰ Olympiod. In Alc. 5,18. L'edizione di Olimpiodoro è stata curata da L.G. Westerink, Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato, Amsterdam 1956.

⁴¹ Per l'analisi della situazione ateniese durante l'egemonia spartana sino alla Pace del Re vd. R. Browning, *The Crisis of the Greek City. A New Collective Study*, in: *Philologus* 120, 1976, 258–266; J. Pečírka, *The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Century B.C.*, in: *Eirene* 14, 1976, 5–29; P. Funke, *Homonoia und Arche. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (404/403–387/386 v.Chr.)*, Wiesbaden 1980; B. Campbell, *Thought and political Action in Athenian Tradition. The emergence of the alienated intellectual*, in: *HPh* 5, 1984, 17–59; S. Celato, *Homonoia e polis greca*, in: *Atti del Centro Ricerche e Documentazione sull' Antichità Classica* 11, 1980/1981, 265–269; B.S. Strauss, *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403–386 B.C.*, London/Sidney 1986, in part. 11–36 e 121–171.

⁴² Un'ulteriore prova potrebbe essere fornita dal parallelo con la *Busiride* di Isocrate, scritto intorno al 380. In esso, Isocrate accusa Policrate di incapacità nella creazione di discorsi, come testimonia la sua *Accusa di Socrate*: ([11],4–5, tr. Marzi): “Tutti sanno che chi vuole fare l'elogio di qualcuno deve attribuirgli più meriti di quanti ne abbia in realtà, mentre gli accusatori devono fare il contrario. Ma tu sei tanto lungi dal seguire questi criteri nei tuoi discorsi

2. La figura di Alcibiade in Platone

Com'è noto, Socrate fu processato e condannato con l'accusa di ἀσέβεια e di corruzione delle giovani generazioni⁴³. *Exempla* paradigmatici di questa corruzione si videro in Crizia, capo dei Trenta e cugino della madre di Platone, e in Alcibiade, più volte sospettato di ambire alla tirannide⁴⁴: soprattutto a causa della presenza di costoro nel novero dei discepoli di Socrate, tutte le accuse processuali contro "l'uomo migliore tra quelli che noi conoscemmo, il più sapiente ed il più giusto" (*Phaedo* 118a) trovarono conferma⁴⁵. In tali condizioni stupisce il fatto che nessuno dei cosiddetti autori di λόγοι Σωκρατικοί, pur cercando di dimostrare l'estraneità di Socrate a tali accuse, negò mai l'esistenza di un rapporto tra queste personalità, mentre tutti cercarono sempre di dimostrare la reale esistenza di tali legami: chi evidenziandone le peculiarità, come se Crizia ed Alcibiade fossero realmente i "preferiti" del maestro, ovvero gli amici su cui egli più puntava⁴⁶, chi sottolineando le aberranti motivazioni che spinsero i due ad allacciare relazioni con il Socrate⁴⁷.

È discusso se tra Alcibiade e Crizia intercorressero legami di amicizia, probabilmente nati all'epoca delle loro frequentazioni socratiche: Platone certo li rappresenta raggiungere insieme la casa di Callia dove si svolge la discussione del *Protagora* (316a); entrambi prendono la parola durante il contraddittorio, il primo per difendere Socrate dalle accuse di Callia (336b–c), l'altro per evidenziare il carattere competitivo di Alcibiade e consigliare una posizione di neutralità dell'uditorio nella contesa tra Pro-

si che ... quando ti proponesti di accusare Socrate, come se volessi farne l'elogio, gli desti per discepolo Alcibiade, del quale nessuno ha mai saputo che sia stato educato da lui, ma che, per consenso pressoché unanime, fu di gran lunga il primo degli Elleni". Obiettivo dell'*Alcibiade primo* sembrerebbe proprio essere, invece, la dimostrazione dell'esistenza di un rapporto, e più precisamente del rapporto ἐραστής-ἐρώμενος, tra Socrate e Alcibiade, con la conseguente dimostrazione della mediocrità del giovane.

⁴³ Xenoph. Mem. 1,1,2; 1,2; Diog. Laer. 2,40.

⁴⁴ Cfr. L. Prandi, Alla ricerca del consenso perduto. Alcibiade e i Misteri Eleusini, in: E. Luppino-Manes (ed.), Aspirazione al consenso e azione politica in alcuni contesti di fine V sec.: il caso di Alcibiade, Alessandria 1999, 49–56 e P. Siewert, Il ruolo di Alcibiade nell'ostracismo di Iperbolo, ibid. 19–28.

⁴⁵ Xenoph. Mem. 1,2.

⁴⁶ Nel *corpus Platonium* Alcibiade e Crizia sono rappresentati con frequenza accanto a Socrate: Alcibiade compare come *persona loquens* nell'*Alcibiade primo*, nel *Protagora*, nel *Simposio* e viene citato nell'*Eutidemo* (275a–b) e nel *Gorgia* (481d3e. 519a8; mentre in 482a7 Socrate dice: "ed essa [la filosofia] è certo molto meno volubile degli altri miei amori: il figlio di Clinia, infatti, ora dice una cosa ora un'altra"). Inoltre, Pradeau (n. 1), 19 n. 1, sottolinea come anche «le personnage fictif de Callicles dans le Gorgias, doit sans doute énormément à Alcibiade; les lecteurs contemporains ne devaient pas manquer de faire le rapprochement». Crizia è *persona loquens* in *Carmide*, *Crizia*, *Protagora*, *Timeo*.

⁴⁷ Esempio di questa corrente è Xenoph. Mem. 1,2,12ss.

tagora e Socrate (336d)⁴⁸. Ma nella rielaborazione filosofica che Platone offre del maestro questi rapporti sono valutati e ricostruiti con caratteristiche differenti. Crizia è deuteragonista accanto a Socrate, e Platone gli riserva un'attenzione del tutto particolare: nel *Protagora* le sue apparizioni si limitano alle due occorrenze già ricordate, ma nel *Carmide* è chiamato in causa come sostenitore della tesi del τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, cui Socrate si contrappone. Infine, nel *Timeo* e nel *Crizia* narra la storia udita dal proprio avo a proposito della guerra tra l'antica Atene ed il continente di Atlantide e in quanto tale diviene colui al quale spetta il compito (o l'onore) di rappresentare la καλλιπολις della *Repubblica* in movimento⁴⁹. È chiaro che Crizia, sebbene elevato a influente interlocutore nel dibattito politico dei dialoghi, risulti, dal punto di vista della caratterizzazione psicologica una figura sufficientemente rielaborata.

Relativamente diverso è il caso di Alcibiade: egli è sempre, nelle sue apparizioni, puntualmente caratterizzato, alla stessa stregua di Socrate⁵⁰, ma mai è portavoce di un'idea o di una teoria politica. Cerchiamo, pertanto, di riassumere le caratteristiche con cui Platone lo raffigura negli altri dialoghi di cui lo rende attore.

Il *Protagora* si apre con la domanda di un amico a Socrate. Essa riguarda il rapporto tra quest'ultimo e il giovane Alcmeonide: "non è chiaro che vieni dall'essere andato a caccia della fiorente bellezza di Alcibiade?" (309a)⁵¹. L'amico prosegue con la constatazione dell'effettiva beltà del giovane, la quale, però, è ormai quasi proibita all'amore pederastico, dal momento che il ragazzo non è più imberbe⁵². Eppure, la risposta di Socrate sconcerta l'amico: certo, egli è appena tornato da un incontro con Alcibiade, ma costui, pur difendendo le argomentazioni del maestro, non ha attirato pienamente la sua attenzione, essendo presente all'incontro qualcuno ancora più bello di lui. Allo stupore dell'amico, che domanda come sia possibile che esista qualcuno più

⁴⁸ Sulla base di Plut. Alc. 33,1, U. Bultrighini, Crizia e Alcibiade, in: E. Luppino-Manes (n. 44), 57–92 (ripreso e sviluppato anche in U. Bultrighini, «Maledetta democrazia». Studi su Crizia, Alessandria 1999, 185–221), sostiene la tesi del protrarsi del rapporto amicale tra i due. Contrario a siffatte conclusioni è invece G. Németh, Die Dreißig Tyrannen, Stuttgart 2006, 33–34, che vede nel decreto promulgato da Crizia per il rientro di Alcibiade un tentativo demagogico del futuro capo dei Trenta.

⁴⁹ Per le implicazioni di tale presenza e per il dibattito sull'influenza di Crizia nello sviluppo del pensiero politico di Platone, rinvio a Bultrighini, «Maledetta democrazia» (n. 48), 47–71. 223–250 e, in particolare sulle tematiche dell'Atlantide, 251–315.

⁵⁰ Estendo alla totalità delle apparizioni nei dialoghi il concetto con cui L. Giordano, Da Tucidee a Platone: il ruolo di Alcibiade nel Simposio, in: SCO 46, 1998, 1079–1110, definisce la presenza di Alcibiade nel *Simposio*.

⁵¹ Un'ottima analisi della scena iniziale del *Protagora* in termini politici, volta a esaminare anche il perché della scelta platonica in favore di Alcibiade, è offerta da S. Nonvel Pieri, La caccia al bell'Alcibiade, in: G. Casertano (n. 28), 7–38.

⁵² Ibid.: πάγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος. Per un utile riassunto delle questioni della pederastia e sui limiti d'età ad essa connessi, vd. Brisson (n. 26), 57–59 e la bibliografia ivi citata.

bello di Alcibiade in Atene, Socrate precisa che colui che lo distoglie dalla bellezza del giovane non è un cittadino, ma uno straniero proveniente da Abdera, il sofista Protagora: “E come, mio beato amico, non deve apparire più bello ciò che è più sapiente? (πῶς δ’ οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;)” (309b–c).

In tale risposta è possibile individuare non solo una semplice massima socratica, ma è anche plausibile leggere un’implicita descrizione in negativo del ragazzo, che ritroveremo in altre opere di Platone e che abbiamo già scorto nelle parole di Crizia di cui abbiamo fatto menzione. Soffermiamoci ancora un istante sull’Alcibiade del *Protagora*. Platone gli offre la parola due volte: dapprima, in difesa di Socrate contro le affermazioni di Callia, egli dimostra di aver compreso appieno la bontà euristica del metodo dialogico mal dissimulata dietro le scuse di smemoratezza del maestro (336d); poi, sempre con lo stesso tono, accusa Protagora dinanzi a Callia di non voler rispettare le norme della discussione stabilite poco prima (348b).

Questo per quanto riguarda il *Protagora*, ma passiamo ad esaminare il *Simposio*, per il quale l’importanza di Alcibiade appare sin dalle prime parole di Glaucone riportate da Apollodoro (172a–b). Nel prosieguo dell’opera il giovane Alcmeonide è nuovamente messo in scena in modo particolare: come Socrate entra in casa di Agatone quando gli altri convitati sono già nel mezzo del σύνδειπνον, così Alcibiade fa il suo ingresso nel momento in cui i discorsi conviviali sono giunti al termine e Aristofane si appresta a rispondere a Socrate; dopo che tutti i commensali hanno accolto l’invito a non trascorrere quella riunione nell’ubriachezza, ma di bere, invece, secondo il loro gusto (πρὸς ἡδονήν), ed è stata accolta da tutti la proposta di Erissimaco di congedare la flautista⁵³, Alcibiade entra nella stanza del convito ubriaco fradicio e sorretto proprio dalla flautista che è stata licenziata. A questi elementi in netto contrasto con il clima creatosi, occorre ancora aggiungere due caratteristiche con cui Platone pennella l’Alcibiade del *Simposio*: la corona di edera e viole che egli porta sul capo con una gran quantità di nastri con cui vuole incoronare, oltre ad Agatone, il più sapiente e il più bello⁵⁴ ed il suo discorso di elogio/accusa nei confronti di Socrate (214c–222b).

Diverse sono state le interpretazioni proposte dalla critica per questo discorso e per la sua importanza nell’economia del dialogo⁵⁵; ma se è vero che da esso emerge un probabile interesse di Platone per la “duplice natura di Alcibiade”⁵⁶, è sufficiente per

⁵³ Si cfr. testualmente Plato Symp. 175a–c; 176e vs. 212c–d.

⁵⁴ Plato Symp. 212d–e. Sul simbolismo dell’edera in quanto pianta sacra a Dioniso e delle viole in quanto fiore sacro ad Afrodite, vd. Giordano (n. 50), 1092 nn. 35–36 e D. Micallela, Alcibiade nel Simposio platonico: il dramma satiresco e il valore del comico, in: Quaderni del Dipartimento di filologia A. Rostagni 2000, 81–94.

⁵⁵ Vd. T. Krischer, Diotima und Alcibiades, in: GB 11, 1984, 51–65, in part. 51–53; Giordano (n. 50), 1093ss., e la bibliografia citata da Brisson (n. 26).

⁵⁶ Giordano (n. 50), 1091. Nelle pagine finali del suo saggio la Giordano, sviluppa, contro il Wilamovitz, la tesi secondo la quale Platone, attento lettore di Tucidide, avrebbe mutuato la duplicità tra ἔνδοθεν e ἔξωθεν in Alcibiade dall’opera dello storico, ove appare ben delineato il contrasto presente nelle azioni nel generale ateniese tra sfera privata e sfera pubblica,

noi soffermarsi sull'immagine del generale che emerge da questo quadro. Alcibiade dapprima afferma di essere profondamente scosso ogni qualvolta ascolta le parole di Socrate, più di quanto possa esserlo un iniziato in preda al furore bacchico (215e), poi prosegue ricordando ai suoi interlocutori come Socrate lo costringa a riconoscere che, per quanto grande sia il suo bisogno, egli continua a trascurare se stesso per preoccuparsi delle faccende degli Ateniesi e che ciò suscita in lui un sentimento di vergogna (216a-c), infine conclude descrivendo l'atteggiamento di Socrate nei confronti della bellezza fisica, in modo analogo a quello già espresso all'inizio del *Protagora*⁵⁷.

Da questi dati possiamo cercare di trarre alcune considerazioni utili per comprendere meglio la rappresentazione che Platone ci offre del generale ateniese. Emerge anzitutto l'importanza di Alcibiade nella drammatizzazione degli sviluppi del pensiero platonico: come Socrate, come Crizia, Alcibiade è non solo interlocutore di alcuni dialoghi, ma voce *in persona Platonis*⁵⁸. Egli è però, diversamente da Crizia e da Socrate, un personaggio mancato, il portavoce della negatività ateniese nei confronti del maestro: è la personificazione, nel dramma platonico, della realtà politica corrotta di Atene⁵⁹, una figura priva della sapienza interiore che caratterizza Socrate, priva dell'amore del Bello così come descritto da Socrate-Diotima nel *Simposio*, una realtà rovinata dall'insegnamento sofistico⁶⁰, mossa solo dall'ambizione di "vincere in qualsivoglia cosa s'imbarchi" (Prot. 336e: ἀεὶ φιλόνηκός ἐστι πρὸς ὃ ἄν ὀρμήσῃ). E le parole che Platone pone sulle labbra di Alcibiade nel *Simposio*, in quanto elogio di un Socrate che è assimilato ad Ἐρωῶς⁶¹, proprio perché parole capaci di portare alla luce l'interiorità di Socrate e dei suoi ragionamenti, sono il sigillo dell'autore sul personaggio portato in scena: Alcibiade ha compreso la realtà del satiro dinanzi a lui, ma si è limitato a cercare un rapporto tradizionale (219b-c), ha ascoltato non la ragione, ma gli

di cui è eco anche Aristoph. Ran. 1422-1432. Per l'influenza di Alcibiade su Tuciddide e le ipotesi di un eventuale rimaneggiamento dell'opera da parte dello storico vd. E. Delebecque, *Thucydide et Alcibiade*, Paris 1965 (e *contra* le osservazioni di H. Erbse, *Thukydidens-Interpretationen*, Berlin 1989, 75-82). Sulla definizione del discorso come τὸ σατυρικόν ... δρᾶμα ... καὶ σιληνικόν (222d), vd. da ultimo Micaella (n. 54).

⁵⁷ Plato Symp. 217a-219e; cfr. Prot. 309b-c, vd. *supra*.

⁵⁸ In particolare credo di poter affermare - con Brisson (n. 26), 52 e Giordano (n. 50), 1082 - che Alcibiade descriva, nei brani in cui prende la parola, il fascino di cui erano succubi i discepoli di Socrate e lo sgomento che essi provavano al momento dell'incontro personale e profondo con il maestro.

⁵⁹ Ossia: Alcibiade è decifrabile come potenziale realizzatore dell'insegnamento socratico, che però porta già in sé il germe del fallimento nel *Protagora*, ovvero come interprete dell'atteggiamento di Atene combattuta tra imperialismo e sofisticata da un lato e tra aspirazione alla πάτριος πολιτεία e antica παιδεία dall'altro.

⁶⁰ Non dimentichiamo che nel *Protagora* si dice che Alcibiade assistette all'incontro-scontro tra Socrate e Protagora dopo aver ascoltato i discorsi di Prodicò di Ceo e Callia: cfr. 317d.

⁶¹ Cfr. Brisson (n. 26), 52.

istinti e il suo desiderio di onori (216b), ha creduto di potersi prendere cura della città tralasciando se stesso⁶².

Fatte queste anticipazioni, possiamo rivolgere la nostra attenzione all'*Alcibiade primo*.

La prima osservazione da farsi riguarda, naturalmente, la data fittizia del dialogo: il *Simposio* porta in scena un Alcibiade alla vigilia dello scandalo delle Erme, mentre l'*Alcibiade primo* è ambientato nel 433/2, qualche anno (o forse anche solo qualche mese) dopo la scena del *Protagora*⁶³, e dichiara la giovanissima età del ragazzo (123d)⁶⁴. Bisogna poi soffermarsi sulla situazione di partenza del dialogo: si tratta di un dialogo drammatico e non un dialogo narrato⁶⁵, in cui, stando all'*incipit ex abrupto*,

⁶² Vorrei sottolineare ancora un punto. Credo di poter affermare, anche sulla base di un solo indizio (ovvero le parole citate a proposito della φιλονικία di Alcibiade che sono appunto messe in bocca a Crizia), che in questa rappresentazione di Alcibiade deve essere intervenuto, forse anche inconsciamente, l'influsso di Crizia su Platone: infatti, se la mia interpretazione della figura del 'figlio di Clinia' in chiave sostanzialmente – ma non esclusivamente – politica è corretta, possiamo azzardare un'ipotesi abbastanza plausibile. Come afferma Bultrighini, «Maledetta democrazia» (n. 48), 299s.: “è interessante indagare il tasso di ‘presenza’ criziana in Platone anche attraverso la verifica della sua continuità. ... Wilamowitz ha magistralmente delineato gli estremi di un’ammirazione sconfinata da parte del giovane Platone (e di suo zio Carmide) per l'affascinante e prestigioso Crizia, autentica ‘gloria di famiglia’”. Sempre Bultrighini (216), commentando l'elegia attribuita a Crizia che ci è stata tramandata da Plutarco (Alc. 33,1), dice: “nell’elegia è presupposto il momento in cui Crizia ha ben compreso l'impraticabilità di questa collaborazione/cooptazione e ha definitivamente collocato Alcibiade tra gli altri, proprio come farà in seguito con Teramene”. È allettante e quasi spontanea l'idea di stabilire una connessione tra l'infatuazione giovanile di Platone nei confronti di Crizia e la rappresentazione che lo stesso Platone ci offre di Alcibiade nelle sue elaborazioni teoriche: agli occhi del filosofo Alcibiade non può assolutamente essere ‘salvato’, non solo per la sua reale condotta di vita, non solo per aver rinnegato l'insegnamento socratico, ma anche per aver rifiutato di cooperare con l'unico tentativo di riforma della politica ateniese teoreticamente ed ideologicamente corretto agli occhi di Platone.

⁶³ Cfr. Pradeau (n. 1), 19s. Di opinione diversa è Nonvel Pieri (n. 51), 14–17. In realtà il problema non è tanto quello della data fittizia dell'*Alcibiade primo*, quanto di quella del *Protagora*, legato più che altro al numero ed alle date dei viaggi del sofista ad Atene. Cfr. J.R. Wallach, *The Platonic political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania 2001, 146 n. 39: “The commonly agreed-on dramatic of the dialogue is 433 or earlier. ... John Walsh has more recently pointed out that aspects of the dialogue place its dramatic date in the 420s. ... However, Thomas Cole has pointed out that the date has to be before the 429, the year that Pericles died, because Pericles' two sons, who predeceased him, are non speaking characters in the dialogue”.

⁶⁴ Su Alcibiade considerato troppo giovane per l'intervento politico cfr. Thuc. 5,43; 6,12,2. Vd. anche M.C. Gianmarco Razzano, *La vecchiaia di Solone. Età e politica nella città greca*, Roma 2001, 42–52.

⁶⁵ Vd. da ultimo A. Capra, *Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone*, in: M. Bonazzi/F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica [convegno platonico tenutosi a Milano nel novembre 2001]*, (Quaderni di Acme 58), Milano 2003, 3–30.

Socrate incontra un giovane Ateniese e lo costringe ad ascoltare i suoi discorsi. Il Friedländer mette in risalto l'assenza di comparse e di un contesto spaziale rispetto a dialoghi come il *Carmide* e il *Liside*, ma soprattutto porta in primo piano una differenza strutturale nella caratterizzazione del personaggio⁶⁶: „In Alkibiades wird wirklich dieser geschichtliche Mensch mit seinem Wesen und seinem Schicksal lebendig, und seine ,charakteristische Erscheinung wiegt hier wie in der wirklichen Geschichte Dutzende von Personen auf“ (C.F. Hermann)⁶⁷. Una figura storica, dunque, decisamente in linea con quanto abbiamo già affermato sulla rappresentazione di Alcibiade negli altri dialoghi di Platone, i cui tratti ora dobbiamo delineare.

Socrate, dopo aver trascorso molto tempo ad osservare il comportamento di Alcibiade nei confronti dei suoi ἑρασταί, ha notato come egli fosse pieno di φρόνημα, di orgoglio (103b6)⁶⁷: il termine è usato con relativa frequenza da Platone, sia in accezione positiva⁶⁸, sia in accezione di negativa, uso, quest'ultimo, che risulta di particolare interesse per meglio comprendere la caratterizzazione dell'Alcmeonide nel nostro dialogo.

Nel *Liside*, Socrate ricorda ad Ippotale, innamorato di Liside, che “i belli, quando qualcuno li lodi e li vanti, si riempiono di orgoglio e alterigia” (206a: φρονήματος ... καὶ μεγαλαυχίας): il raffronto è evidente, se si fa caso alle prime parole che Socrate rivolge ad Alcibiade, riguardanti il comportamento degli altri innamorati del giovane, ed è rafforzato dal richiamo lessicale instaurabile tra l'uso di μεγαλαυχία nel *Liside* e di μεγαλαυχούμενος nell'*Alcibiade primo*⁶⁹. Dobbiamo, però, richiamare subito l'attenzione su una differenza ben importante: Alcibiade non è insuperbito a causa

⁶⁶ Friedländer (n. 39), 215.

⁶⁷ Poco più avanti (104a1), il filosofo usa ancora il verbo ὑπερφρονέω, al perfetto, ad accrescere la potenza della percezione che si poteva avere della boria del giovane. Cfr. anche L. Giordano, Alcibiade maestro: la recensione di Tuciddide nell'*Alcibiade I*, in: SIFC 3^a s. 18, 2000, 55–70 (in part. 61).

⁶⁸ In Symp. 182c2, Pausania parla dei φρονήματα μεγάλα tra gli amanti, che possono addirittura diventare dannosi per la tirannide, come quelli di Armodio e Aristogitone; in Leg. 865d7, a proposito delle leggi sull'omicidio violento ed involontario, Platone, parla dell'uomo vissuto ἐν ἐλευθέρῳ φρονήματι; infine in Crit. 120e3, l'accezione da positiva slitta verso il neutro, a proposito degli abitanti di Atlantide, i quali, finché ebbero in sé i riflessi della natura divina, manifestarono φρονήματα ἀληθινὰ καὶ πάντη μεγάλα.

⁶⁹ Plato Alc. I 104c2. Sul verbo μεγαλαυχέω, possiamo notare che è usato da Platone in Hipp. min. 368b3 e, soprattutto, in Rsp. 395d8, a proposito dell'educazione dei guardiani, quando afferma che “a coloro che pretendiamo di curare e che devono essere uomini onesti, non permetteremo d'imitare, essi che sono uomini, una donna, giovane o anziana, mentre insolentisce il marito o contende con dei e si esalta (μεγαλαυχουμένην) della sua presunta felicità” (trad. F. Sartori). Su μεγαλαυχία e μεγαλαυχέω cfr. S. Cataldi, Filosofi e politici nell'Atene del V secolo a C., in: L. Breglia/M. Lupi (edd.), Da Elea a Samo – Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese, Atti del convegno di Studi Santa Maria Capua Vetere, 4–5 giugno 2003, Napoli 2005, 95–150 (in part. 134 n. 261).

dell'eccessiva adulazione da parte dei suoi amanti, anzi, al contrario, la sua superbia ha contribuito a far fuggire gli ἐρασταί, ed il maestro ben volentieri gliene dirà la ragione.

L'accezione negativa di φρόνημα, però, compare in Platone specialmente in ambiti politici: nel *Menesseno* si dice che Ciro, il primo re dei Persiani, dopo aver liberato il suo popolo, "per il gran concetto in cui si teneva" (τῷ αὐτοῦ φρονήματι), ridusse in schiavitù i suoi stessi concittadini e i despoti Medi (239d7). Analogamente, nell'*Alcibiade primo*, Socrate rimprovera al giovane Alcmeonide, desideroso di riempire del suo nome e della sua potenza il mondo intero, di non voler considerare degno di fama nessuno eccetto Ciro e Serse (105c6).

Tralasciando la ricorrenza del termine φρόνημα nel *Politico*⁷⁰, che oltretutto appartiene all'ultima produzione di Platone, è stimolante soffermarsi sulle sue ricorrenze nella *Repubblica*. La prima può essere oggetto di un forse sin troppo semplice raffronto con il proseguimento del discorso di Socrate nell'*Alcibiade primo*: nel libro III della *Repubblica*, Socrate trattando dell'educazione dei guardiani, dopo aver esaminato la μουσική, delinea i caratteri della ginnastica, che ha come finalità lo sviluppo della forza morale piuttosto che fisica dei giovani. A tal fine si argomenta che occorre una giusta compenetrazione di ginnastica e musica. Altrimenti – ci si domanda – "che cosa accadrà a chi si dedica assiduamente alla ginnastica e a splendidi banchetti, ma non si applica alla musica ed alla filosofia? Non accadrà forse, dapprima, che costui, consapevole della propria forza fisica, si riempie di superbia e di fierezza e non diventa ancora più coraggioso di quel che era?"⁷¹ Analogamente, anche nell'*Alcibiade primo*, Socrate fa affermare al giovane Alcmeonide di ritenersi prima di tutto "bellissimo e vigorosissimo" (104a5: κάλλιστος τε καὶ μέγιστος) e poco avanti, il medesimo afferma di sapere che il ragazzo ha imparato anche a fare la lotta (106e7).

Il confronto può essere ulteriormente approfondito, se si considera il complesso del sistema educativo enucleato nel III libro della *Repubblica* e quel che viene detto delle conoscenze acquisite dal giovane Alcmeonide nell'*Alcibiade primo*. Qui, infatti, si dice che Alcibiade, oltre ad aver appreso la lotta, ha imparato a scrivere e a suonare la cetra (106e6), ma non ha mai voluto imparare a suonare l'αὐλός (106e7)⁷², cioè

⁷⁰ In Plato Pol. 290d7, le figure che "traboccano di superbia" (φρονήματος) sono quelle dei sacerdoti e degli indovini, ai quali, erroneamente, viene affidata un'eccessiva importanza politica.

⁷¹ Plato Rsp. 411c6. S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma/Bari 1998, 120ss., non manca di sottolineare come questo passo sia interpretabile, specie se messo in relazione con il passo in cui si descrive l'uomo democratico (491d), proprio come un'allusione alla vicenda storico-educativa di Alcibiade.

⁷² Denyer (n. 1), 102s., interpreta, abbastanza naturalmente, il rifiuto da parte di Alcibiade di apprendere a suonare il flauto come segno della sua pigrizia intellettuale (*idleness*) e dell'eccessiva attenzione da lui riservata all'aspetto fisico, citando dapprima il passo di Aristot. Pol. 1341b2–6, nel quale si riporta l'opinione secondo la quale suonare il flauto rendesse brutti e aggiungendo poi l'opinione di Plut. Alc. 2, secondo il quale l'Alcmeonide non apprese

proprio quello strumento la cui presenza ed insegnamento sono proibiti nello Stato perfetto descritto nella *Repubblica* (399d7–9). Il ragazzo ha seguito finora l'educazione che Platone riserverà ai futuri guardiani della sua πόλις ideale, ma il suo φρόνημα, purtroppo, già fa presagire l'inutilità di questa sua educazione ricordata nell'*Alcibiade primo*.

A conferma di questa accezione negativa di φρόνημα, si possono citare altri tre passi della *Repubblica*. Nel VI libro Platone, dopo aver esaminato la figura del filosofo, la sua indole e le doti naturali di cui dispone, nonché la reputazione di cui gode negli stati esistenti, si sofferma sul fatto che l'ambiente in cui questi vive, circondato com'è dalla plebaglia e dai sofisti, è adattissimo alla corruzione delle migliori nature, tanto che Socrate domanda al suo interlocutore Glaucone: “Ma che cosa credi che farà un uomo simile fra gente simile, specialmente se appartiene per sorte a un grande stato e in questo è ricco e nobile ed anche bello d'aspetto e grande (καὶ ἔτι εὐειδῆς καὶ μέγας)? Non si riempirà di una speranza irrealizzabile, pensando di essere capace di gestire in futuro gli affari dei Greci e quelli dei barbari? Non si alzerà in alto pieno di boria e di vano e stolto orgoglio (σκηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐπιμπλάμενον)?”⁷³ Ma queste sono proprio le caratteristiche che sono attribuite da Socrate al giovane Alcmeonide nel dialogo di cui ci stiamo occupando: qui egli è detto da Socrate κάλλιστος τε καὶ μέγιστος e gli viene ricordato di aver ricevuto una buona educazione. Il maestro ancora gli rammenta che proviene dalla famiglia più baldanzosa della sua città, la quale è altresì la più grande delle città greche; gli fa presente che da parte paterna ha un gran numero di nobili amici e parenti, i quali se si trovasse nel bisogno accorrerebbero in suo aiuto, mentre quelli materni non sono per nulla inferiori a questi ultimi né in minor numero; ancor più gli ricorda che egli fa parte “dei ricchi”, nonostante non tragga particolar vanto da questa situazione (104a–c). Il dialogo si chiude con una nota di cupo pessimismo: Socrate afferma di temere la nefanda influenza della città sul suo giovane pupillo, benché ora sembri aver accettato di intraprendere il percorso della conoscenza di se stesso (135e6–8).

Le ultime due ricorrenze del lemma φρόνημα nella *Repubblica* sono invece presenti a proposito della descrizione dell'uomo tirannico nei libri VIII e IX, dove il termine è usato in senso neutro, ma in un contesto decisamente negativo. Descrivendo la degenerazione della democrazia nello Stato tirannico, Socrate mette in risalto il comportamento dell'uomo scelto dal δῆμος come suo protettore nei confronti dello stesso δῆμος: costui, temendo gli ἐλεύθερα φρονήματα dei cittadini, agisce in modo da costringere lo Stato a una condizione di guerra continua, pur di non perdere il potere (567a). In seguito, lo stesso Socrate instaura il paragone tra l'uomo tirannico e

ad ὄλεϊν, perché riteneva tale attività ignobile e servile. Anche lo studioso inglese cita Rsp. 399d–e, ma semplicemente come ulteriore prova della *snobbery* del giovane affermando: “playing the harp traditionally had more prestige than playing the pipe”.

⁷³ Plato Rsp. 494c4–d1. Il parallelo è già accennato in Motte (n. 1), 26.

l'ubriaco, per descrivere con maggiore icasticità le caratteristiche del primo: ubriacone, erotico, bilioso (573c). Sono elementi che se da un lato rimandano indirettamente alla figura dell'Alcibiade storico, dall'altro rinviano alle rappresentazioni che Platone ha offerto di Alcibiade negli altri suoi dialoghi, specie nel *Simposio*.

Quali conclusioni possiamo cogliere? Forse il ritratto che Platone ci presenta nell'*Alcibiade primo*, del resto molto vicino al personaggio tucidideo⁷⁴, ci testimonia, in un certo qual senso, la posizione iniziale della riflessione politica del filosofo. Negli sviluppi successivi di tale sua riflessione, Platone optò nella *Repubblica* per la costruzione di un παράδειγμα ἐν οὐρανῷ⁷⁵. In funzione di ciò discusse e definì le figure del sofista e del politico negli omonimi dialoghi, descrisse l'Atene antica ed il continente corrotto di Atlantide nel *Crizia* e concluse la sua attività di scrittore con la stesura della 'costituzione' della colonia di Magnesia. Sembra dunque che agli inizi della sua attività, nel pieno vigore della polemica contro i sofisti e contro l'Atene democratica, il fondatore dell'Accademia portasse sulla scena del recente passato ateniese da lui ricreato il giovanissimo Alcibiade che si apprestava ad entrare in politica. La caratterizzazione che di lui ci viene offerta è tanto più significativa quanto più ci sforziamo di ricollocarla nel contesto della data fittizia del dialogo, negli anni immediatamente precedenti lo scoppio della guerra del Peloponneso⁷⁶.

Il richiamo di Socrate ad essere competenti in εὐβουλία, la *Königsrede* delle pagine centrali (120a–124b), il precetto delfico e il risvolto etico della politica, sono tutti appelli indirizzati ad un giovane uomo che, se fosse stato privo del suo eccessivo φρόνημα e se avesse conseguito la παιδεία dell'autentico uomo politico, avrebbe potuto modificare le sorti della propria πόλις, contribuendo all'instaurazione di un vero Stato della virtù⁷⁷.

⁷⁴ Sulla ricezione di Tucidide in Platone a proposito del personaggio di Alcibiade, vd. da ultimo Giordano (n. 67). Significativi, nell'articolo della Giordano, l'analisi delle relazioni testuali tra il dialogo di Platone e l'opera di Tucidide a proposito dei rapporti tra Alcibiade e Pericle (64ss.) e della caratterizzazione di Alcibiade come maestro dell'assemblea popolare (67–70).

⁷⁵ Cfr. Plato Rsp. 592b1. Per una brevissima introduzione al problema del rapporto tra Stato ideale e teoria delle idee, vd. R.S. Bluck, Plato's ideal State, in: CQ 9, 1959, 166–168.

⁷⁶ A conclusioni simili, giunge Nonvel Pieri (n. 51), 38 a proposito del *Protagora*: "Il *Protagora* sembra segnare il momento dell'impegno di adesione da parte del giovane, 'pieno ormai di barba', all'etica socratica".

⁷⁷ Non abbiamo esaminato le numerose, spesso ironiche, allusioni che Platone fa all'Alcibiade storico. Occorre darne una rapida carrellata. Le prime riguardano i suoi rapporti con Sparta e la Persia e sono contenute nella *Königsrede*. La menzione del fatto che Atene sia sempre in guerra contro i Lacedemoni e contro il gran Re (120a2–3), oltre ad essere una verità storico-politica, non può non richiamare alla memoria quanto Tucidide afferma a proposito della creazione della cosiddetta 'Quadruplici alleanza', dichiarando che Alcibiade preferiva un'alleanza con Argo ed era contrario al trattato di pace anche per orgoglio (καὶ φρονήματι), "dal momento che i Lacedemoni avevano fatto la tregua con Nicia e Lachete, non curandosi di lui a causa della sua giovane età..." (5,43,2). Per quanto concerne l'ulteriore accenno

3. L'ignoranza (ἀμαθία) di Atene e dei suoi governanti, ovvero, il problema della τέχνη

Nell'elencare le ragioni che hanno contribuito allo sviluppo del πρόνημα di Alcibiade, Socrate ricorda che il giovane insuperbisce, oltre che per la sua straordinaria bellezza, anche per il fatto “di provenire dalla famiglia più baldanzosa della sua città, che a sua volta è la più grande delle città greche”⁷⁸. Da qui ha inizio la critica esplicita di Platone alla πόλις democratica che ebbe l'ardire di condannare a morte il suo uomo più sapiente e più giusto sotto l'accusa di impietà e corruzione dei giovani.

ai rapporti conflittuali con la Persia, esso potrebbe ben alludere al fatto narrato da Erodoto che, durante la seconda spedizione di Dario in Grecia, gli Alcmeonidi avrebbero cercato di allearsi con i Persiani a danno degli Ateniesi (6,115, ma lo storico non concorda con queste voci, cfr. 6,121). L'allusione si fa ancora più diretta nel corso della perorazione di Socrate, quando il maestro fa notare al discepolo quale sia la condizione delle mogli dei re spartani, sottoposte al controllo degli efori (121b5–9), la quale fu elusa proprio da Alcibiade, che sedusse la moglie di Agide, Timea, e la ingravidò dell'erede al trono Leotichide (Xenoph. Hell. 3,3,2; Plut. Alc. 23,7–9). Analogamente, l'approfondita descrizione della situazione persiana basta da sola ad alludere al ruolo di Alcibiade, fuggitivo da Sparta, presso Tissaferne. La terza allusione riguarda la situazione economico-patrimoniale dell'Alcmeonide: Socrate immagina quali parole potrebbe rivolgere un ipotetico interlocutore alla madre di Serse, sottolineando che Dinomache, madre di Alcibiade, “possiede un corredo che forse vale cinquanta mine al massimo, mentre suo figlio un terreno che non fa nemmeno trecento pletri ad Erchia” (123c7ss.). L'allusione ad Alcibiade è potente: il dato si può confrontare con il riscontro epigrafico relativo ai beni confiscati agli Ermocopidi, *in primis* ad Alcibiade (R. Meiggs/D. Lewis, *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century BC*, Oxford 1969, n. 79 = IG I³ 421,7–49 = SEG XXVI,32). Questo per quanto concerne i dati sicuri. Rimangono alcune allusioni ipotetiche di cui conviene discutere. Denyer (n. 1), 142s., interpreta 114e9–115a1, in cui Socrate definisce il suo giovane pupillo come μαντικός, in relazione con il finale del dialogo (135e6–8) e cerca di spostare l'attenzione su una possibile oralità dei dialoghi. Infatti, com'è noto dalle fonti antiche (Aristoph. Vesp. 44–46; Plut. Alc. 10,4 che riporta una testimonianza di Teofrasto), Alcibiade era bleso e pronunciava λ in luogo di ρ. In tal caso sarebbe ipotizzabile, secondo il Denyer, una versione orale delle sue parole, che anziché οὔτοι ἀλλ' ἀποκρίτεον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήσεσθαι (E sia! Devo rispondere, ma credo di non riceverne alcun danno), dovevano suonare all'incirca οὔτοι ἀλλ' ἀποκλιτέον· καὶ γὰρ οὐδένα οἶομαι βραβῆ ἔσεσθαι, e cioè “Allora, bisogna che io declini: giacché credo non ci sarà alcun arbitro”. Ma la frase, in realtà, ha maggior senso se non si tentano strade così ardue, per quanto intriganti: il ragazzo ‘indovina’ nel dire che non sarà danneggiato dal rispondere alle domande di Socrate, dal momento che ciò lo renderà consapevole della propria ignoranza e gli potrà permettere di diventare un buon politico.

⁷⁸ Plato Alc. I 104a: νεανικωτάτου γένους ἐν τῇ σεαυτοῦ πόλει, οὔση μεγίστη τῶν Ἑλληνίδων. Per una descrizione delle posizioni assunte da Platone nei confronti del sistema democratico vd. T. Samaras, *Plato on Democracy*, New York 2002. Su Alcibiade νεανίας e sulla sua baldanza, come caratterizzazione anche in altre fonti storiche, cfr. S. Cataldi, *Le audacie di Alcibiade e di Trasillo e le Elleniche di Ossirinco*, in: *Sileno* 27, 2001, 47–84.

L'espressione "la più grande tra le città greche", e non più enfaticamente "la più grande e dotata di miglior reputazione per saggezza e forza" (Apol. 29d), evidenziando solo la potenza/grandezza della città, e non la sua saggezza, richiama da lontano un brano tucidideo del dibattito tra Meli ed Ateniesi, quando questi, esortando gli ancor neutrali abitanti dell'isola a non dar eccessivo valore all'onore, ammoniscono: "Da questo vi dovete guardare, se prendete una decisione saggia: non crediate che sia sconveniente cedere alla più potente delle città (πόλεως τε τῆς μεγίστης), che vi presenta delle proposte moderate" (5,111,4). Tale definizione socratica di Atene nell'*Alcibiade primo* ben si contrappone a un passo del *Panegirico* di Isocrate ([4],23), dove il rivale di Platone afferma: "Tutti riconoscono infatti che la nostra città è assai antica, assai grande e famosa fra tutti gli uomini".

Senonché, la riprovazione nei confronti di Atene, definita nel nostro dialogo semplicemente "la più grande" tra le altre πόλεις greche, si fonda a sua volta su quella che è la vera accusa di cui Alcibiade è incolpato: l'ignoranza.

Questa accusa è rivolta ad Alcibiade da parte di Socrate definitivamente e senza attenuanti: quella del giovane è ἀμαθία ἢ ἐσχάτη. Già nei paragrafi precedenti tale formulazione, Socrate si è soffermato a più riprese su questo concetto, utilizzando sinonimicamente i termini ἄγνοια e ἀμαθία⁷⁹. Il ragionamento attraverso cui egli guida Alcibiade a riconoscere questa sua condizione di insipienza si basa sull'evidente smarrimento che prova colui che non sa rispondere ad alcune domande richiedenti una conoscenza specifica: costui vaga da una risposta all'altra, modificando continuamente la propria opinione riguardo all'oggetto dell'indagine (116e–117c). In casi come questo, l'unica soluzione consiste nell'affidarsi ad esperti: ai cuochi, ai timonieri, a chi è dotato di una conoscenza specialistica, di una τέχνη, intesa come conoscenza di ciò che è meglio (ἄμεινον, βέλτιον) riguardo ad un determinato oggetto, per poter poi agire di conseguenza⁸⁰.

⁷⁹ Plato Alc. I 117d–118a. È abbastanza interessante notare che il termine ἀμαθία è usato da Platone nel *Protagora* in maniera più frequente rispetto ad ἄγνοια, che compare una sola volta, a dispetto delle 15 del sinonimo, per di più proprio in coppia con lo stesso. In effetti, invece del sostantivo, Platone usa soprattutto il verbo ἀγνοέω. Ma per esempio, Callicle, che pure dispone di molte delle caratteristiche di Alcibiade, in Gorg. 520a8 è accusato di ἄγνοια. Di grande attrattiva può essere il parallelo con Rsp. 351a, dove Socrate, mentre interroga Trasimaco sul problema della giustizia, afferma: "Ora però, se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, risulterà facilmente a mio avviso, anche che essa è più forte dell'ingiustizia, poiché l'ingiustizia è ignoranza e nessuno potrebbe più disconoscerlo" (ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἢ ἀδικία· οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν). Inutile ricordare che il tema dell'ignoranza politica dei più giunge a Platone dalla tradizione aristocratica, per cui cfr. [Xen.] Ath. Pol. 1,7.

⁸⁰ Plato Alc. I 107d–109d. Sui rapporti tra τέχνη ed ἐπιστήμη, vd. Motte (n. 1), 14–16; G. Cambiano, Platone e le tecniche, Roma/Bari 1991, 221–234; P. Pellegrin, Techne ed episteme, in: S. Settis (ed.), I Greci. 2. Una storia greca. II. Definizione, Torino 1997, 1189–1203 (in part. 1199).

Il richiamo a tale conoscenza tecnica già fatto in precedenza, verrà riproposto, in una visione più negativa, dopo la *Königsrede*⁸¹: in entrambi i casi si portano gli esempi di quelle attività che rientrano nel grande marasma delle τέχναι δημιουργικάί, cioè i maestri di grammatica, i costruttori di navi, i flautisti, i danzatori, eccetera. In realtà, il problema si pone nell'ambito di quella scienza di cui Alcibiade si dichiara conoscitore, esattamente come Protagora nel dialogo omonimo: il buon consiglio, l'εὐβουλία, ossia la πολιτική τέχνη⁸². In questo ambito Atene, pur μεγίστη, non può essere di alcun aiuto per Alcibiade. Socrate mostrerà al proprio discepolo la sua ignoranza in questo ambito, soffermandosi su tre punti: l'insipienza del popolo in continuo disaccordo sulle questioni realmente politiche, i meccanismi della retorica e della persuasione, e, soprattutto, la suprema ignoranza di Pericle, tutore del giovane.

a) Le esternazioni più dure nei confronti della folla, incapace di insegnare qualcosa che abbia a che fare con il vero oggetto dell'arte politica sono presenti a 110a–112b, dove dalla discussione tra Socrate ed Alcibiade emerge una serie di dati importanti. Interrogando il discepolo a proposito della sua presunta conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che non lo è, Socrate cerca di guidarlo attraverso i ricordi al periodo della sua vita in cui egli non sapeva ancora quali fossero le cose giuste e quali quelle ingiuste, al fine di comprendere, ora che il ragazzo ha intenzione di recarsi in assemblea per dar consiglio su tali questioni, se questi abbia mai intrapreso una ricerca sull'argomento. Eppure un tale periodo, almeno secondo il parere del maestro, non è mai esistito: sin da bambino, l'Alcmeonide era in grado di accusare i suoi compagni di giochi di ingiustizia (ἀδικία). Sorge quindi spontanea la domanda se il giovane abbia appreso tali nozioni da qualcuno. L'immediata risposta di aver appreso tali nozioni dai più (110d–e: παρὰ τῶν πολλῶν), sembrerebbe testimoniare un'adesione di Alcibiade alle tesi di Protagora esposte nel dialogo omonimo⁸³.

⁸¹ Plato Alc. I 107a–107d. 124e–125e.

⁸² Plato Alc. I 125e–126a; Prot. 318e–319a. Seppure il termine non compaia nella prima metà del colloquio tra Socrate ed Alcibiade, il presentarsi del giovane alla tribuna per consigliare gli Ateniesi a proposito dei loro affari menzionato in 106c è pur sempre l'attuazione dell'εὐβουλία. Sulla πολιτική τέχνη nel Protagora, vd. Cambiano (n. 80), 95–102; Wallach (n. 63), 155 e 161–165.

⁸³ Cfr. Plato Prot. 320c–324d. Sulla corrispondenza tra le tesi esposte nel *Protagora* e le effettive opinioni esposte dal sofista, cfr. Wallach (n. 63), 148–151 e M. Mazzoni, L'uomo e la nascita della società: mythoi antropologici e sociogonici all'interno dei dialoghi di Platone, in: *Etica & Politica/Ethics & Politics* 2003, http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2003_1/3_varia.htm, 26–28, di cui condividiamo la seguente opinione: “È lecito supporre, pertanto, che Platone, qui come in altri casi, non si sia proposto di riprodurre con fedeltà storica e dossografica determinate concezioni di Protagora, ma che, in base alle proprie esigenze teoriche, si sia riservato la possibilità di modificare e rielaborare le concezioni del sofista di Abdera, vanificando così il tentativo degli interpreti di trovare sempre una perfetta corrispondenza tra personaggio dialogico e figura storica”. Per una dettagliata analisi del mito del *Protagora*, vd. recentemente Wallach (n. 63), 156–161. Per una ricostruzione dell'evoluzione della democra-

Controbatte Socrate: il giovane non ricorre a maestri validi nel richiamarsi all'insegnamento dei più: la folla, infatti, non sa neanche ciò che si addice al gioco della *πέττεια* (110e), il quale è generalmente considerato simile a quello dei dadi o, più specificatamente, del 'tricitrac', ma che in realtà doveva essere un gioco di strategia, molto più vicino a quello della dama o degli scacchi⁸⁴. Platone chiama in causa questo gioco relativamente spesso nei suoi dialoghi⁸⁵, investendolo di un significato pregnante in ogni ambito del suo pensiero, anche in quello politico: l'arte del governare è in qualche modo imparentata con esso, come emerge da un brano del *Politico* (292e). Al di là del semplice parallelo testuale, preme qui sottolineare come la critica di ignoranza rivolta ai cittadini, passando attraverso la metafora del gioco, vada ad investire anche Alcibiade: egli rischia di divenire *ἔραστής* di una massa incapace di applicare le regole strategiche per il corretto funzionamento della *πόλις*.

A sua volta, il giovane Alcmeonide obietta di aver imparato dai molti a parlar greco, *τὸ ἐλληνίζειν*, che è cosa molto più utile del saper giocare a dama (111a). Il commento offerto dal Denyer si presenta interessantissimo dal punto di vista sociologico e utilissimo per dimostrare ancora una volta quanto Alcibiade fosse in realtà, agli occhi di Platone, un'incarnazione dell'Atene di V secolo⁸⁶. Ma quel che conta per il fondatore dell'Accademia, è la risposta che Socrate oppone all'opinione del ragazzo: certo, i *πολλοί* possono essere ottimi maestri di linguaggio, poiché questo è specchio naturale degli oggetti che definisce; se dunque è impossibile che vi sia discordia sulle denominazioni di oggetti determinati, costoro, tuttavia, non possono assolutamente essere buoni maestri di ciò che non sanno, ovvero di quel che è giusto o ingiusto; ne sono prova i continui conflitti tra le diverse *πόλεις* e le sedizioni all'interno di una stessa città.

b) Nell'*Alcibiade primo* i riferimenti ai meccanismi retorici ed alla loro applicazione nel sistema democratico ateniese sono molteplici: per ben quattro volte, anzitutto, il maestro si rivolge al discepolo per parlare di quando costui si presenterà in assemblea

zia ateniese da Solone a Pericle, vd. Gastaldi (n. 71), 33–73 e P. Funke, *Atene nell'epoca classica*, (tr. it. A. Cristofori), Bologna 2001 (ed. or. München, 1999), 7–83; per le descrizioni della democrazia offerte da Erodoto e Tucide vd. da ultimo G. Carillo, *Katechein: uno studio sulla democrazia antica*, Napoli 2003. Sul duplice significato del mito di Protagora quale manifesto dell'ideologia democratica e quale testimonianza della 'politicizzazione primaria' della cultura greca cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma/Bari 1989, 37–38.

⁸⁴ Vd. R. Hirschmann, *Brettspiele, Der Neue Pauly* 2, 1997, coll. 767–769; P. Guéniot, *Un jeu clef: la petteia*, in: *RPhA* 18, 2000, 33–64 (in part. 41).

⁸⁵ Per la rassegna delle occorrenze vd. Guéniot (n. 84), 40.

⁸⁶ Denyer (n. 1), 121–122: "He (Alcibiades) is relying rather on three commonplace Greek thoughts: first, one's native language indicates a lot about the sort of person one is; second, if one's native language is not Greek, then what it indicates is unfavourable; and third, the moral superiority of Greek over barbarians consists above all in their sense of justice and readiness to obey the law".

per dar consiglio agli Ateniesi⁸⁷. D'altronde, che Alcibiade fosse un abile parlatore è sufficientemente testimoniato da altre fonti⁸⁸. Tuttavia la menzione del λόγος μακρός (106b1) non si limita semplicemente a manifestare le abilità retoriche del giovane, ma allude a ben altro. Ancora una volta, il parallelo è con il *Protagora* (334c–336d) e con il *Gorgia* (449b–c), dove Socrate, dichiarando di essere smemorato, prega il sofista di turno affinché abbandoni i suoi lunghi discorsi per rispondere brevemente alle domande postegli. Ne deriva che nel nostro passo il giovane discepolo è assimilato da Socrate ai retori della democrazia ateniese dell'ultimo quarto del V secolo: egli, assiduo frequentatore delle loro orazioni, ne possiede ormai tutte le caratteristiche e le lungaggini.

Socrate ritorna sulle abilità retoriche di Alcibiade in 114b–115a. Qui, alla dichiarazione del giovane che l'ἐκκλησία delibera su ciò che è utile per la città e non su ciò che è giusto, l'amante chiede al suo pupillo di dimostrare la non equivalenza tra giusto e utile, o interrogando il proprio maestro come quest'ultimo ha appena fatto con lui, oppure esponendogli il proprio ragionamento con un discorso. Al rifiuto del giovane, Socrate replica: “Ma, amico caro, immagina che io sia l'assemblea e il popolo: là sarà certo necessario che tu persuada ciascuno. O no?” Al termine di un brevissimo confronto emerge che “la sola differenza tra l'oratore che parla dinanzi al popolo e chi parla in una conversazione come questa è che il primo persuade molte persone delle stesse cose, il secondo singolarmente”.

L'espressione “una conversazione come questa” (τῆ τοιαύδε συνουσίᾳ) non vuol semplicemente indicare una conversazione a due, come quella in cui sono impegnati Alcibiade e il suo amante, bensì si riferisce, nell'ottica di Socrate, all'intero confronto tra discepolo e maestro, e richiama in pieno l'idea di conoscenza, di ἐπιστήμη, e quella di applicazione di questa conoscenza, di τέχνη: Alcibiade non dovrebbe limitarsi a persuadere i più, fondamentalmente ignoranti di ciò che concerne la vera scienza politica, bensì apprendere come instillare nei suoi interlocutori una conoscenza capace di rendere la città migliore. La contrapposizione è, qui come nel *Gorgia* (471e–472d), tra i discorsi persuasivi tipici del sistema assembleare e il discorso refutativo di Socrate: quest'ultimo è superiore al discorso persuasivo perché attraverso le continue domande e risposte dona a colui che risponde una conoscenza sicura; infatti, come l'Alcmeonide comprende sulla propria pelle, le asserzioni sono fatte non da colui che domanda ma da colui che risponde (112e–113b).

Ancora una volta, tanto nei dialoghi contro la sofistica, quanto in questo, volto nella finzione a educare il giovane Alcibiade e nella realtà ad avviare la formazione del vero uomo politico, la retorica è condannata in quanto “si rivela del tutto estranea al

⁸⁷ 105a9. 106c4s. 106c8. 116d9. Per quanto riguarda 116d, ci si riferisce ad un generico qualcuno, e Alcibiade diviene uno di coloro che, all'apparire dell'uomo ignaro di cosa siano il giusto e l'ingiusto, scoppia in risa.

⁸⁸ Su tutte, basti la testimonianza di Plut. Alc. 10,3–4.

problema di instaurare l'ordine nella comunità umana e, come tale, si colloca agli antipodi di una tecnica politica intesa come *therapeia*.⁸⁹

c) Rimprovera Socrate al suo giovane interlocutore (104b): “Ma, più di quanto ho detto, ritieni che sia maggior fonte del tuo potere Pericle figlio di Santippo, che tuo padre lasciò a te e a tuo fratello come tutore: egli non solo in questa città può fare cosa vuole, bensì in tutta l'Ellade e in molte grandi nazioni barbare”. Dunque lo statista del V secolo, un Alcmeonide anch'egli, è la causa maggiore del φρόνημα del giovane pupillo di Socrate e, di conseguenza, proprio nei confronti di quel tutore la critica deve essere portata agli estremi. Così, nelle accuse sferrate contro Pericle vanno a confluire tutte le critiche ad Atene e al sistema politico ivi vigente che abbiamo analizzato fino ad ora. E ciò perché durante la *leadership* di quel πρώτος ἀνὴρ, durata per più di trent'anni, la democrazia, oggetto del biasimo platonico, conobbe il suo massimo fiorire e, favorì lo sviluppo smodato della sofistica e della retorica⁹⁰.

Fermiamoci anzitutto sul legame tra i due Alcmeonidi. Esiste una ricca serie di aneddoti riguardante i rapporti tra Pericle e il suo giovane protetto⁹¹, aneddotica che riflette come i due si trovino curiosamente accomunati nelle critiche, “benché la politica di Alcibiade si presenti come la vera e propria negazione di quella periclea.”⁹²

Invero, nel dialogo di cui ci stiamo occupando, Alcibiade non nasconde una sua tendenza a ignorare le raccomandazioni del suo tutore (118e). Socrate stesso predica al giovane che quando tra pochissimi giorni si presenterà all'assemblea come oratore, dimostrerà agli Ateniesi di essere degno di onore più dello stesso Pericle o di tutti gli altri che sono mai esistiti e, quando avrà dato prova di questo, diventerà l'uomo più potente

⁸⁹ Cambiano (n. 80), 105. Sulla retorica come ἐμπειρία cfr. recentemente Wallach (n. 63), 186–196.

⁹⁰ Cfr. D. Musti, *Storia greca*, Roma/Bari 1989, 349; Funke (n. 83), 51–83; D. Nails, *The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis/Cambridge 2002, 225; C. Mossé, *Pericle: l'inventore della democrazia*, (tr. it.) Roma/Bari 2006; G.A. Lehmann, *Perikles. Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*, München 2008. In *Plato Phaedr.* 269e, Pericle è detto πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν. Sulla rappresentazione che di Pericle ci è stata offerta dalle fonti antiche si veda A. Banfi, *Il governo della città: Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003.

⁹¹ Cfr. Xenoph. *Memn.* 1,2,40–46; Plut. *Alc.* 3,1; 7,3.

⁹² A. Banfi, *Περικλῆς φαινομένως πολιτικός*. Note su Platone e Pericle, in: D. Ambaglio (ed.), *συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e letteratura antica*, Como 1998, 35–74, in part. 45. W.M. Ellis, *Alcibiades*, London/New York 1989, 13–15 sottolinea come avrebbe dovuto essere naturale per Alcibiade seguire le orme dell'illustre parente, nonostante avesse in principio mosso passi falsi. In realtà, conclude, “Alcibiades is often called an opportunist. He was unquestionably ambitious and, yes, he was an opportunist, but he held no monopoly on this characteristic. Themistocles, Pericles, Alexander, and Caesar were also opportunists. Alcibiades differed from these great men primarily in that he was less successful than they. He may have been as brilliant, but he was finally unable to implement his schemes”.

della città e, conseguentemente, di tutti i Greci e non solo fra i Greci, ma anche fra tutti gli stranieri, quanti mai abitino nello stesso continente (105b)⁹³.

Tuttavia, il nodo delle accuse mosse da Socrate (e quindi da Platone) alla politica periclea è ben altro e sembra richiamare polemicamente l'epitaffio di Pericle in Tucidi-
de (2,34-46), dove, sul piano concettuale, il regime politico di Atene si definisce come democratico e isonomico, un regime in cui le cariche pubbliche sono affidate non sulla base della posizione sociale ma delle abilità specifiche, rispettoso della legge e amante del bello con frugalità, un regime in cui è radicata la convinzione dell'unità tra λόγος ed ἔργον, ed è esso stesso un modello per i Greci, παίδευσις τῆς Ἑλλάδος.

Ora, se rivolgiamo la nostra attenzione al pensiero politico di Platone, ritroviamo gli stessi concetti, ma con definizioni parzialmente differenti e soprattutto correlate tra loro in una configurazione concettuale completamente diversa: in particolare, come giustamente osserva Moravcsik, "the most fundamental Platonic concept, that of *epistēmē* (knowledge or understanding) is conspicuously absent from the Periclean scheme. Pericles wants *nomos*, *kalon*, and *eudaimonia*, without these being based on knowledge, *epistēmē*."⁹⁴

Non è un caso che proprio su questa mancanza di scienza si basino le più dure critiche mosse a Pericle nell'*Alcibiade primo*, le quali corrispondono a quelle espresse nel *Protagora* e nel *Gorgia*. In entrambi questi ultimi dialoghi, infatti, viene formulata nei confronti dello statista la medesima accusa lanciatagli da Socrate nel dialogo di cui ci stiamo occupando: l'incapacità di educare alla virtù le persone che lo circondano.

Accusando Alcibiade di estrema ignoranza (ἀμαθία ἢ ἐσχάτη), Socrate afferma che, comunque, questa condizione è da lui condivisa con il resto del popolo ateniese, "esclusi pochi e forse, fra questi, Pericle" suo tutore (118b6). In realtà costui, pur avendo frequentato in gioventù grandi ed importanti maestri del calibro di Pitoclide ed Anassagora, e pur frequentando ancora, nonostante l'età avanzata, Damone di Oa⁹⁵, non è riuscito a rendere alcuno sapiente nelle materie in cui egli stesso sembrava dimostrare di essere tale, né i suoi due figli, né Clinia, fratello di Alcibiade, né alcun altro Ateniese o straniero, libero o schiavo che fosse (118d-119a).

Per quanto riguarda i figli, questa incapacità educativa di Pericle è evidenziata dal passo del *Protagora* in cui Socrate accusa il sofista di insegnare qualcosa che i più considerano non insegnabile, portando l'esempio del grande Alcmeonide che "in tutto quello che dipendeva dai maestri, ha fatto educare i suoi due figli nel modo migliore possibile, mentre in quella scienza che gli è propria né li forma lui stesso, né li affida ad

⁹³ Giordano (n. 67), 64-66, vede nel passo, giustamente, un esempio di ricezione dell'opera tucididea.

⁹⁴ J.M. Moravcsik, Plato and Pericles on Freedom and Politics, in F.J. Pelletier/J. King-Farlow (eds.), *New Essays on Plato*, Calgary 1983, 5-21, in part. 6-7.

⁹⁵ Su Pericle e gli intellettuali che furono suoi maestri o che, comunque, costituirono il suo 'circolo' cfr. A.J. Podlecki, *Perikles and his Circle*, London 1998, 17-35; Cataldi (n. 69), 108-124.

altri, ma costoro pascolano come liberi animali vagando, se per caso da sé s'imbattano nella virtù.⁹⁶ Per quel che concerne gli Ateniesi, invece, l'incapacità educativa di Pericle trova il più evidente riscontro in un passo del *Gorgia* (516b–516c), dove Socrate, assertore della concezione per cui il buon politico deve rendere i cittadini migliori, incalza Callicle: “Io sento dire che Pericle ha reso gli Ateniesi pigri, vili, chiacchieroni, avidi di denaro. ... Anzi, Pericle li rese più selvaggi di come li aveva ricevuti.”

All'incapacità di trasmettere la virtù politica, che allontana il figlio di Santippo anche da Zenone, del quale si dice che, dietro compenso di cento mine, rese più sapienti Pitodoro e Callia (119a)⁹⁷, si aggiunge un certo disinteresse di Pericle per l'educazione che Alcibiade avrebbe dovuto ricevere: mentre infatti i veri rivali politici del giovane Alcmeonide erano stati seguiti dai migliori precettori, Pericle aveva assegnato al suo giovane protetto come pedagogo Zopiro il trace, il più inutile dei suoi servi, a causa della vecchiaia (122b).

Questo insieme di dati conferma ancora una volta una considerazione di importanza fondamentale: per Platone, i cattivi maestri di Alcibiade sono Atene e Pericle, non Socrate; anzi quest'ultimo si pone come unica alternativa valida al sistema democratico del V secolo ed all'eccessivo φρόνημα che proprio questo sistema ha fatto sorgere non solo nel giovane figlio di Clinia e Dinomache⁹⁸ ma anche nella nuova classe politica degli inizi del IV secolo. Occorre, di conseguenza, proporre un tentativo di risposta po-

⁹⁶ Plato Prot. 319e–320a. In termini simili questa accusa è avanzata anche in Meno 94b.

⁹⁷ Cfr. Plut. Per. 4,5; 5,3. Sulle rappresentazioni di Zenone in Platone, cfr. G. Vlastos (n. 1). Sulle possibilità che Zenone possa essere stato maestro di Pericle, cfr. Cataldi (n. 69), 125–140, che, riprendendo tesi del Wallace, sottolinea l'ironia latente al passo in questione.

⁹⁸ Cfr. Banfi (n. 92), 73s.: “Ritengo infatti che le oscillazioni nel giudizio platonico di Pericle si possano almeno in parte spiegare con il fatto che l'oggetto di critica non era tanto l'uomo politico in sé e per sé, quanto l'immagine del medesimo agli occhi dei contemporanei del filosofo: taluni caratteri di questa immagine pervenivano a costituire un esempio di condotta politica nefasto, corruttore e non privo di influenza (è il caso di Alcibiade). In tal senso Pericle diventa antagonista di Socrate, inteso come vero maestro e modello; d'altra parte, la fama di uomo saggio, dedito alla filosofia, dell'amico insomma di Anassagora contribuiva a fare di Pericle un esempio almeno parzialmente positivo di un auspicato connubio tra filosofia e politica”. Il giudizio di Banfi sembra non prendere in considerazione due passi platonici: in Phaedo 97d–100a, Socrate asserisce di essersi dedicato per un certo periodo alla filosofia di Anassagora, ma poi, deluso, preferì dedicarsi alle indagini sulla virtù; mentre in Apol. 26d, Socrate si rivolge al proprio accusatore con le parole: “Caro Meleto, credi forse di accusare Anassagora?”, alludendo al processo per ἀσέβεια nel quale anche il filosofo di Clazomene fu chiamato a difendersi, e sottolineando la differenza che intercorre fra sé e il naturalista come a evidenziare la sua non accettazione delle dottrine del Clazomenio. Il giudizio negativo di Socrate su Anassagora potrebbe dunque essere parallelo al giudizio di Platone su Pericle: come Anassagora professava dottrine che Socrate superò, così Platone vedeva in Pericle un tipo di fare politica superato e non degno di ammirazione, proprio in quanto privo del legame tra scienza e attività pratico-politica. Sul superamento delle dottrine anassagoree operato da Platone, che si manifesta anche nell'ultima opera del fondatore dell'Accademia (Leg. 888e–893a), vd. Cambiano (n. 80).

sitiva sul tema dell'insegnabilità della virtù politica, proposta che, Platone cercò di realizzare, appunto, con l'*Alcibiade primo*⁹⁹.

4. La Königsrede

Dopo aver discusso dell'ignoranza della classe politica ateniese e dopo aver velocemente chiamato in causa l'insieme degli adulatori (κολακεύσοντες) del δῆμος, la cui ignoranza (ἀμουσία) li conduce ad avere ancora nell'anima la "tonsura degli schiavi" (ἔτι τὴν ἀνδραποδώδη ... τρίχα ἔχοντες ἐν τῇ ψυχῇ), Socrate si sforza di dimostrare al suo giovane amato l'infondatezza dell'opinione, di cui quest'ultimo è convinto assertore, che i generali Spartani e il re dei Persiani in nulla differiscono dagli altri politici (120a–b). Per questo motivo si dilunga nella trattazione della genealogia, dell'allevamento/educazione (τροφή) e nell'elencazione delle ricchezze possedute dalle due potenze da sempre rivali di Atene (121b). Prima, però, di esaminare nel dettaglio la descrizione che il figlio di Fenarete offre dei due Stati, dobbiamo soffermarci sulla visione che di questi offre Platone, dal momento che alcuni critici hanno utilizzato anche gli elementi presenti nella *Königsrede* come prova contro l'autenticità del dialogo.

I sostenitori della non paternità platonica dell'*Alcibiade primo* hanno anzitutto sottolineato le differenze esistenti tra questa caratterizzazione del regno di Persia¹⁰⁰, a prima vista del tutto positiva, e quella, decisamente negativa, offerta dallo stesso Platone nelle *Leggi*¹⁰¹. Rispondono con sufficienza alle annotazioni di costoro le osservazioni di Pradeau, secondo il quale, nonostante l'educazione e la ricchezza dei Persiani, non è possibile vedere in essi un modello di virtù politica: da un lato perché presso la corte di Persia sono considerati virtuosi solo i pedagoghi, elemento su cui grava la considerazione, emergente dalla discussione di 116e–119e, che non è affatto semplice trasmettere l'ἀρετή, di qualunque genere essa sia; dall'altro, perché alla τέχνη si sostituisce,

⁹⁹ Cfr. L. Bertelli, Platone vs democrazia (e oligarchia), in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vl. VI, Napoli 2006, 295–396, in part. 340–344.

¹⁰⁰ Per un' introduzione alla storia dell'impero achemenide, si veda da ultimo l'agile libro di J. Wiesehöfer, *La Persia antica* (tr. it.), Bologna 2003.

¹⁰¹ Cfr. de Strycker (n. 1), 146. Il passo di cui si fa menzione è Leg. 693e–699e. Particolarmente significativa è proprio la conclusione di questo, dove, prima di cominciare la descrizione del nuovo stato, si afferma: "Vedete un po': perché in un certo senso ci è capitato lo stesso inconveniente che è capitato ai Persiani, a quelli per aver ridotto il popolo ad una totale schiavitù, a noi, invece, per aver esortato la massa verso la più completa libertà." È significativo che la conclusione di questo brano porti al parallelismo tra Atene e la Persia: in entrambi i casi, nell'estrema tirannide come nell'estrema democrazia, i risultati ottenuti da politici che si lasciano guidare nel loro agire non dalla conoscenza e dalla σοφροσύνη ma dalla sottomissione ai piaceri, sono identici e portano alla rovina dello Stato.

presso la corte persiana, una mera θεῶν θεραπεία¹⁰². A queste osservazioni è possibile aggiungere che altri elementi della descrizione dell'impero (i festeggiamenti per la nascita dell'erede al trono, l'interrogazione leggermente retorica che Socrate fa a un certo punto della sua perorazione¹⁰³) contribuiscono a far comprendere quanto la visione della Persia presentata nell'*Alcibiade primo* sia solo apparentemente positiva. Essa è evidentemente utilizzata solo al fine di persuadere il giovane Alcibiade a "prenderci cura di sé". Ne è prova il fatto che le caratteristiche attribuite al regno achemenide sono del tutto assenti dalle città ideali presentate da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, mentre sono le principali caratteristiche della civiltà di Atlantide¹⁰⁴.

Relativamente più semplice il discorso intorno a Sparta. Nelle sue opere Platone non nega alla città dei Lacedemoni un ruolo rilevante, testimoniato sia nel primo periodo della sua produzione sia nelle sue opere 'maggiori' e connotato da un apparente elogio della πολιτεία e del way of life dei Lacedemoni. Anche nell'*Alcibiade primo* compare tale caratterizzazione, resa però negativa dall'implicito riconoscimento che le virtù lacedemoni non sono affatto fondate sull'ἐπιστήμη¹⁰⁵.

Ne consegue che la *Königsrede* è in piena consonanza con quanto emerge, in toni molto più accesi, dal dibattito sulla situazione ateniese e sulla condizione in cui il giovane Alcmeonide viene a trovarsi. Proprio dalla seguente analisi della lunga narrazione socratica, emergerà quanto essa sia intimamente connessa con le pagine finali del dialogo.

a) *Il γένος*. Il primo punto su cui si sofferma la descrizione di Socrate, sottolinea un aperto e chiaro contrasto con le origini 'barbare' dei demagoghi ateniesi e consiste nella ricostruzione della genealogia delle due stirpi regali. La vicinanza con le parole rivolte dal maestro al suo discepolo all'inizio del contraddittorio è evidente: nel primo approccio con il giovane, il filosofo ricordava al suo interlocutore come questi facesse affidamento, per ottenere un sicuro successo nei πράγματα della città, sulle sue baldanzosissime origini (104a); ora, invece, dopo che è stato appurato che l'erede di Pericle deve considerare suoi antagonisti non i propri compagni di lotta, ma i comandanti degli eserciti avversari¹⁰⁶, lo stesso maestro, con lo scopo di decostruire il φρόνημα del ragazzo, evidenzia che quella famiglia, così importante in Atene, ben poco vale dinanzi alle due illustri stirpi regali.

¹⁰² Pradeau (n. 1), 56. Friedländer (n. 39), 219 avanza anche un parallelo con Charm. 156d, ove Socrate, nell'intento di curare il mal di testa di Carmide, cita le straordinarie capacità dei Traci, popolo barbaro, e la formula magica imparata da uno dei loro medici.

¹⁰³ Plato Alc. I 122c: "Se poi vuoi guardare alle ricchezze, al lusso, alle vesti, agli strascichi degli abiti, agli unguenti profumati, al grande seguito di servi e alle restanti mollezze dei Persiani, potresti vergognarti di te stesso, accorgendoti di quanto tu sia inferiore a costoro."

¹⁰⁴ Plato Crit. 113b–121c.

¹⁰⁵ Pradeau (n. 1), 55.

¹⁰⁶ Platone usa proprio la similitudine della trireme, 119d–e.

Seguendo un procedimento assai diffuso nell'Antichità, Platone fa risalire le genealogie delle due stirpi a Zeus, sfruttando da un lato la diffusa tradizione sulla discendenza da Eracle delle dinastie spartane¹⁰⁷, dall'altro l'altrettanto diffusa tradizione sulla discendenza divina della stirpe achemenide¹⁰⁸. A queste nobilissime schiatte si contrappongono da un lato l'ascendenza degli Alcmeonidi, che è possibile far risalire, attraverso Eurisace, figlio di Aiace, a Zeus e, ironicamente, quella dello stesso Socrate, che, in quanto figlio di uno scultore, è in qualche maniera posto sotto la protezione di Dedalo, figlio di Efesto, figlio di Zeus. Ma le somiglianze negli alberi genealogici si riducono a ben poco dinanzi all'enorme differenza esistente tra i primi, re da sempre, "a cominciare da loro stessi fino a Zeus" (121a), e i secondi, da sempre ridotti al rango di privati cittadini, di ἰδιῶται: dinanzi alle vaste conquiste in terra d'Asia dei re persiani e dinanzi al dominio sul Peloponneso dei re lacedemoni, le isole di Salamina, patria di Eurisace, e quella di Egina, patria di Aiace, sarebbero solo fonte di risa per i veri avversari di Alcibiade¹⁰⁹.

b) *L'educazione*. L'inferiorità di Socrate ed Alcibiade rispetto alle stirpi regali con cui il giovane dovrà confrontarsi è misurabile anche sul piano della τροφή, dell'allevamento/educazione. Come osservazione preliminare si può notare che il termine qui usato da Platone (τροφή) è ben diverso da quello che egli utilizza per indicare un'educazione fondata su insegnamenti specifici (παιδεία), vocabolo che compare più avanti, nella stessa *Königsrede*, come controparte e completamento della τροφή¹¹⁰, e i cui fondamenti costituiscono l'obiettivo della parte finale del dialogo. Particolarmente interessante è notare anche come alla presunta superiorità τῆ φύσει, che il giovane era convinto di possedere su tutti i suoi rivali (119c), il maestro viene gradualmente a contrapporre una inferiorità cognitiva e di formazione di cui Alcibiade soffre sin dalla più tenera età. Sul piano dell'allevamento, quindi, è anzitutto importante osservare – dice Socrate – le rigorose norme che presiedono al concepimento di un nuovo re, di modo che il futuro erede al trono mantenga pienamente la nobile divina ascendenza: a Sparta

¹⁰⁷ Cfr. Hdt. 4,147; 6,52; 7,204; 8,131. Sulla diarchia spartana si vedano P. Oliva, *Sparta and her Social Problems*, Prague 1971, 23–28; P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, 240–324; P. Cartledge, *Spartan Reflections*, London 2001, 55–67.

¹⁰⁸ È possibile che qui Platone abbia in mente Hdt. 7,11 dove è tracciata la discendenza dei re persiani da Achemene a Serse. Per una diversa versione del mito sulle ascendenze divine della stirpe achemenide, vd. Nic. Damasc. FGrH 90 F6.

¹⁰⁹ Aiace era figlio di Telamone e nipote di Eaco, che a sua volta era figlio di Zeus ed Egina, dalla quale prese nome l'isola dove Eaco nacque e che da lui fu ripopolata (cfr. Hes. fr. 205 Merkelbach/West; Hom. Il. 2,557s. 768s.; 7,206. 282; Pind. Isthm. 6,35–54). Eurisace era figlio di Aiace (Soph. *Aiax* 340. 575).

¹¹⁰ Com'è noto la vera παιδεία politica è il centro del pensiero politico di Platone, dai dialoghi 'aporetici' (Lach. 180c), alla *Repubblica* (456c), alle *Leggi* (801d). Vd. per un'introduzione al problema dell'educazione del politico M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Roma/Bari 1996, 5–20. Cfr. anche M. Piérart, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des «Lois»*, Bruxelles 1974, 355–385.

le mogli dei sovrani sono sorvegliate δημοσίᾳ dagli efori (121b)¹¹¹, mentre in Persia la potenza stessa del re fa sì che la sua consorte non sia vigilata se non dalla paura; anzi, per rincarare la dose, vengono pure descritti i festeggiamenti in tutta la nazione per la celebrazione del compleanno del re (121c)¹¹².

Più importante ancora si presenta il processo di istruzione del giovane erede al trono di Persia, descritto da Socrate con minuzia di particolari: in età neonatale, il figlio primogenito del re viene affidato non ad una nutrice, come gli Ateniesi di buona famiglia, bensì ad eunuchi che si preoccupano di renderlo ὄτι κάλλιστος, quanto più bello possibile (121d–e). All'età di sette anni il giovane si avvia all'apprendimento dell'arte ippica e venatoria, mentre al compimento dei quattordici anni viene preso in custodia dai quattro pedagoghi reali, che lo educeranno sulla via della σοφία, della δικαιοσύνη, della σωφοσύνη e dell' ἀνδρεία, essendo considerati, tra tutti i Persiani, il più sapiente, il più giusto, il più temperante e il più coraggioso (121e).

È anzitutto importante notare che il sistema educativo descritto qui da Platone è simile a quello descritto da Senofonte nella *Ciropeia* per quanto riguarda le virtù trasmesse ai giovani persiani, ma completamente diverso per quel che concerne i metodi e le istituzioni approntate a tale scopo¹¹³. Scopo di Platone è infatti, a nostro giudizio, quello di introdurre in maniera critica proprio le quattro virtù 'cardinali' (σοφία, δικαιοσύνη, σωφοσύνη e ἀνδρεία) presentate già nel *Protagora* (329c–330b) e sulle quali si fonderà anche la costruzione 'etica' della *Repubblica*. Significativa è l'importanza conferita alla prima di queste quattro virtù, la σοφία, identificata con l'arte di regnare (τὰ βασιλικά), ma ridotta, come già abbiamo osservato, alla conoscenza delle arti magiche e dei culti zoroastriani¹¹⁴; mentre le definizioni fin troppo tradizionali delle altre tre non possono non essere lette come un'implicita critica mossa da Platone alla concezione che i più avevano di esse. Si percepisce in particolar modo una presa di posizione nei confronti del concetto 'popolare' di σωφοσύνη, chiaramente diversa dalla definizione che della medesima virtù emerge nel resto del dialogo: in questo modo la giustizia si riduce ad un semplice "dire la verità per tutta la vita" (ἀληθεύ-

¹¹¹ Sull'eforato si veda l'approfondito studio di N. Richer, *Les ephores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte* (8.–3. siècle avant Jesus-Christ), Paris 1998. Abbiamo già indicato (n. 77) che questa menzione può interpretarsi come allusione all'attività amorosa di Alcibiade durante il suo soggiorno a Sparta.

¹¹² Pradeau (n. 1), 205 n. 88, vede qui un'allusione alla nascita di Ciro così com'è narrata da Hdt. 1,107–110. L'allusione, che il Pradeau definisce probabile, non sembra così evidente, vista la vicenda narrata dallo storico di Alicarnasso. Astiage fa richiamare la figlia e le sottrae Ciro neonato, onde evitare di essere detronizzato dal nipote: nulla a che vedere con il mantenimento della purezza del γένος qui descritto da Platone.

¹¹³ Cfr. Xenoph. Cyr. 1,2,2–16. Sull'educazione degli eredi al trono si veda Wiesehöfer (n. 100), 52.

¹¹⁴ Pradeau (n. 1), 206 n. 92, osserva anche che Platone non ha attinto dal materiale erodoteo la menzione dei culti di Zoroastro, assenti nelle *Storie* e offre una selezionata bibliografia riguardante l' 'orientalismo' del filosofo. Sullo zoroastrismo in età achemenide cfr. Wiesehöfer (n. 100), 65–67, con bibliografia.

ειν διὰ παντὸς τοῦ βίου), la temperanza a “non lasciarsi guidare da alcun piacere”¹¹⁵ e il coraggio a “essere intrepido e senza paura, quando si ha paura, si è schiavi” (122a). Nessuna di queste definizioni corrisponde a quelle che sono le caratteristiche attribuite a ciascuna delle ultime tre ἀρεταί da Platone, in particolar modo, la definizione di temperanza (σωφροσύνη) non coincide affatto con quella che lo stesso Socrate offrirà poco più avanti nel corso del contraddittorio (131b. 133c) e che costituirà l’oggetto delle pagine finali di questa ricerca.

Analogamente, anche il lungo elenco dei valori vigenti nella città lacedemone si richiama alle definizioni tradizionali di alcune virtù e presenta invece per altre una certa ambivalenza. La σωφροσύνη, la κοσμιότης, l’ εὐχέρεια, l’ εὐκολία, la μεγαλοφροσύνη, l’ εὐταξία¹¹⁶, l’ ἀνδρεία, la καρτερία e la φιλοπονία¹¹⁷ si riconducono sostanzialmente alla consueta morale greca. Quanto alla φιλονικία e alla φιλοτιμία, le ultime due virtù trasmesse dall’educazione spartana nell’elenco di Socrate, esse godono di uno *status* significativo ma ambiguo: nel *Protagora* la φιλονικία è segnalata da Crizia come elemento caratteristico dell’indole di Alcibiade, mentre nella *Repubblica* φιλονικία e φιλοτιμία sono nuovamente ascritte alla πόλις lacedemone, ma denotano i due vizi per cui dallo stato timocratico, il più vicino a quello ideale, si passa allo stato oligarchico (548c).

c) *Le ricchezze*. Il terzo ed ultimo oggetto del paragone tra il privato cittadino Alcibiade e i “re nati da re” è costituito da un approssimativo calcolo delle ricchezze possedute dai contendenti. La descrizione che Socrate offre della situazione economica delle due potenze rivali di Atene è, effettivamente in linea con le condizioni in cui esse si trovavano tra la fine del V e il primo ventennio del IV secolo.

Anzitutto Sparta. Oltre alla quantità e qualità dei possedimenti (122d), bisogna considerare il numero di schiavi, compresi gli iloti¹¹⁸, e del bestiame che pascola in

¹¹⁵ Cfr. Isocr. Ad Nicocl. [2],10–13.

¹¹⁶ Sul ‘buon ordine’ spartano, si veda J. Richer, Des citoyens maîtres d’eux-mêmes: l’ «eukosmon» de Sparte archaïque et classique, in: CCG 9, 1998, 7–36.

¹¹⁷ Anche tra questi valori sono presenti due che hanno significato ambivalente: εὐχέρεια significa sia ‘destrezza’ sia ‘licenziosità’; μεγαλοφροσύνη, oltre ad essere la ‘grandezza d’animo’, può anche indicare l’ ‘orgoglio’, mentre la καρτερία, che pure indica la ‘perseveranza’ è ben distinta, per esempio, dall’ ἐγκράτεια, il ‘self-control’, essendo la prima una qualità più legata all’ambito fisico, la seconda (di stampo decisamente platonico-aristotelico) all’interiorità umana ed alla capacità di dominare le passioni.

¹¹⁸ Sull’ilotismo si vedano P. Cartledge, Sparta and Lakonia, London 1979, 224–304; J. Ducat, Les Hilotes, (BCH, suppl. XX), Athènes/Paris 1990; S. Hodkinson, Property and Wealth in classical Sparta, London 2000, 113–149; N. Birgalias, Helotage and Spartan Social organization, in: A. Powell/S. Hodkinson (eds.), Sparta. Beyond the Mirage, London 2002, 249–266; N. Luraghi, Helotic slavery reconsidered, in: A. Powell/S. Hodkinson, 227–248; L. Thommen, Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis, Stuttgart 2003, 112–114, e i saggi contenuti in: N. Luraghi/S. Alcock (eds.), Helots and Their Masters in La-

Messenia¹¹⁹: ci troviamo qui dinanzi ad una raffigurazione abbastanza tradizionale della prosperità spartana. Quel che colpisce è la valutazione della ricchezza monetaria dei Lacedemoni (122e): “Ma tutte queste cose le lascio da parte [*scil. i beni ‘immobili’*]. Oro e argento, invece, fra tutti i Greci non ce n’è quanto in Lacedemone, come possesso privato (ἰδίῳ): qui giunge infatti da molte generazioni portatovi da tutti gli Elleni, e spesso anche da barbari, mentre non ne esce mai”. Questa affermazione è in netto contrasto con le descrizioni della situazione monetaria spartana riconducibile al ‘mirage spartiate’¹²⁰, ma in linea con il rinascimento espresso da Senofonte nella *Costituzione degli Spartani*¹²¹.

La descrizione continua e Socrate, per meglio descrivere le reali condizioni economiche di Lacedemone, decide di utilizzare un riferimento alle favole di Esopo: “la volpe disse al leone: del denaro che entra a Lacedemone le orme rivolte verso la città sono chiare a tutti, mentre del denaro che esce nessuno le potrebbe vedere.”¹²² Marie-Laurence Desclos offre un’interpretazione sicuramente interessante della favola e della sua funzione nell’*Alcibiade primo*¹²³, ma essa è, a nostro giudizio, forse un po’ troppo lontana dagli intenti di Platone, qui probabilmente limitati a quelli che anche la studiosa menziona in una nota¹²⁴: paragonare Sparta ad un leone invecchiato vuole semplice-

conia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures, Washington D.C./Cambridge MA/London 2003.

¹¹⁹ Si veda da ultimo Cartledge (n. 107), 9–20.

¹²⁰ Xenoph. Lak. Pol. 7. Cfr. anche Plut. Lyc. 9. L’espressione ‘mirage spartiate’ fu coniata da F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris 1933–1943.

¹²¹ Xenoph. Lak. Pol. 14,1–3. Cfr. Plut. Lyc. 29. Si vedano S. Cataldi, *Le thème de l’hégémonie et la constitution spartiate au IV^e siècle av. J.-C.*, in: P. Carlier (ed.), *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy 1996, 63–83; Hodkinson (n. 118), 151–186; J. Christien, *Iron money in Sparta: myth and history*, in: A. Powell/S. Hodkinson (n. 118), 171–190; T.J. Figueira, *Iron money and the ideology of consumption in Lakonia*, in: A. Powell/S. Hodkinson (n. 118), 137–170.

¹²² Plato Alc. I 123a. Come osserva M.-L. Desclos, «Le renard dit au lion ...» (*Alcibiade majeur*, 123a), ou Socrate à la manière d’Ésope, in: B. Cassin/J.L. Labarrière (edd.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris 1997, 395–422, in part. 395, Platone cita Esopo due volte, la prima nel passo che stiamo qui esaminando, la seconda in Phaedo 60c–61b. Esistono due favole che vedono come protagonisti la volpe e il leone. Quella cui fa riferimento il nostro dialogo è la favola Chambry 196 = Perry 142.

¹²³ Desclos (n. 122). Tesi della Desclos, forse condivisibile in un’ottica ‘eccessivamente’ gnoseologica, è quella di interpretare Alcibiade come reale oggetto del riferimento alla favola: il giovane Alcmeonide sarebbe ad un tempo leone (la cui preda sarebbe Atene) e preda (in tal caso il leone sarebbero i suoi avversari o Socrate). Il fine della menzione esopica consisterebbe nell’indicare ad Alcibiade una conoscenza piena di sé, non limitata ad una gnoseologia dell’anima.

¹²⁴ Desclos (n. 122), 407 n. 38. La studiosa francese accosta la menzione della favola alla descrizione offerta di Sparta in Thuc. 1,69–71: gli ambasciatori dei Corinzi accusano gli Spartani di “apatia indifferenza”, contro gli Ateniesi che sono “innovatori, acuti e mobilissimi nei progetti, dinamici a convertirli in realizzazioni pratiche”; in sintesi gli Spartani sono sempre impegnati a cercar di conservare a malapena quanto possiedono; non presentano mai un dise-

mente indicare, in un modo in parte affine al μῦθος, come questa πόλις, che pure è di gran lunga superiore all'Atene in cui il giovane Alcibiade ha avuto la sua formazione, contenga in sé germi di una inevitabile decadenza, alla quale è possibile contrapporsi solo con una nuova tipologia di uomo politico, quale quella proposta da Platone già nel dialogo di cui ci stiamo occupando.

Allo stesso modo, la descrizione offerta dei possedimenti regali di Persia e la loro denominazione con i nomi degli ornamenti e delle vesti della regina¹²⁵ servono a contribuire alla visione orientalizzante e tirannica che del regno di Persia è offerta in tutta la *Königsrede*.

d) *La conclusione della Königsrede*. Quest'ultima descrizione delle ricchezze persiane permette a Socrate di compiere un'ulteriore 'virata' nello svolgimento del suo pensiero. Il filosofo mette sulle labbra di Ametistride, madre di Artaserse e moglie di Serse, una chiara critica della φύσις del giovane (123d)¹²⁶ al fine di fargli comprendere come egli debba realmente confidare "nello zelo e nella sapienza (ἐπιμελεία τε καὶ σοφία): solo questi, infatti, sono degni di considerazione fra gli Elleni". Allo stesso modo anche Lampidò, ricordata come figlia di Leotichida, moglie di Archidamo e madre di Agide¹²⁷, si meraviglierebbe dell'ardire di Alcibiade, giovinetto che osa sfidare, nell'Ellade stessa, uomini potenti come i re di Sparta, pur essendo stato "così malamente allevato" (124a)¹²⁸.

gno ardito e, perfino nella pratica, si limitano al disbrigo del minimo necessario, e anche in esso spesso fanno difetto. Questo parallelo può certo contribuire a descrivere la lentezza di una città scleroticamente legata al passato, ma non l'ἐπίνοια con cui Esopo caratterizza il leone nella favola, e con cui Platone sembra caratterizzare qui Sparta. Forse l'allusione alla vecchiaia del leone in riferimento a Sparta può essere interpretata come un'allusione alla differenza sostanziale tra l'immagine di rispetto delle tradizioni che la città amava offrire di sé e la realtà effettiva delle cose.

¹²⁵ Vd. Wiesehöfer (n. 100), 58–64.

¹²⁶ L'immaginaria arringa di Ametistride ci fornisce alcune informazioni su Alcibiade: egli possedeva un terreno di trecento pletri (circa 26,5 ha) a Erchia, un demo dell'Attica, forse della tribù Eantide. Ci viene inoltre fornito l'unico elemento che permette di ricostruire la datazione fittizia del dialogo: Socrate afferma che il ragazzo non ha ancora compiuto vent'anni e Ametistride, nella sua seconda allocuzione lo definisce μειράκιον, termine che indica un giovane che è decisamente al di sotto dei ventun'anni, uno 'sbarbatello' (cfr. Antipho Tetr. Sec. [3], 3, 11; Aristoph. Nub. 917; Plato Prot. 315d; Rsp. 497e).

¹²⁷ Il fatto che Platone dica che "tutti costoro sono stati re", costituisce, come è facile osservare, un anacronismo: Agide assurse al trono di Sparta solo nel 427 a.C., per cui alla data in cui è ambientato il dialogo erano stati effettivamente re solo Leotichida e Archidamo (il quale ancora regnava). Su Archidamo e Agide si veda da ultimo Thommen (n. 118), 176–180. È pressoché inutile ricordare che Lampitò è anche il nome dato da Aristofane all'eroina spartana della *Lisistrata*, testimone della libertà e dell'educazione delle donne lacedemoni in contrapposizione a quelle delle altre città greche.

¹²⁸ Forde (n. 1), 232, ritiene, giustamente, che la *Königsrede* sia interpretabile, nella sua autosufficienza, come la "seductive presentation of all the Socratic paradoxes that annoyed

Al termine di questa lunga comparazione tra il misero Alcibiade, educato dal più vecchio dei servi di Pericle, Zopiro il trace¹²⁹ e in possesso di un insignificante patrimonio nei confronti delle enormi ricchezze appena elencate, con i potentissimi re cui egli dovrà contrapporsi, non rimane che una possibilità alla quale i due interlocutori devono necessariamente applicarsi: avere di mira l'iscrizione del tempio di Delfi che incita a conoscere se stessi (124b: γνῶθι σαυτόν).

Il precetto delfico compare più volte nei dialoghi di Platone¹³⁰, ma particolarmente affine all'occorrenza nell'*Alcibiade primo* è la menzione della massima nel *Carmide*. Invitato da Socrate a prendere la parola in luogo del troppo giovane Carmide, Crizia, cugino della madre di Platone, offre la sua definizione di σωφροσύνη, che coincide per l'appunto con il precetto iscritto sul frontone del tempio di Delfi (164d: ἔγωγε αὐτὸ τοῦτ' ὀφείμι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν)¹³¹. Identica assimilazione della σωφροσύνη alla massima delfica offre, per ben due volte, proprio Socrate nell'*Alcibiade primo* (131b. 133c). Prima di occuparsi di questa definizione, però, occorre comprendere in quale ambito sia necessario divenire migliori e con quale fine.

5. Il buon consiglio (εὐβουλία)

Subito prima di esaminare la potenza e l'educazione dei re di Sparta e Persia, Socrate rivolge al suo pupillo delle parole fortemente ironiche (120a-c):

No, carissimo amico! A Midia, l'allevatore di quaglie, tu devi rivolgere l'attenzione e agli altri di tal fatta che si accingono a occuparsi degli affari della città quando ancora, a causa della loro rozzezza, hanno nell'anima 'la capigliatura da schiavo',

Alcibiades throughout the first part of the dialogue": la descrizione offerta da Socrate dei due regni, come abbiamo visto, contiene in sé elementi di forte critica e negatività nei confronti delle due potenze che però non si rendono manifeste agli occhi del giovane, desideroso di avere rinomanza tra Greci e barbari come nessun'altro (124b).

¹²⁹ Ma Plut. Lyc. 15 testimonia che Alcibiade fu allevato da una lacedemone di nome Amykla.

¹³⁰ In Prot. 343b, viene accostato all'altra massima delfica – μηδὲν ἄγαν – e interpretato come uno dei motti nato dalla riflessione dei Sette Savi, ammiratori di Sparta; in Phaedr. 229d–230a, Socrate contrappone l'importanza e il primato cognitivo della conoscenza di sé alle indagini che alcuni pensatori hanno svolto sui miti popolari; contrapposizione che si ritrova in Phil. 48c e in Tim. 72a. In quest'ultimo caso, però, l'iscrizione è citata sotto le mentite spoglie di un'antica formula che attribuisce al solo sapiente la capacità di conoscere veramente se stesso; infine in Leg. 923a, l'Ateniese richiama la massima e l'ineluttabile difficoltà comportata dalla conoscenza di sé.

¹³¹ Si vedano le interessanti osservazioni di A. Soulez-Luccioni, Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade majeur, in: RMM 79, 1974, 196–222 e la citazione *en passant* di J. Brunshwig, La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans l'Alcibiade majeur, in: M.-L. Desclos, Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique, Recherches sur la philosophie et le langage 18, Paris 1996, 61–84, in part. 63.

come direbbero le donne, e non se ne sono liberati. Proprio a questi che, parlando ancora come barbari, sono venuti ad adulare la città e non a governarla, tu devi rivolgere la tua attenzione, a loro di cui ti parlo. Non curarti di te stesso e non apprendere quanto si deve apprendere, mentre sei sul punto di ingaggiare una tale lotta, e non esercitarti in quanto richiede necessariamente esercizio e, dopo esserti preparato in ogni cosa in questo modo, dirigiti verso gli affari della città.

Quello che spicca in questo passo, aldilà del riferimento a Midia allevatore di quaglie, preso di mira già da Aristofane (Av. 1297s.), è l'atteggiamento fortemente critico nei confronti di quei demagoghi ateniesi bollati come barbari (βαρβαρίζοντες), che vengono per adulare la città. Il verbo qui usato da Socrate-Platone, *κολακεύσοντες*, deriva dal sostantivo *κόλαξ*, che nella commedia indica il parassita¹³² e che lo stesso Platone estende ai retori nel *Gorgia*¹³³, ponendolo chiaramente sulla scorta di un'interpretazione arbitraria del giusto tipica della discussione sofistica¹³⁴. A questa *κολακεία* il

¹³² Cfr. Eup. fr. 172 PCG.

¹³³ Plato Gorg. 463b: "nel suo nocciolo, insomma, io chiamo la retorica adulazione" (κολακεία).

¹³⁴ Il concetto di *δίκαιον* compare per la prima volta nel dialogo per bocca di Alcibiade. Questi e Socrate si sono appena trovati d'accordo sul fatto che l'*ἐκκλησία*, quando voglia ottenere consigli su questioni di carattere 'artigianale', si rivolgerà a individui specializzati in determinati settori, mentre il giovane interverrà qualora il dibattito assemblesse verta sugli affari propri della città. Ora tali affari sono, notoriamente, "la guerra, la pace e qualche altro affare dello stato" (107a–109b). Ciò, tuttavia, non basta al maestro per avviare con il giovane l'indagine sulla formazione di un politico dotato di una conoscenza tecnica: occorre bensì conoscere quale sia il meglio (*ἄμεινον*, *βέλτιον*) verso cui i *πολιτικά πράγματα* devono tendere: questo è appunto l'agire giustamente o meno. A questo punto Alcibiade definisce *δεινόν* il quesito postogli dal maestro, ovvero terribile e pauroso, ma anche meraviglioso per il suo potere o grandezza, oppure ancora abile e ingegnoso (LSJ). La terribilità della domanda e l'angoscia presente nella risposta del giovane non può che richiamare alla memoria l'*incipit* del dibattito tra Meli ed Ateniesi antecedente all'assedio dell'isola (Thuc. 5,89); in primo luogo perché al momento degli eventi di Melo Alcibiade era stato presumibilmente di nuovo eletto alla strategia e, benché Tuciddide ne nasconda completamente le responsabilità, l'orazione *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide ci svela il ruolo da lui svolto nella vicenda (4,22), e in secondo luogo perché assai probabilmente il medesimo effetto doveva esercitarsi sulla mente di un ragazzo, da poco entrato nell'Accademia per ricevere una perfetta *παιδεία* politica, che venisse a contatto con il dialogo. La tesi che gli ambasciatori ateniesi sostengono, per cui è giusto che Atene domini sugli altri in quanto più potente, è sostanzialmente l'estensione al diritto internazionale di una tesi sofistica, che Platone stesso ci presenta nel *Gorgia* (483b–d, vd. S. Gastaldi, La giustizia e la forza: le tesi di Callicle nel *Gorgia* di Platone, in: QS 26, 2000, 85–105) e nel primo libro della *Repubblica* (338e–339a). In particolare, la tesi trasimachea appare una generalizzazione di quella espressa da Callicle: se questi nel *Gorgia* si limitava ad asserire che le leggi vengono formulate per difendere i più deboli nei confronti dei più forti, nella *Repubblica* Trasimaco si presenta come sostenitore della tesi per cui ogni governo, quando detiene il potere, è il più forte ed in quanto tale ha la possibilità di legiferare in modo da difendere il proprio interesse contro gli interessi dei più deboli. Spesso si è visto nelle figu-

maestro contrappone un esercizio continuo, al fine di apprendere tutto quanto sia necessario apprendere, cioè quale sia il meglio (ἄμεινον) per la città, ossia il giusto e il vero utile della πόλις.

Dopo la descrizione delle caratteristiche dei veri rivali di Alcibiade, il discorso riprende proprio dalla raffigurazione dell'esercizio continuo a cui il giovane Alcmeonide deve sottoporsi. La cosiddetta *Königsrede* si conclude, infatti, con l'esortazione a seguire il precetto presente sull'iscrizione del tempio di Apollo Pizio a Delfi: "conosci te stesso", precetto che Alcibiade e Socrate interpretano, alla luce delle riflessioni che si sono scambiati finora, come un'esortazione a divenire per quanto più possibile migliori (ὅτι βέλτιστοι). Il problema di fondo sta proprio nello scoprire quale sia la virtù, ovvero l'eccellenza in cui risulta necessario divenire migliori. Secondo Socrate ed Alcibiade si tratta della virtù propria degli uomini buoni (ἀγαθοί), che non si identifica più, come nella prima metà del dialogo, con una conoscenza tecnica specifica, come la nautica o l'ippica, ma con l'abilità nel trattare i propri affari, identificati dal giovane Alcmeonide con gli affari di cui si occupano gli Ateniesi migliori e più nobili (καλοὶ καγαθοί)¹³⁵.

A questo proposito è facilmente ravvisabile la somiglianza di esempi e di lessico tra il dibattito sull'ἀρετή, in cui deve esercitarsi il giovane nel suo percorso educativo, e quello svoltosi all'inizio del dialogo allorché era esaminato l'oggetto dei consigli che il giovane, ancora gonfio di φρόνημα, si accingeva ad offrire all'assemblea. La men-

re di questi due sofisti, caratterizzati da elementi comuni che esulano dalla loro storicità, personaggi ispirati alla figura storica di Alcibiade (cfr. M. Vegetti, Trasimaco, in Id. (ed.), Platone. La Repubblica, vl. I, libro I, Napoli 1998, 233–256 e Gastaldi). Ciò è particolarmente vero se si considera il φρόνημα, che – come abbiamo visto – è una peculiarità dell'Alcmeonide nelle caratterizzazioni che offrono di lui sia Platone sia Tucidide. C'è da chiedersi, allora, perché Platone, pur rendendo Alcibiade portatore di una tale boria orgogliosa, non gli attribuisca tesi simili a quelle di Callicle e Trasimaco; o meglio, perché si limiti semplicemente a fargli constatare la non identità tra giusto e utile (113d), mentre secondo la sofistica più estrema il giusto coincide con l'interesse del più forte. Una prima risposta può essere sicuramente individuata nella giovane età di Alcibiade, che costringe necessariamente a caratterizzare il ragazzo come non ancora del tutto influenzato dalle tesi dei sofisti. Ma è possibile un'altra interpretazione, secondo cui la tesi esposta dal giovane e le teorie di Callicle e Trasimaco risultano pienamente assimilabili: la constatazione alcibiadea che l'assemblea mira a ciò che converrà compiere può ben essere interpretata come generalizzazione della tesi che eguaglia il giusto all'utile dei governanti. Come i sofisti ritengono che il giusto – sinonimo di legale secondo la *communis opinio* – corrisponda per natura (φύσει) all'utile del più forte, così Alcibiade afferma che l'assemblea non dibatte su ciò che è giusto o meno compiere, ma dibatte su ciò che è utile per il benessere della città: criterio, quest'ultimo che, una volta stabilito dall'assemblea, diviene il principio ispiratore dell'azione politica, ossia il meglio (ἄμεινον) di cui l'εὐβουλία è alla ricerca (107d–109b), o ancora, in termini trasimachei, il giusto (δίκαιον) viene reso legale (νόμιμον) proprio in quanto utile (συνφέρον) del potere costituito che lo ha ratificato.

¹³⁵ Plato Alc. I 124e. Per una brevissima introduzione al concetto vd. I. Martínková, Kakologathia. How to Understand Harmony of a Human Being, in: Nikephoros 14, 2001, 21–28.

zione da parte di Alcibiade dei καλοὶ κάγαθοί sposta immediatamente l'attenzione sul significato politico che tale eccellenza va a rivestire. Si sa che, comunemente, erano detti καλοὶ κάγαθοί i ricchi di antico lignaggio, sebbene il vocabolo non sia mai stato una mera etichetta socio-economica. Senonché Socrate, nella sua ricerca di un'eccellenza fortemente connessa con la tecnica e con la scienza, non può accettare il significato limitato che il suo giovane interlocutore attribuisce all'endiade. Nell'ottica del filosofo, καλοὶ κάγαθοί sono i φρόνιμοι, gli assennati: in quanto tali, gli uomini sono propriamente valenti (ἀγαθοί), ossia abili nello svolgere le loro mansioni. Come ben sottolinea il Denyer¹³⁶, l'intenzione di Socrate nel fare questa osservazione potrebbe suonare strana, in quanto nettamente contrapposta alla concezione tradizionale di φρόνησις, espressa, ad esempio, da Aristotele (Eth. Nic. 1140a25–28), mentre è chiaro dalle argomentazioni del nostro dialogo che la φρόνησις è interpretata sì come dote morale, ma derivante da una conoscenza tecnica specifica¹³⁷.

Significativo è anche il confronto con le opinioni espresse da Callicle nel *Gorgia* (489b–492c). Mentre il discepolo del sofista espone la propria tesi per cui il governo dello Stato deve essere attribuito ai migliori, per Socrate, invece, il problema sta nell'individuare questi 'migliori' (βελτίους). L'opinione di Callicle oscilla: dapprima i migliori sono per lui i più forti (κρείττους), ma Socrate precisa che il suo interlocutore non intende i 'fisicamente più forti' (ἰσχυρότεροι), e lo spinge a precisare: il sofista dichiara allora che, a suo giudizio, i migliori sono i più intelligenti (φρονιμώτεροι). A questa ipotesi Socrate si oppone recando come esempio di φρονιμώτεροι alcune tipologie di artigiani, suscitando l'ira di Callicle (490e–491a), che passa poi a definire mi-

¹³⁶ Denyer (n. 1), 194–195.

¹³⁷ Il contrasto tra la visione della φρόνησις proposta nell'*Alcibiade primo* e quella più corrente diviene ancora più forte se la si compara con il seguito del passo di Aristotele (1140a31–b11): "Ma nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente, né sulle cose che non gli è possibile fare lui stesso. Cosicché, se è vero che scienza implica dimostrazione, ma che, d'altra parte, non v'è dimostrazione delle cose i cui principi possono essere diversamente, (tutte queste infatti possono essere anche diversamente), e poiché non è possibile deliberare su ciò che è necessariamente, la saggezza non sarà né scienza né tecnica. ... In conclusione, resta che la saggezza (ἡ φρόνησις) sia una disposizione vera, ragionata, disposizione all'azione avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo. ... Per questo noi pensiamo che Pericle e gli uomini come lui sono saggi (φρονίμους), perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e ciò che è bene per gli uomini in generale; e tale capacità hanno, secondo noi, gli uomini che sanno amministrare una famiglia o uno Stato". Nell'ottica aristotelica, la saggezza è una disposizione generale che muove l'agire umano in vista della propria felicità: uomini politici come Pericle sono saggi (φρόνιμοι) perché hanno questa disposizione. Secondo Platone invece, la saggezza è una virtù fondata su una conoscenza, precisamente sulla conoscenza di sé; per questo motivo, gli uomini politici ateniesi, e Pericle in particolare, sono stati incapaci: essi erano infatti privi della vera conoscenza politica, da cui deriva la φρόνησις. Scopo del nostro dialogo è appunto, invece, quello di fondare il valore cognitivo della σωφροσύνη.

glieri i più coraggiosi (ἀνδρειώτεροι). Al che Socrate sposta verso il sé degli artigiani il punto di riferimento più congruo per individuare le caratteristiche degli ‘uomini migliori’, ponendo la domanda (491d): “Rispetto a se stessi, compagno mio, cosa sono? Governano o sono governati?”

Sullo stesso piano prosegue nell’*Alcibiade primo* la discussione tra maestro e discepolo. Infatti, esaminando la situazione di un calzolaio, abile nella confezione di calzature ma inetto nella fabbricazione di abiti, consegue che è possibile essere abile e inetti nello stesso momento. Il significato di quest’ultima osservazione è interpretabile come un’ulteriore specificazione ed estensione semantica del termine φρόνιμος. La φρόνησις spetta in modo particolare a coloro che si dedicano a una conoscenza tecnica ben più precisa, elevata e distinta rispetto alle competenze delle τέχνηαι δημιουργικαί: essa è la τέχνη che rende capaci (ἀγαθοί) di detenere cariche in città (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει)¹³⁸.

La definizione dell’uomo politico, poi, si inserisce nella stessa linea di demarcazione: governano in città uomini che esercitano il loro comando su altri uomini, ma non su uomini che siano malati o in navigazione o addetti alla mietitura, bensì su “uomini che hanno rapporti tra loro e si servono reciprocamente l’uno dell’altro, così come noi viviamo nelle città” (125c), usando un’espressione che richiama, seppur non sia utilizzata la medesima terminologia, il passo della *Repubblica* in cui Socrate, discutendo con Adimanto, descrive la nascita dello Stato (369b–c). Tale aspetto viene ribadito nell’ultimo scambio di idee tra Alcibiade e il suo maestro: non si discute di comandare a uomini che fanno parte di un coro o di una nave, perché tale compito è affidato nel primo caso al maestro del coro, nel secondo al timoniere, bensì di comandare nella città “uomini che condividono una costituzione, che hanno rapporti reciproci” (125d: κοινωνούντων πολιτείας καὶ συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους). Bisogna pertanto esaminare qual è l’arte propria di chi voglia governare la πόλις.

Alcibiade stesso afferma che questa è l’ εὐβουλία, τέχνη che Protagora si proponeva di insegnare ai suoi discepoli (318e). Nella concezione socratica (e platonica), però, questa conoscenza non è per nulla simile ad una vaga consapevolezza etica, ma è del tutto affine alla medicina, e quindi assimilabile ad una conoscenza tecnico-scientifica, come ci testimonia ancora il *Gorgia*:

chiamo politica l’arte che si riferisce all’anima, mentre quella che si riferisce al corpo non saprei ugualmente designartela con un nome solo, ma, pur essendo in realtà una sola la cura del corpo, distingo due parti, la ginnastica e la medicina. Nella politica alla ginnastica corrisponde la legislazione, mentre alla medicina fa da antistrophe l’amministrazione della giustizia¹³⁹.

¹³⁸ Plato Alc. I 125b: “Socrate: Ma quali allora chiami ‘valenti’? Alcibiade: Io chiamo valenti quelli che hanno il potere di comandare nella città”. È qui evidente che Alcibiade espone la medesima tesi espressa da Callicle in Gorg. 491a–b. Analogamente si parla della πολιτική ἀρετή in Meno 71e; Prot. 318e–319a.

¹³⁹ Cfr. Plato Gorg. 464b–466a. Si riporta la trad. (Sartori) di 464b–c.

Il parallelo con l'arte medica, così esplicito nel dialogo contro la retorica demagogica, è presente anche nel nostro dialogo, in forma non così dichiarata, ma neppure molto velata. L'εὐβουλία è infatti definita come l'arte che mira "ad amministrare meglio e a salvare la città" (126a: εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σφῶζεσθαι). È evidente il richiamo lessicale con la discussione iniziale sul giusto (δίκαιον), che era inteso come il meglio (ἄμεινον) a cui doveva mirare il consiglio del giovane Alcmeonide in assemblea (108e)¹⁴⁰, ma ora la discussione si spinge oltre.

¹⁴⁰ Alle osservazioni già espresse in nota 134 occorre aggiungere quanto segue. All'inizio del dialogo Alcibiade e Socrate intendono per δίκαιον il rispetto delle leggi comuni, un concetto privo di ogni riferimento alle intenzioni dell'individuo, privo, in pratica di ogni connotazione etica, ma interpretabile appieno nella sfera politica (cfr. S. Gastaldi, *Dikaion/dikaioyne*, in: M. Vegetti [n. 134], 159–169): in questo senso il δίκαιον è interpretato da Socrate come νόμιμον. Questa definizione vale, oltre che in questioni di politica interna, anche per quel che riguarda i rapporti interstatali, come ben testimonia Tucidide (1,25,3. 32,1. 34,1; 3,10,1. 40,3), rapporti che nella prospettiva di Socrate assumono delle precise peculiarità. In effetti, quando egli offre ad Alcibiade esempi di ciò a cui ha condotto l'ignoranza del giusto e dell'ingiusto (112a–d), delinea scene connotate dalla violenza e dalla passionalità, evitabili grazie al ricorso alla conoscenza e alla τέχνη. I primi due esempi, quello della guerra di Troia e del conflitto di Odisseo con i Proci, sono descritti con caratteristiche specifiche che li avvicinano al tema erotico, che riveste una notevole importanza sin dall'inizio del dialogo. Il contrasto alla base della guerra di Troia, guerra di cui l'*Iliade* si limita a narrare nel dettaglio alcune giornate, consiste nel desiderio di Menelao di riappropriarsi della moglie Elena, indebitamente sottrattagli da Paride. Quanto all'*Odissea*, poi, normalmente interpretata come racconto delle peripezie di Odisseo, essa viene riassunta, nelle parole di Socrate, come poema in cui viene narrato ciò che accadde ai Proci, pretendenti al trono di Penelope: questo suggerirebbe, secondo Forde (n. 1), che le contese ordinarie sulla giustizia sono qualcosa di erotico o qualcosa legato a un possesso erotico. Le osservazioni del Forde sono pienamente condivisibili, ma applicabili ai soli esempi omerici: non risultano di alcuna utilità per spiegare il motivo per cui Socrate fa menzione, oltre che di fatti mitici, anche di eventi più propriamente storici, e cioè della battaglia di Tanagra, che ebbe luogo nel 458/7, e di quella di Coronea, che si verificò nel 447 e in cui trovò la morte anche Clinia, padre di Alcibiade (Hdt. 9,35; Thuc. 1,107–108. 113; 3,62. 67; 4,92). È possibile, come osserva Denyer (n. 1), 128, vedere in questi due casi un'esemplificazione dell'ignoranza su questioni relative al giusto e all'ingiusto di cui soffrono popoli che pur parlano una lingua comune. Il ricorso agli esempi che abbiamo appena ricordato è pienamente spiegabile, se messo in relazione con la δεινότης che Alcibiade attribuisce alle domande di Socrate: gli *exempla* portati dal filosofo dimostrano l'inconcludenza e la terribilità di una concezione del giusto slegata dalla morale e dal valore prettamente legalistico, la pericolosità di una πολιτική τέχνη che non abbia come fine la felicità (εὐδαιμονία) dello Stato, che non fondi cioè il suo operato su un'ἐπιστήμη sicura e che di conseguenza si concluda in una mera soddisfazione dei piaceri personali (cfr. Plato Gorg. 513c–527e). A questa idea di giustizia Socrate, ovvero Platone, ne contrappone una che trae fondamento da una conoscenza etica: se giusto (δίκαιον) e utile (συμφέρον) coincidono, l'agire giustamente non si limita più al semplice rispetto delle leggi, ma risponde a un'istanza interna all'uomo, a un desiderio di felicità comune, che si esplica nel rispetto di una legge che mira al bene.

Socrate domanda, infatti, al suo giovane interlocutore, quando sia possibile per una città essere meglio amministrata, o, per essere più precisi in presenza o in assenza di quali proprietà (τίνος παραγινομένου ἢ ἀπογινομένου) sia possibile per uno stato salvarsi (126a). Il parallelo tra corpo fisico e corpo civico riveste a questo punto un'importanza basilare per la comprensione di quanto segue. Se sia Pradeau¹⁴¹ sia Denyer¹⁴² colgono l'occasione per evidenziare che il sintagma τίνος παραγινομένου ἢ ἀπογινομένου sarà usato per esprimere la partecipazione delle cose sensibili alle idee¹⁴³ e il loro commento è sotto questo aspetto pienamente condivisibile, ci preme tuttavia sottolineare quali siano le conclusioni a cui porta il ragionamento.

Il maestro, infatti, pone nuovamente la medesima domanda ad Alcibiade, interrogando questa volta sulla presenza di quale entità la città possa essere moralmente migliore (βελτίων)¹⁴⁴, curata e amministrata meglio (ἄμεινον θεραπεύεται καὶ διοικεῖται). La risposta del giovane (126c) ci induce ancora una volta a riconsiderare la possibilità che Platone avesse in mente Tucidide: "A me sembra, Socrate, quando ci sia amicizia reciproca fra i cittadini e siano assenti l'odio e la sedizione".

La στάσις è assente dalla città quando vi sia amicizia (φιλία): è chiaro che nell'*Alcibiade primo*, esattamente come nella *Repubblica*¹⁴⁵, la στάσις è vista come malattia della città, come, del resto, già Tucidide presentava la sedizione di Corcira del 427 utilizzando un lessico molto simile a quello da lui impiegato nella descrizione della peste di Atene¹⁴⁶. Su questo punto, a detta di Marie-Laurence Desclos, si può cogliere pienamente la differenza di vedute tra Tucidide e Platone: il primo, infatti, non offre alcuna terapia per il futuro¹⁴⁷ e sottolinea la superiorità della τύχη a cui non poteva contrapporsi nemmeno l'uomo eccezionale (Pericle), il secondo, invece, concepisce l'arte

¹⁴¹ Pradeau (n. 1), 209 n. 112.

¹⁴² Denyer (n. 1), 199–200.

¹⁴³ Cfr. Phaedo 100d: "niente altro rende qualcosa bello se non la presenza (παρουσία) o la comunione (chiamatela come vi pare) della bellezza assoluta".

¹⁴⁴ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 2000, s.v. βελτίων.

¹⁴⁵ Cfr. Plato Rsp. 444d: "Produrre sanità significa disporre gli elementi del corpo in un sistema di dominanti e di dominati conforme alla natura; produrre malattia disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura". Emerge anche da questo passo come la concezione platonica del giusto, in quanto fondata sull'interiorità umana, permetta l'unificazione di concetti che nel pensiero classico erano disgiunti: il δίκαιον, il νόμιμον e la φύσις. Cfr. Soph. 228a–b. Sulla στάσις in Platone vd. J.M. Bertrand, *De la stasis dans les cités Platoniciennes*, in: CCG 10, 1999, 209–224.

¹⁴⁶ Thuc. 3,82; cfr. Thuc. 2,48–54. Una tavola sinottica delle espressioni tucididee è presente in M.-L. Desclos, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble 2003, 116–120. La città è detta malata di στάσις già in Hdt. 5,28. Per un'introduzione generale al concetto vd. L. Bertelli, *La stasis dans la démocratie*, in: M.-L. Desclos (n. 131), 11–38; H.J. Gehrke, *La stasis*, in: S. Settis (n. 94), 453–480, e N. Loraux, *La cité divisée*, Paris 1997.

¹⁴⁷ Si veda anche J.J. Price, *Thucydides and internal war*, Cambridge 2001.

politica come unica vera *θεραπεία* per la città¹⁴⁸. Nell'*Alcibiade primo* la *conditio sine qua non* di questa *θεραπεία* è la *φιλία*, che, significativamente, è definita come *concordia, ὁμόνοια*.

Questo termine, com'è noto, non compare nella letteratura greca prima dell'VIII libro dell'opera tucididea (nonostante la presenza del termine in frammenti attribuiti a Eraclito, nel cosiddetto 'decreto di Temistocle' e in un oracolo pitico tradito da Diodoro)¹⁴⁹, dove è legato in maniera particolare alla crisi della città, alla *στάσις*, ed è in qualche modo connesso con Alcibiade. Descrivendo, infatti, gli inizi del contrasto tra l'oligarchia dei Quattrocento instauratasi ad Atene e la posizione democratica dell'esercito di Samo, lo storico racconta che (8,75,2):

Dopo di ciò, volendo ormai effettuare a Samo un cambiamento che portasse decisamente alla democrazia, Trasibulo, figlio di Lico, e Trasillo (erano questi che più di tutti avevano promosso la rivoluzione) fecero giurare con i più solenni giuramenti tutti i soldati, e soprattutto i fautori stessi dell'oligarchia, che si sarebbero governati con la democrazia, che sarebbero stati concordi (*ὁμονοήσειν*), che avrebbero continuato con impegno la guerra contro i Peloponnesiaci e che non sarebbero entrati in trattative con loro¹⁵⁰.

Come emerge dal resto del racconto (8,76,7–81,1), i democratici di Samo avevano un certo interesse nel mantenersi in buoni rapporti con Alcibiade. Inoltre, come sottolinea Delebecque¹⁵¹, il resoconto tucidideo sembra voler dimostrare l'estraneità di Alcibiade alla svolta dei Quattrocento. Il problema che si pone è relativo alla possibile influenza alcibiadea esercitata sull'assemblea samia anche per quanto concerne la necessità di ritrovare la *concordia*.

Come bene evidenzia Jacqueline de Romilly, dopo il 411 il vocabolo conobbe una diffusione rapidissima, soprattutto tra i "partisans de la «constitution des ancêtres»"¹⁵², di cui faceva parte anche Senofonte. Non è un caso che il maggior numero di occorrenze del termine si trovi proprio nelle opere senofontee, in specie nei *Memorabili*, dove ricorre per ben sei volte: in un dialogo tra Socrate e Pericle *junior*, figlio di Pericle e

¹⁴⁸ Cfr. Desclos (n. 146), 136–143 e 165–179.

¹⁴⁹ Per un'introduzione generale all'uso del termine si vedano J. Zwicker, *Homonoia*, RE 8/2, 1913, coll. 2265–2269; T. Heinze, *Homonoia*, *Der Neue Pauly* 5, 1998, col. 703. Una discussione critica delle cosiddette 'testimonianze antecedenti agli eventi del 411' è presente in J. de Romilly, *Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot homonoia*, in: A. Ernout, *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972, 199–209. Si vedano anche M. Amit, *Concordia, idéal politique et instrument de propagande*, in: *Jura* 13, 1962, 133–169; Celato (n. 41).

¹⁵⁰ Il vocabolo compare anche in 8,93,3.

¹⁵¹ Vd. Delebecque (n. 56), 145–148.

¹⁵² J. de Romilly, *Les différents aspects de la concorde dans l'œuvre de Platon*, in: *RPH* 46, 1972, 7–20.

Aspasia, dove la concordia viene implicitamente riconosciuta come caratteristica degli Spartani (3,5,15–16); in un dialogo tra Socrate ed Eutidemo dove, discutendo del buon cittadino, emerge che miglior cittadino è colui che “nel dibattito assembleare fa cessare la στάσις e produce la concordia” (4,6,14: ἐν δημηγορίᾳ ὁ στάσεις τε πάων καὶ ὁμόνοιαν ἐμποιῶν); infine, per ben quattro volte, in un dialogo tra Socrate e Ippia di Elide che viene classificato da Senofonte come dialogo sulla giustizia e che è, per molti versi, affine all’*Alcibiade primo*:

E fra coloro che governano gli stati non sai che quelli che sono più capaci di far sì che i cittadini obbediscano alle leggi, questi sono i migliori, e che lo stato in cui i cittadini più obbediscono alle leggi vive nel modo migliore in pace ed in guerra non si può resistergli? Per di più la concordia sembra il bene più grande per gli stati (ὁμόνοια γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι), e molte volte, in essi, i consigli degli anziani e degli uomini migliori invitano i cittadini alla concordia (ὁμονοεῖν). Dappertutto in Ellade vige la legge che i cittadini giurino di mantenersi in concordia (ὁμονοήσειν) e dappertutto pronunciano questo giuramento. ... Perché se i cittadini si tengono saldi alle leggi, le città diventano fortissime e floridissime, ma senza concordia (ἀνευ δὲ ὁμονοίας) non potrebbe essere ben governata una città né prosperare una casa¹⁵³.

In Platone il vocabolo compare con relativa frequenza, soprattutto in opere che, discutendo di politica, sono legate a tendenze degli ultimi anni del V e dei primi anni del IV secolo¹⁵⁴. Anzi, il fatto che la descrizione più completa della concordia sia presentata nell’*Alcibiade primo* e in termini molto affini a quelli di Senofonte, e il probabile influsso alcibiadeo su Tucidide e sull’assemblea dei soldati ateniesi a Samo ci inducono a ipotizzare una discussione sulla concordia avvenuta all’interno dei circoli sofistici e di quello socratico, forse anche prima dei fatti del 411¹⁵⁵.

Passiamo quindi ad esaminare la definizione di ὁμόνοια offerta nell’*Alcibiade primo*. Essa deve fondarsi su conoscenze rigorose e – come nel caso della matematica, della metretica e della pesatura – deve essere estensibile sia alla città sia al privato cittadino, in modo che quest’ultimo sia concorde con se stesso e con gli altri (καὶ ἄρα ἥπερ πόλει, αὐτῇ καὶ ἰδιώτῃ, αὐτῷ τε πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς ἄλλον). In pratica, afferma Alcibiade, sono ὁμόνοια e φιλία le ragioni “per cui il padre e la madre,

¹⁵³ Xenoph. Mem. 4,4,5–25. Si riporta la trad. di 15–16.

¹⁵⁴ Plato Meno 86c; Rsp. 351d. 352a. 432a. 545d. 554e. 603c. Per una discussione del pensiero di Platone sull’ ὁμόνοια e per i suoi sviluppi in termini di κοινωνία e συμφωνία rimando a de Romilly (n. 152).

¹⁵⁵ Del resto, se Antifonte il sofista, di cui ci sono pervenuti frammenti di un trattato *Sulla concordia*, e l’Antifonte retore di cui fa menzione Tucidide (8,68. 90), fossero la medesima persona, ci troveremmo dinanzi ad una definizione di ὁμόνοια in parte vicina a quella offerta da Platone. Sul pensiero antifoneteo relativo alla concordia, cfr. A. Hourcade, L’homonoia selon Antiphon d’Athènes: les aspects de l’héritage democriteen, in: Elenchos 22, 2001, 243–280 (in part. 265–280) e M. Bonazzi, Antifonte il sofista, il retore, l’ateniese: in margine a due recenti pubblicazioni, in: RSF 3, 2004, 769–775.

amando il loro figlio, vanno d'accordo con lui, e il fratello con il fratello e la moglie con il marito."¹⁵⁶

Socrate, però, pur rimanendo nell'ambito familiare, sposta ancora l'accento sul tema della conoscenza¹⁵⁷: altrimenti, come potrebbero esserci concordia tra marito e moglie su cose di cui uno dei due è a conoscenza e l'altro no (126e–127a)? Di conseguenza, non essendoci concordia, non ci sarà amicizia quando in famiglia entrambi i coniugi attenderanno ciascuno per conto suo alle loro proprie occupazioni. Analogamente accadrà per la città (127b: οὐδ' εὔ ἄρα ταύτη οἰκοῦνται αἱ πόλεις, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν;). Ma a questo punto il giovane, in pieno contrasto con quanto finora sostenuto da Socrate, asserisce che, a suo dire, in città vi è maggiore amicizia perché ciascuno si occupa delle proprie cose. Dal canto suo, Socrate, dopo aver sottolineato l'assurdità di tale asserto rilancia: "Ma quando ciascuno fa ciò che gli è proprio, agisce giustamente o ingiustamente?" (127c: δίκαια δὲ πράττουσιν ἢ ἄδικα, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν).

È sin troppo evidente che la riflessione sull' ὁμόνοια si sta gradatamente spostando nuovamente sul concetto di giusto e che le parole di Socrate, pur se in forma interrogativa, altro non sono se non l'abbozzo di quella che diverrà nella *Repubblica* la definizione platonica di δικαιοσύνη in ambito politico¹⁵⁸. Ma il contraddittorio con Alcibiade non si spinge così lontano, perché la ricerca sulla giustizia non è l'obiettivo primario del dialogo¹⁵⁹. Per tale motivo anche la discussione sulla concordia e sulla ret-

¹⁵⁶ Plato Alc. I 126c–e. Cfr. Denyer (n. 1), 202.

¹⁵⁷ Pradeau (n. 1), 209 n. 115, sottolinea giustamente la corrispondenza tra questo passo e quello di Lys. 210b.

¹⁵⁸ Plato Rsp. 433a. Analogamente in Rsp. 443c–d, la giustizia è definita sul piano più propriamente etico: "la giustizia ... consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e il proprio carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso, disciplinato e amico di se medesimo, armonizzando le tre parti della sua anima ...". Cfr. anche Gastaldi (n. 140).

¹⁵⁹ Esprime la medesima opinione già Pradeau (n. 1), 46. È tuttavia necessario riassumere le conclusioni a cui giunge la discussione. L'osservazione di Alcibiade, che ricorda come "a molti fu di giovamento commettere grandi ingiustizie e ad altri, credo, non è stato utile operare con giustizia" (113d5–8), offre a Socrate la possibilità di spostare l'ambito della discussione dal piano della legalità e della politica a quello dell'etica e permette, pertanto, di concentrare l'attenzione sull'agire personale dell'individuo, su quella dimensione etica che nella *Repubblica* diverrà di pertinenza di Socrate e sarà espressa non più con il termine classico di δίκαιον/δίκη, bensì con quello pregnante di δικαιοσύνη, per cui cfr. Gastaldi (n. 140). In effetti, il contraddittorio con cui Socrate persuade il giovane dell'identità di δίκαιον e συμφέρον è in apparenza semplice, ma ricco di salti concettuali che portano alla connotazione etica del concetto di giusto. Anzitutto ricordiamo che, analogamente alla *Repubblica* e ai dialoghi più tardi e diversamente dal *Gorgia*, nell'*Alcibiade primo* Platone usa il termine συμφέρον in luogo di ὄφελιμον: come abbiamo già sottolineato, questa scelta è legata alla situazione del

dibattito impostato, nei suoi tratti iniziali, come una discussione di natura giuridica piuttosto che come un dibattito di natura etica, come avviene invece nel *Gorgia* (472d–479a). Anche Pradeau (n. 1), 199 n. 42, sottolinea come la scelta la termine *συμφέρων* sia più conforme al prosieguo del dialogo, dove grande importanza riveste il riconoscimento nell'uomo di tre istanze: il sé, ciò che appartiene al sé e ciò che appartiene a quanto concerne il sé (129a–131b), secondo l'etimologia che lo stesso Platone offre del vocabolo nel *Cratilo* (417a). Seguiamo ora il ragionamento di Socrate e Alcibiade: dopo aver constatato che alcune cose giuste arrecano giovamento e altre no e che alcune cose giuste sono belle e altre no, il discorso si sposta sull'esame delle possibilità che alcune azioni turpi (*αἰσχρά*) possano essere giuste. Dalla risposta negativa fornita dal giovane consegue che tutte le azioni giuste (*πάντα τὰ δίκαια*) sono anche belle (*καλά*). A dire di Socrate, – e qui si trova una prima svolta verso una fondazione etica della giustizia – le azioni belle sono anche buone (*ἀγαθά*). Ma Alcibiade si oppone a questa ipotesi: possono esservi azioni giuste, ma turpi. Onde Socrate chiede al suo interlocutore se il morire in guerra per portare aiuto a un compagno possa essere un esempio valido per avvalorare la sua asserzione. Contro la risposta positiva del ragazzo, il maestro argomenta e lo convince che l'aiuto portato in guerra è un atto bello in relazione al coraggio dimostrato, ma cattivo in relazione alla morte e alle ferite in cui chi è coraggioso potrebbe incorrere. E poiché un atto come il portare aiuto in guerra può essere definito allo stesso tempo bello e cattivo, diviene necessario esaminare se ogni atto bello possa essere cattivo o non sia di necessità, proprio in quanto bello, anche buono. L'analisi su questo argomento porta ad un'altra svolta. È quanto dimostra la nuova domanda posta dal maestro al suo discepolo, chiarissima nel suo interesse per l'individualità del soggetto agente: che cosa l'uomo preferirebbe avere per sé, beni o mali? Ovviamente, Alcibiade risponde che preferirebbe ottenere beni, tra i quali è anche il coraggio (*ἀνδρεία*), che spinge l'uomo a portare aiuto ai compagni in combattimento e a rischiare la morte. Le conclusioni raggiunte con l'esempio del coraggio vengono estese ad ogni azione umana: "nessuna cosa bella, proprio in quanto bella, è cattiva; né alcuna cosa turpe, proprio in quanto turpe, è buona" (116a10–11). L'equivalenza tra bellezza e bontà di un'azione è sostenuta anche nel prosieguo del contraddittorio, dove emerge che l'agire bene (*καλῶς πράττειν*) comporta il vivere bene (*εὖ πράττειν*). Vivere bene, del resto, implica la felicità (*εὐδαιμονία*), che nell'ottica greca consiste nel possedere beni, acquisiti con l'agire bene: vivere bene è dunque una cosa buona (*τὸ εὖ ἄρα πράττειν ἀγαθόν*), ma anche una cosa bella (*καλὸν ἢ εὐπραγία*). Così è stato doppiamente dimostrato, secondo Socrate, che bello e buono coincidono, e che, di conseguenza, le cose buone giovano (*τὰ ἀγαθὰ συμφέροι*). Occorre quindi ritornare all'utile e al giusto: chi compie azioni giuste compie azioni belle, ma le azioni belle sono buone, e le azioni buone sono utili; da tali premesse consegue che le azioni giuste, in quanto belle, sono utili (116b–d: *τὰ δίκαια ἄρα συμφέροντά ἐστιν*). Da tale schematica presentazione emergono a sufficienza esempi della maniera surrettizia con cui Socrate dimostra l'equivalenza di giusto e utile, ed è possibile, inoltre, osservare la somiglianza tra questa sezione del dialogo e la confutazione operata nei confronti di Trasimaco nel I libro della *Repubblica*: anche là come nel *Gorgia*, Socrate tenta di dimostrare la superiorità della vita vissuta secondo giustizia su quella vissuta praticando l'ingiustizia, benché le battute finali colorino il contraddittorio di un carattere eminentemente politico, grazie alla comparsa del termine *ὁμόνοια* (Rsp. 351b–d). Occorre in questa sede sottolineare in particolar modo la differenza tra la concezione socratico-platonica del giusto e quella dei sofisti, che emerge dall'identità del giusto con l'utile, espressa nel nostro dialogo anche attraverso l'esempio del coraggio. Infatti, dal caso dell'*ἀνδρεία* e dell'equivalenza tra *καλῶς πράττειν* ed *εὖ πράττειν*, è chiaro che non necessariamente il giusto coincide con l'utile personale, ma con un uti-

ta amministrazione della πόλις, si chiude – come già accadeva per la discussione sul giusto – con il riconoscimento dell'ignoranza e dello smarrimento di Alcibiade: “Per gli dei, Socrate, io, certo, non so neppure quel che dico; ma c'è pericolo che da tempo io mi trovi, senza accorgermene, in una condizione vergognosissima.”¹⁶⁰

Quest'ultima affermazione dell'Alcmeonide ci riporta alla già supposta polemica teorica che Platone instaura con lo scritto di Tucidide: Alcibiade, presentato da entrambi come uomo del φρόνημα, desideroso di superare in potere l'illustre tutore Pericle, non era per lo storico in grado, esattamente come non lo fu Pericle, di contrastare la forza della τύχη seppur fosse un uomo dalla straordinarie capacità; proprio per questo, oltre che per l'essere stato il 'fallimentare' discepolo di Socrate, diviene per il filosofo l'immagine ideale del giovane da educare ad una nuova visione della politica, ad una concezione del πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα improntata alla θεραπεία dei cittadini.

6. La determinazione del vero oggetto della conoscenza di sé

Dopo aver nuovamente discusso con il suo giovane pupillo della scienza politica ed aver finalmente constatato lo stato di ignoranza in cui questo si trova (124e–127e), Socrate avvia la sezione *construens* del contraddittorio in termini, questa volta, di ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (127e–128a):

Su dunque, che cosa vuol dire prendersi cura di sé (τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι)? Perché c'è da temere che molte volte, senza accorgercene, noi non ci prendiamo cura di noi stessi, per quanto lo crediamo. Quando mai l'uomo fa questo?

Inizia in questo modo un'altra serie di esemplificazioni di carattere tecnico che conduce i due interlocutori ad ammettere di non conoscere cosa sia il vero oggetto della loro ricerca. Esistono oggetti, come gli anelli, le scarpe, i mantelli e le coperte, che appartengono al corpo e di cui devono con diritto prendersi cura i δημιουργοί (rispettivamente l'orefice, il calzolaio e il tessitore), i quali possiedono la τέχνη adatta a rendere migliori tali oggetti (128b)¹⁶¹. Esiste poi il corpo, 'possessore' degli oggetti menzionati, di cui correttamente si preoccupano i maestri di ginnastica: di conseguenza, c'è un'arte con

le assoluto, di carattere morale e universale: chi decide di salvare i propri compagni, fa una cosa giusta e utile, nonostante rischi la morte. Proprio una tale concezione del giusto sarà il vero motore dell'azione politica di un retto governante, su cui Platone si sofferma con minuziosità nella seconda parte del dialogo.

¹⁶⁰ Plato Alc. I 127d. Identico *incipit* in 116e: “Per gli dei, Socrate, io, certo, non so neppure quel che dico, ma mi sembra davvero di essere in una condizione strana.”

¹⁶¹ Socrate pone ad Alcibiade nuovamente la faticosa domanda che era già al centro della riflessione nelle fasi iniziali della discussione (cfr. 106c–108d. 126a–b).

cui ci prendiamo cura di ogni singola cosa e un'altra con cui ci occupiamo delle cose che le appartengono (128d: Ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ). Conclusione: l'ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ non coinciderà con la τέχνη capace di migliorare le cose che appartengono all'uomo bensì con quella che è in grado di rendere migliore (βελτίω) l'uomo stesso. Sono queste le premesse di quella che Jean-François Pradeau chiama «une anthropologie triple»¹⁶², un'antropologia tripartita, sviluppata con dovizia di particolari nella conversazione tra Socrate e il giovane riportata in 129a–131b.

Anche qui la riflessione prende le mosse da un parallelo con le differenti τέχνηαι δημιουργικαί: come sarebbe impossibile conoscere l'arte capace di migliorare la scarpa, gli anelli o qualunque altro oggetto appartenente al corpo senza conoscere questi oggetti stessi, allo stesso modo è impossibile conoscere quale possa rendere migliore l'uomo se quest'ultimo ignora la sua essenza (128e: τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἄν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοῖ;)¹⁶³.

Nella successiva domanda di Socrate compare un'espressione (αὐτὸ τὸ αὐτό) che ha colpito l'attenzione e stimolato la riflessione degli studiosi: “Di’ dunque, in qual modo si potrebbe scoprire il ‘sé in sé’ (αὐτὸ τὸ αὐτό)? Perché di conseguenza potremmo forse scoprire che cosa noi siamo, ma rimanendo all’oscuro della prima cosa, sarà impossibile scoprire la seconda” (129b). L'espressione pronominale αὐτὸ τὸ αὐτό¹⁶⁴ è, in effetti, di non semplice comprensione, poiché essa si presta a due possibili interpretazioni: o si intende τὸ αὐτό in funzione pronominale, riferito al precetto delfico (“proprio questa cosa e cioè il se stesso”), o si intende in funzione di sostantivo (“il se stesso in sé”). La maggior parte dei commentatori moderni vede in questo sintagma un tentativo lessicale da parte di Platone di indicare come il ‘se stesso’ debba essere ricercato in maniera oggettivata e depersonalizzata¹⁶⁵, come ben esemplifica il Pradeau: «il existe quelque chose, qu’il convient de définir, qui est le <soi-même> qu’est chacun,

¹⁶² Pradeau (n. 1), 65. Si vedano le interessanti osservazioni che lo studioso offre a 66–68 n. 1 e il parallelo che egli propone con Gorg. 476a–479e, ove si propone la distinzione tra giustizia, medicina e crematistica, corrispondenti alla cura degli affari umani concernenti anima, corpo, beni.

¹⁶³ Denyer (n. 1), emenda αὐτόν, unanime nei codici, con ἄνθρωπον, vedendo in αὐτόν l'abbreviazione non riconosciuta del *nomen sacrum* ἄνθρωπος. La corruttela sarebbe stata poi facilitata dalle ripetizioni di ὑπόδημα e δακτύλιον in 128d (vd. 210). In realtà il testo è comprensibile, e forse più pregnante, se manteniamo αὐτόν: come non è possibile rendere migliore l'anello o la calzatura senza sapere cosa essi siano, è altrettanto impossibile migliorare ‘se stesso’ (e non l'uomo) senza sapere cosa questo sia.

¹⁶⁴ L'edizione di Carlini (n. 1), che noi abbiamo seguito, riporta questa *lectio* presente nel commento di Olimpidodoro. In apparato le altre lezioni: αὐτοταυτό la prima famiglia di codici; αὐτὸ ταυτό la seconda; αὐτὸ τοῦτο Stobaeo.

¹⁶⁵ Annas (n. 1), 122, parla di “objective matter”; Forde (n. 1), 234, si limita a dire che la ricerca di Socrate e Alcibiade in questa sezione del dialogo si concentra su “what a human being in itself is”; Brunschwig (n. 131), 68, usa l'espressione «désindividualisation de l'objet de la recherche».

et qu'on ne saurait pas confondre avec ses attributs et qualités, son nom ou encore son corps.»¹⁶⁶ È nostra opinione, invece, che si addica maggiormente al passo l'interpretazione offerta da Allen, il quale, rifacendosi a una tradizione risalente addirittura a Marsilio Ficino¹⁶⁷, traduce αὐτὸ τὸ αὐτό con “the self itself” (Friedländer traduce „das Esselber“, „das Selbst-selber“), notando la somiglianza con le terminologia utilizzata successivamente da Platone per designare le forme intelleggibili. In questo senso, anche l'*Alcibiade primo*, pur nella sua ‘incompletezza’ dottrinale testimonierebbe una sorta di punto di arresto dell'ontologia platonica: è possibile comprendere l'esistenza delle idee, delle forme intelleggibili, ma non conoscerle definitivamente nella loro essenza¹⁶⁸. Per questo lo sviluppo successivo del colloquio tra Socrate ed il suo discepolo segue una direzione che conduce a risultati lievemente differenti da quelli cui condurrebbe la ricerca del ‘sé in sé’.

Socrate, infatti, arresta in maniera improvvisa Alcibiade (129b): “Fermati un momento, per Zeus! Con chi discuti tu ora? Non forse con me?” Si sussegue uno scambio di battute in cui, ritornando per l'ennesima volta su esemplificazioni tratte dall'universo banausico, i due dialoganti giungono a concordare che l'uomo è la propria anima. Come un calzolaio si serve di uno strumento (ὄργανον) ma è ‘altro’ dallo strumento che usa, così anche l'uomo (inteso come ente) si serve di strumenti (per esempio delle parole, nel caso specifico del contraddittorio che si sta svolgendo tra i due), ma è diverso da questi. Inoltre, se gli artigiani si servono non solo di strumenti (quali la lesina e il trinetto nel caso del calzolaio) ma anche di parti del corpo, specificamente delle mani e degli occhi, essi tuttavia sono differenti da queste parti del corpo da loro utilizzate: il corpo (σῶμα) sarà dunque qualcosa che appartiene all'uomo, ma non ne costituirà l'essenza (129b-e).

Questo primo scambio di battute nella ricerca del ‘sé in sé’ permette una prima osservazione: ad Alcibiade, che vuole diventare esperto dell' εὐβουλία, si profila una soluzione, insieme cognitiva ed educativa, del tutto differente dai normali espedienti finora applicati. Socrate gli ha dimostrato sin qui l'inefficienza del sistema politico atenie-

¹⁶⁶ Pradeau (n. 1), 210 n. 121. Cfr. anche Brunschwig (n. 131), 67-68, dove lo studioso afferma che l' αὐτὸ τὸ αὐτό è quel che resta del σαυτόν se si astrae l'elemento personale.

¹⁶⁷ R.E. Allen, Note on Alcibiades I, 129b1, in: *AJPh* 83, 1962, 187-190. A n. 6 lo studioso statunitense cita tutti gli interpreti che lo hanno preceduto in questa proposta, tra cui anche Friedländer (n. 39), 220. Ai giorni nostri si sono schierati sulla stessa linea Blitz (n. 1), 355 e Denyer (n. 1), 211.

¹⁶⁸ La definizione è nostra, ma si basa sull'interpretazione offerta da F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1996, del pensiero metafisico di Platone: un'interpretazione che tiene conto delle Idee, benché lo studioso ritenga che Platone non avesse formulato una vera e propria teoria gnoseologica di esse. Vd. in part. 213-244, dove il medesimo esprime anche la convinzione che il pensiero platonico debba essere interpretato principalmente nella sua valenza etica: poiché al culmine del percorso filosofico sta l'idea del Bene (e non, in termini neoplatonici, quella dell'Uno), il vero filosofo-re deve agire politicamente avendo di mira il Bene universale, di cui conosce l'esistenza, benché non lo conosca perfettamente nella sua essenza.

se, tutto fondato sulla retorica dell'adulazione, e gli ha rappresentato i regni di Sparta e di Persia come sistemi statuali in cui vige sì l'insegnamento della virtù (una virtù, come si è detto, meccanica, priva dell'aspetto cognitivo di matrice socratica), ma inficiati da fattori, come il fasto e le ricchezze, contenenti in sé il germe della futura decadenza. Ora, definire le parole, alla stessa stregua delle ricchezze persiane, uno strumento di cui l'uomo si serve, e il corpo, elemento attorno al quale si sofferma tutta l'educazione spartana, come un qualcosa che l'uomo utilizza, ha lo scopo di indurre il giovane Alcibiade (e le nuove generazioni di politici educati all'Accademia) a considerare che obiettivo dell'arte politica è la cura dell'anima dei cittadini e non una dotta eloquenza demagogica, né il mero soddisfacimento dei bisogni primari.

A questo punto, continua il filosofo, sarà uomo (ente) ciò che è in grado di servirsi sia degli strumenti tipici dell'attività umana sia del corpo. Ma nell'uomo nulla se non l'anima (*ψυχή*) si serve del corpo, essa, anzi, comanda (*ἄρχουσα*) sul corpo (130a)¹⁶⁹: questo, infatti, non può, nel medesimo tempo, governare ed essere governato, né può presiedere al comando del corpo l'insieme di anima e corpo (*συναμφότερον*), perché in tal caso uno dei due elementi dell'insieme non parteciperebbe del comando (130b-c). Risulta ancora più chiaramente, a dire di Socrate, che l'anima è l'uomo (*ἡ ψυχή ἐστὶν ἄνθρωπος*).

In realtà lo stesso maestro riconosce di non aver dimostrato con precisione (*ἀκριβῶς*)¹⁷⁰ questa equivalenza e si sofferma a ricordare al giovane discepolo di aver tralasciato l'indagine relativa al 'sé in sé' (cioè l'indagine relativa alla forma intellegibile dell' 'in sé') per cercare cos'è in sé ogni singolo individuo (130d: *αὐτὸν ἕκαστον ... ὅτι ἐστὶ*), indagine da cui, in conclusione, emerge che la massima delfica invita l'uomo a conoscersi come anima. Il significato politico di questa conclusione viene ribadito proprio dalla prosecuzione del contraddittorio: gli artigiani conoscono solo ciò che appartiene al corpo, per cui, non riconoscendo se stessi come anima, non potranno esercitare un ruolo realmente politico; analogamente i medici, che conoscono il corpo, cioè quel che appartiene all'anima (*τὰ αὐτοῦ*), non potranno efficacemente essere uomini politici. Eccellenza (*ἀρετή*) del cittadino, inteso come soggetto politicamente agente, diviene quindi la *σωφροσύνη* (131b).

Ma, per completare la discussione, bisogna ancora comprendere in che modo deve essere compiuto il percorso verso l'*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (132c).

¹⁶⁹ Pradeau (n. 1), 211 n. 123, evidenzia come la specificazione per cui l'anima si serve del corpo comandandolo serva a distinguere l'uso che l'uomo fa del corpo da quello che egli fa degli oggetti. Sempre Pradeau (n. 1), 70-72, sottolinea che le pagine 128d-132b sono interpretate da molti studiosi moderni come la fonte della tradizione neoplatonica e cristiana che tende a identificare l'uomo con la sua anima e tiene a precisare, contro questa categoria di interpreti, che l'*Alcibiade primo* non tratta tanto dell'uomo che è anima, quanto piuttosto dell'anima che è uomo, e cioè «le sujet éthique d'une action quelconque». Sul dualismo anima-corpo in Platone, si veda in primo luogo Phaedo 69e ss.

¹⁷⁰ È interessante notare che un ragionamento svolto *σαφῶς καὶ ἀκριβῶς* è invece richiesto da Trasimaco in Rsp. 336c. Cfr. Vegetti (n. 134), 238.

Appurato che il vero 'se stesso' dell'uomo è l'anima, bisogna applicarsi con dedizione e scoprire in che modo pervenire alla conoscenza di questa, al fine di raggiungere la *σωφροσύνη* e divenire un uomo politico nel pieno senso del termine. È, quella che ci avviamo ad analizzare, la pagina più tormentata dell'intero dialogo sia dal punto di vista testuale sia dal punto di vista interpretativo.

È qui presente, tra l'altro, l'interpolazione neoplatonica/cristiana che ha costituito uno dei punti di appoggio per i sostenitori della non autenticità dell'opera (133c7–18)¹⁷¹. Socrate chiede al giovane Alcibiade di riflettere su quanto è stato appena scoperto, sul fatto, cioè, che sia necessario conoscere la propria anima. Per fare questo, lo invita a considerare il monito delfico come un'esortazione rivolta all'occhio, quasi che il dio, rivolgendosi all'occhio, gli imponesse di "guardare se stesso" (132d). Senonché, il paragone tra l'anima e l'occhio, e quindi tra la conoscenza di sé in quanto anima e l'osservazione che un occhio può fare di se stesso, suscita alcuni problemi riguardanti la traduzione e il valore filosofico della pagina.

Al giovane che gli propone lo specchio come strumento per guardare l'oggetto in cui si rivolge lo sguardo e se stessi, Socrate controbatte che anche nell'occhio esiste qualcosa di simile ad uno di questi (132e–133a):

Hai riflettuto che l'immagine di colui che guarda fisso negli occhi appare nella pupilla di colui che gli sta di fronte (ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει), come in uno specchio, cosa che noi appunto chiamiamo fanciullina (κόρη), poiché è quasi un'immagine di chi guarda?

Il primo problema, riguardante la traduzione, è costituito dal termine ὄψις. Noi abbiamo preferito adottare, per esempio contro il Carlini¹⁷² e il Bearzi¹⁷³, la soluzione di Brunschwig¹⁷⁴, Pradeau¹⁷⁵, Denyer¹⁷⁶, che attribuiscono a ὄψις il significato di "pupil-

¹⁷¹ Come abbiamo già accennato, le righe 133c8–17, sono considerate ormai unanimemente un'interpolazione, forse cristiana. Esse sono tramandate solo da Eusebio e Stobeo e sono del tutto assenti nella tradizione diretta dell'*Alcibiade primo*. È assente ogni riferimento ad esse anche in POxy 1609 e PPrinc. Inv. AM 11224c, riediti da F. Lasserre nel 1985 (F. Lasserre, Anonyme, Commentaire de l'Alcibiade I de Platon, in: F. Decleva Caizzi [ed.], *Varia Papyrologica*, Firenze 1985, 7–23) e unificati e identificati da M.S. Funghi (Un commentario all'Alcibiade primo, in: ZPE 55, 1984, 5–6) come un commento all'*Alcibiade primo* databile alla fine del II – inizio del III secolo.

¹⁷² Carlini (n. 1), 234.

¹⁷³ Bearzi (n. 1), 152.

¹⁷⁴ Brunschwig (n. 1), 27–28.

¹⁷⁵ Pradeau (n. 1), 213 n. 143; 214 n. 144.

¹⁷⁶ Denyer (n. 1), 232s. Egli rileva anche, sulla base di ciò che segue (133a7, la pupilla, ὄψις, è definita la parte migliore dell'occhio, quella con cui vede, ὄ ὄρα), l'ambiguità sintattica dell'espressione ὄ ὄραμεν, riferibile sia a τῷ ὄφθαλμῷ sia a τῷ. Optiamo per la soluzione più semplice, anche se la scelta della seconda possibilità ("anche nell'occhio non è pre-

la”, mentre riservano a κόρη quello di “immagine formata sulla superficie dell’occhio”, più affine a quello primario di fanciulla (cfr. lat. *pupa*). Questa traduzione, oltre a rendere più efficace il testo, permette di meglio interpretare l’analogia con l’anima: come nell’occhio esiste la pupilla su cui si può vedere riflessa l’immagine di se stessi, così nell’anima esiste un elemento simile al divino, in cui risiede la sapienza.

Il secondo problema consiste nell’attribuzione del corretto valore filosofico alla conoscenza di sé in quanto anima, conoscenza che è nuovamente definita, proprio al termine di questo passaggio, come σωφροσύνη: un problema che si pone soprattutto se si considera la prosecuzione della conversazione. Emerge infatti dal resto della discussione un confronto tra il senso della vista e l’attività cognitiva, che è stato variamente interpretato: come un occhio può vedere se stesso solo fissando lo sguardo sul luogo dove si trova l’eccellenza dell’occhio (la pupilla), così un uomo, un’anima, un soggetto etico-politico, può conoscere se stesso solo contemplando un’altra anima, in particolar modo quel luogo dell’anima dove risiedono il conoscere e l’aver senso (133b-c: τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν).

L’interpretazione forse più diffusa, risalente ad Aristotele¹⁷⁷, è quella che vede come soluzione del problema della conoscenza di sé la via dell’amicizia e l’esperienza dell’alterità. Tale interpretazione tradizionale è definita «altruiste» da Pradeau¹⁷⁸, il quale riconosce nelle parole di Socrate un ammonimento a vedere nell’anima altrui ciò che ci permette di divenire migliori e cioè la φρόνησις. Ma questa interpretazione “altruiste” può e deve essere lievemente modificata secondo le indicazioni del Bearzi¹⁷⁹, il quale vede nel passo in questione un esempio di “autocoscienza duale”: è possibile conoscere la propria natura di anima, di soggetto etico-politico, attraverso un atto immediato di autocoscienza che si estrinseca tuttavia nell’osservazione di un altro soggetto etico-politico, in particolare nella contemplazione della sua stessa attività di autocoscienza.

Se colgono nel vero, queste conclusioni hanno estrema importanza. Ricordiamo che la definizione di σωφροσύνη offerta da Crizia nel *Carmide* veniva in quel dialogo discussa e confutata da Socrate, perché incapace di offrire una spiegazione tecnica del concetto stesso: essa è semplicemente il saluto rivolto dal dio di Delfi all’uomo perché si comporti in maniera assennata. Invece, nell’*Alcibiade primo* l’atto di autocoscienza sposta pienamente l’attenzione sull’interiorità dell’uomo: non siamo più dinanzi a un semplice ‘saluto’, bensì dinanzi ad un ente che osserva in se stesso quanto di più divino v’è in lui, l’intelletto e dio. Tuttavia, il fatto che questa autocoscienza sia mediata da un

sente qualcosa di simile con cui vediamo?”) potrebbe manifestare, come osserva lo studioso inglese, anche sul piano linguistico una certa oscurità del processo di conoscenza.

¹⁷⁷ Aristot. Eth. Nic. 9,9,1169b3–1170b19; Eth. Eud. 7,12,1246a1–25. Si vedano Linguisti (n. 1); Id. Amicizia e conoscenza di sé nell’*Alcibiade Primo* e nelle Etiche di Aristotele, in: Ann. Ist. di filos. di Firenze 5, 1983, 1–28; Brunschwig (n. 131); Denyer (n. 1), 234.

¹⁷⁸ Pradeau (n. 1), 76.

¹⁷⁹ Bearzi (n. 1), 152–162.

atto 'duale', da un osservazione dell'altro, riporta l'ambito di questa conoscenza del luogo più divino dell'anima alla sfera etico-politica¹⁸⁰.

In questo senso conoscenza di sé e temperanza vengono a coincidere: riconoscersi anima, riconoscere in questa la presenza della φρόνησις, elemento divino, ha come presupposto e conseguenza diretta il riconoscersi membro di una comunità umana. La σωφροσύνη, cioè l'essere a conoscenza della condizione di un'anima che contiene in sé un luogo divino ma che può giungere alla contemplazione di questo solo nella comunità politica, è la *conditio sine qua non* della felicità (εὐδαιμονία) della πόλις: il vero politico, conoscitore di se stesso, σώφρων, sarà anche capace di conoscere pienamente ciò che appartiene agli altri ed in particolar modo alla città; sulla base di queste conoscenze, guiderà i suoi concittadini non alla tirannide e alla schiavitù dell'ignoranza, bensì alla δικαιοσύνη e alla σωφροσύνη, vere virtù dell'uomo libero (133e–135c).

È importante, per concludere, l'ultima osservazione di Alcibiade: egli promette al maestro di impegnarsi e di prendersi cura della giustizia. Così Socrate ha posto, nell'ultima sezione del dialogo, le premesse per iniziare l'educazione del vero uomo politico: conoscenza di sé è la σωφροσύνη; la città per raggiungere la prosperità ha bisogno di questa ἀρετή alla quale deve seguire la δικαιοσύνη. Il discepolo trae pertanto le debite conclusioni: per il vero politico l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ deve necessariamente sfociare nell'ἐπιμέλεια τῆς δικαιοσύνης (135e).

Il dialogo si conclude, quindi, nella sua forma propositiva e teoretica, con l'esortazione che Platone farà al vero politico in ogni suo dialogo: un'esortazione a trattare τὰ τῆς πόλεως πράγματα tenendo di mira la virtù, che, coadiuvata dalla temperanza, si configura come giustizia¹⁸¹.

Una politica guidata da un concetto nuovo di giustizia: questo l'oggetto della discussione tra Alcibiade e Socrate. Questo l'oggetto della filosofia politica di Platone, per tutto il corso della sua vita, come testimonianza, proprio al termine della sua lunga riflessione, quando ormai la realtà della πόλις si avviava al definitivo declino, una delle pagine conclusive delle *Leggi*:

Sarà necessario allora, come sembra, che i custodi della nostra divina forma di governo vedano con rigore, innanzi tutto, cosa permane sempre identico nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia e nella prudenza, che noi chiamiamo giustamente virtù¹⁸². Questa virtù dobbiamo tenerla ben stretta affinché non fuga via prima di

¹⁸⁰ A conclusioni analoghe giunge anche Laurent (n. 1), 16–45, il quale, però, ascrive l'opera all'ultima produzione platonica, quasi in contemporaneità con le *Leggi*.

¹⁸¹ Cfr. anche le conclusioni cui giungono Brunschwig (n. 131), 79–80 e Pradeau (n. 1), 80–81.

¹⁸² ἀναγκαστέον ἄρα, ὡς ἔοικεν, καὶ τοὺς τῆς θείας πολιτείας ἡμῖν φύλακας ἀκριβῶς ἰδεῖν πρῶτον τί ποτε διὰ πάντων τῶν τεττάρων ταῦτόν τυγχάνει, ὃ δὴ

aver ben capito cosa sia ciò verso cui dobbiamo guardare e se sia qualcosa di uno o un tutto, o tutte e due le cose insieme e quale sia infine la sua natura. Qualora ci sfuggisse, potremo mai dire di conoscere tutto ciò che concerne la virtù, di cui non sapremo dire né se è molteplice né se è quadruplici né, infine, se è una sola? ... Non dovremo affermare la stessa cosa a proposito del bello e del buono? Non dovremo affermare che i nostri custodi debbono sapere se anche il bello e il buono sono soltanto una pluralità o un'unità e in che modo? ... Possiamo dunque dire che costoro, i quali saranno custodi delle leggi, dovranno conoscere tutto ciò che riguarda la verità di queste cose, saperle esporre nel discorso e a essa accordare le azioni, sapendo altresì giudicare ciò che è bello e ciò che non è bello per natura?¹⁸³

Nota bene: Nel testo compare più volte l'allusione ad una possibile *insegnabilità* della *virtù* emergente dalla lettura del dialogo. Tale insegnabilità, peraltro limitata alla sola "virtù politica", deve però essere correttamente intesa. Non si tratta, infatti, della semplice trasmissione del sapere, bensì della percezione individuale del proprio "non-sapere" e dell'autoconoscenza di sé come anima che scaturisce dal continuo διαλέγεσθαι tra uomini che per natura sono già dotati delle qualità filosofiche e quindi delle ἀρεταί.

Bamberg

Diego De Brasi

φαμεν ἔν τε ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἐν φρονήσει ἔν ὄν, ἀρετὴν ἐνὶ δικαίως ἂν ὀνόματι προσαγορεύεσθαι.

¹⁸³ Plato, Leg. 965c–966c, trad. A. Biral, leggermente modificata. Per una lettura 'esistenziale' del pensiero politico di Platone e dell'importanza che la conoscenza di sé e la σωφροσύνη si veda A. Biral, Platone e la conoscenza di sé, Roma/Bari 1997, in part. 127–197. Sull'*Alcibiade primo*, 66–98.