

## Socrate, i Socratici e la *parrhêsia*

Lidia Palumbo

Università degli studi di Napoli "Federico II"

In questo mio breve intervento vorrei porre un'ipotesi che presenta, nel quadro degli studi critici sul tema<sup>1</sup>, un aspetto di novità, l'ipotesi della nascita – nella cultura filosofica greca di quinto secolo a.C. – di una forma di *parrhêsia* originale della filosofia di Socrate che, pur con alcune differenze di stile, è in qualche modo riconoscibile come una marca di socratismo<sup>2</sup> anche nei filosofi Socratici<sup>3</sup>.

Per presentare la mia ipotesi vorrei partire da quanto dice su Socrate Schleiermacher nelle sue *Dissertazioni accademiche sulla filosofia greca*, in particolare nella terza dissertazione, intitolata *Sul valore di Socrate come filosofo*<sup>4</sup>. In questo testo Schleiermacher scrive che Socrate è il fondatore dell'idea del sapere pensato come un intero.

Girovagando al servizio del dio per rendere giustizia all'oracolo, Socrate – pensa Schleiermacher – non poteva non sapere nulla<sup>5</sup>, né poteva sapere soltanto di non sapere,

---

<sup>1</sup> Sulla *parrhêsia* in questa sede basterà rimandare a Bertrand (2003), 79-96; Carillo (2003); Erler (2010b), 279-298; Foucault (1996); Gilli (1988); Griffin (1998); Lanza (1977); Loraux (1993); Musti (1995); Spina (1986); Vlastos ([1991] 1998), 149; Palumbo (2012), 53-80.

<sup>2</sup> Questo scritto intende iscriversi nel quadro critico degli studi sui Socratici tracciato da G. Giannantoni. Come scrive lo studioso nella prima nota al terzo volume delle *Socraticorum Reliquiae*, infatti, è errato interpretare il pensiero dei Socratici alla luce della storia successiva delle loro cosiddette scuole o addirittura di quelle grandi scuole ellenistiche che la letteratura delle successioni ha in qualche modo ricollegato ad essi. In tutte queste errate prospettive ciò che finiva per essere messo in ombra o addirittura omesso era proprio il riferimento primo e più naturale, e cioè il pensiero e la personalità di Socrate. Al contrario è proprio alla luce di questo pensiero e di questa personalità che possono e debbono essere correttamente interpretate *ex novo* le dottrine di pensatori i quali malgrado tutto la tradizione antica si ostinò a chiamare Socratici.

<sup>3</sup> Nel discutere quello che chiama «paradosso socratico» F. Wolff scrive: «ogni discepolo presuppone un maestro, una disciplina e dei condiscipoli. Ora, nel caso del discepolo socratico, il paradosso vuole che questi tre elementi brillino per assenza. Abbiamo discepoli senza maestro, senza disciplina e senza condiscipoli»; cf. Wolff (1997), 33.

<sup>4</sup> Questa dissertazione, scrive il curatore dell'edizione italiana del testo, letta nella seduta plenaria dell'Accademia del 27 luglio 1815, si propone di dimostrare, come si ricava dalla lettera di Schleiermacher a J.C. Gass del 5 agosto 1815, che «Socrate è il padre della dialettica»: cf. Schleiermacher (1998), 612 n. 1.

<sup>5</sup> «Come infatti avrebbe potuto egli dichiarare ignoranza ciò che altri ritenevano di sapere se non in virtù di una più corretta rappresentazione del sapere e di un più corretto procedimento fondato su ciò?»: Schleiermacher (1998), 624.

ma necessariamente doveva sapere che cosa è quel sapere di cui diceva di mancare<sup>6</sup>. Le dimostrazioni di Socrate, in Senofonte come in Platone<sup>7</sup>, si fondano sul fatto che muovendo da un pensiero vero non si può venire irretiti nella contraddizione con un altro pensiero vero e che un sapere trovato con un giusto collegamento non può entrare in contraddizione con un sapere trovato allo stesso modo muovendo da un altro punto.

In *Memorabili* 4.6.15 Senofonte dice che quando dimostrava qualcosa secondo un ragionamento, Socrate «era solito ricorrere ai punti più generalmente riconosciuti, nella convinzione che ciò conferisse sicurezza all'argomentazione»<sup>8</sup>. In questo senso si spiega, secondo Schleiermacher, anche il contenuto prevalentemente civile ed economico dei dialoghi socratici. In questo dominio si trovano infatti le concezioni e i principi ammessi più universalmente, nel cui destino tutti, senza eccezione, siamo coinvolti. Schleiermacher afferma che a Socrate non stava affatto a cuore il *contenuto* dei discorsi, il quale restava per lui soltanto marginale, e questa è la ragione della miseria di certe diatribe che si incontrano in Senofonte: ciò che a Socrate stava a cuore è mostrare la vera idea del sapere. A tal fine, come appare dalle pagine di Senofonte, egli non cessò mai di esaminare ciascuna delle cose<sup>9</sup>.

Per comprendere questo aspetto del magistero<sup>10</sup> socratico credo si debba pensare non tanto, naturalmente, al saper di non sapere, che darà luogo ad un filone antidogmatico del Socratismo, quanto piuttosto all'*episkepsis tôn onomatôn*, cioè alla versione del socratismo evidente in Antistene. L'esercizio del *dialegesthai*, nel Socrate di Senofonte, si

<sup>6</sup> Cf. *Euthyphr.* 5b. Ad ipotizzare che questa idea del sapere unitario sia una sistematizzazione del pensiero di Socrate fatta dai suoi allievi sta invece il testo di Wolff (1997), 35, ove infatti si legge: «le rôle des disciples: ce qui était recherche, problème, aporie, interrogation chez le maître devient, chez le disciple, leçon, doctrine, dogme. Ce qui faisait chez le maître la vie de la pensée, les concepts qu'il dut constituer à la mesure que s'imposaient à lui les problèmes, ces outils deviennent chez le disciple les différents éléments d'un système. Ce sont eux qui deviennent l'objet de la pensée du disciple. Les instruments du maître pour penser les choses deviennent chez le disciple des moyens de comprendre la pensée prêtée au maître. Et le maître devant *a priori* être un, la fonction du disciple est de penser ce qu'il a dit comme un tout».

<sup>7</sup> Cf. Diog. Laert. 2.123. Döring (2010), 25, scrive che l'intenzione dei Socratici nello scrivere i dialoghi socratici non fu quella di documentare una conversazione effettivamente tenuta da Socrate, ma di *discutere questioni filosofiche nello stesso modo in cui le discusse Socrate* (corsivo mio). Sull'argomento indispensabile Rossetti (2011), ove si pone l'ipotesi che i *logoi Sôkratikoî* siano un genere letterario inventato dagli allievi di Socrate alla morte del maestro. Secondo de Luise & Farinetti (1997), 3, quello dei Socratici non è un nuovo genere letterario ma è – incentrata intorno alla figura di Socrate – la delimitazione di quella zona posta tra verità e finzione che spiega le biografie e la loro tensione a trasformare una vita individuale in un modello, in una proposta filosofica di vita.

<sup>8</sup> Le traduzioni dei passi dei *Memorabili* sono di A. Santoni, talvolta lievemente modificate.

<sup>9</sup> «Cercherò di raccontare – scrive Senofonte – come Socrate rendeva più abili nella discussione dialettica coloro che lo frequentavano. Credeva infatti che, mentre chi sa cosa sia ciascuna cosa è in grado di spiegarlo anche agli altri, chi invece non lo sa – affermava – non c'è da meravigliarsi se trascina in errore se stesso e gli altri. Per questo motivo non smetteva mai di indagare, insieme a coloro che lo frequentavano, che cosa fosse ciascuna delle cose» (*Xen. Mem.* 4.6.1-6). Quando Senofonte dice che Socrate indaga «ciascuna delle cose» – secondo Brancacci (1990), 129 – bisogna precisare che si tratta di un'espressione dal significato logico-linguistico, ben diverso da *Phaedr.* 262a-b dove «quale è ciascuna delle cose» ha significato ontologico.

<sup>10</sup> La parola va usata con tutte le cautele d'obbligo: cf. Wolff (1997), 39.

presta a rappresentare la costruzione del sapere come risultato di un'indagine dialettica: Socrate stabiliva concetti intermedi tra proposizioni formulate e proposizioni ammesse, e mostrava quali concetti si lasciano collegare e quali no. L'elemento chiave dell'argomentazione era la possibilità di operare collegamenti: collegamenti tra campi diversi, e ciò che la possibilità di tali collegamenti poteva fornire è l'idea del sapere come un intero.

Collegando un pensiero ad un altro, collegando l'uno all'altro gli elementi di verità disseminati nei campi diversi della riflessione sull'esperienza, ciò che Socrate imposta è una concatenazione di *logoi*<sup>11</sup> in grado di presentarsi come la verità, in grado di creare quel muro inespugnabile, di cui parla anche Antistene<sup>12</sup>, che rende il sapere del sapiente una cittadella fortificata.

Socrate è «maestro nel sottile argomentare», «stroncatore di fini dicitori» (Diog. Laert. 2.19), ma soprattutto si può dire che «scopo delle sue conversazioni fu la conquista del vero»<sup>13</sup>. «Era abile a trarre dai fatti stessi i suoi argomenti» (Diog. Laert. 2.29). «Diceva che uno solo è il bene, il sapere, e uno solo il male, l'ignoranza» (Diog. Laert. 2.31).

A partire da questa idea del sapere assume forma nella cultura greca del tempo di Socrate quella nuova, più ampia e complessa, accezione della nozione di *parrhêsia* che, traghettata da un ambito etico-politico ad un ambito squisitamente filosofico, andrà a connotare la filosofia di tradizione socratica. La mia ipotesi è che Socrate incarni la figura simbolica di tal sorta di traghettatore semantico. Che cioè con Socrate la *parrhêsia* cominci ad essere intesa non più, o non solo, o non tanto, come il parlar franco di chi dice tutto, ma come il parlar corretto di chi dice il vero: come il parlare vero di ciò che è vero.

Se, come appare dai *logoi Sôkratikoî*, Socrate incarna la figura del parresiasta, ciò accade non perché egli parli francamente, ma perché dice il vero, dice ciò che sa essere il vero, ciò che si mostra come vero agli occhi di chiunque sia capace di veramente ascoltare. E ciò non perché egli sia sincero, non perché (o non primieramente perché) abbia il coraggio di *dire* la verità, ma, innanzitutto, perché ha saputo *costruire* la verità che dice.

Quando i Trenta, secondo la testimonianza di Senofonte (*Mem.* 1.2.31), impedirono a Socrate di insegnare le tecniche dei discorsi (cf. Diog. Laert. 2.19), quando gli impedirono, affinché rispettasse questo divieto, di parlare con i giovani, quel che volevano vietare non era la trasmissione coraggiosa del parlar franco, la lezione magistrale di semplicità e di sincerità tenuta nelle piazze di Atene dallo scomodo cittadino, bensì qualcosa di più incisivo, qualcosa la cui applicazione etica e politica era solo una conseguenza, una possibile implicazione, ma non l'aspetto principale: e si trattava della capacità di

<sup>11</sup> In *Mem.* 4.8.10 Socrate dichiara di aver sempre tentato di rendere migliori i suoi compagni e in IV 6, 1-6 si mostra come egli rendeva i suoi compagni più dialettici (vedi anche *Mem.* 1.2.24; 1.2.39; 1.2.51; 3.12.1, Wolff [1997], 42).

<sup>12</sup> Diocl. *ap.* Diog. Laert. 6.11-12, cf. Brancacci (1990), 91 n. 15. Diog. Laert. 6.13.

<sup>13</sup> «E non che gli altri rinunziassero alla loro opinione» (Diog. Laert. 2.22). Per citazioni di tenore simile pronunciate dal Socrate platonico cf. *Gorg.* 458a, *Theaet.* 150b-e.

impostare quella concatenazione di *logoi* che la tradizione occidentale tenderà poi a riconoscere come la *forma* della verità<sup>14</sup>.

È possibile distinguere nella Grecia antica molti modi di dire il vero. Foucault ha provato ad isolare alcune diverse figure di antichi dicatori del vero e, poco prima di morire, dal febbraio al marzo del 1984, in un seminario al Collège de France sulla nozione di *parrhêsia*, contrappose il modo parresiastico ad altri modi di dire la verità: quello del profeta, del sapiente, del tecnico<sup>15</sup>. Ma la ricerca di Foucault non si intreccia con la mia. Egli si è occupato infatti della *parrhêsia* considerandola come una nozione etica e politica, come ciò che consente ad un uomo di avere il coraggio di dire qualcosa di importante e pericoloso contro il potere costituito, in nome della verità, ma io non credo, come ho accennato, che sia questa la traccia in cui sia possibile incontrare la figura di Socrate parresiasta.

Ciò che Socrate fa quando dice il vero è paragonare campi. Le affermazioni che pronuncia, e alle quali i suoi interlocutori rispondono con la frase ripetuta ἀληθῆ λέγεις, «dici il vero!», sono quasi sempre paragoni tra diversi campi del sapere, paragoni tesi a dimostrare che la forma della verità è la stessa in tutti i campi e che solo stando attenti a non abbandonarla, a riconoscerla identica nei diversi, si è certi di parlare correttamente, e di dire il vero. Le particelle che introducono il paragone sono sempre le stesse: ὅσπερ... οὕτω (così come... allo stesso modo)<sup>16</sup>.

Come certi atleti che, diventando negligenti perché vincono troppo e sono troppo forti, finiscono per restare indietro agli avversari, così anche gli Ateniesi, per la loro grande superiorità hanno trascurato la cura di sé e perciò sono diventati peggiori (*Mem.* 3.5.13).

In ogni impresa gli uomini sono disposti ad obbedire a coloro che considerano i migliori. Così appunto nelle malattie obbediscono totalmente a chi considerano il medico più capace, e nella navigazione il miglior timoniere, e nell'agricoltura il miglior contadino (*Mem.* 3.3.9).

In questi due passi la verità è mostrata paragonando campi diversi: il campo della vita e quello dell'atletica nel primo; il campo della medicina, della navigazione e della agricoltura nel secondo. È possibile annotare innumerevoli passi in cui la verità è cercata e mostrata nello stesso modo. Paragonando campi, si mostra come certe strutture *identiche* si trovino nel *diverso*, come esse rappresentino i nodi fondamentali di quel reticolo concettuale *analogico*, che, unificando il sapere, consente di pensarlo come un intero.

Il dispositivo teorico della comparazione di campi diversi è fondativo della verità nel discorso socratico sul sapere non soltanto perché rivela, facendole emergere, le strutture omologhe che governano il mondo dell'esperienza; non soltanto perché, rendendole evidenti, consente di *dire* le figure di tale emersione, ma anche perché stabilisce la più

<sup>14</sup> Anche la testimonianza aristotelica di *Metaph.* XIII 4, 1078b28, secondo la quale Socrate introdusse l'induzione e le proposizioni universali, si lascia ricondurre – secondo Schleiermacher – a quanto si è detto.

<sup>15</sup> Cf. *Annuaire du Collège de France*, 1984: *Histoire des systèmes de pensée*, Cours 1984: *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*; cf. Foucault (1996), VII; Flynn (1987), 213-219.

<sup>16</sup> E.g. *Mem.* 3.2.1.

importante e misteriosa delle comparazioni analogiche tra campi diversi: quella che esiste per il filosofo tra il pensiero, il linguaggio e il mondo. La *parrhêsia* intesa in questo modo nuovo si configura allora come lo strumento discorsivo che consente a tali comparazioni di trovare la loro fondazione, la loro espressione, il loro inveramento.

Socrate filosofo e parresiasta dice il vero in un modo nuovo e diverso da tutti i filosofi che lo hanno preceduto e la consapevolezza di dire il vero in ogni campo, su qualunque argomento, che riguardi in qualche modo l'umano<sup>17</sup>, diventa presso di lui consapevolezza di possedere del vero ciò che soprattutto conta, e cioè per così dire la forma, e non i contenuti; la strada, i percorsi che siano dagli uomini percorribili: i percorsi interiori ed esteriori del pensiero e del linguaggio che portano gli uomini al vero.

È infatti possibile distinguere, nelle parole, percorsi interiori, e cioè le connessioni delle parole con i pensieri, e percorsi esteriori, che riguardano l'esplicarsi della comunicazione e la costruzione del sapere in relazione al mondo e alla vita. Se il significato della *parrhêsia*, secondo l'etimologia della parola che rimanda a  $\pi\alpha\tilde{\nu}\varsigma$  e  $\rho\eta\tilde{\nu}\varsigma$ , è legato alla tensione del parlante a dire *tutto*, e se questo tutto che il parresiasta è chiamato a dire è la verità, allora essa si configura duplice: come adesione delle parole ai pensieri e alle intime convinzioni del parlante e come adesione delle parole al senso delle cose cui le parole si riferiscono: senso non soltanto soggettivamente inteso, come intenzione significante del parlante, ma anche oggettivamente inteso, come contenuto epistemico di un parlare sapiente, che dice un certo sapere, e nel dirlo mostra la verità. Io credo che entrambi questi sensi della *parrhêsia* siano riscontrabili in Socrate e che entrambi si trovino in alcuni tra i più rappresentativi filosofi della tradizione socratica.

Un passo di Diogene Laerzio può servire da esempio.

Socrate dopo aver letto tutta la difesa che Lisia aveva scritta per lui, esclamò: 'bello il discorso, o Lisia; tuttavia non mi si addice'. [...] Opponendogli Lisia: 'se il discorso è bello, come mai non ti si potrebbe adattare?' replicò: 'allo stesso modo che non mi si potrebbero adattare i bei mantelli e i bei calzari' (Diog. Laert. 2.40-41).

Il rifiuto socratico del discorso di Lisia è così commentato da Diogene Laerzio: «evidentemente sapeva di eloquenza giudiziaria più che di filosofia» il che suona come giudizio sulla mancanza di verità di un discorso che non si addice né a *chi* parla né a *ciò* di cui parla: trattandosi di una difesa che sarebbe dovuta esser letta in tribunale da Socrate stesso, essa presenta una mancanza di verità sia dal punto di vista della adesione delle parole al pensiero del parlante – non scritta dal parlante, non esprime, né nella forma né nel contenuto, i suoi pensieri e il suo stile – sia dal punto di vista della adesione delle parole a ciò cui esse si riferiscono – dovrebbe essere una difesa della filosofia ed è invece un pezzo di eloquenza<sup>18</sup>. Il riferimento ai bei mantelli e ai bei calzari che non sono adatti al Socrate brutto allo stesso modo in cui non gli si addice il discorso bello mi sem-

<sup>17</sup> L'*anthrôpinê sophia* è rivendicata persino dal Socrate di Platone (*Apol.* 20d) che sostiene di non sapere; per l'assenza del tema del saper di non sapere in Senofonte ed Antistene cf. Brancacci (1990), 169.

<sup>18</sup> Uno stile, dice Derrida (cf. Derrida ([1967] 1971), 105 n. 1), non si lascia mai distinguere dall'intenzione e dunque non consente mai quel gesto in cui consiste la violenza di ogni trascrizione, o commentario, o sintesi, o parafrasi che disincarna il discorso nello schema concettuale.

bra alludere in modo ironico, con un riferimento che si iscrive nella traccia della tipica comparazione di campi diversi, alla duplicità della relazione parrasiastica che vuole che il discorso si addica sia al parlante sia a ciò che il parlante dice.

Se Socrate per *parrhêsia* rifiuta il discorso del logografo, Aristippo per *parrhêsia* invece lo accoglie.

Al logografo che aveva con successo condotto la causa per lui e che gli chiedeva quale beneficio avesse tratto da Socrate, Aristippo rispose: 'Questo, che quel che dicesti nell'orazione pronunziata per me è vero'<sup>19</sup>.

Io credo che la propensione alla metafora, alla similitudine, al paragone<sup>20</sup>, così diffusa nella cultura greca, abbia avuto presso Socrate uno specifico significato euristico legato alla comparazione di campi diversi finalizzata alla ricerca del vero e che in tal senso si sia trasmessa dal maestro ai discepoli<sup>21</sup>.

Un *locus classicus* della comparazione di campi del sapere è in *Mem.* 4.4.5:

Tornato Ippia ad Atene dopo un certo periodo di assenza incontrò Socrate mentre questi spiegava ad alcuni come era straordinario, che mentre chi volesse insegnare a qualcuno a fare il cuoiaio o il muratore o il fabbro o il cavaliere non avrebbe dubbi su dove mandarlo per ottenere questo, chi invece volesse imparare lui stesso cosa è giusto o che lo imparasse un figlio o un servo, non saprebbe da chi andare per ottenere questo risultato. E Ippia, dopo aver ascoltato queste considerazioni, come per prenderlo in giro gli disse: 'Ma tu stai ancora a dire le stesse cose che ho sentito da te in passato?' E Socrate: 'E quello che è ancora più grave, rispose, è che non solo dico sempre le stesse cose ma anche riguardo agli stessi temi' [...].

Di questo passo è possibile sottolineare il tenore paideutico relativo alla ricerca della giustizia, la questione del τὰ αὐτὰ λέγειν, del dire sempre le stesse cose e sui medesimi argomenti, ma io vorrei invece focalizzare l'attenzione sul *tropos* della comparazione dei campi e riflettere su come tale comparazione, presente anche nelle conversazioni socratiche rappresentate nei dialoghi di Platone, possa essere riconosciuta come maniera socratica di dire il vero<sup>22</sup>.

È vero che i filosofi bussano alle case dei ricchi mentre il contrario non si verifica, ma ciò accade proprio perché i filosofi sanno ciò di cui hanno bisogno (Diog. Laert.

<sup>19</sup> Cf. *SSR*, Aristippus IV A, 11, cf. Giannantoni (1985), I 189 e Filodemo, in Acosta Mendez & Angeli (1992), 255. In questo passo possiamo osservare non soltanto l'importanza che riveste nella filosofia del Socratico la connotazione della verità, ma anche la maniera di pensare ad essa come ad una *comparazione* tra *dicta* e *facta*.

<sup>20</sup> Cf. Diog. Laert. 2.67.

<sup>21</sup> Anche Aspasia, che rappresenta «a female version of Socrates» (Döring [2011], 31), opera una comparazione di campi per stabilire un sapere sul tema "il compagno migliore" (cf. De Martino [2010], 449-466).

<sup>22</sup> In questa prospettiva non è forse troppo azzardato dire che cifra della *parrhêsia* socratica è l'ἀλήθειαν ζητεῖν, forse tema del testo perduto di Antistene dal titolo *Alêtheia* cui si riferisce Isocrate (*In soph.* 1-8). La ricerca della verità perseguita da Socrate ed Antistene si identificava con il *philosophêin* stesso e faceva tutt'uno con la nozione di *epistêmê* (cf. Brancacci [1990], 102-104).

2.69) e in ciò sono simili ai medici che vanno alle case degli ammalati senza che per questo sia preferibile esser malato piuttosto che medico (Diog. Laert. 2.70)<sup>23</sup>.

In un passo di Dione Crisostomo, la cui paternità è stata attribuita ad Antistene<sup>24</sup>, si afferma:

Auriga è chi è capace di guidare i cavalli, nocchiero chi è esperto nel pilotare, medico chi sa curare, perché chi non sa curare non sarà mai medico, nemmeno se tutti i Greci e i barbari lo dicono tale.

L'idea di un sapere in grado di scavare nelle strutture razionali del linguaggio e di trovare in questo scavo la verità del mondo è antistenica, ma è possibile individuare un'origine socratica di questa idea. La *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*, l'esame delle parole, del loro significato non contraddittorio, che è l'*archê* dell'istruzione filosofica, ha una funzione fondativa nel processo di costruzione del discorso vero. E nella testimonianza di Epitteto essa è socratica<sup>25</sup>:

Chi dice tali cose? Solo Crisippo, Zenone e Cleante? E Antistene non le dice? E chi è l'uomo che ha scritto 'fondamento dell'istruzione filosofica è l'esame dei nomi?'. E non dice così anche Socrate? A proposito di chi Senofonte scrive che cominciava dall'esame di nomi, per appurare che cosa ciascuno significasse? (Epict. *Diss.* 1.17, 11-12).

Come sottolinea Brancacci, la terminologia utilizzata da Epitteto evidenzia come il metodo d'esame di Antistene e quello di Socrate fossero identificati<sup>26</sup>. Epitteto si riferisce a *Mem.* 4.6.1 dove l'esame dei nomi è l'*exetazein* socratico, che rende il sapiente maestro; il punto di arrivo del sapere che il maestro trasmette è un *diorizesthai* che determina il contenuto semantico di una nozione. Epitteto pensa ad un esame teso a stabilire *ti esti hekastôn tôn ontôn*.

Esso procede per comparazione:

coloro che intendono diventare virtuosi devono esercitare il corpo con prove fisiche, l'anima con i ragionamenti<sup>27</sup>

La *parrhêsia* socratica non è politica, ma dialettica: Socrate non dice la verità come la diceva Solone che metteva in guardia i suoi concittadini su Pisistrato<sup>28</sup>, non dice la

<sup>23</sup> Aristippo, ma motivo topico anche 6.6 (per Antistene); cf. 6.63: «Diogene, a chi lo rimproverava perché entrava nei luoghi sudici, rispondeva: anche il sole penetra nelle latrine, ma non ne è contaminato!».

<sup>24</sup> Dio Chrysost. *Orat.* 4.24-25, cf. Brancacci (1990), 81 n. 74.

<sup>25</sup> Perché possa essere considerata *ἀρχὴ παιδείσεως* una *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων* ha senso solo se intesa, socraticamente, come un *ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα*, scrive Giannantoni (1985), 347.

<sup>26</sup> Brancacci (1990), 120-121, sottolinea quanto sia importante la testimonianza di Epitteto alla luce del fatto che egli possedeva testi antistenici per noi perduti.

<sup>27</sup> PKöln 66 II 2 (CPFGL Antisth. 1 T). Cf. Brancacci (1990), 90 n. 12, ove si dice che Stob. 2.31.53 attribuisce uno sbiadito doppiante di questo testo a Socrate: «Bisogna ornare le città con offerte votive, le anime con insegnamenti».

<sup>28</sup> Cf. Diog. Laert. 1.49.

verità nei luoghi istituzionalmente deputati a farlo, per esempio nei tribunali o nelle scuole, ma lo fa diversamente e in luoghi diversi. Senofonte qualifica il tipo di frequentazione esistente tra Socrate e i suoi uditori (*synousia*)<sup>29</sup> come una educazione (*paideusis*), essa richiede che ci sia piacere nello stare insieme: «Nessuno riceve un insegnamento da qualcuno che non gli piace» (*Mem.* 1.2.39).

Costruita sulla comparazione tra diversi campi del sapere, la pratica della dialogica parresiasica si trasmette da Socrate ai Socratici ma, proprio perché è intesa come espressione della verità, verità sul parlante e su ciò che il parlante dice, essa, figura complessa del linguaggio, si differenzia profondamente in Socrate e nei Socratici, assumendo nel caso di ciascun parlante, accanto alla cifra comune, un tratto squisitamente differenziato che riflette lo stile, la natura specifica del parlante. Non è questa naturalmente la sede per trattare di questa questione complessa, tesa ad operare una comparazione<sup>30</sup> tra gli stili diversi dei Socratici, dei quali in tanti casi disponiamo solo di pochissimi frammenti, ma mi limiterò ad accennare a qualche esempio.

Poiché un tale si vantava della sua erudizione, egli [Aristippo] disse che come coloro che mangiano moltissimo non sono più sani di quelli che portano alla bocca quanto è necessario, così non eccellono quelli che leggono molto, ma quelli che fanno utili letture (*Diog. Laert.* 2.71).

In tale passo, che appartiene alla storia della freddura, non si legge affatto, da parte di Aristippo, quella volontà di educare il suo interlocutore che si trova invece quasi costantemente in Socrate<sup>31</sup>:

Interrogato da un tale in che cosa suo figlio, una volta educato, sarebbe diventato migliore, Aristippo disse: 'Almeno in questo: che a teatro non siederà come pietra su pietra' (*Diog. Laert.* 2.72)

Il gusto per la battuta oscura, quella che per essere compresa richiede l'illuminazione dell'intelligenza dell'interlocutore, non appartiene a Socrate, ma ai Socratici e tra questi non a tutti, ma soprattutto a quelli che sono passati alla storia come Cinici e Cirenaici.

Volendogli un tale affidare il figlio per istruirlo, Aristippo chiese 500 dracme. E poiché l'altro obiettò: «Per tanto posso comprarmi uno schiavo», Aristippo rispose: «Compralo e ne avrai due» (*Diog. Laert.* 2.72).

<sup>29</sup> Secondo Döring (2011), l'*erôtikê technê* e l'*elegktikê technê* sono «two sides of the same coin» (32). In Platone il termine *synousia*, oltre al senso erotico designa il luogo e la condizione stessa dell'esercizio dialettico. In numerosi testi che oppongono la retorica alla dialettica Platone spiega che la retorica si esercita in luoghi istituzionalmente deputati a ciò nello spazio pubblico, mentre la dialettica si esercita in riunioni private (cf. Wolff [1997], 44 n. 13), tra amici. La *synousia* prevede un rapporto di vita comune, prevede amicizia e dialogo.

<sup>30</sup> Una metacomparazione, cioè una riflessione sulla maniera, per un tratto identica e per un tratto diversa, che hanno i Socratici di operare la comparazione tra diversi campi del sapere per giungere alla costruzione di una dimostrazione. Döring (2011), 31 parla di «argument by analogy».

<sup>31</sup> Volontà paideutica che Aristippo ebbe solo nei confronti di sua figlia, che «educò con eccellenti consigli insegnandole a disprezzare ogni eccesso» (*Diog. Laert.* 2.72).

Una volta intercedeva per un amico presso Dionisio; non ottenendo quel che voleva gli si gettò ai piedi. A chi lo schernì per questo gesto, diceva: «non ho colpa io, ma Dionisio che ha le orecchie nei piedi» (Diog. Laert. 2.79).

A mostrare alcune differenze di stile tra i Socratici, sta, incisiva, la testimonianza dello pseudo Demetrio:

In generale come da uno stesso pezzo di cera uno modella un cane, un altro un bue, un altro un cavallo, allo stesso modo da un medesimo argomento uno ricaverà un discorso in forma di accusa assertiva, per esempio dicendo: 'gli uomini lasciano i beni ai loro figli, ma con questo non lasciano loro il bagaglio di conoscenze che permetterebbe di amministrarli'; questa è la forma di discorso detta 'aristippea'. Un altro potrà esporre lo stesso concetto in forma di consiglio, come generalmente fa Senofonte: 'gli uomini dovrebbero lasciare ai loro figli non solo ricchezze, ma anche il bagaglio di conoscenze necessario ad amministrarle'. Quella che è specificamente chiamata 'maniera socratica', la quale sembra essere stata emulata specialmente da Eschine e Platone, trasformerebbe l'idea sopra enunciata in forma interrogativa, più o meno come segue: 'mio caro ragazzo, che patrimonio ti ha lasciato tuo padre? È considerevole e non facilmente computabile? È considerevole Socrate. Bene, ti ha anche forse lasciato il bagaglio di conoscenze per come usarlo?' In pari tempo Socrate mette alle strette il giovane senza che questo se ne accorga, gli ricorda che è ignorante, lo esorta a procurarsi un'istruzione. E tutto questo è espressivo e di buon gusto, del tutto privo della proverbiale rudezza scitica (Dem. *De eloc.* 296-297, trad. Alessia Ascani).