

una statura retta e testa elevata in alto, secondo una armonica unione, ma proprio in funzione predominante dell'anima; che riconnette l'uomo con il divino, innalzandolo verso il cielo e facendolo una pianta non terrestre ma celeste.

Per quanto riguarda, poi, la forma di anima che in noi è più importante, bisogna rendersi conto di questo, ossia che il dio l'ha data a ciascuno come un demone. È questa la forma dell'anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo e che dalla terra ci innalza verso la realtà che ci è congenere nel cielo, in quanto *noi siamo piante non terrestri ma celesti*. È questo che diciamo è giustissimo. Infatti, tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là dove l'anima ha tratto la sua propria origine, la divinità erige tutto quanto il nostro corpo.

François Renaud

## La conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nel commento di Olimpiodoro<sup>1</sup>

L'*Alcibiade I* (d'ora in poi *l'Alcibiade*)<sup>2</sup> contiene una delle poche discussioni del *corpus* platonico sulla conoscenza di sé. In relazione al precetto delfico "conosci te stesso" (γνῶθι σεαυτόν), la conoscenza di sé vi è identificata con la conoscenza dell'anima. Tale identificazione fra il vero sé e l'anima si trova certamente anche in altri dialoghi platonici, ma è *l'Alcibiade* che ne offre la formulazione più netta: «L'anima è l'essere umano stesso» (ἡ ψυχή ἐστὶν ἄνθρωπος)<sup>3</sup>. L'idea secondo la quale il vero sé è l'intelletto ha conosciuto una grande fortuna nell'Antichità, come ha molto bene dimostrato Jean Pépin, alla cui memoria voglio qui rendere omaggio<sup>4</sup>. La conoscenza di sé in quanto conoscenza della divinità dell'intelletto costituisce, inoltre, l'interpretazione più positiva del precetto delfico rispetto a quelle tradizionali, che sottolineano l'opposizione fra la finitezza umana e la permanenza e la perfezione divina<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vorrei ringraziare il pubblico del convegno di Como e quello dell'Institut d'études des anciennes dell'Université Laval, Québec, così come Michel Narcy, per le perspicaci osservazioni che mi sono state rivolte (e Maurizio Migliori per la sua amichevole e accurata revisione del mio italiano). Questo studio fa parte di un progetto più ampio sui tre commentari di Olimpiodoro a Platone (*Alcibiade, Gorgia, Fedone*), progetto appoggiato dal Conseil de recherche en sciences humaines del Canada, che voglio analogamente ringraziare.

<sup>2</sup> Mi riferirò all'edizione di J. Burnet, *Platonis opera*, II, Oxford University Press, Oxford, 1901; ho consultato inoltre quelle di M. Croiset (Platon, *Œuvres complètes*, tome 1: *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, Introduzione e traduzione di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1920), L. Carlini (Platon, *Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*, Introduzione e traduzione di L. Carlini, Boringhieri, Torino, 1964) e N. Denyer (Plato, *Alcibiades*, Introduzione e commento di N. Denyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2001).

<sup>3</sup> Meglio ancora, e forse più esatta, la formula leggermente differente, tratta dallo stesso passo: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν, «l'essere umano non è nient'altro che la (sua) anima» (130 C 3).

<sup>4</sup> Cfr. in particolare J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

<sup>5</sup> Secondo una terza interpretazione, il precetto costituisce un avvertimento contro la sopravvalutazione delle capacità individuali (cfr. Aristotele, *Retorica*, 1395 a 18). Per una visione d'insieme delle diverse interpretazioni del precetto delfico nell'Antichità, vedi, ad esempio, H. Tränkle, *GNOTHI SEAUTON. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*, «Würzburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft», 11, (1985), pp. 19-31.

## 1. La recezione dell'Alcibiade

### 1.1 Lo statuto incerto dell'Alcibiade oggi

L'*Alcibiade* rimane un dialogo, per molti aspetti, enigmatico. Il suo posto nel corpus platonico è difficile da determinare e la sua stessa autenticità è oggetto di controversie fin dall'Ottocento. Il carattere enigmatico dell'*Alcibiade* dipende in buona misura dal fatto che il dialogo sembra contenere una mescolanza di socratismo e platonismo. La prima parte del dialogo (106 C - 116 E) è essenzialmente confutatoria e appare chiaramente socratica. La seconda (121 A - 124 B) comporta un discorso lungo che richiama certi dialoghi della maturità. Infine, l'ultima sezione (128 A - 130 C, 132 C - 133 C) ha un tenore metafisico e quasi didattico nello stile dei dialoghi tardi, anzi, secondo certi studiosi, di quello del medio-platonismo<sup>6</sup>. Gli studi stilistici, da parte loro, notano qualche *hapax*, ma soprattutto confermano il fatto curioso che il dialogo presenta le caratteristiche linguistiche comuni ai tre periodi della cronologia tradizionale (dialoghi della gioventù, della maturità e della vecchiaia). D'altra parte, si riconosce che l'*Alcibiade* presenta un buon riassunto (secondo alcuni, però, troppo buono, cioè artificiale) dell'etica socratica. Infatti il tema dominante della cura e della conoscenza di sé, così come l'evocazione ripetuta del dio personale di Socrate (δαμόνιον, ὁ θεός e θεός), lo avvicinano ai dialoghi socratici (τι δαμόνιον, 103 A; θεός, 105 B-E, 124 C, 127 E, 135 D)<sup>7</sup>.

In sintesi, si tratta di un'opera autentica o no? E se sì, di quale periodo? Visto il carattere "misto", sia dal punto di vista dello stile sia da quello dello svolgimento, le diverse ipotesi di periodizzazione sono difficilmente accettabili. Può darsi che la questione sia mal posta, poiché poggia sulla cronologia tradizionale e, soprattutto, sulla tesi della evoluzione del pensiero platonico. Questo approccio ermeneutico, ancora assai diffuso, viene da qualche anno rimesso in discussione in favore di un approccio ai dialoghi unitario o almeno meno lineare<sup>8</sup>. Comunque sia, prendere l'*Alcibiade* sul serio come un'opera eventualmente

<sup>6</sup> Contro l'autenticità, vedi ad esempio R. S. Bluck, *The origin of the Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», 3 (1953), pp. 46-52; P. M. Clark, *The Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», 5 (1955), pp. 231-240.

<sup>7</sup> Per una difesa dell'autenticità (e dell'unità del dialogo, anche non visto unanimemente da tutti come "dialogo socratico" o "della giovinezza"), vedi ad esempio Croiset (Platon, *Œuvres complètes...*, p. 50), J. Annas, *Self-Knowledge in Early Plato*, in D. J. O'Meara (editor), *Platonic Investigations*, Catholic University Press of America, Washington, 1985, pp. 111-138, p. 118), J.-F. Pradeau (in Platon, *Alcibiade*. Introduzione e note di J.-F. Pradeau, traduzione di J.-F. Pradeau, et C. Marboeuf, GF Flammarion, Paris, 1999, p. 21-22) e Denyer (*Alcibiades...*, p. 5-11). La conclusione dello studio stilistico di G. R. Ledger (*Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford University Press, Oxford, 1989) nel caso dell'*Alcibiade* può sorprendere: «It seems astonishing that, if this work is spurious, the author should have had such success in matching the Platonic style as to be closer in many instances to genuine works than they are to each other» (p. 218).

<sup>8</sup> Cfr. J. Annas, *Platonic Ethics Old and New*, Cornell University Press, Ithaca 1999;

autentica – come propone questo studio – ci costringe a ripensare l'ordine tradizionale dei dialoghi, di conseguenza, i rapporti fra socratismo e platonismo<sup>9</sup>.

### 1.2 Lo statuto privilegiato dell'Alcibiade nell'Antichità

Nell'Antichità, l'autenticità e il ruolo dell'*Alcibiade* nel corpus platonico non costituiscono un problema. Anzi, durante più di tre secoli di neoplatonismo, il dialogo è letto e commentato come la base dell'insegnamento sulla filosofia di Platone. Considerando il corpus come un'unità, e non in termini di cronologia o di sviluppo, gli Antichi spiegano le divergenze fra i dialoghi alla luce di quelle che si ritengono essere le intenzioni pedagogiche e didattiche di Platone. Il solo commento antico completo del dialogo che sia stato conservato è quello di Olimpiodoro di Alessandria (= Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Edizione di L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1956; 144 pagine; nessuna traduzione in lingua moderna)<sup>10</sup>. Il commento di Proclo, allo stato attuale, è incompleto; giunge solo fino al primo terzo del dialogo (103 A - 116 A) e non ha dunque interesse per questo studio, anche se mi riferirò ad esso qualche volta nelle note a piè di pagina. In linea generale, Olimpiodoro segue i principi ermeneutici e pedagogici dei suoi

Denyer, *Alcibiades...*, p. 20-26; C. Gill, *The Platonic Dialogue*, in M. L. Gill & P. Pellegrin (editors), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden, M.A./Oxford, pp. 136-150, pp. 140-147; per una discussione generale del corrente dibattito metodologico, vedi M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 66-85.

<sup>9</sup> Cfr. R. Weil, *La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon*, «Information littéraire» (1964), pp. 75-84, p. 84. Non si tratta tanto, in questo caso, di difendere direttamente l'autenticità quanto di esplorare certe implicazioni dirette e indirette di questa ipotesi. Lo statuto incerto del dialogo ai nostri giorni è tale che ben pochi commentatori "osano" farvi ricorso, cosa che ha come conseguenza ulteriore il fatto che tali implicazioni, per la nostra immagine di Platone, sono discusse in modo insufficiente.

<sup>10</sup> Titolo completo: *Scholía eis ton Platónos Alkibiadên apo phônês Olympiodorou tou magalou philosophou*. Questo commento di Olimpiodoro (prima del 505 – dopo il 565), come tutti gli altri che ci sono pervenuti da lui (tre su Platone e due su Aristotele), consiste in appunti presi da uno studente (cfr. M. Richard, *APO PHONES*, «Byzantion», 20, 1950, pp. 191-222; per un saggio introduttivo a Olimpiodoro, vedi H. Tarrant, *Introduction*, in R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant (editors), *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, Brill, Boston, 1998, pp. 1-52). I suoi commenti si dividono in lezioni (πρόξιος), a loro volta divise in spiegazioni generali (θεωρία) e spiegazioni dettagliate (λέξις). Sui metodi d'insegnamento di Olimpiodoro, vedi A. J. Festugière, *Modes de composition des commentaires de Proclus*, «Museum Helveticum», 20, (1963), pp. 77-100, pp. 77-80. La datazione del commento sull'*Alcibiade* è incerta; secondo L. G. Westerink (*The Greek commentaries on Plato's Phaedo I: Olympiodorus*, Edizione e traduzione di L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1976, p. 21) questo risale circa al 560. Per osservazioni introduttive sul commento, vedi A. Ph. Segonds, *Proclus sur le premier Alcibiade de Platon. Tome 1*, Traduzione e commento di A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1985, pp. LXIX - CIV (con la traduzione francese di alcuni brani).

precursori, principi che risalgono almeno al *cursus* di Giamblico. Questo approccio cerca di determinare soprattutto lo scopo, l'argomento (σκοπός), l'utilità, la struttura e il posto (τόξις) del testo nell'ordine di lettura dei dialoghi<sup>11</sup>. Secondo il sottotitolo attribuito al dialogo in quel periodo (*Περί φύσεως ἀνθρώπου: Sulla natura dell'essere umano*)<sup>12</sup>, il principale argomento dell'*Alcibiade* è la conoscenza di sé, ed è per questo che costituisce l'inizio (ἀρχή) della filosofia platonica e della filosofia in generale<sup>13</sup>. L'*Alcibiade* è nel *cursus* il primo dialogo platonico da leggere proprio perché è considerato quello più in grado di insegnarci a conoscere la nostra natura, intesa come la nostra anima razionale<sup>14</sup>. È anche per questo che viene classificato fra i dialoghi maieutici<sup>15</sup>. La principale verità latente che Socrate rivela ad Alcibiade è proprio quella della conoscenza dell'anima come il vero sé (*In Alcibiadem* 12.6-7)<sup>16</sup>. Implicito in questo approccio maieutico è il principio d'interpretazione secondo il quale esiste una concordanza fra le disposizioni degli interlocutori del dialogo e quelle dei lettori ai quali il dialogo è destinato<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Secondo Giamblico, l'*Alcibiade* «contiene la totalità della filosofia di Platone [...] come in un seme (ὡςπερ ἐν σπέρματι) (fr. 1, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentarium Fragmenta*, Introduzione e commento di J. Dillon, Brill, Leiden, 1973, p. 72-73 = Proclus, *In Alcibiadem Prooim.*, 11.15-17; traduzione francese di Segonds); Olimpiodoro, *In Alcibiadem* 10.17-11, 6. Per uno studio specifico sulle introduzioni dei commenti neoplatonici in cui tali questioni vengono in prima battuta discusse, vedi I. Hadot, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (editor), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1987, pp. 99-122, p. 109.

<sup>12</sup> Diogene Laerzio 3.59; Olimpiodoro, *In Alcibiadem* 3.6.

<sup>13</sup> Cfr. Proclus, *In Alcibiadem* 1-11.

<sup>14</sup> Cfr. *Prolegomenes à la philosophie de Platon*, edizione di G. L. Westerink, traduzione di J. Trouillard, con la collaborazione di A.-P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1990, 26.24-26: «Occorre dunque spiegare in primo luogo l'*Alcibiade*, perché in questo dialogo, impariamo a conoscere noi stessi; orbene, conviene prima di conoscere gli oggetti esterni (τὰ ἔξω), conoscere se stesso (ἐαυτοῦς γινῶναι)».

<sup>15</sup> Albino, *Prologo* 3.36 (ed. O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart, 1991); Diogene Laerzio 3.51. Le idee latenti che un dialogo maieutico mette in luce vengono chiamate nozioni naturali (φυσικὰ ἔννοια, per esempio in Albino, *Prologo* 6.33) o nozioni comuni (κοινὰ ἔννοια, per esempio in Olimpiodoro).

<sup>16</sup> Secondo Olimpiodoro (*In Alcibiadem* 92.4-9), un consenso è un segno, ma in nessun modo una prova, di verità. Le dimostrazioni poggiano in ultima istanza su nozioni comuni (*In Alcibiadem* 18.2-5).

<sup>17</sup> Secondo Albino, le ragioni che presiedono alla scelta dell'*Alcibiade* come la migliore introduzione possibile alla filosofia riguardano le caratteristiche che il lettore che si accosta alla filosofia dovrebbero possedere e che dovrebbero essere simili a quelle di Alcibiade preso come interlocutore ideale: le capacità naturali (κατὰ φύσιν), l'età richiesta (κατὰ τὴν ἡλικίαν), la motivazione (κατὰ προαίρεσιν), la formazione necessaria (κατὰ τὴν ἔξιν) e il tempo libero (κατὰ τὴν ὕλην, *Prologo* 5.1-37). Sul ruolo dell'*Alcibiade* nei medio-platonici e nei neoplatonici, vedi Segonds *Proclus...*, pp. VII - XX; H. Tarrant,

Olimpiodoro manifesta il carattere misto, evocato sopra, dell'*Alcibiade* e considera le tre parti del dialogo come parti perfettamente integrate: la prima parte (106 C - 119 A) confutatoria, la seconda (119 A - 124 A) protrettica, la terza (124 A - 135 D) maieutica, quella di cui mi occuperò qui (127 B - 133 C, in particolare 132 C - 133 C). Mentre nelle prime due parti Socrate si sforza di confutare il falso sapere di Alcibiade e lo persuade a purificarsi con il lavoro su se stesso, nella terza parte egli evoca il precetto delfico (124 A 7-8) e opera infine la rivelazione maieutica del vero sé. In altre parole, l'*Alcibiade* incomincia con la confutazione e la protrettica e finisce con la maieutica. Olimpiodoro considera come non problematica l'eterogeneità del dialogo o, per dirlo in termini positivi, egli ne difende l'armonia, specialmente per confutazione e maieutica<sup>18</sup>. La pertinenza del commento di Olimpiodoro verrà utilizzata soprattutto nella seconda metà di questo studio.

Bisogna innanzitutto cominciare con il contesto drammatico che, come vedremo, ha un'importanza decisiva per l'interpretazione del passo sulla conoscenza di sé.

## 2. La conoscenza di sé

### 2.1 Contesto drammatico: la pedagogia erotica di Socrate

Giovane, bello, ricco, sicuro dei suoi talenti e dei suoi appoggi, Alcibiade sta per lanciarsi nella vita politica, ma senza averne le competenze. Innamorato del giovane, Socrate l'abborda con il desiderio (nascosto) di liberarlo dalle sue ambizioni politiche, in modo da attirarlo a sé e, in questo modo, alla filosofia. La strategia amorosa di Socrate si può riassumere nel modo seguente. In primo luogo, egli lusinga la vanità di Alcibiade, che già non è piccola. Socrate gli spiega la ragione per cui ha atteso a lungo prima di parlargli: solo ora Alcibiade è finalmente maturo per ascoltare ciò che Socrate, il suo amante più fedele, aveva da dirgli; è anche per questo, per far sì che il dialogo (διαλέγεσθαι) non fosse

*Plato's First Interpreters*, Cornell University Press, Ithaca, 2000, pp. 119-121.

<sup>18</sup> Su questo legame fra confutazione e maieutica nel suo commento del *Gorgia*, vedi F. Renaud, *Rhétorique philosophique et fondement de la dialectique: Le commentaire de Gorgias par Olympiodore*, «Philosophie antique», 6 (2006), pp. 137-161. La difesa della varietà degli stili e dei trattamenti in un medesimo dialogo fatta da Denyer merita di essere citata: «Why should Plato have wished to mix in the *Alcibiades* elements of all three different literary manners? There is a simple and obvious answer. Plato wished to show Socrates taking Alcibiades from his original and quite unphilosophical condition to a condition in which he is prepared, at least for the moment, to do some fairly serious philosophising. These changes in Alcibiades, and the sorts of conversation he is able to cope with, are reflected in the changes of literary manner, from 'early', through 'middle', to 'late'» (Denyer, *Alcibiades...*, p. 24). Denyer considera l'*Alcibiade* un "dialogo della vecchiaia" e propone l'inizio degli anni 350 come data di redazione.

inutile, che il dio (δαμόνιον τι, 103 A; ὁ θεός, 105 B-C, E) non gli ha permesso fino ad oggi di accostarsi a lui. Alcibiade deve attendere quello che Socrate ha da dirgli, poiché Socrate è la sola persona capace di aiutarlo a realizzare le sue ambizioni. Progressivamente, però, Socrate distrugge la sua vanità confutando le opinioni a lui più care. Infatti, per poter dare consigli all'Assemblea intorno alla guerra e alla pace, Alcibiade deve possedere la conoscenza del giusto e dell'ingiusto, conoscenza che egli né ha cercato da se stesso né ha imparato da un maestro, e quindi non può possederla. Socrate deve dunque prima di tutto liberare Alcibiade della sua presunzione svelando la sua doppia ignoranza. Questa confutazione è seguita da una protrettica. Alcibiade è ora incitato a lavorare per migliorarsi, cioè a prendersi cura di sé. Ma poiché è impossibile prendersi cura di qualsiasi cosa senza conoscerne la natura, Alcibiade deve innanzitutto conoscersi. Per salvare il loro amore – precisa Socrate – egli dovrà scegliere fra Pericle e Socrate (124 C). Infine, Socrate in qualche modo gli restituisce l'orgoglio rivelandogli la sua vera capacità (δύναμις, 105 E), ciò che porta in lui di più prezioso, la sua anima, e più precisamente, la parte divina in lui, la ragione.

## 2.2 Interpretazioni teocentrica e antropocentrica (129 B - 133 C)

Prima di tutto riassumiamo rapidamente l'argomentazione che precede il passo chiave (132 C - 133 C). In primo luogo, Socrate fa ammettere ad Alcibiade l'idea che l'essere umano non può essere il suo corpo. Che cosa significa prendersi cura di una qualche realtà (ἐπιμελεῖσθαι)? Non significa prendersi cura delle cose che le appartengono, ma prendersi cura della cosa stessa (128 D). Per prendersi cura di noi stessi bisogna sapere chi siamo. Per questo occorre anche distinguere lo strumento (ὄργανον) dalla persona che lo utilizza, poiché l'essere umano si serve (χρηται) del corpo come di uno strumento (129 B-E). D'altra parte, l'essere umano non può essere un insieme di corpo e anima, poiché il corpo non può governare (ἄρχει) e ciò che si ricerca qui è ciò che governa, non ciò che è governato. L'essere umano, il vero se stesso, deve dunque essere l'anima, e l'anima sola (130 C 1-3). Conoscersi significa dunque conoscere la propria anima.

Proprio qui inizia il passo che più ci interessa. Socrate fa ricorso al paradigma della vista e dello specchio per spiegare ad Alcibiade il senso del precetto delfico, cioè la nostra vera natura. Come l'occhio, per poter vedere se stesso, deve guardarsi in uno specchio (κάτοπτρον), così l'anima che vuole conoscere se stessa

deve guardare un' [altra] anima, e in essa soprattutto quella parte in cui ha sede la virtù dell'anima, la sapienza (σοφία) e tutte quelle altre cose a cui essa assomiglia<sup>19</sup>.

Ora nell'anima, dice Socrate a Alcibiade

<sup>19</sup> 133 B 8-10.

non possiamo forse dire che vi sia una parte più divina (θειότερον) di quella in cui hanno sede il conoscere e il pensare (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)<sup>20</sup>?

Alcibiade ne conviene. Socrate prosegue:

Ebbene, questa parte è simile (ἔουκεν) al divino (τῷ θεῷ) e chi la contempla e conosce tutto ciò che è divino (πᾶν τὸ θεῖον γινούς), dio e il pensiero (θεὸν τε καὶ φρόνησιν), giunge a conoscere anche se stesso il più possibile<sup>21</sup>.

Questa conoscenza di se stesso non è altro che la σωφροσύνη, ossia la saggezza sia morale sia intellettuale (133 B-C)<sup>22</sup>.

È possibile ridurre, senza troppa esagerazione, la maggioranza delle interpretazioni che sono state date di questo difficile passo a due posizioni opposte, ma in parte compatibili come cercheremo di dimostrare: una teocentrica, l'altra antropocentrica.

L'interpretazione *teocentrica* sostiene che qui non si tratta solo il tema del divino in noi, ma quello di Dio (θεόν, 133 C 5). Poiché la parte intellettuale dell'anima è divina, la conoscenza dell'anima è direttamente legata a Dio, anzi questa conoscenza coincide con quella di Dio (133 C). Ora, secondo certi commentatori, il riferimento al, o a un, dio dimostra l'inautenticità dell'*Alcibiade* o almeno di questo passo, perché l'idea di un dio interiore che illumina l'anima sarebbe più neoplatonica che platonica e, ad ogni modo, nient'affatto socratica<sup>23</sup>.

Anche i difensori dell'autenticità ammettono che la formulazione θεὸν τε καὶ φρόνησιν («il dio e il pensiero») è curiosa e difficile, in particolare perché queste parole sono in qualche modo accostate a quelle precedenti (πᾶν τὸ θεῖον γινούς: «[ri]conoscendo tutto ciò che è divino»), senza verbo, senza che sia chiarito l'esatto rapporto fra i due gruppi di parole<sup>24</sup>. Lo stile, invece di essere deduttivo, è allusivo, addirittura ellittico. Tuttavia, conviene sottolineare in

<sup>20</sup> 133 C 1-2.

<sup>21</sup> 133 C 4-6 (la traduzione italiana di riferimento è, con qualche piccola eventuale correzione, quella di M. L. Gatti, in G. Reale (editor), *Platone, Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000).

<sup>22</sup> Ho ommesso le dieci righe sospette, 133 C 8-17, che sono considerate, da quasi tutti gli studiosi, come un'interpolazione tarda.

<sup>23</sup> Havet (*Platon, Alcib. 133 c*, «Revue de philologie», 45, (1921), pp. 87-89, p. 88) propone di modificare il testo di Burnet e della tradizione manoscritta, leggendo θεόν (visione) invece di θεόν, una lettura seguita ad esempio da Clark, *The Greater Alcibiades...*, p. 237. Puliga da parte sua (in Arrighetti 1995, p. 149, n. 42) segue la modificazione dell'Ast: νοῦν τε καὶ φρόνησιν; traduce dunque così: «intelletto e pensiero». Tuttavia molti editori, traduttori e autori di commentari accettano il testo manoscritto e non modificano il passo (cfr. Annas, Brunschwig, Croiset, Desclos, Denyer, Friedländer, Gatti, Johnson, Pradeau). Torneremo più tardi su questo punto.

<sup>24</sup> Cfr. P. Friedländer, *Der Grosse Alkibiades. Zweiter Teil: Kritische Erörterungen*, Cohen, Bonn, 1923, p. 15.

primo luogo che θεόν τε καὶ φρόνησιν ἐἴη *tutti* i manoscritti<sup>25</sup>. E non senza ragione, poiché queste parole appaiono indispensabili, nella misura in cui spiegano, precisandone il senso, i termini precedenti, πᾶν τὸ θεῖον («tutto ciò che è divino»). Peraltro, l'anima è detta simile al dio (133 B 10: ἄλλο, ὁμοίον, 133 C 4: εἶκεν). Essa dunque non è Dio. Dio (o il dio) non è semplicemente «il divino in noi», ma è altro e deve essere inteso come superiore a noi, dunque come trascendente<sup>26</sup>. Quanto alle affinità inconfutabili con il medio-platonismo e il neoplatonismo, esse si possono forse spiegare, in maniera inversa, con l'influenza che il dialogo ha esercitato, come risulta dai commenti di cui fu oggetto in quei periodi<sup>27</sup>.

Al contrario, l'interpretazione *antropocentrica* sottolinea il fatto che l'analogia dell'occhio e dello specchio ha come conseguenza l'impossibilità della conoscenza di un sé solitario, quindi la necessità del dialogo con gli altri; l'introspezione diretta, la coscienza immediata di se stesso, vi sarebbe dichiarata impossibile. Socrate fa ricorso per due volte all'esempio del dialogo (διαλέγεσθαι) per illustrare l'idea secondo la quale l'anima utilizza il corpo come uno strumento; l'anima deve dunque essere il vero se stesso: parlare significa servirsi del linguaggio (τὸ λόγῳ χρῆσθαι, 129 C 2; 130 D-E). La conoscenza di sé non è immediata, ma opera per via indiretta tramite un oggetto che svolge il ruolo dello specchio, e questo oggetto, questo *altro*, è un'anima simile alla nostra. La conoscenza di sé dipenderebbe, dunque, dalla conoscenza di un altro e questa ultima conduce alla contemplazione del divino in noi (e del dio). L'antropologia implicita del passo sarebbe dunque simile, secondo quest'interpretazione, a quella di un brano molto conosciuto dei *Magna moralia* (1213 a 10-24), in cui si dice che si può giungere alla conoscenza di se stessi solo per mezzo dell'amico, il nostro *alter ego*, attraverso il quale ci si può vedere oggettivamente come in uno specchio<sup>28</sup>. La sola differenza significativa fra i due testi riguarderebbe il tipo di rap-

<sup>25</sup> Vedi Carlini, *Alcibiade...* per un resoconto dettagliato dei sei manoscritti medievali (dal IX al XII secolo), che sembrano indipendenti l'un dagli altri.

<sup>26</sup> H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967<sup>2</sup>, pp. 136-138; J. Brunschwig, *La déconstruction du 'Connais-toi toi-même' dans l'Alcibiade majeur*, «Recherches sur la philosophie du langage», 18 (1996), pp. 61-84, pp. 77-80; D. M. Johnson, *God as the True Self: Plato's Alcibiades I*, «Ancient Philosophy», 19, (1999), pp. 1-19, pp. 8-17. Si legge in Alcinoos (Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Edizione e commento di J. Whittaker, traduzione di P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990), 177.33-35: «l'anima è fatta naturalmente per comandare (ἐγγενεῖται ἢ ψυχῇ φύσει). Ora, ciò che è fatto naturalmente per comandare somiglia a ciò che è divino (τῷ θεῷ εἶκεν); ne consegue che l'anima, poiché assomiglia al divino, deve essere indistruttibile (ἀνώλεθρος) e imperitura». Inoltre, secondo Olimpiodoro «colui che conosce l'essenza dell'essere umano, costui scopre che è anima; colui che conosce l'anima conosce i principi (λόγου) che sono in essa [...] e costui comprende tutte le realtà (πάντα τὰ ὄντα)» (*In Alcibiadem* 198.21-23).

<sup>27</sup> Cfr. Pépin, *Idées...*, p. 107, n. 1.

<sup>28</sup> Per esempio, A. Linguisti, *Amicizia e conoscenza di sé nell'Alcibiade primo e nelle Etiche di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di filosofia di Firenze», 5 (1983), pp. 1-28.

porto interumano privilegiato: un rapporto erotico tipico nel dialogo socratico e la *philia* nei *Magna moralia*<sup>29</sup>.

Se è vero, secondo il testo, che si perviene meglio alla conoscenza di sé attraverso lo specchio di un oggetto analogo, come nell'immagine dell'occhio riflessa nell'occhio che ha di fronte, non è meno vero, come sostiene l'interpretazione teocentrica, che l'intelletto, che è divino, è l'essenza dell'anima e che, di conseguenza, la conoscenza dell'anima è direttamente legata al dio, e che pensando (il) dio, questo essere distinto da sé, l'anima (indirettamente) pensa se stessa<sup>30</sup>. Detto questo, l'interpretazione antropocentrica, o dialettica, ha il merito di sottolineare il contesto dialogico, più precisamente di rispondere a una domanda importante che il nostro passo allusivo pone e che l'interpretazione teocentrica lascia in ombra: ogni anima umana è capace, e capace in modo uguale, di offrire, a chi ne ha bisogno, come Alcibiade, il riflesso del vero sé oppure occorre sopporre – e così è, a quel che sembra – che solo alcune persone, come Socrate, siano in grado di farlo? Questo aspetto umano o interumano è peraltro inerente alla dimensione drammatica, più precisamente erotica, del dialogo. Infatti, l'*Alcibiade* è attraversato, dall'inizio alla fine, dal tema della seduzione: Socrate si sforza di persuadere Alcibiade a prestare ascolto alle parole del suo più fedele amante, la sola persona capace di aiutarlo a realizzare le sue ambizioni.

La dimensione drammatica è inoltre inseparabile da due spinose domande filosofiche che sono sottese al nostro passo e alle due interpretazioni, antropocentrica e teocentrica. In primo luogo, la concezione unitaria dell'anima (come

Un'osservazione generale di R. Sorabji (*The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Source Book*, Volume 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, p. 161) presenta ugualmente questa interpretazione: «There is a theme in Plato's *Alcibiades I* which is opposite to Descartes' assurance that one knows oneself, but can only make inferences to the minds of others. According to *Alcibiades I*, the eye sees itself by seeing its reflection in the eye of another, 132 C - 133 C. This discussion seems to have influenced Aristotle *EN* 9.9, 1169 b 33 - 1170 a 4; pseudo-Aristotle *Magna Moralium* 2.5, 1213 a 10-26, and possibly *EE* 7, 12, in their accounts of the value of friendship».

<sup>29</sup> Per un'analisi approfondita dei due tipi di interpretazione, vedi Brunschwig, *La déconstruction...*, pp. 72-80.

<sup>30</sup> Il passo trova dei paralleli nel *Timeo* (51 E 5-6) e nel *Filebo* (28 C 7-8). La vicinanza fra la dottrina della ragione come essenza dell'essere umano (cfr. αὐτὸ τὸ αὐτό) dell'*Alcibiade* e quella della ragione (νοῦς) «divina» in Aristotele (cfr. *Prorettico*, *Metafisica A*; *De anima* 3.5; *Etica Nicomachea* 10, 1177 b 26 - 1178 a 7) ha provocato in alcuni studiosi un sospetto: costoro trovano in ciò un altro argomento contro l'autenticità del dialogo (per esempio Bluck *The origin...*; Krämer, *Der Ursprung...*, p. 137). In realtà però, questa somiglianza non condiziona necessariamente la questione della datazione: la dottrina allusiva del *nous* nell'*Alcibiade* può essere presa come una prefigurazione embrionale di quella del vecchio Platone o di Aristotele (cfr. Friedländer, *Der Grosse Alcibiades...*, p. 16). Per uno studio comparativo della problematica del rapporto fra l'umano e il divino da Platone e Aristotele, vedi M. Migliori *Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone*, in U. La Palombara & G. A. Lucchetta (editors), *Mente, anima e corpo nel mondo antico: Immagini e funzioni*, Opera Editrice, Pescara, 2006, pp. 21-56.

razionale e divina) dell'*Alcibiade* è compatibile con la concezione tripartita (λογιστικόν, θυμοειδής, επιθυμητικόν) della *Repubblica*? In secondo luogo, qual è il rapporto fra il dio intelletto (θεός, 133 C 5) del passo chiave e il dio personale di Socrate molte volte evocato nel dialogo (τι δαιμόνιον, 103 A; θεός, 105 B, 124 C, 127 E, 135 D)? L'analisi che segue si limita a trattare qualche aspetto del testo e di queste problematiche e a formulare due ipotesi alla luce del commento di Olimpiodoro e, più generalmente, dell'azione drammatica.

### 3. L'anima e (il) dio: azione drammatica e contenuto dottrinale

#### 3.1 Concezioni unitaria e tripartita dell'anima

La maggior parte degli interpreti, siano essi difensori dell'interpretazione teocentrica o di quella antropocentrica (o dialettica), è d'accordo nel sostenere che il vero sé stesso di cui tratta l'*Alcibiade* è un sé impersonale, non individuale. Come Socrate stesso precisa (130 C-D), egli voleva indagare sull'essenza di ciò che siamo intesi in senso assoluto («il sé stesso in sé», αὐτό τὸ αὐτό, 129 B), ma finora ha esaminato solo il sé individuale (αὐτὸν ἕκαστον). Dopo questa prima tappa, non è più a tema l'anima di ciascuno, ma ciò che c'è di più divino negli esseri umani, la ragione, che è oggettiva e universale<sup>31</sup>. Nel contesto della cura dell'anima l'indagine non è possibile prima di aver scoperto chi siamo noi stessi (τι ποτ' ἐσμὲν αὐτοί = 128 E 11). L'αὐτό di αὐτό τὸ αὐτό designa ciò che noi siamo, la nostra essenza. Perciò bisogna pensare che l'αὐτό τὸ αὐτό si riferisca all'elemento razionale e impersonale in noi, non al sé individuale, personale o soggettivo<sup>32</sup>. Così bisogna intendere per il sé individuale quello che Socrate ha definito come «l'anima che si serve di un corpo», la cui incarnazione costituisce l'individualizzazione, in opposizione alla nostra natura presa in assoluto (αὐτό τὸ αὐτό), il vero sé stesso, che è l'anima senza il corpo<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Johnson, *God...*, p. 16, e *in finis*.

<sup>32</sup> Con qualche eccezione (per esempio V. Tsouna, *Socrate et la connaissance de soi: quelques interprétations*, «Philosophie antique», 1 (2001), pp. 37-64), i commentatori sono generalmente dell'opinione che questa osservazione di Socrate indichi chiaramente che il resto della discussione verte sul vero sé stesso, inteso come il sé stesso disincarnato e impersonale. Secondo Tsouna (pp. 50-56), tuttavia, l'individualità viene parzialmente conservata in questa concezione del vero sé; in particolare, il processo dialettico, nel quale questa scoperta ha luogo, suppone l'alterità individuale. Johnson (*God...*, pp. 14-17), da parte sua, difende la versione estrema dell'interpretazione opposta, di un sé depersonalizzato e universale: l'αὐτό τὸ αὐτό, il vero sé, sarebbe lo Spirito puro, ossia Dio. Per un'analisi del concetto del sé oggettivo nei Greci, specialmente in Aristotele, in opposizione al concetto moderno del sé come soggettivo e individuale, vedi C. Gill, *Is there a concept of person in Greek philosophy?*, in S. Everson (editor), *Companions to Ancient Thought: 2. Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, (1991), pp. 166-193.

<sup>33</sup> Per una critica della traduzione, frequente, dell'espressione *auto to auto* con «il (vero) sé», vedi C. Gill, *Conception of Self in Plato's Alcibiades*, in C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 349-

Questo è anche il parere di Olimpiodoro. Secondo lui, il vero sé stesso è l'anima comune e razionale (λογική ψυχή, κοινή)<sup>34</sup>. Questa definizione sembra, a prima vista, corrispondere alla concezione intellettualistica del sé stesso, secondo la quale la natura dell'uomo, cioè la sua anima, è essenzialmente semplice, interamente razionale, riferita al Socrate storico in opposizione alla concezione tripartita dell'anima esposta nel libro IV della *Repubblica* (436 A - 441 C). Da qui la prima difficoltà sollevata in precedenza: la concezione unitaria dell'anima dell'*Alcibiade* è compatibile con la concezione tripartita della *Repubblica*? Ci sono, o no, due concezioni diverse dell'anima e dell'azione nei dialoghi? Olimpiodoro propone un'interpretazione che mira a conciliare queste due concezioni dell'anima. In questo risiede soprattutto l'interesse della sua interpretazione.

Seguendo Damascio, e contro Proclo, Olimpiodoro ritiene che lo scopo (σκοπός) del dialogo non sia semplicemente la conoscenza di sé stesso, del vero sé stesso (ἡ λογική ψυχή):

L'argomento di questo dialogo non riguarda semplicemente (οὐχ ἀπλῶς) la conoscenza di sé, ma la conoscenza di sé stesso al livello della vita politica (πολιτικῶς); [...] infatti, in questo dialogo, l'essere umano è definito come un'anima razionale (λογική) che si serve del corpo come di uno strumento<sup>35</sup>.

Per conoscenza "politica", Olimpiodoro intende ciò che si riferisce alle virtù politiche, ciò che conviene al cittadino, inteso come l'anima razionale che fa uso del corpo (passioni comprese) come di uno strumento.

Il dialogo si colloca dunque, secondo lui, *al tempo stesso* a livello politico (o morale) e a livello contemplativo (o intellettuale). Di conseguenza egli distingue nell'*Alcibiade* diverse modalità di conoscenza di sé stesso: oltre alla conoscenza delle cose esteriori e del corpo, uno può conoscere sé *πολιτικῶς*, cioè secondo la parte costitutiva dell'anima che fa uso del corpo (*πολιτικῶς*, dunque, nel

353; al di là della questione della traduzione, Gill difende pure da un punto di vista concettuale, l'interpretazione qui proposta di una concezione non-individuale o impersonale del sé. D'altra parte, poiché è insolita, l'espressione *auto to auto* è stata parimenti considerata da alcuni studiosi come medio-platonica o neoplatonica più che platonica (cfr. E. Dönt *Vorneuplatonisches im Grossen Alkibiades*, «Wiener Studien», 77 (1964), pp. 37-51, pp. 40-44, 50-51). Ma in realtà l'espressione nel contesto non sembra assumere un senso tecnico, secondo la ben nota abitudine platonica di non praticare una eccessiva cura terminologica. Tuttavia, non si può negare che l'espressione risulta poco diffusa nel greco corrente dell'epoca.

<sup>34</sup> Cfr. l'appoggio di Annas, *Self-Knowledge...*, p. 131: «I incline to think that the Neoplatonists were more on the right lines in finding here [*auto to auto*] a reference to a "rational soul" which is the true self and is not individual to each person». Dönt (*Vorneuplatonisches...*, p. 42) è della stessa opinione, anche se, d'altro lato, egli prende posizione contro l'autenticità del dialogo.

<sup>35</sup> In *Alcibiadem* 4.15-22; cfr. 203.20 - 205.7. Sulla controversia fra Damascio e Olimpiodoro da una parte e Proclo da una altra, cfr. Segonds *Proclus...*, pp. LIII - LXIX.

sensu della costituzione, πολιτεία, dell'anima tripartita e della moderazione delle passioni); καθαρτικῶς, nel processo di liberazione dalle passioni legate al corpo e rivolte a se stesse (ἐπιστρεφούσα πρὸς ἑαυτὸν); infine, θεωρητικῶς, quando si prende in considerazione l'anima dopo che si è liberata dal corpo, quando essa è razionale e interamente rivolta alle cose superiori, in ultima istanza al bene (ἐπιστρεφούσα πρὸς τὰ κρείττονα; In *Alcibiadem* 224.3-10)<sup>36</sup>.

Olimpiodoro vede dunque presente nell'*Alcibiade*, anche nella sua azione drammatica, la divisione tripartita dell'anima, cioè quella dell'anima imperfetta:

Nel provare che ciò che si conosce come se stesso non è né il corpo né il composto di corpo e anima, [Socrate] mostra che si sta riferendo all'anima razionale, che è razionale ma non sempre perfetta e che talora ignora se stessa (λογική, καὶ λογική οὐκ αἰεὶ τέλεια, ἀλλὰ ποτε καὶ ἀγνοοῦσα)<sup>37</sup>.

Infatti Socrate rimprovera ad Alcibiade di interessarsi di politica quando dovrebbe innanzitutto cercare di conoscere se stesso. Egli vede in se stesso solamente i suoi desideri di potere, di ricchezza, ecc. Il compito del filosofo è di presentargli lo specchio. Ma, incapace com'è di vedere in sé la dimensione pura e autonoma (αὐτοκίνητον) della parte razionale, Alcibiade deve guardare nell'anima di Socrate, dove scopre l'intelletto (πρῶνσις, νοῦς) e la divinità (In *Alcibiadem* 7.9-10)<sup>38</sup>. La questione centrale dell'*Alcibiade* – chi siamo noi stessi? – deve dunque includere non solo la conoscenza dell'anima razionale (αὐτὸ τὸ αὐτό), che è comune (κοινόν), ma anche quella dell'anima individuale (αὐτὸ [sic] ἕκαστον; τὸν πολιτικὸν ἄνθρωπον; In *Alcibiadem* 205, 2-5). Olimpiodoro

<sup>36</sup> Cfr. L. P. Gerson, *The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics*, in M. Migliori & L. Napolitano (editors) *Plato Ethicus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 151-164, pp. 162-164. Olimpiodoro completa altrove (In *Alcibiadem* 172.1-14) questa lista di tre tipi fondamentali di conoscenza di sé come segue: conoscere i propri possessi (κατὰ τὰ ἐκτός), il proprio corpo (κατὰ σῶμα), il suo essere "politico" ed emozionale (κατὰ τὴν τριμέρειαν τῆς ψυχῆς), il suo sé purificato da tutte le affezioni (ἀπολελυμένον πᾶν παθῶν), il sé contemplativo (ὅτε ἀπολελυμένον ἑαυτὸν τις θεάσεται), il sé teologico o il sé ideale (κατὰ τὴν ἰδέαν τὴν ἑαυτοῦ), e infine, l'unione mistica con l'uno (θεολογικῶς, κατὰ τὸ ἓν).

<sup>37</sup> In *Alcibiadem* 171, 16-17.

<sup>38</sup> Devo precisare che nel suo commento Olimpiodoro non cita l'espressione discussa sopra, θεὸν τε καὶ φρόνησιν. Tuttavia, ciò non costituisce in sé un argomento valido contro l'autenticità del passo. Anche Carlini, pur proponendo, come abbiamo visto, di sostituire *theon* con *noun*, difende l'autenticità dei passaggi chiave nel suo insieme: «Il Wilamowitz [sic] (*Platon II*, Berlin, 1920, 2. Aufl., pp. 327 sg.) credeva di poter trovare nel silenzio di Olimpiodoro una conferma della sua conclusione circa la non autenticità di queste due parole. Ma Olimpiodoro, contrariamente a quello che pensava il Wilamowitz e come ha fatto notare il Friedländer (*Platon II*, p. 320, n. 13), commenta diffusamente anche questo passo (In *Alcibiadem* 217, 4 sgg.), per cui si deve ben credere che lo leggesse come leggiamo noi» (L. Carlini, *Studi sul testo della quarta tetralogia platonica*, «Studi italiani di filologia classica», 34 (1963), pp. 169-189, p. 176, n. 3).

insiste in questo modo sulla dimensione morale della conoscenza di se stesso come condizione della dimensione intellettuale, che ne costituisce l'apice.

Si può far valere, in favore di questa lettura, il fatto che certi passi nella *Repubblica* (libro X) sembrano davvero relativizzare la dottrina della tripartizione dell'anima (del libro IV), affermando che solo la parte razionale (τὸ λογιστικόν) costituisce il vero se stesso. La divisione tripartita dell'anima corrisponderebbe alla costituzione (temporanea) dell'anima in un corpo. L'anima stessa, ossia il vero se stesso, sarebbe dunque essenzialmente semplice e razionale anche secondo la *Repubblica*. Infatti, nel libro X della *Repubblica*, Socrate afferma che, se si considera l'anima nella sua vera natura (τὴν ἀληθῆν φύσιν) quando è purificata (καθαρόν), cioè nel suo amore per il sapere (φιλοσοφία), si scopre che essa è semplice e non composta, anche se appare tale a causa del suo legame con il corpo e con le affezioni che ne dipendono (611 A - 612 A)<sup>39</sup>.

Non è escluso che Platone stesso nella *Repubblica* esiti fra la concezione unitaria e quella tripartita (o bipartita) dell'anima. In ogni caso, conviene sottolineare che, anche se Platone avesse definitivamente sottoscritto la concezione tripartita, ha sempre mantenuto la tesi secondo la quale ogni anima, in quanto razionale, desidera il bene; così Socrate afferma, nel libro VI della *Repubblica*, che il bene è quello

che ciascuna anima persegue e ciò in vista del quale fa tutto ciò che fa (τοῦτου ἕνεκα πάντα πράττει)<sup>40</sup>.

Noi in realtà desideriamo sempre ciò che è (realmente) il Bene (per noi)<sup>41</sup>.

In sintesi, la discussione dell'anima e della conoscenza di sé nell'*Alcibiade* s'inserisce nel contesto morale ed eminentemente socratico, cioè nel quadro della cura di sé dell'*Apologia*, cioè dello sforzo di diventare buono il più possibile (ὡς βελτίστη)<sup>42</sup>. Nell'*Alcibiade* conoscere sé è anche diventare temperante (σώφρων, 131 B 5, cfr. σωφροσύνην, 133 C 18). Inoltre, poiché la cosa migliore in noi è l'anima e la cosa migliore nell'anima è l'intelletto, la conoscenza di sé coincide con l'eccellenza dell'anima, ossia con la saggezza, tanto in senso morale che in senso intellettuale<sup>43</sup>. Infine, l'idea secondo la quale l'essere umano è la sua anima (razionale e disincarnata) costituisce il fondamento stesso del paradosso socratico della virtù-sapere: poiché il sapere è localizzato nell'anima e la virtù è l'oggetto proprio dell'anima, non può esserci un conflitto, nell'anima ben

<sup>39</sup> Cfr. Fedone, 79 D 1-7; Cfr. T. A. Szlezák, 'Seele' bei Platon, in H.-D. Klein (editor), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 65-86, p. 67 e pp. 85-86.

<sup>40</sup> *Repubblica*, 505 D 11 - E 1.

<sup>41</sup> Su questo aspetto decisivo e sul suo rapporto con la teoria dello sviluppo, cfr. C. Rowe, *All our Desires are for the Good: Reflections on some key Platonic Dialogues*, in M. Migliori & L. Napolitano (editor), *Plato Ethicus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 265-272.

<sup>42</sup> Cfr. *Apologia*, 29 E 2, 36 C 7; *Critone*, 47 D 4-5; cfr. *Simposio*, 216 A 4-6.

<sup>43</sup> Cfr. L. P. Gerson, *EPISTROPHE PROS: History and Meaning*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7, (1997), pp. 1-32, p. 5.

formata, fra la ragione e la non ragione. In linea di massima, il pensiero costituisce l'eccellenza dell'anima e, al tempo stesso, la caratteristica specifica dell'essere umano (o del divino) nei confronti degli animali<sup>44</sup>. Tuttavia il carattere divino dell'essere umano è sia un fatto sia un compito: c'è affinità naturale (συγγένεια) col divino, ma l'assimilazione (ὁμοίωσις) ad esso rimane un compito che esige una ascesi. La semplicità è qualche cosa che si deve conquistare; l'anima deve cercare di purificarsi unificandosi. È in questo senso che l'antropologia essenzialmente unitaria dell'*Alcibiade* è, secondo Olimpiodoro, perfettamente compatibile con la concezione tripartita della *Repubblica* e di altri dialoghi.

### 3.2 Il divino intelletto e il divino tutore

L'interpretazione conciliatrice di Olimpiodoro ha il merito di proporre un modo per tentare di armonizzare la concezione intellettualistica dell'anima, riferita al Socrate storico, e la concezione tripartita di Platone. Questa conciliazione permette inoltre di comprendere in modo migliore il rapporto fra la psicologia tripartita dell'anima e la retorica socratica. Olimpiodoro, in effetti, avvicina il libro IV della *Repubblica*, dov'è esposta la divisione tripartita, alla retorica filosofica abbozzata nel *Fedro*<sup>45</sup>. Più in particolare, il legame fra tripartizione e retorica permette di proporre un'interpretazione del dio enigmatico dell'*Alcibiade* (δαίμόνιον τι, (ὁ) θεός)<sup>46</sup>, anche se Olimpiodoro stesso non la formula esplicitamente nel suo commento.

Il paradigma della vista e dello specchio può essere interpretato come un abile artificio di questa retorica della seduzione<sup>47</sup>. Come abbiamo visto, Socrate desidera innanzitutto convincere Alcibiade che egli deve vedere in lui la sola persona che può aiutarlo a realizzare le sue ambizioni, anche se naturalmente Socrate intende queste "ambizioni" ironicamente, allo scopo di rovesciare le opinioni e i desideri di Alcibiade<sup>48</sup>. Questa pedagogia erotica implica che l'argomentazione sia adattata all'interlocutore. Socrate afferma in modo esplicito che il suo discorso sulla conoscenza di sé si volge direttamente all'anima di Alcibiade (πρός τὴν ψυχὴν, 130 D 9-10; cfr. *In Alcibiadem* 7.5-9). Socrate si adatta ai pregiudizi del suo giovane interlocutore facendo appello specialmente

<sup>44</sup> Cfr. *Repubblica*, VI, 508 B 3, 509 A 2.

<sup>45</sup> Cfr. *Fedro* 270 C 9 - D 7, 271 C 10 - D 8.

<sup>46</sup> Ecco l'elenco di tutte le occorrenze della parola *theos* (a parte quella nel passo sulla conoscenza di sé): 105 B 8, 105 D 5, 105 E 5, E 7, 124 C 8, 127 E 6, 135 C 5, 135 D 6 (e 103 A 5 per δαίμόνιον τι).

<sup>47</sup> Cfr. *Fedro* 255 D, dove l'amore dell'amato si riflette nell'anima dell'amante (cfr. Pépin, *Idées...*, p. 80; D. Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, «Classical Antiquity», 5, 1986, pp. 60-80, p. 69).

<sup>48</sup> Questo rovesciamento ne comporta un altro, quello del rapporto amoroso: Alcibiade da amato (ἐρόμενος) deve diventare l'amante (ἐραστής) di Socrate, come nel *Simposio* (217 A - 219 D); cfr. H. Neuhausen *Der pseudo-platonische Alkibiades II und die sokratischen Alkibiadesdialoge*, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (editors), *Pseudoplatonica*, Franz Steiner, Stuttgart, 2005, pp. 175-184, p. 178.

ai valori di questo ultimo, come la fama e il potere, in modo da poter meglio confutarlo, cioè liberarlo della sua doppia ignoranza<sup>49</sup>.

Quanto alla questione del dio enigmatico, Socrate all'inizio dell'ultima parte del dialogo (124 C-D) afferma che Alcibiade dovrà fare una scelta fra Pericle e lui, o più precisamente fra Pericle e il superiore tutore di Socrate. Il brano merita di essere citato:

[Socrate]: Il mio tutore (ἐπιτροπος) è migliore e più sapiente del tuo, Pericle.

[Alcibiade]: E chi è il tuo tutore, Socrate?

[Socrate]: Il Dio [o: un dio: θεός], Alcibiade, che non mi ha permesso di discutere con te prima di questo giorno; confidando in lui (ὃ πιστεύων), affermo che la rivelazione (ἐπιφάνεια) di chi tu sia non potrà avvenire che attraverso di me.

[Alcibiade]: Tu scherzi (παίρεις), Socrate.

[Socrate]: Forse (ἴσως)<sup>50</sup>.

Qual è questa divinità, e qual è il suo rapporto col dio (θεός) evocato nel passo della conoscenza di sé? Nei dialoghi platonici, Socrate allude al suo *daimonion* come a qualche cosa di divino (δαίμόνιον τι), come a una voce (φωνή) o più spesso come a un segno (σημεῖον) divino. Il δαίμόνιον di Socrate non è un demone (τὸ δαίμόνιον, nella forma sostantiva), ma un segno (nella forma aggettivale, sottintendendo il segno (τὸ δαίμόνιον <σημεῖον>) per mezzo del quale si manifesta una divinità<sup>51</sup>. Platone collega direttamente il segno all'accusa di empietà, quella di introdurre nuove divinità (δαίμονια καινά), e vi vede la principale causa della condanna di Socrate (*Apologia*, 26 B). Il che mostra l'importanza del tema ai suoi occhi. Se poi si pensa alle condanne infamanti che si attirò Alcibiade e, in aggiunta, alla sua ben conosciuta associazione con Socrate, allora si coglie la piena misura dell'intenzione apologetica dell'*Alcibiade* nel suo complesso.

<sup>49</sup> Cfr. Brunschwig, *La déconstruction...*, p. 64. A partire da questa constatazione riguardante l'importanza dell'interlocutore, è possibile formulare un argomento di portata più generale rivolto contro la teoria dello sviluppo: «We can allow that what Plato makes his characters say depends also or instead on who is being made to speak, to which audience; and with what motives; and we can attempt to explain in these terms the similarities and differences between his various works» (Denyer, *Alcibiades...*, p. 25).

<sup>50</sup> 124 C 5 - D 2.

<sup>51</sup> Vedi P. Destrée & Smith N. D. (editors), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy* (= «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», vol. 38). Academic Printing and Publishing, Kelowna, B. C., 2005, una recente opera collettanea intorno a questa questione e ad altre sul segno divino di Socrate; per un paragone fra Platone e Senofonte cfr. L.-A. Dorion, *Socrate, le daimonion et la divination*, in J. Laurent (editor), *Les dieux de Platon*, Presses Universitaires de Caen, Caen, 2003, pp. 169-192 (secondo Dorion *to daimonion* significa sempre «la divinità» (οἱ θεοὶ οὐ ὁ θεός). Così sembra, in effetti, nel caso di Senofonte, ma forse non lo è sempre in Platone; cfr., per esempio, *Eutifrone*, 3 B, *Teeteto*, 151 A).

Nell'*Apologia* di Platone Socrate non denomina mai il dio che l'ha investito della sua missione di filosofare e di cui egli si considera come un servo. Parla semplicemente del dio di Delfi, senza tuttavia legarlo in modo esplicito al dio del segno<sup>52</sup>. Perché Socrate non lo denomina mai nell'*Apologia* o altrove, e perché egli è così poco loquace sul segno divino? Questa vaghezza si può forse spiegare con il fatto che Socrate stesso non sa chi è questo dio. In effetti, non è un'ipotesi da escludere. È anche possibile che la reticenza di Socrate e di Platone dipenda soprattutto da una strategia apologetica, visto il carattere poco ortodosso delle convinzioni religiose di Socrate. Si tratterebbe, in questo caso, di un'imprecisione deliberata su un tema troppo delicato. Ad ogni modo, è logico considerare il dio privato di Socrate e il dio del passo sulla conoscenza di sé (o il dio delfico dell'*Apologia*) come una sola e stessa divinità<sup>53</sup>.

Proprio alla fine del dialogo, Socrate si riferisce al dio (θεός) un'ultima volta, come a colui che deciderà del successo o del fallimento dell'educazione di Alcibiade, quasi che di fatto tutto dipenda dalla divina volontà («se il dio lo vuole», ἐθέλη: 135 D, 127 E; «se lo permette», εἴα: 105 E, 124 C)<sup>54</sup>. Il dio di Socrate deve dunque sostituirsi a Pericle, come il nuovo tutore di Alcibiade. Visti le occorrenze citate e i contesti in cui la parola *theos* indica il dio (privato) di Socrate, sembra possibile identificarlo con il dio del passo sulla conoscenza di sé. L'identità delle due divinità si può spiegare soprattutto in termini di azione drammatica. Nella sua strategia di seduzione, Socrate si presenta come un semplice mediatore fra Alcibiade e il divino tutore<sup>55</sup>. Questa seduzione mira a volgere i desideri di Alcibiade verso l'oggetto del suo vero Grande desiderio, che egli ignora, il divino<sup>56</sup>. Tale almeno è la speranza di Socrate pedagogo<sup>57</sup>. Questa speranza è tuttavia accompagnata di gravi dubbi, come dimostrano le sue osservazioni finali<sup>58</sup>. Animato dalla passione politica e dunque

<sup>52</sup> Cfr. per esempio *Apologia*, 30 A, 31 A, 33 C; sull'oracolo di Delfi: *Apologia*, 21 A - 23 E (cfr. Senofonte, *Apologia*, 14).

<sup>53</sup> Per una difesa di questa ipotesi, cfr. P. Destrée, *The Daimonion and the Philosophical Mission - Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?*, in Destrée P. & Smith N. D., *Socrates'...*, pp. 63-79, pp. 74-79.

<sup>54</sup> Vista specialmente la fiducia incondizionata di Socrate nei confronti del segno divino, il suo dio sembra essere un dio buono e onnisciente.

<sup>55</sup> Cfr. A. Soulez-Luccioni, *Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade majeur*, «Revue de métaphysique et de morale», 79 (1974), pp. 196-222, p. 219.

<sup>56</sup> Questo desiderio, questo *erôs*, è al fondo il desiderio del bene, il desiderio di possedere il bene per sempre (*Simposio*, 206 A); il vero sé e l'*Erôs*, o il Grande Desiderio, sono inseparabili (cfr. *Simposio*, 202 D-E: *Erôs* come un grande *daimôn*). Cfr. Szlezák 'Seele' ..., p. 86.

<sup>57</sup> Quando Alcibiade propone a Socrate di cambiare il ruolo di amato in quello di amante, Socrate risponde: «Nobile giovane! Il mio amore (ἔρωσ) non sarà per nulla diverso da quello di una cicogna; dopo aver fatto schiudere in te un amore (ἔρωτα) alato, verrà a sua volta curato da esso» (135 E 1-3).

<sup>58</sup> «Vorrei che tu perseverassi, ma ho paura, non per mancanza di fiducia nel vedere la forza della Città (τῆν τῆς πόλεως ... ῥώμην), che essa prenda il sopravvento su di me e

rivolto verso la città per l'affermazione di sé, Alcibiade è incapace di scoprire in sé ciò che costituisce l'eccellenza della propria anima, cioè la riflessione e il pensiero. Guardando in se stesso, egli scopre solo le sue passioni. Per questo ha bisogno di osservare qualcuno che "rifletta". Così il dio personale di Socrate assumerà, nel paradigma della vista, un significato insieme più astratto e più personale, costituendo la parte divina dell'anima, la divinità dell'intelletto, che è visibile nella persona di Socrate<sup>59</sup>.

Questo breve studio sulla conoscenza di sé nell'*Alcibiade* si proponeva di offrire, soprattutto alla luce del quadro drammaturgico, qualche elemento di risposta alla difficile e vasta questione del rapporto fra l'umano e il divino. Se queste indicazioni hanno qualche merito, esse possono contribuire a chiarire la questione dell'autenticità del dialogo, e in questo modo a ripensare il rapporto dei dialoghi fra di loro, in particolare il rapporto fra socratismo e platonismo - tema sul quale il commentario di Olimpodoro offre suggerimenti che meritano la nostra attenzione.

su di te (ἐμοῦ τε καὶ σοῦ)» (135 E 6-8). Ironia tragica, e addirittura doppia, perché Platone e il suo lettore sanno che Alcibiade non riuscirà a resistere alle lusinghe del popolo ateniese (cfr. *Repubblica*, 494 A - 495 C; 517 A), e che questa sconfitta porterà alla condanna di Socrate (cfr. G. Arrighetti, in Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, Introduzione di G. Arrighetti, traduzione e note di D. Puliga, Rizzoli, Milano, 1995, p. 27). In questo senso, Platone nell'*Alcibiade*, come in tanti altri dialoghi, pratica un'apologetica per certi aspetti opposta a quella di Senofonte: difende l'innocenza di Socrate, non con l'esibire sempre i suoi successi educativi, ma con il sottolineare che la responsabilità dei numerosi fallimenti pedagogici di Socrate risalgono al discepolo e, in ultima analisi, al popolo ateniese che l'ha condannato!

<sup>59</sup> Cfr. Pradeau, *Alcibiade...*, p. 78, n. 2. Questa sembra essere anche l'opinione di Epitetto, secondo il quale la conoscenza di sé consiste nel deliberare con sé, cioè con il suo δαιμόνιον (qui sostantivato, quindi sinonimo di *theos*); conoscersi è anche scoprire in sé ciò che si ha in comune per natura con gli altri esseri umani, come fa un coreuta attento alla sinfonia di cui fa parte (*Dissertationes* 3.22, 53; fr. 1, *Epicteti Dissertationes*, Introduzione di H. Schenkl, Teubner, Leipzig, 1894, p. 456; cfr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: De Socrate à Saint Bernard, Études augustinienes*, tome 1, Paris, 1974, p. 61). In altre parole, visto che la razionalità umana è, per Socrate, di origine divina, essa costituisce al tempo stesso una specie di comunione che unisce tutti gli essere umani (dimensione antropologica) e una forma di obbedienza nei confronti di ciò che è superiore (dimensione teologica).

## Bibliografia dei testi citati

- Annas J., *Platonic Ethics Old and New*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Annas J., *Self-Knowledge in Early Plato*, in D.J. O'Meara (editor), *Platonic Investigations*, Catholic University Press of America, Washington, 1985, pp. 111-138.
- Arrighetti G., in Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, Introduzione di G. Arrighetti, traduzione e note di D. Puliga, Rizzoli, Milano, 1995.
- Bluck R. S., *The origin of the Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», 3 (1953), pp. 46-52.
- Burnet J., *Platonis opera*, II, Oxford University Press, Oxford, 1901.
- Brunschwig J., *La déconstruction du 'Connais-toi toi-même' dans l'Alcibiade majeur*, «Recherches sur la philosophie du langage», 18 (1996), pp. 61-84.
- Carlini L., in Platone, *Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*, Introduzione e traduzione di L. Carlini, Boringhieri, Torino, 1964.
- Carlini L., *Studi sul testo della quarta tetralogia platonica*, «Studi italiani di filologia classica», 34 (1963), pp. 169-189.
- Clark P. M., *The Greater Alcibiades*, «Classical Quarterly», 5 (1955), pp. 231-240.
- Courcelle P., *Connais-toi toi-même: De Socrate à Saint Bernard, Études augustiniennes*, tome 1, Paris, 1974.
- Croiset M., in Platon, *Œuvres complètes*, tome 1: *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, Introduzione e traduzione di M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1920.
- Denyer N., in Plato, *Alcibiades*, Introduzione e commento di N. Denyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Desclos M.-L., in Platon, *Alcibiade*, Traduzione di M. Croiset (1920) con revisione, introduzione e note di M.-L. Desclos, Les Belles Lettres (Coll. Classiques en poches), Paris, 2002.
- Destrée P. & Smith N. D. (editors), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy* (= «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», vol. 38). Academic Printing and Publishing, Kelowna, B.C., 2005.
- Destrée P., *The Daimonion and the Philosophical Mission - Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?*, in Destrée P. & Smith N. D., *Socrates' ...*, pp. 63-79.
- Dillon J., *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentarium Fragmenta*, Introduzione e commento di J. Dillon, Brill, Leiden, 1973.
- Dorion L.-A., *Socrate, le daimonion et la divination*, in J. Laurent (editor), *Les dieux de Platon*, Presses Universitaires de Caen, Caen, 2003, pp. 169-192.
- Dönt E., *Vorneuplatonisches im Grossen Alcibiades*, «Wiener Studien», 77 (1964), pp. 37-51.
- Festugière A. J., *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles*,

- «Museum Helveticum», 26, (1969), pp. 281-296.
- Festugière A. J., *Modes de composition des commentaires de Proclus*, «Museum Helveticum», 20, (1963), pp. 77-100.
- Friedländer P., *Der Grosse Alcibiades. Zweiter Teil. Kritische Erörterungen*, Cohen, Bonn, 1923.
- Gerson L. P., *The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics*, in M. Migliori & L. Napolitano (editors), *Plato Ethicus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 151-164.
- Gerson L. P., *EPISTROPHE PROS: History and Meaning*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7, (1997), pp. 1-32.
- Gill C., *Is there a concept of person in Greek philosophy?*, in S. Everson (editor), *Companions to Ancient Thought: 2. Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 166-193.
- Gill C., *The Platonic Dialogue*, in M. L. Gill & P. Pellegrin (editors), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 136-150; c'è una traduzione francese di una versione abbreviata, in L. Brisson & F. Fronterotta (editors), *Lire Platon*, Presses universitaires de France, Paris, 2006, pp. 53-75.
- Gill C., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Hadot I., *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (editor), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1987, pp. 99-122.
- Halperin D., *Plato and Erotic Reciprocity*, «Classical Antiquity», 5, (1986), pp. 60-80.
- Havet L., *Platon, Alcib. 133 c*, «Revue de philologie», 45, (1921), pp. 87-89.
- Krämer H.J., *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967<sup>2</sup>.
- Johnson D. M., *God as the True Self: Plato's Alcibiades I*, «Ancient Philosophy», 19, (1999), pp. 1-19.
- Linguiti A., *Amicizia e conoscenza di sé nell'Alcibiade primo e nelle Etiche di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di filosofia di Firenze», 5 (1983), pp. 1-28.
- Ledger G. R., *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Soulez-Luccioni A., *Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade majeur*, «Revue de métaphysique et de morale», 79 (1974), pp. 196-222.
- Migliori M., *Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone*, in U. La Palombara & G. A. Lucchetta (editors), *Mente, anima e corpo nel mondo antico: Immagini e funzioni*, Opera Editrice, Pescara, 2006, pp. 21-56.
- Neubausen H., *Der pseudo-platonische Alcibiades II und die sokratischen Alcibiadesdialoge*, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (editors), *Pseudoplatonica*, Franz Steiner, Stuttgart, 2005, pp. 175-184.
- Nüsser O., *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart, 1991.
- Pépin J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

- Pradeau J.-F., in Platon, *Alcibiade*. Introduzione e note di J.-F. Pradeau, traduzione di J.-F. Pradeau. et C. Marboeuf, GF Flammarion, Paris, 1999.
- Reale G., (editor), *Platone, Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000.
- Renaud F., *Rhétorique philosophique et fondement de la dialectique: Le commentaire du Gorgias par Olympiodore*, «Philosophie antique», 6 (2006), pp. 137-161; una versione abbreviata è in corso di stampa in M. Erler (editor), *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Richard M., *APQ PHONES*, «Byzantion», 20, (1950), pp. 191-222.
- Rowe C., *All our Desires are for the Good: Reflections on some key Platonic Dialogues*, in M. Migliori - L. Napolitano (editor), *Plato Ethicus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 265-272.
- Schenkl H., *Epicteti Dissertationes*, Introduzione di H. Schenkl, Teubner, Leipzig, 1894.
- Segonds A. Ph., *Proclus sur le premier Alcibiade de Platon. Tome 1*, Traduzione e commento di A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- Sorabji R., (editor), *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Source Book*, Volume 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Szlezák T. A., 'Seele' bei Platon, in H.-D. Klein (editor), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 65-86.
- Tarrant H., *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.
- Tarrant H., *Introduction*, in R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant (editors), *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, Brill, Boston, 1998, pp. 1-52.
- Tränkle H., *GNOTHI SEAUTON. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*, «Würzburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft», 11, (1985), pp. 19-31.
- Tsouna V., *Socrate et la connaissance de soi: quelques interpretations*, «Philosophie antique», 1 (2001), pp. 37-64.
- Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003.
- Weil R., *La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon*, «Information littéraire» (1964), pp. 75-84.
- Westerink L. G., *Prolegomenes à la philosophie de Platon*, traduzione di J. Trouillard, con la collaborazione di A.-P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- Westerink L. G., *The Greek commentaries on Plato's Phaedo I: Olympiodorus*, Edizione e traduzione di L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1976.
- Westerink L. G., in Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Edizione di L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1956.
- Whittaker J., in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Edizione e commento di J. Whittaker, traduzione di P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

Christopher Rowe

## La concezione dell'anima in *Repubblica* IV

Che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 C-D)?

Un utile punto di partenza per la presente discussione è un brano – parte del quale cito sotto – nell'ultimo libro di Thomas Szlezák<sup>1</sup>, in cui lo studioso tedesco sostiene che "la strada più lunga", che Socrate nel libro VI della *Repubblica* (504 B) afferma come necessaria per una piena (o adeguata) comprensione del Bene, deve essere la medesima "via più lunga" che Socrate, nel libro IV (435 C-D), ha detto essere necessaria per poter dare una risposta accurata alla domanda relativa alle "parti" dell'anima ("l'anima contiene i tre εἶδη che si trovano presenti nella città, almeno nel tipo di metodo scelto?").

Dal momento che il passaggio nel libro VI si riferisce in modo piuttosto diretto ed esplicito al contesto del libro IV, sembra difficile non essere d'accordo con Szlezák, almeno fino a questo punto: i due riferimenti alla "strada più lunga" devono in qualche modo essere collegati. Non sono d'accordo però con la successiva affermazione di Szlezák, secondo cui è automatico identificare la "via più lunga" con la dialettica. In parte non sono d'accordo con Szlezák perché ho una visione alquanto diversa, rispetto alla sua, su che cosa sia la "dialettica" platonica: Szlezák ritiene che sia una cosa per pochi, per l'élite, per un gruppo ristretto e adeguatamente preparato, la cui natura e i cui requisiti sono resi chiari dalla descrizione dei futuri filosofi-governanti della *Repubblica*; al contrario, io ritengo che lo scambio di opinioni tra Socrate ed i suoi interlocutori nel testo della *Repubblica* (che lo intendiamo sia nei termini di un testo scritto, sia di una reale conversazione che pretende letterariamente di riprodurre) può in linea di principio essere ritenuto di per sé un esempio perfettamente accettabile di ciò che la dialettica potrebbe essere. In breve, credo che la dialettica platonica sia solo una questione di discussione seriamente filosofica; sulla base di questo presupposto, la dialettica non può essere la "via più lunga", dal momento che essa risulta già essere operante.

In ogni caso non penso sia utile sfruttare la presente occasione per prolungare la discussione su questo punto di disaccordo. Cercherò, invece, di circoscrivere il mio intervento ad un'affermazione limitata: la trattazione che Szlezák fa dei due contesti in esame non riesce a far giustizia del primo, cioè non riesce ad identificare in modo pieno come vorrebbe la natura specifica della condizio-

<sup>1</sup> Thomas A. Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, ed. Gruyter, Berlin 2004, p. 38.

# **Interiorità e anima**

**La psychè in Platone**

a cura di

**Maurizio Migliori Linda M. Napolitano Valditara  
Arianna Fermani**

Prefazione di L.M. Napolitano Valditara

Postfazione di M. Migliori

**V&P**

## INDICE

<i>Linda M. Napolitano Valditara</i> Introduzione	V-XLVII
<i>Aldo Branchi</i> Coscienza e reminiscenza. Dall' <i>Apologia</i> al <i>Menone</i>	1-9
<i>Francisco Bravo</i> Genesi del piacere e piacere-genesi nel <i>Filebo</i> di Platone	11-23
1. La questione del soggetto	11
2. Piacere e desiderio	13
3. Desiderio, ricordo e sensazione	19
4. Genesi del piacere e piacere-genesi	22
<i>Luc Brisson</i> Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo	25-34
1. Presupposti interpretativi	25
2. Il problema	26
2.1 L'immortalità dell'anima nel <i>Fedro</i>	26
2.2 L'anima "mortale" nel <i>Timeo</i> ?	27
3. Che cosa bisogna intendere per 'morte'	29
3.1 La morte come separazione dell'anima dal corpo	30
3.2 La morte come oblio del corpo	31
4. Anima e memoria	32
<i>Bruno Centrone</i> L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?	35-50
1. Un interesse personale di Platone?	36
2. <i>Leggi</i> e <i>Simposio</i> : l'immortalità è solo del genere umano	38
3. Anima individuale, anima cosmica e sostanza psichica	39
4. Il sé dell'uomo: annullamento e metempsicosi	40
5. Parti mortali dell'anima?	41
<i>John Dillon</i> «Come fa l'anima a dirigere il corpo?». Tracce di una disputa sulla relazione corpo-anima nell'Antica Accademia	51-57
<i>Michael Erler</i> La felicità delle api. Passione e virtù nel <i>Fedone</i> e nella <i>Repubblica</i>	59-71
1. Solo il vero filosofo può raggiungere la conoscenza, quindi la felicità vera	59
2. Socrate nel <i>Fedone</i>	61

3. Gli interlocutori di Socrate	64
4. La felicità degli "uomini perbene" (ἐπιτεκείς)	67
5. La felicità delle formiche	70
<i>Franco Ferrari</i>	
L'anamnesis del passato tra storia e ontologia. Il mito platonico come <i>pharmakon</i> contro utopismo e scetticismo	73-88
1. La paradossalità del mito	73
2. Il mito tra anima e passato	75
3. Il passato dell'anima	79
4. Il mito tra mimesis ed anamnesis	83
5. La de-individualizzazione del mito (οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος)	86
6. Conclusioni: mito e filosofia	87
<i>Francesco Fronterotta</i>	
Che effetto fa essere un pipistrello? Il problema mente-corpo nel <i>Timeo</i> platonico	89-108
<i>Silvia Gastaldi</i>	
<i>Mimesis e psyche</i> nel libro X della <i>Repubblica</i>	109-122
<i>Maurizio Migliori</i>	
Ma c'è "interiorità" nei dialoghi di Platone?	123-164
1. Un approccio inusuale	123
1.1 Tre sensi di interiorità	123
1.2 Il problema	125
2. I diversi livelli del problema	125
2.1 Esteriorità e interiorità	125
2.2 La polivalenza strutturale dell'essere umano e dell'individuo	126
2.2.1 L'essere umano	127
2.2.2 L'anima come vero essere dell'uomo	129
3. Tripartizione e unità dell'anima	131
3.1 La tripartizione dell'anima	133
3.2 L'anima divina come "vera" anima	135
3.3 Il <i>Timeo</i>	138
3.4 La visione dialettica	140
4. Ricchezza e debolezza dell'animo umano	142
4.1 L'umanità dei rapporti e dei sentimenti	142
4.2 La consapevolezza del soggetto	144
4.3 Il dialogo interiore	149
5. Il complicato nesso dei rapporti "interiori"	151
5.1 Un utile raffronto: le virtù	152
5.1.1 L'unità e pluralità delle virtù	152
5.1.2 Il pensiero	155
5.2 Conclusione	156
6. Due necessari chiarimenti	158
6.1 L'immortalità dell'anima	158
6.2 L'indimenticabile apporto della fisicità	160
7. Sintesi finale	163

*Linda M. Napolitano Valditara*

Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé	165-200
A) Platone e il problema della consapevolezza di sé	165
B) Sapere anima	167
C) La riflessività come "disattenzione" all'anima e il sapere problematico della propria saggezza	173
D) Basilarità e valore della consapevolezza di sé in Platone	178
E) La consapevolezza di sentire e godere	180
F) Il sapere del proprio non sapere da Socrate a Platone	183
G) Consapevolezza di sé, conflitti e competenze diversificate dell'anima	187
H) L'esercizio della consapevolezza e la consapevolezza dell'intellegione	190
Bibliografia specifica minima sul problema dell'autoconsapevolezza	199

*Noburu Notomi*

La metafisica come risveglio dell'anima. Una lettura etica del <i>Fedone</i> di Platone	201-210
1. L'anima nella filosofia di Platone	201
2. Esercitazione alla morte	202
3. Definizione della morte	203
4. Cura dell'anima	204
5. Conversione dell'anima	207
6. La metafisica come risveglio dell'anima	208

*Giovanni Reale*

La concezione dell'anima in Platone e le sue aporie	211-224
1. Premessa sul problema riguardante il concetto di <i>psyché</i> come creazione dei Greci	211
2. Alcuni rilievi a proposito degli influssi del concetto di <i>ψυχή</i> sulla cultura occidentale in generale e sulle scienze umane in particolare	212
3. I tre grandi problemi dell'anima in Platone	213
4. La struttura dell'anima e la metafora del carro alato con cui Platone ne esprime la natura	214
5. La via breve e la via lunga per la spiegazione della natura dell'anima	215
6. La metafora del <i>Fedro</i> dell'anima come carro alato trainato da due cavalli e guidato da un auriga	217
7. Le tre forme dell'anima risultano differenti se considerate nell'idea di anima in sé e per sé oppure nella sua unione con il corpo	217
8. Precisazioni concettuali sulla struttura ontologica dell'anima contenute nel <i>Timeo</i>	218
9. L'anima come carro alato trainato da due cavalli e guidato dall'auriga alla luce delle dottrine non scritte	218
10. La virtù come ordine	219
11. Dimensione cosmica del concetto di <i>areté</i>	220
12. La virtù come attuazione dell'unità nella molteplicità	220
13. Per conoscere noi stessi dobbiamo guardare il divino che è in noi nell'anima	221
14. Il dualismo antropologico di Platone	222

*François Renaud*

La conoscenza di sé nell' <i>Alcibiade I</i> e nel commento di Olimpiodoro	225-244
1. La recezione dell' <i>Alcibiade</i>	226
1.1 Lo statuto incerto dell' <i>Alcibiade</i> oggi	226
1.2 Lo statuto privilegiato dell' <i>Alcibiade</i> nell'Antichità	227
2. La conoscenza di sé	229
2.1 Contesto drammatico: la pedagogia erotica di Socrate	229
2.2 Interpretazioni teocentrica e antropocentrica (129 B - 133 C)	230
3. L'anima e (il) dio: azione drammatica e contenuto dottrinale	234
3.1 Concezioni unitaria e tripartita dell'anima	234
3.2 Il divino intelletto e il divino tutore	238
Bibliografia dei testi citati	242

*Christopher Rowe*

La concezione dell'anima in <i>Repubblica IV</i> . Che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 C-D)?	245-253
---	---------

*María Isabel Santa Cruz*

Facoltà dell'anima e persuasione	255-274
Appendice	273

*Maria Michela Sassi*

Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima	275-292
I.1 Il conflitto nell'anima	276
I.2 La canalizzazione degli impulsi psichici	280
II.1 Effluvi esterni, flussi interni, pori aperti e chiusi	283
II.2 Circoli dell'anima <i>vs.</i> ondate di nutrimento	288
II.3 L'educazione del desiderio	291

*Alonso Tordesillas*

Anima e anime: Platone e la psicagogia	293-306
--	---------

*Franco Trabattoni*

Si può parlare di "unità" della psicologia platonica? Esame di un caso significativo ( <i>Fedone</i> , 68 B - 69 E)	307-320
---	---------

*Mauro Tulli*

Epitafio e malia dell'anima: Gorgia nel <i>Menesseno</i>	321-329
--	---------

*Alvaro Vallejo Campos*

Le immagini del Bene e la vita interiore dell'Anima	331-339
---	---------

*Maurizio Migliori*

Postfazione	341-374
-------------	---------

*Maurizio Migliori*

Bibliografia	375-393
--------------	---------

*Indice*

	395-398
--	---------