

LIDIA PALUMBO

« Soggettività » e « oggettività »
nel discorso introduttivo della *Repubblica* di Platone

Estratto dagli « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche »

Volume CVI - 1995



Officine grafiche napoletane
FRANCESCO GIANNINI & FIGLI
1996

«Soggettività» e «oggettività»
nel discorso introduttivo della *Repubblica* di Platone

Memoria di LIDIA PALUMBO
presentata dal socio naz. ord. res. GIOVANNI CASERTANO

(Seduta del 30 marzo 1995)

Scopo di queste pagine è analizzare il procedimento adottato dal Platone della *Repubblica* per giungere alla definizione della nozione di giustizia, usando come chiave d'interpretazione il passaggio da una considerazione del problema in termini puramente *soggettivi* fino ad un approdo alla natura *oggettiva* dell'idea. Si procederà pertanto ad una lettura del primo e di parte del secondo libro dell'opera, il più possibile attenta a cogliere la struttura linguistica e concettuale delle domande e delle risposte relative al «che cosa è» la giustizia, al fine di dimostrare che la nozione in questione, come qualsiasi altra di cui si cerchi la definizione, può essere considerata «colta» dal dialogo filosofico solo quando da essa sono stati separati tutti gli elementi che concorrono a confondere il discorso sul suo *essere* con quello sul suo *apparire*. A nostro avviso in questo testo il «discorso sull'essere» è quello che coglie la verità profonda della natura di un oggetto, il «discorso sull'apparire», invece, quello che si ferma alla dimensione superficiale del suo *sembrare* ad uno o a più *soggetti*.

Come vedremo, nel tessuto del discorso platonico, in qualche modo anticipato da alcune considerazioni introduttive, è possibile individuare un filo rosso che passa attraverso le varie definizioni della giustizia e che, al di là delle diverse critiche che a ciascuna definizione vengono mosse, disegna un'unica coerente confutazione che vale per tutte, perché tutte esprimono sulla nozione in questione non la verità, ma un'opinione. Tale unica confutazione delle definizioni della giustizia assume forme diverse che a volte si combinano tra loro, ma che fondamentalmente sono situate su una linea continua la cui direzione è quella dell'acquisto graduale e crescente dell'elemento oggettivo: in primo luogo abbiamo la forma confutatoria basata sul passaggio dall'opinione meno fondata a quella più fondata, operato attraverso la riduzione degli elementi non oggettivamente definiti presenti nel discorso; in secondo luogo quella che, facendo riferimento a tutti i casi possibili d'errore, mostra la sostanziale inaffidabilità di un'interpretazione lasciata all'arbitrio soggettivo; in terzo luogo quella della critica radicale ad ogni approccio al problema che non si fondi sulla natura dell'oggetto da definire. Alla fine del percorso elenctico, ribadita ed esasperata la differenza tra la dimensione oggettiva dell'essere e quella soggettiva del sembrare, viene indicata la strada che

deve essere percorsa al fine di costruire un discorso sulla vera natura della giustizia.

In una giornata di primavera attica Socrate è sceso con alcuni discepoli al Pireo per assistere alla festa delle Bendidie¹ che gli è sembrata molto bella². Il gruppo sta per ritornare ad Atene quando viene fermato da Polemarco³ che invita tutti a restare per la serata che sarà allietata da una gara ippica e da una cerimonia notturna. Glaucone, il fratello di Platone che accompagna Socrate⁴, osserva: «Pare (ἔοικεν)⁵ che sia il caso di rimanere» (328b2)⁶.

In questa prima pagina del dialogo appaiono, in un contesto assolutamente aproblematico, tre termini esprimenti quella condizione del «sembrare» che sarà oggetto di analisi nel seguito del discorso⁷: la processione che è *sembrata* bella, il gruppo di amici che *paiono* aver fretta di tornare in città, l'opportunità di accettare l'invito a trattenerci che *si mostra* innegabile (date le attrattive delle cerimonie rituali e della mensa conviviale che vengono promesse) sono tre fatti assai diversi

¹ Su Bendidie e Panatenee cfr. S. CAMPESE, *Le dee*, e S. GASTALDI, *I rituali*, in M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, libro I, Università di Pavia, Dipartimento di Filosofia, 1994, rispettivamente pp. 77-85; 86-96. Si rimanda al testo curato da Vegetti (pp. 12-17) anche per tutte le questioni relative alla data di composizione e alla data drammatica del dialogo.

² Cfr. 327a4-5: la processione degli abitanti del luogo è *sembrata* a Socrate (ἔδοξεν, 327a4) molto bella, non meno bella però gli è *parsa* (ἐφαίνετο, 327a5) quella dei Traci. Nel primo caso abbiamo un uso del verbo δοκέω: «mi sembra». Nel secondo un'occorrenza del verbo φαίνομαι che, in questo come in altri casi, è usato come sinonimo di δοκέω. Stando al lessico platonico di Ast (Lexicon Platonicum sive vorum platoniarum index, condidit D. Fridericus Astius, Lipsiae 1835-1838, vol. I, pp. 550-553), infatti, i significati di δοκέω presenti nel testo platonico sono quelli corrispondenti ai verbi latini *videor* (con o senza il dativo pronominale), *lubet*, *volo*, *puto*, *arbitror*, *reperior*, *existimor*, o alle espressioni *visum* o *placitum est* o anche *statutum* o *propositum est*. I significati di φαίνομαι (cfr. Lexicon Platonicum... cit., vol. III, pp. 466-468) sono quelli corrispondenti alle espressioni *in lucem prodeo*, *appareo*, *pateo*, *reperior*, *videor*, *me offero*, *venio*, *adsum*. Si tratta, dunque, nel caso di entrambi i verbi, di tutte le sfumature semantiche della dimensione del «sembrare». Nel seguito del discorso tale dimensione, nel suo complesso *non* oggettiva, sarà contrapposta a quella dell'essere *oggettivo* che si riflette nella definizione.

³ «Mi sembra (δοκεῖτέ μοι, 327c4) Socrate» – esclama Polemarco – «che vogliate lasciarci e ritornare in città». Si tratta dello stesso uso di δοκέω incontrato in 327a4: chiameremo «neutre» le occorrenze di tal genere che, pur esprimendo la dimensione soggettiva del sembrare, non si connotano ancora come contrapposte a quelle esprimenti la dimensione oggettiva dell'essere. Il sembrare espresso da questo tipo di occorrenze può essere indifferentemente vero o falso.

⁴ Sui personaggi della *Repubblica* cfr. M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 17-23; A. CAPIZZI, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970; P. VIDAL-NAQUET, *La société platonicienne des dialogues*, in AA.VV., *Aux Origines de l'Hellénisme*, Paris 1984, pp. 273-293.

⁵ Come δοκέω e φαίνομαι citati *supra*, anche εἴκοια può avere lo stesso senso dei verbi latini *videor*, *appareo*, *pateo* (cfr. Lexicon Platonicum... cit., vol. I, pp. 613-616). In particolare la forma εἴκοιεν, scrive Ast, «est etiam i.q. εἰκόες ἔστιν, *convenit, decet*» (p. 615).

⁶ Per la lettura del testo abbiamo utilizzato l'edizione di J. Burnet (*PLATONIS Opera*. Recognovit brevis adnotatione critica instruit I. Burnet, t. IV, Oxonii 1972¹⁸) e la traduzione italiana di F. Gabrieli, Firenze 1950, lievemente modificandola.

⁷ Chi scrive ha in corso una ricerca tesa a verificare come tale abitudine platonica – di presentare ad apertura di dialogo, in tono discorsivo, nozioni la cui problematicità sarà messa in luce in seguito – sia presente in tutte le maggiori opere del filosofo.

ma accomunati da un aspetto: non è detto che *siano* così come *appaiono*. Socrate, sottolineando l'aspetto soggettivo della decisione presa di accettare l'invito, afferma che «se si è di questa opinione (εἰ δοκεῖ)⁸, bisogna fare così» (328b3). Se tale decisione sia veramente la migliore, se cioè i discorsi che verranno fatti durante la serata siano discorsi veramente proficui, sarà l'intero seguito del dialogo a dimostrarlo.

Convintisi a restare, si recano tutti a casa di Polemarco ove incontrano suo padre Cefalo che a Socrate appare (ἔδοξεν, 328b9)⁹ molto vecchio, perché non lo vedeva da molto tempo (διὰ χρόνου γὰρ καὶ ἑωράκη αὐτόν) (328b9-c1).

Questi accoglie Socrate molto affettuosamente e lo invita a frequentare più spesso la sua casa: egli è infatti troppo avanti negli anni per andare in visita dal filosofo, ma desidera intensificare, ora che diminuiscono quelli del corpo, i piaceri della conversazione. Socrate gli risponde cortesemente ed afferma di gradire molto il discorrere con persone anziane, perché gli sembra (δοκεῖ... μοι 328e1) conveniente informarsi presso di loro su come sia questa età della vita, che tutti noi, forse, dovremo percorrere: in particolare da Cefalo Socrate vorrebbe sapere come gli appare (ἔτι σοι φαίνεται, 328e5) la sua condizione di uomo «sulle soglie della vecchiaia» (328e6)¹⁰.

Cefalo risponde con piacere alla domanda di Socrate¹¹ e racconta della sua abitudine a riunirsi in compagnia di amici della sua stessa età; essi per lo più rimpiangono i piaceri della gioventù, in particolare quelli dell'amore e dei banchetti, senza di cui, essi credono, la vita non è quasi più vita. Costoro lamentano tutta una serie di disagi dei quali ritengono sia causa la vecchiaia, ma egli non condivide la loro opinione¹²: conosce infatti molte altre persone – la più illustre di tutte è il poeta Sofocle – che considerano l'assenza di desideri, caratteristica

⁸ Ancora un'occorrenza «neutra» di δοκέω. In queste parole di Socrate è chiaro che ciò che *pare* a qualcuno coincide con l'*opinione* di quel qualcuno. Se tale opinione coincida poi con la verità è tutto da dimostrare. Sul quadro epistemico nuovo all'interno del quale si sviluppa, nella *Repubblica*, la concezione platonica dell'opinione, cfr. Y. LAFRANCE, *La Théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal-Paris 1981, pp. 117-196. Sull'argomento si veda anche D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it. Bologna 1989, p. 67 sgg.

⁹ Cfr. 327a4. Lì era la processione a sembrare «bella» a Socrate, qui Cefalo a sembrargli «vecchio». In ambedue i casi è usata la stessa costruzione verbale, in ambedue i casi interviene una considerazione temporale a spiegare il perché di questo «sembrare»: alla processione Socrate assiste per «la prima volta» e non vede Cefalo «da molto tempo». Annotiamo qui una caratteristica del «sembrare»: esso dipende da certe condizioni soggettive. Se Socrate avesse già visto quella processione, avrebbe potuto trovarla meno bella; se avesse incontrato Cefalo costantemente, avrebbe potuto trovarlo meno vecchio.

¹⁰ Cfr. S. ROSEN, *Introduzione alla Repubblica di Platone*, tr. it., Napoli 1990, p. 25: «Socrate vuole conoscere la vecchiaia *poia tis estin*, «che cosa è?». Ma egli modifica immediatamente tale domanda allorché il problema si riferisce direttamente a Cefalo: «Mi piacerebbe sapere da te come ti sembra la cosa». Cefalo non sa rispondere a domande tipo «che cos'è?», ma è sicuramente in grado di raccontare le cose come appaiono a lui».

¹¹ «Io, Socrate, rispose, ti dirò, per Zeus, quale essa mi pare (μοι φαίνεται)» (329 a1-2) Come la domanda, anche la risposta concerne non l'essere della vecchiaia ma il suo sembrare. Tale differenza, che non viene qui sottolineata, si coglierà in 331c-d, ove si tratterà, a proposito della giustizia, non di esprimere un'opinione, ma di costruire una definizione.

¹² Il testo greco è particolarmente efficace: «Costoro non mi sembrano (ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν) addurre come causa la causa (τὸ αἴτιον αἰτίαςθαι)» (329b3-4).

dell'età avanzata, come la liberazione dal più terribile dei tiranni. A Cefalo questo modo di vedere le cose sembra (ἔδοξεν, 329c5) il migliore: non l'età ma il carattere degli individui rende più o meno piacevole l'esistenza. Socrate ammira queste parole e, per stimolare il suo interlocutore a continuare il discorso, osserva: «credo (οἶμαι)¹³ che la maggioranza non sarà d'accordo con te quando parli così, e penserà invece che tu sopporti agevolmente la vecchiaia non per la tua indole, ma perché sei possessore di grandi averi¹⁴» (329e1-4).

Il nobile Cefalo, su invito di Socrate, racconta di avere ereditato la sua ricchezza dal padre e di apprestarsi a lasciarla ai figli più consistente di quanto non l'abbia ricevuta, il filosofo, allora, spiega il senso della sua domanda: gli è sembrato (ἔδοξας, 330b8) che il poco attaccamento al denaro, dimostrato da Cefalo, sia dovuto al fatto che egli non lo ha guadagnato di persona: come i poeti amano i loro versi e i padri i figli, ciascuno infatti è legato alle cose di cui è autore. Cefalo conviene, ed aggiunge che il possesso delle ricchezze è positivo perché aiuta a non commettere ingiustizie, a non mentire, a non rubare e dunque a giungere puri alle soglie dell'Ade.

Il discorso ha sfiorato l'argomento fondamentale. Socrate chiede a Cefalo che cosa sia esattamente la giustizia. Identificarla semplicemente con la sincerità e con l'abitudine a non appropriarsi di quanto è di altri si mostra immediatamente riduttivo: se un uomo ha prestato delle armi ad un amico e poi è impazzito, l'amico – sospetta Socrate – per comportarsi giustamente non dovrà restituirliele e non dovrà nemmeno dire a costui la verità. Il candido vecchio Cefalo dà ragione al filosofo: sarà necessario interrogarsi su quale sia la definizione (ἄρος)¹⁵ della giustizia, ma il complicarsi dell'indagine non lo coinvolgerà: egli tornerà ad occuparsi dei sacrifici cui attendeva prima dell'arrivo degli ospiti.

¹³ I significati del verbo elencati da Ast sono quelli corrispondenti ai verbi latini *arbitror, puto, opinor, iudico, volo, probo*, o all'espressione *pro vero habeo* (cfr. *Lexicon Platonicum...* cit., vol. II, pp. 422-424). Esso dunque esprime in generale un'opinione, una cosa dubbia oppure (talvolta ironicamente) una cosa che al soggetto appare certa. In questo caso, a nostro avviso, οἶμαι sta per "sospetto che".

¹⁴ Ritroviamo il verbo οἶμαι, nel senso esprimente un atto volitivo, nella risposta di Cefalo all'osservazione di Socrate: i più, nel considerare la ricchezza come la causa di tali opinioni sulla vecchiaia, una certa ragione ce l'hanno, non tanta però quanto vorrebbero (ὄλονται, 329e7): una persona dabbene non potrebbe sopportare senza difficoltà una vecchiaia unita a povertà ma, d'altro canto, chi non è dabbene, per ricco che fosse, non potrebbe mai essere in pace con se stesso. Sul senso di queste parole di Cefalo cfr. S. CAMPESE, *Cefalo*, in M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 97-115; G. GIANNANTONI, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, in "Rivista critica di storia della filosofia" XII (1957), pp. 123-145, p. 133.

¹⁵ Scoprire che cosa sia la giustizia in se stessa (τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, 331c1-2) significa cogliere la sua definizione (οὗτος ἄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, 331d2). In essa si nasconde un essere oggettivo contrapposto ad un sembrare soggettivo. Si veda anche S. GASTALDI, *Dikaion/dikatosyne*, in M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 117-125.

Il dialogo continua quindi tra Socrate e Polemarco¹⁶. Quest'ultimo non è d'accordo con l'ultima affermazione del filosofo e difende il punto di vista di Simonide secondo il quale la giustizia consiste proprio nel «dare a ciascuno ciò che è dovuto»¹⁷. Gli interlocutori si domandano che cosa mai abbia voluto intendere il poeta con queste parole: non certo che bisogna dare armi ad un folle, eppure, se applicassimo la sua definizione al caso prima esemplificato, dovremmo fare esattamente questo per comportarci giustamente. A quanto sembra (ὡς εἶποιεν, 332a7)¹⁸ dunque, il significato delle parole non è quello che appare.

Polemarco propone allora una prima correzione della definizione simonidea della giustizia, per meglio dire dell'interpretazione di essa: la giustizia consiste nel far del bene agli amici e del male ai nemici. Socrate sottolinea con ironia il macroscopico cambiamento di senso prestato alle parole del poeta che sembra (φαίνεται, 332c1) aver parlato per enigmi, e riformula la questione: Simonide ritiene che agli amici si debbano beni e ai nemici mali; dunque, in questo, a suo avviso, consiste la giustizia.

Attraverso la consueta analogia tra la giustizia e le altre τέχναι¹⁹, poi, si tenta di dare esempi concreti dei beni e dei mali che il giusto dovrà dispensare a seconda delle circostanze, e comincia un'argomentazione paradossale (332c5-334b6) che si conclude con l'ipotesi che, stando alle parole del poeta, la giustizia è inutile²⁰

¹⁶ Il passaggio dal discorso precedente, in cui si esprimeva solo un parere per così dire irriflesso sulla nozione in questione, a quello seguente, in cui si tenterà di cogliere l'essenza della giustizia, è sottolineato dal cambiamento di interlocutore: per età, formazione culturale e condizione sociale Cefalo è il simbolo di una generazione che ha più confidenza con la tradizione dogmatica del rito che con quella relativistica del discorso.

¹⁷ Si tratta della prima vera e propria definizione di giustizia proposta dal testo. Ad essa verrà applicata la prima delle forme di confutazione indicate sopra: la chiarificazione dei termini su cui è costruita ci consentirà infatti di trasformarla in un'altra definizione dai contorni più determinati, che a sua volta sarà poi trasformata in un'altra che apparirà più fondata della precedente. Anche dopo aver subito tali "trattamenti", però, essa mostrerà di essere lontana dal cogliere la natura del suo oggetto.

¹⁸ Ast fa corrispondere il significato di ὡς εἶποιεν a quello delle espressioni latine *ut videtur, ut patet* (cfr. *Lexicon Platonicum...* cit., vol. I, p. 615). Tali espressioni a volte indicano un sembrare che resta relegato nella sfera soggettiva, altre volte, invece, sono delle vere e proprie formule riassuntive di una dimostrazione.

¹⁹ Secondo Irwin il primo libro della *Repubblica*, socratico per lo stile ed il contenuto, si richiama regolarmente a quella che l'autore chiama C A (Craft-analogy), l'analogia tra la virtù e la competenza tecnica, che esprime quel punto di vista socratico sulla giustizia di cui il Platone della *Repubblica* intende dimostrare la debolezza (cfr. T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977, p. 204 sgg.). Per un'interpretazione del testo inteso come luogo platonico di una critica non aperta ma allusiva alla posizione socratica cfr. G. GIANNANTONI, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, cit., p. 139. Si veda anche M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 20-23. Sulla questione delle τέχναι cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971. Sul problema più generale dell'identificazione tra virtù e conoscenza e sullo svolgimento platonico dell'intellettualismo etico socratico cfr. l'aggiornamento di M. Isnardi Parente a E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III/1, Firenze 1974, pp. 520-526.

²⁰ In ogni definita situazione dell'esistenza – in caso di malattia, di viaggio, di guerra – il "talento" di cui si ha bisogno – la competenza del medico, del pilota, del condottiero – è una forma di abilità diversa dalla "virtù della giustizia". In ogni definita situazione dell'esistenza quest'ultima è dunque inutile.

oppure si identifica con il suo contrario²¹. Le varie tappe del ragionamento condotto da Socrate sono scandite da Polemarco che osserva «sembra così», oppure «non mi sembra affatto» e via dicendo, fino a 334a9 ove si afferma che «così vuole il ragionamento»²².

Di fronte a tale dimostrazione Polemarco sbigottito si lascia sfuggire «neppure io so più quel che dicevo» (334b7), ma subito aggiunge: «in ogni caso mi pare (δοκεῖ) ancora che la giustizia sia giovare agli amici e danneggiare i nemici» (334b8-9).

A questo punto (334 c1-3), sollecitata dalla domanda di Socrate, troviamo per la prima volta chiaramente formulata l'esigenza di una distinzione tra la dimensione dell'essere e quella del sembrare: «chiami amici e, nel caso inverso, nemici» – chiede il filosofo al suo interlocutore – «quelli che a ciascuno (ἐκάστῳ) sembrano (τοὺς δοκοῦντας) essere buoni, oppure quelli che lo sono (τοὺς ὄντας), anche se non lo sembrano (κἄν μὴ δοκῶσι)»²³.

Polemarco ritiene naturale (εἰκόσ, 334c4) che uno ami coloro che crede (ἡγήται) buoni e odi invece quanti crede cattivi. Naturalmente questa di Polemarco non è la risposta alla domanda di Socrate che, per portare il discorso alla fondamentale distinzione tra ciò che sembra e ciò che è, chiede se accade mai agli uomini di sbagliare, «cosicché sembri (δοκεῖν) loro che molti siano (εἶναι) buoni, mentre in realtà non lo sono (μὴ ὄντας), e spesso anche il contrario (τοῦναντίον)»²⁴ (334c6-8).

²¹ Ognuno dei "talenti" richiesti nelle specifiche situazioni dell'esistenza può essere piegato ad un uso buono o ad un uso cattivo, da un punto di vista morale. Identificare la virtù con la competenza tecnica significa dunque pensare che di essa è possibile un uso ingiusto, il che identificherebbe la giustizia con il suo contrario.

²² Letteralmente: Ὡς γοῦν ὁ λόγος... σημαίνει, 334 a9. In questo caso il piano oggettivo del σημαίνειν (per i significati del verbo segnalati da Ast cfr. *Lexicon Platonicum...* cit., vol. III, p. 245), cui si giunge attraverso il *logos*, viene presentato come contrapposto a quello del δοκεῖν, che si articola nella soggettività multiforme delle δόξαι. Su questo punto si veda anche *infra*.

²³ A differenza delle occorrenze del verbo citate sopra, in questo caso δοκεῖν non ha il significato neutro del sembrare che può anche indicare un essere, ma esprime precisamente l'apparenza di un qualcosa contrapposta alla sua realtà. Da questo momento del dialogo comincia il tentativo di discernere, nel discorso, quanto in esso vi è di oggettivo da quanto, invece, è legato soltanto al punto di vista soggettivo di colui che parla.

²⁴ È interessante notare, inoltre, il senso pregnante dell'espressione τοῦναντίον che, a nostro avviso, non soltanto indica che l'errore in cui si può cadere giudicando gli uomini può essere sia quello di giudicare buoni i cattivi sia τοῦναντίον (cioè cattivi i buoni: e si tratta dell'importante allusione al caso Socrate), ma sottolinea anche un altro dato: la «condizione dell'essere in errore» è la condizione di chi opina (δοκεῖν) ciò che è contrario all'essere (εἶναι). Sappiamo dalla lettura del *Sofista* che Platone rivedrà questa interpretazione dell'errore inteso come «opinione contraria all'essere», elaborando una nuova concezione della falsità nei termini di differenza e non di contrarietà rispetto all'essere, ma a tal fine saranno necessarie tutte le raffinate argomentazioni sul non essere che culmineranno nel famoso "parricidio", e cioè la confutazione della dottrina parmenidea del μὴ ὄν. Sull'argomento cfr. D. O'BRIEN, *Il non essere e la diversità nel Sofista di Platone*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti in Napoli" 102 (1991), pp. 271-328 e L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli 1994.

Naturalmente Polemarco acconsente e la distinzione in questione è tracciata.

La giustizia è un valore oggettivo e non è corretto credere che la sua essenza sia in una definizione che è costruita sulla fallibilità del parere soggettivo. L'immediato seguito del ragionamento, allora, sarà guidato dalla tensione a spogliare la nostra definizione di ogni margine di soggettiva opinabilità; è in questa caratteristica, infatti, innanzitutto, che si nasconde il difetto dell'indagine condotta fino a questo punto.

Se gli uomini possono sbagliarsi nel giudicare gli altri uomini, può accadere che «per costoro siano nemici i buoni e amici i cattivi» (334c10). In tal caso, ferma restando la definizione simonidea, «sarà giusto per costoro giovare ai malvagi e danneggiare i buoni» (334 c12-d1). E, dal momento che i buoni sono incapaci di ingiustizia, «secondo il tuo λόγος»²⁵ – dice Socrate a Polemarco – «è giusto far del male a chi non commette ingiustizia» (334d5-6).

Polemarco osserva che il ragionamento a questo punto appare decisamente cattivo (πονηρός)²⁶. Socrate propone allora di ridefinire la questione nei termini seguenti: «è giusto far del male agli ingiusti e ai giusti far del bene» (334d9-10).

A Polemarco, detta così, la cosa καλλίων φαίνεται (sembra migliore, 334d11)²⁷. Ma anche così reimpostata, dimostra immediatamente Socrate, la definizione è ancora lontana dall'essere corretta: avverrà infatti che per molti, che sbagliano nella valutazione, «sarà giusto danneggiare gli amici, perché per loro sono malvagi, e far del bene ai nemici, perché per loro sono buoni» (334d12-e3). Ed in questo caso essi faranno esattamente il contrario di quanto diceva Simonide.

In questo passo platonico è chiarissimo che il limite della definizione simonidea della giustizia è innanzitutto nella mancanza di oggettività del significato dei termini su cui si costruisce: che cosa significhi "amico" o "nemico", "buono" o "cattivo" è questione interamente lasciata in balia dell'arbitrio soggettivo. Il risultato di ciò è che sulla base di tale definizione – che passata al vaglio critico può essere trasformata nel suo esatto contrario – ci si può trovare nella condizione di compiere azioni assolutamente diverse dai principi etici in cui si crede: un uomo

²⁵ La differenza tra il significato della parola λόγος in 334d5 e quello in 334a9 è importante: in entrambi i casi il termine può essere reso con "ragionamento", ma in a9 si tratta di un ragionamento presentato come "oggettivo": non come ragionamento "di qualcuno", ma come il risultato di una serie di deduzioni necessarie, che si sviluppano per così dire da se stesse e le cui conclusioni, proprio per questo, sono inconfutabili. In d5, invece, si tratta di un ragionamento legato alla parzialità del punto di vista di Polemarco (κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον), della semplice espressione di un parere soggettivo che, come verrà immediatamente dimostrato, non reggerà la prova dell'*elenchos* e verrà confutato.

²⁶ 334d7-8. Non errato ma moralmente pericoloso. Per una riflessione critica sulla tendenza platonica a "mescolare" notazioni etiche con dimostrazioni logiche cfr. G. CASERTA, *La causa della conoscenza: discorso logico ed esigenza etica nel Fedone platonico*, relazione presentata al Convegno Nazionale "Momenti di storia della logica e di storia della filosofia", organizzato dalla sezione romana della SFI, Roma 9-11 novembre 1994, in via di pubblicazione.

²⁷ Siamo davanti ad un'occorrenza non neutra di φαίνομαι che, come δοκεῖν in 334c6-8, esprime un sembrare che non è un essere: Socrate dimostrerà immediatamente che anche detta così la cosa non è affatto migliore.

che – convinto, come Simonide, che la giustizia sia giovare agli amici e danneggiare i nemici – si trovi a considerare nemico chi è invece, in realtà, amico, danneggerà un amico, si metterà cioè nella condizione di rinnegare quella stessa idea di giustizia che ispira il suo comportamento (cfr. 334b7-d6). Allo stesso modo un uomo che – convinto che sia giusto giovare al giusto e danneggiare l'ingiusto – si trovi a giudicare ingiusto chi è invece, in realtà, giusto, danneggerà un giusto, compirà cioè nei fatti il contrario di ciò che teorizza (334d9-e4).

Il senso dell'intero discorso socratico è quello di denunciare i limiti metodologici – e i pericoli etici – di un'argomentazione che affida alla vaghezza dell'interpretazione soggettiva il senso di quelle stesse nozioni fondamentali con le quali intende costruire una definizione²⁸. Il seguito dell'indagine, allora, teso ad una ridefinizione dei termini in questione, stabilirà innanzitutto – cifra della differenza tra la nettezza dell'oggettivo e la vaghezza del soggettivo – la linea di demarcazione chiara tra l'essere e il sembrare.

Porremo – afferma Polemarco – «che è amico colui che sembra (δοκούντα) ed è (ὄντα) buono e chi sembra (δοκούντα μὲν), ma non è (ὄντα δὲ μὴ) buono, sembra ma non è (δοκεῖν ἀλλὰ μὴ εἶναι) amico» (334e10-335a2).

Ristabilita in questi termini, la definizione simonidea della giustizia si configura come il far del bene all'amico che è buono e il far del male al nemico che è malvagio.

Tale definizione, pur essendo sicuramente correttiva rispetto alla precedente, perché meno della precedente in balia della possibilità tutta umana di errare nella valutazione delle cose, verrà comunque criticata da Socrate. E quel che più ci interessa sottolineare è il fatto che tale nuova critica socratica sarà operata nella direzione dell'eliminazione di quel residuo di soggettività che ancora caratterizza la nostra definizione e che le impedisce di cogliere l'essenza oggettiva della nozione in esame. Se infatti anche quest'ultima versione della definizione simonidea si rivela costruita sul terreno dell'opinione che è soggetta ad errore, ciò accade perché essa esprime non la natura della cosa ma il punto di vista di chi considera la cosa.

La svolta decisiva che caratterizza il passaggio dalla prospettiva soggettiva a quella oggettiva è coglibile nel passo immediatamente successivo, nel quale Socrate chiarisce che la verità a proposito della giustizia non può essere quella che la identifica con il recar vantaggio all'amico buono e svantaggio al nemico cattivo, perché proprio della giustizia è l'essere utile, il favorire, mai il danneggiare (cfr. 335b1-d12). Ritenere che essa consista talvolta nell'atto del giovare, talaltra in quello del nuocere, significa ancora una volta confondere un valore oggettivo, che

²⁸ Si tratta della seconda delle forme di confutazione che indicavamo sopra: quella che, facendo riferimento a tutti i casi possibili d'errore, mostra l'assoluta inaffidabilità di una definizione nella quale l'interpretazione dei termini è lasciata all'arbitrio dell'opinione soggettiva.

come tale è sempre identico a se stesso, con la dimensione soggettiva imperfetta e mutevole del mondo delle cangianti opinioni²⁹.

Dopo aver dimostrato che la giustizia non è quale appare dalle parole di Simonide – o, come avrà a chiarire Socrate, «di Periandro, o di Perdicca, o di Serse, o di Ismenia Tebano o di qualche altro riccone che crede di avere grande potere» (336a5-7) – gli interlocutori si domandano allora che cosa si debba dire che essa sia.

Come ha scritto Vegetti³⁰, questa è «la domanda etica del V secolo», cui il seguito della *Repubblica* è chiamato a rispondere. Cefalo ha risposto in termini di «morale degli affari»: giustizia è sincerità, mantenere la parola data, restituire quanto si è ricevuto. Suo figlio Polemarco è ricorso alle virtù competitive della pratica politica: giustizia è recare l'utile agli amici, il danno ai nemici. Entrambe queste risposte, proprie della morale popolare, sono costruite su un punto di vista³¹, che non coglie la natura della giustizia in quanto tale. Socrate non ha avuto difficoltà a confutarle. A questo punto del dialogo interviene Trasimaco³².

Per Trasimaco la giustizia non è altro che «l'utile di chi è più forte» (338c1-2). Socrate, che aveva promesso le sue lodi nel caso in cui la risposta gli fosse parsa

²⁹ Qui incontriamo la terza delle forme di confutazione che indicavamo sopra, quella della critica radicale ad ogni approccio al problema che non si fondi sulla natura dell'oggetto da definire.

³⁰ Cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1994³, p. 112.

³¹ Cfr. R. C. CROSS and A. D. WOZZLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London 1979, ove si fa una differenza tra la confutazione socratica della definizione di Cefalo, centrata sull'obiezione della parzialità: «What Socrates's objection has shown is that the suggested definition will not do as it stands, because there are cases which would satisfy the proffered definition but would not fall under the term or concept to be defined» (p. 2) e la confutazione socratica della definizione di Polemarco la cui parzialità è precisamente ciò che Socrate manca di cogliere: «By confining the range of justice and injustice to the comparatively narrow field of our friends and enemies, Polemarchus has precluded us from treating either justly or unjustly the vast majority of the human race; and any account which precludes us from that may fairly be criticised as being seriously defective. This is the most damaging criticism that could be made of Polemarchus's position; and it is at least surprising that Plato failed to make it» (p. 22). Noi non concordiamo con quest'ultima riflessione degli studiosi; ci pare infatti naturale che Socrate trascuri di muovere a Polemarco tale obiezione, avendo centrato la sua critica sulla questione della distinzione essere/sembrare. Il limite della definizione di Polemarco, secondo Socrate, non è nel fatto che essa, nel considerare che cosa sia la giustizia, non tiene conto di quella parte dell'umanità che non è né amica né nemica, ma nel fatto che essa non è costruita sull'oggettività dell'essere ma sulla soggettività del sembrare. Anche una definizione di giustizia riferita all'intera umanità potrebbe essere tacciata di parzialità se essa si limitasse ad esprimere su tale intera umanità semplicemente un'opinione soggettiva: è la capacità di sollevarsi al livello del vero, e non quella di includere tutti gli esempi che cadono sotto di essa, ciò che – in questo luogo del testo – viene considerato indispensabile perché una definizione risulti corretta.

³² Cfr. 337 d1-2: «E se io [afferma Trasimaco] ti indicassi un'altra risposta (ἀπόκρισις) sulla giustizia, diversa da tutte queste e migliore?». Cornford (*The Republic of Plato, ad. loc.*); e Lee (*Plato: The Republic, ad. loc.*) traducono il termine ἀπόκρισις con «definizione». Secondo R. C. Cross and A. D. Wozzley (*op. cit.*, p. 25) «that Trasymachus is offering an answer to Socrates's question about justice is quite compatible with its being intended as a definition of justice, but does not entail that it is one». Pertanto tradurre ἀπόκρισις con «definizione»... «is simply a mistranslation of the text, and begs the whole question». Sul modo platonico di introdurre nel dialogo il personaggio di Trasimaco paragonandolo ad una fiera cfr. L. L. CANINO, *La belva*, in M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 167-173.

ben data (ἐάν τις μοι δοκῆ εὖ λέγειν, 338b8), afferma invece di non capire il senso delle parole pronunciate³³. Non è chiaro innanzitutto che cosa significhi «più forte». Trasimaco non indugia, come Callicle nel *Gorgia*³⁴, sulla determinazione del senso di questo termine³⁵ ed identifica senz'altro il più forte con chi detiene il potere (338e1-339a4)³⁶ e la giustizia con l'obbedienza al suo volere³⁷. La direzione della critica socratica, allora, si sposta verso quella che potremmo chiamare «analisi dei casi d'errore» e che ha già dato i suoi frutti nella discussione con Polemarco: dal monologo trasimacheo sono apparse in realtà due diverse definizioni della giustizia che, radicalizzate, rischiano di essere in contraddizione: da un lato, infatti, egli afferma che la giustizia è l'utile di chi comanda, dall'altro che bisogna sempre obbedire a chi comanda. Nel caso in cui chi comanda si sbaglia nel giudicare che cosa sia il suo utile e imponga ai sudditi un comportamento che in realtà coincide con il suo danno, costoro, obbedendogli, - rileva Socrate - realizzeranno esattamente il contrario de «l'utile del più forte»; dunque - stando proprio alla definizione trasimachea - agendo secondo giustizia, compiranno il contrario della giustizia.

Clitofonte, presente al dialogo, propone di riformulare la tesi di Trasimaco identificando l'utile del più forte con quello che egli ritiene (ἡγοῖτο, 340b7) il suo

³³ Si tratta qui di un ritorno, per così dire, a quella che abbiamo indicato come la prima delle forme di confutazione incontrate nel testo, rilevare la mancanza di chiarezza dei termini usati: essa, com'è noto, rappresenta una costante dell'attività elenctica del Socrate platonico. Nel corso della discussione con Trasimaco incontriamo, di nuovo, tutte le forme confutatorie già usate per demolire la tesi di Polemarco; la strada che deve essere percorsa al fine di costruire un discorso sulla vera natura della giustizia sarà invece indicata per la prima volta nel secondo libro.

³⁴ Quasi tutti gli studiosi di Platone sono concordi nel ritenere che se all'epoca del *Gorgia* Platone ancora crede, almeno in parte, all'efficacia della risposta etica di Socrate ai problemi posti all'attualità politica dalla crisi della democrazia ateniese, nel momento in cui concepisce il grandioso disegno della *Repubblica* ha già maturato il doloroso distacco dalle posizioni socratiche - prima fra tutte l'immediata identificazione di virtù scienza e felicità - giudicate inadeguate ad opporsi alla violenza concreta e pericolosa degli insegnamenti sofistici. A nostro avviso, comunque, se è vero che in quest'opera si coglie nettamente il superamento platonico delle tesi socratiche, è pur vero che è da queste che Platone intende partire per la costruzione del suo discorso rivoluzionario. Per un'interpretazione della *Repubblica* intesa come la vera "Apologia di Socrate" cfr. A. BLOOM, *The Republic of Plato*, translated, with Notes and an Interpretative Essay, New York 1968, p. 307. Sulla differenza tra la figura di Callicle e quella di Trasimaco, erroneamente identificate da molti interpreti, cfr. M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit. p. 184.

³⁵ Cfr. *Gorg.* 483a sgg.; PLATONE *Gorgia* a cura di S. Nonvel Pieri, Napoli 1991, pp. 185 sgg., 419, 431.

³⁶ Come sottolinea Vegetti, la tesi trasimachea, che identifica il potere con la forza, in primo luogo con la forza che serve ad emanare le leggi e quindi sanzionare ciò che è giusto, è il documento più significativo di una concezione tesa a smascherare la logica interna del potere, di ogni forma di potere, mostrando come esso opera e legifera mirando soltanto al proprio interesse, che è innanzitutto l'interesse del proprio consolidamento (cfr. M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit. p. 182).

³⁷ Secondo Hourani (cfr. G. F. HOURANI, *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, in "Phronesis" 7 (1962), pp. 110-120, p. 110) la posizione di Trasimaco è quella del convenzionalismo o legalismo. Kerferd (cfr. G. B. KERFERD, *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, in "Durham University Journal" 9 (1947), pp. 19-27 e *Thrasymachus and Justice: A reply*, in "Phronesis" 9 (1964), pp. 12-16, p. 13), non condivide questa interpretazione. Sull'argomento cfr. D. J. HADGOPoulos, *Thrasymachus and Legalism*, in "Phronesis" 8 (1973), pp. 204-208; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1982, p. 37 sgg.

utile. Se Trasimaco accettasse il suggerimento di Clitofonte³⁸ salverebbe dalla confutazione socratica solo la forma, per così dire, e non la sostanza, della propria posizione; ed in più offrirebbe a Socrate una nuova occasione per insistere sull'«analisi dei casi di errore», sulla differenza tra opinione soggettiva e verità oggettiva, sulla non identificabilità di ciò che sembra a qualcuno e ciò che è realmente. Egli si impegna piuttosto in una difesa della propria tesi, inattaccabile sul piano della concretezza politica in cui affonda consapevolmente le sue radici, anche sul piano filosofico, con un'argomentazione raffinatissima, tipico esempio di sofisma platonico, che usa contro Socrate la socratica analogia tra virtù e scienza: così come non si chiama medico, quando sbaglia, colui che sbaglia nel curare gli ammalati; e non si chiama calcolatore, quando sbaglia, colui che sbaglia nel calcolo; allo stesso modo non si chiama capo, quando sbaglia, colui che sbaglia nel comando. Se dunque è capo chi comanda quando non sbaglia, non c'è alcuna contraddizione nel ritenere che la giustizia stia nell'utile di chi comanda e nell'obbedienza di chi è sottoposto.

Socrate accetta la risposta di Trasimaco - dettata dalla volontà di definire rigorosamente i termini del discorso - e cambia la direzione della sua critica mantenendo però costante il riferimento alla dimensione della realtà e della verità: colui che è realmente medico (τὸν τῷ ὄντι ἰατρὸν ὄντα, 341c6-7) è tale perché cura gli ammalati, il vero pilota (ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης, 341c9) per l'autorità che ha sui marinai. L'utile che entrambi, il medico e il pilota, perseguono non è il proprio utile, ma quello di coloro che sono affidati alle loro cure; il primo pertanto si preoccuperà del bene degli ammalati, il secondo di quello dei naviganti e ogni altro, che sia ad un posto di comando, lavorerà guardando all'utilità del sottoposto, non certo alla propria.

Trasimaco, piuttosto che rispondere a tale argomentazione socratica, consiglia al filosofo di procurarsi una balia che gli asciughi il naso; di una balia maestra di realtà ha infatti bisogno chi vive ancora nel mondo dei sogni, credendo che gli uomini vogliano il potere per un motivo diverso da quello che è il proprio utile, e i sudditi accettino di obbedire al capo per un motivo diverso da quello della paura: pastori e bovani ingrassano greggi e buoi guardando non certo al bene degli animali; capi politici e uomini potenti mirano esclusivamente al proprio vantaggio e così sono giusti e felici: chi è sottoposto, suddito o pecora, deve solo obbedire e non può che fare felice chi comanda, essendo infelice esso stesso. Il giusto (quello che secondo Socrate è giusto)³⁹ ottiene sempre meno dell'ingiusto (di quello che

³⁸ A rigore, quello di Clitofonte, più che un suggerimento teso a difendere la tesi di Trasimaco (cfr. M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit. p. 185 e n. 14), sembrerebbe un riferimento, concepito in chiave socratica, al punto debole della tesi del sofista.

³⁹ Come osserva anche Giannantoni, Trasimaco, pur avendo definito la giustizia in termini che capovolgono la morale tradizionale, continua ad usare in modo tradizionale i termini "giusto" e "ingiusto" (cfr. G. GIANNANTONI, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, cit., p. 135 n. 38).

secondo Trasimaco è giusto): in ogni occasione paga di più, è meno rispettato, dunque più infelice. Suo esatto opposto è il tiranno, uomo massimamente felice, capace di privare gli altri di tutto e restare impunito.

Detto ciò Trasimaco vorrebbe andar via, ma viene invitato a restare. Socrate gli domanda se «soltanto apparentemente o anche realmente» (344e5) egli non si preoccupa del fatto che gli altri ignorano ciò che egli dice di sapere⁴⁰: che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia. Il seguito della discussione, allora, è consacrato alla "dimostrazione" della verità o della falsità di quest'ultima affermazione.

Mentre nel definire il medico – osserva Socrate – Trasimaco è stato rigoroso, ha parlato infatti, del vero medico (τὸν ὡς ἀληθῶς ἰατρόν, 345c1); nel riferirsi al pastore, invece, non ha costruito il suo discorso esattamente (ἀκριβῶς, 345c3) ma, affermando che egli ingrassa gli armenti avendo di mira la propria soddisfazione, ha mostrato di riferirsi non più a ciò per cui egli è pastore (καθ' ὅσον ποιμήν ἐστιν, 345c4) ma a ciò per cui egli è commerciante: la pastorizia e la compravendita, però, non sono la stessa cosa e il vero pastore si preoccupa di nient'altro che del meglio per gli esseri cui è preposta.

L'argomentazione socratica, che si pone sul piano della rigorosa definizione dei termini, nella convinzione che in essa si nasconda la vera essenza delle cose – ciò per cui un medico è medico, un pastore è pastore – è assolutamente incommensurabile con quella trasimachea che, invece, – in coerenza con la convinzione sofistica che identifica il piano dell'essere oggettivo con quello del sentire soggettivo – si mantiene ancorata al piano della concreta interpretazione dei fatti⁴¹ rifiutando ogni relazione con quel livello di discorso in cui le cose vengono definite non in base a ciò che sono ma a ciò che dovrebbero essere⁴² per definizione.

Si potrebbe sintetizzare la distanza tra Socrate e Trasimaco facendo riferimento alla differenza delle loro nozioni di realtà e di verità: per il primo "vero" è il

⁴⁰ Cfr. P. FRIEDLAENDER, *Platone. Eidos. Paideia. Dialogos*, tr. it., Firenze 1979, pp. 191-192: «Il dialogo sulla giustizia nella *Repubblica* è occasionato da un non sapere. Trasimaco sopravviene come esperto doxosofo, precisamente la controparte del filosofo», ma poi accade che «sapere» e «non sapere» «scambiano il loro posto» e gli ascoltatori del dialogo avvertono tale «rivolgimento» con «intima meraviglia».

⁴¹ G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971, p. 231, sottolinea come l'atteggiamento di Trasimaco sia quello di chi si limita «soltanto a constatare dei fatti alla luce di una concreta analisi della realtà sociale e politica e al di là di qualsiasi valutazione etica» e come, per questo, esso sia fondamentalmente intriso di pessimismo. Sull'argomento cfr. anche M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1961², III, p. 37.

⁴² Come osserva Battezzatore, per l'intera *Repubblica* è più corretto parlare di deontologia che di utopia: l'argomentazione platonica si pone su un piano di pensiero storico, quello del "discorso-esempio", sul quale esplicherà la propria normale funzione sociale, tutt'uno con la *physis*: l'intento antiutopistico della *Repubblica* è quello di elaborare una nozione di giustizia intesa come adeguamento ad un principio razionale e naturale ad un tempo (cfr. A. M. BATTEZZATORE, *La dimensione deontologica nella Repubblica platonica*, in "Il pensiero politico", VIII (1975), pp. 281-298, p. 291 sgg.). Si vedano anche H. G. GADAMER, *Platone e il pensare in utopia*, in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli 1988, pp. 61-91; C. QUARTA, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, (Milano 1985) Bari 1993.

piano deontologico della definizione su cui si determinano i significati dei termini che servono poi a qualificare i comportamenti; per il secondo "vero" è il piano concreto degli accadimenti dal quale si imparano i criteri per l'interpretazione delle azioni. Ognuno di essi, sulla base della propria idea di realtà, può accusare l'altro di non guardare alle cose "così come esse realmente sono" e di confondere la verità con la propria opinione.

Coerentemente con il discorso appena fatto, Socrate domanda a Trasimaco se ritiene (οἶε, 345e3) che i governanti, i veri governanti (τοὺς ὡς ἀληθῶς ἄρχοντας, 345e3), esercitano volentieri la loro funzione di capi. Ed altrettanto coerentemente egli risponde: «non che io lo ritenga ma lo so per certo» (ἀλλ' εὔοἶδα, 345e4).

Eppure, insiste il filosofo, la condizione del governare non deve essere in se stessa piacevole se ognuno, per svolgerla, esige una ricompensa⁴³. Il fatto poi che governando si ottenga tale ricompensa non consente l'identificazione dell'arte di governare con l'arte di ottenere ricompense, arte, quest'ultima, comune a tutti gli artigiani, che non per questo sono però accomunabili in ciò che li determina come possessori di una specifica τέχνη: il medico non è medico perché guadagna, ma perché cura gli ammalati; il fatto di ricavare un utile dalla sua arte è ciò che lo accomuna, non ciò che lo differenzia rispetto agli altri artigiani. Se abbiamo bisogno di sapere che cosa sia la medicina dovremo guardare a ciò che distingue tale scienza dalle altre, non a ciò che l'accomuna, perché la scienza è scienza della differenza⁴⁴.

Se, allora, separiamo la capacità di guadagno, comune a tutte le tecniche, da quel nucleo di competenze specifiche che rende ogni tecnica quella specifica tecnica che essa è, ci accorgiamo che esso non reca alcun vantaggio a chi lo possiede, ma piuttosto a chi è oggetto di quell'arte: è il corpo dell'ammalato, non quello del medico, che trae un utile dalla scienza del medico. Quando qualcuno

⁴³ Su questo punto si veda G. CAMBIANO, *I filosofi e la costruzione a governare nella Repubblica platonica*, in *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Atti della «Seconda giornata di studio sulla filosofia antica», Sorrento, 26 aprile 1985, a cura di G. Casertano, Napoli 1988, pp. 43-58, p. 44 sgg.

⁴⁴ Vegetti ritiene che si tratti di un «argomento fallace»: «O la *misthotike* [l'arte del guadagno] – egli scrive – non è una *techne* (e allora il guadagno del professionista torna ad essere un aspetto della sua tecnica primaria), oppure lo è: ma in questo caso esiste almeno una tecnica che non è di servizio ma che opera in funzione solo del vantaggio del suo esperto. Questo viola la definizione generale di *techne* secondo Socrate, e potrebbe permettere a Trasimaco di sostenere che la politica è una tecnica del tipo della *misthotike*» cfr. M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., p. 186, cfr. p. 151. A nostro avviso il testo non presenta alcuna contraddizione: la *misthotike* non è, infatti, né una tecnica autonoma, né una non-tecnica: essa è una caratteristica accidentale (cfr. 346b) che si aggiunge dall'esterno ad ogni altra tecnica e che quindi non è identificabile né con la politica, né con alcun'altra arte. Il fatto, poi, che la politica o un'altra qualsiasi tecnica possano degenerare fino a identificarsi con quella caratteristica accidentale che si preoccupa solo del guadagno, naturalmente, per Socrate non soltanto non autorizza a confondere, sul piano della definizione, *politike* e *misthotike*, ma suggerisce l'urgenza di sottrarre dalla prima la seconda, facendo della politica un'arte dalla quale non sia possibile trarre alcun vantaggio economico. Non ci pare, inoltre, di poter affermare che, affiancando ad ogni tecnica un salario e considerando quest'ultimo come un aspetto estrinseco all'arte, Socrate commetta una «infrazione all'imperativo di *ta eautou pratein* ... che costituisce la norma dell'efficienza e della giustizia nella città della *Repubblica*» (cfr. S. CAMPESE, *Misthotike*, in M. VEGETTI (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, cit., pp. 193-201, p. 199).

prescrive allora qualcosa a qualcun'altro, e lo fa secondo l'arte, questo qualcosa sarà il meglio per il sottoposto, non per colui che prescrive. In una città in cui ognuno sapesse che cosa sia davvero l'arte del governo, si gareggerebbe non per governare, dunque, ma per non governare: in questo caso, infatti, e non nell'altro, si otterrebbe un utile per sé; andando al governo, invece, si garantirebbero agli altri dei vantaggi, e a se stessi solo gravose e tutt'altro che piacevoli responsabilità.

La distanza tra l'interpretazione socratica della questione e quella trasimachea è assunta, per così dire, come sfondo della discussione, e si procede nel confronto, passando ad analizzare una questione particolare emersa dall'argomentazione di Trasimaco, giudicata da Socrate «molto più grave» delle altre: l'affermazione secondo la quale la vita dell'ingiusto è migliore (κρείττω, 347e4) di quella del giusto.

Si tratta di confrontare allora due tesi contrapposte – che la giustizia sia più vantaggiosa dell'ingiustizia e la tesi contraria – e valutare quale sia la più vera (ἀληθεστέρας, 347e5-6): secondo Trasimaco la giustizia è «onestà assai nobile» (πάνυ γενναία εὐήθεια, 348c12) che non giova, mentre l'ingiustizia è utile «avvedutezza» (εὐβουλία, 348d2). Quest'ultima, quando è perfettamente praticata, diventa virtù e sapienza (ἀρετή καὶ σοφία, 348e2).

Socrate è meravigliato della radicalità della tesi dell'interlocutore e si domanda se egli dice proprio quello che pensa (λέγειν ἅπερ διανοῆ, 349a5-6); questi, infatti, non sembra affatto scherzare, ma affermare cose che ritiene vere (δοκοῦντα περὶ τῆς ἀληθείας λέγειν, 349a7-8)⁴⁵. Trasimaco, coerentemente con il rifiuto sofistico della differenza tra ciò che sembra e ciò che è, spoglia d'importanza questa riflessione socratica tesa a distinguere il livello di ciò in cui uno crede da quello in cui mostra di credere, e la discussione continua.

Trasimaco concede che il giusto non intende superare (πλέον ἔχειν, 349b3)⁴⁶ il giusto ma solo l'ingiusto, che l'ingiusto, invece, pretende di superare chiunque. Tale affermazione – dimostrerà Socrate – è in contraddizione con quella che poneva l'ingiusto in possesso di virtù e sapienza, dunque come saggio e buono. Chi è tale, infatti, non si macchia di πλεονεξία nei riguardi di un suo simile: chiunque possieda una tecnica si sente superiore a chi non la possiede, non a chi condivide la sua competenza⁴⁷. Tipico dell'ignorante, invece, è pretendere di superare

⁴⁵ Sulla corrispondenza tra ciò che si dice e la verità cfr. anche 337c1; 350e5.

⁴⁶ Un'interessante riflessione sulla nozione di πλεονεξία nella *Repubblica* platonica in Th. C. BRICKHOUSE, *The paradox of the philosophers' rule*, in "Apeiron" (1981), pp. 1-9, p. 5 sgg. Sull'argomento si veda anche G. VLASTOS, *Justice and Happiness in the Republic*, in G. V., *Platonic Studies*, Princeton 1973, II-IV. Per una più generale analisi della questione della "non sopraffazione" nell'Atene democratica, cfr. L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna*, Napoli 1986, pp. 25-43.

⁴⁷ Tale argomento socratico, come osserva Vegetti, trascura deliberatamente il fatto che non soltanto verso gli incompetenti, ma anzi, e molto di più, tra gli esperti di una stessa arte esiste, violenta, la competizione per il prestigio ed il successo, come dimostrano le polemiche che gli ippocratici rivolgono sia contro i ciarlatani, sia contro altre correnti professionali in medicina (cfr. M. VEGETTI (a cura di), *traduzione e commento della Repubblica di Platone*, cit., p. 152). Anche qui, come altrove, il discorso non si riferisce alle cose come sono, ma come dovrebbero essere per definizione. Ed è questo secondo livello, e non il primo, quello che, per Socrate, rappresenta la dimensione della vera realtà.

chiunque nel possesso di ogni arte. È il giusto, allora, che – non pretendendo di superare il suo simile – si comporta come un competente e non l'ingiusto. È dunque il giusto – e non l'ingiusto come pretende Trasimaco – ad essere buono e saggio.

Trasimaco avrebbe da fare le sue osservazioni su queste "dimostrazioni" socratiche, ma ormai il discorso ha evidenziato una distanza tale tra i due interlocutori, che da ora in poi sarà possibile per il sofista solo fare «come si fa con le vecchie quando raccontano miti»: si limiterà a muovere la testa in avanti o all'indietro, in segno di assenso o di diniego (cfr. 350d9-e4)⁴⁸.

Si tratta naturalmente di un atteggiamento fortemente ironico⁴⁹ con il quale Trasimaco sottolinea ancora una volta l'incommensurabilità della sua interpretazione dei fatti con l'aerea ermeneutica socratica: tra le due posizioni non c'è e non ci può essere vero confronto, proprio perché manca quel terreno comune su cui si costruisce ogni discussione: i due interlocutori abitano regioni lontanissime e parlano due diversi linguaggi. Ciò che impedisce ad essi di comunicare non è tanto la differenza delle prospettive dalle quali guardano alla medesima cosa, ma il fatto che non guardano alla medesima cosa. Socrate guarda alla oggettività del paradigma, Trasimaco agli esempi concreti della sua esperienza, e ciò che rende veramente impossibile la loro comunicazione è il fatto che entrambi chiamano ciò a cui guardano "verità". Per entrambi tale verità si contrappone a quella che all'interlocutore *sembra* tale, per entrambi esiste uno scarto tra la realtà e il modo dell'altro di guardare ad essa. Ma c'è una profonda differenza: per Socrate (per Platone) che fonda la filosofia sulla tensione all'eliminazione di tale scarto, sarà possibile – con un discorso rigoroso – portare Trasimaco a riconoscere il suo errore; per Trasimaco, invece, che da sofista non crede nella differenza tra l'essere e il sembrare, tale scarto è dovuto alla condizione di Socrate, che abita un mondo che non c'è, in cui le cose sono sostituite da astratte definizioni. Nella prospettiva di Platone, dunque, il discorso di Trasimaco, che non vede nulla oltre il darsi dell'esistente⁵⁰, non ha possibilità di sviluppo; quello di Socrate, invece, proprio perché fondato sulla coscienza dell'esistenza di uno scarto tra ciò che accade – misera apparenza di verità – e ciò che è bene che accada – piano della vera realtà – può essere il punto di partenza per quel «circolo dialettico fra utopia progetto e rivoluzione»⁵¹ che costituisce il messaggio della *Repubblica*.

Socrate non reagisce all'atteggiamento provocatorio di Trasimaco, ma si preoccupa soltanto di ribadire l'importanza di non fare affermazioni contrarie alle

⁴⁸ Su questo passo cfr. L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 79.

⁴⁹ Sull'ironia platonica cfr. P. FRIEDLAENDER, *Platone...* cit., p. 183 sgg.; PLATONE *Gorgia* a cura di S. Nonvel Pieri, cit., p. 38 sgg.

⁵⁰ Per un'interpretazione della figura di Trasimaco come «uomo che non crede nel futuro» cfr. G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 223-235.

⁵¹ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, cit. p. 127: «Nessuna utopia ha senso se non dà luogo a un progetto, nessun progetto ha senso se non è orientato verso un *telos* paradigmatico, ma nessuna prassi può esaurire il *telos* e chiudere il circolo nell'esistente».

proprie convinzioni (cfr. 350e5). La discussione continua con una serie di affermazioni tese a sottolineare l'impossibilità di accordo tra uomini ingiusti, la necessità di espletare le funzioni di comando con giustizia, l'evidente coincidenza di felicità e virtù e così via fino alla fine del primo libro, che si conclude con la famosa autocritica di Socrate che si rimprovera di avere argomentato sulla giustizia senza avere prima definito che cosa mai essa sia.

Nella prima pagina del secondo libro ricompare immediatamente l'opposizione tra la dimensione vera dell'essere e quella falsa del sembrare. Glaucone domanda infatti a Socrate «vuoi tu solo sembrare (δοκεῖν) di averci convinti, o veramente (ἀληθῶς) convincerci, che in ogni modo è meglio essere giusto anziché ingiusto?» (357a5-b2). Socrate naturalmente risponde che preferisce, se ne sarà capace, convincere i suoi interlocutori per davvero (357b3).

A queste battute iniziali segue la famosa classificazione, proposta da Glaucone, dei tre tipi esistenti di beni: quelli che si desiderano non già per le conseguenze che arrecano, ma per se stessi: come quei piaceri dai quali null'altro segue che il godimento stesso del provarli; quelli che amiamo sia per se stessi, sia per le loro conseguenze: la salute, l'intelligenza, la vista; ed infine quelli che ci procuriamo solo per le conseguenze positive che comportano, ma che, considerati in se stessi, non li vorremmo perché faticosi e tutt'altro che piacevoli, come la ginnastica e la medicina (cfr. 357b4-d2)⁵².

La giustizia *sembra* (δοκεῖ, 358a4) appartenere al terzo, ma *in realtà* appartiene al secondo genere di beni (cfr. 358a1-6)⁵³. Al fine di dimostrare ciò, sarà allestito da Glaucone un discorso, fondato sulle opinioni dei più, teso a lodare l'ingiustizia, discorso al quale Socrate opporrà invece la dimostrazione dell'oggettiva preferibilità della giustizia considerata in se stessa, a prescindere dalle mercedi che comporta.

Dal discorso di Glaucone emerge che i più ritengono che l'essenza della giustizia sia posta a metà strada tra la condizione (ottima) del prevalere senza pagare alcuna pena e la condizione (pessima) del subire senza avere possibilità di vendetta. Essi pensano che la giustizia sia una sorta di "patto di non aggressione"⁵⁴ e perciò non l'amano come un bene, ma la rispettano per impotenza. Che tale

⁵² Sulla classificazione dei beni proposta da Glaucone cfr. N. P. WHITE, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford 1979, pp. 75, 78-79.

⁵³ J. ANNAS, *op. cit.*, p. 59 sgg., ritiene che un'argomentazione deontologica porrebbe la giustizia tra i beni di primo tipo, perché «in a deontological argument consequences cannot play any role in a moral justification» (p. 61); un'argomentazione consequenzialista, invece, tra quelli di terzo tipo, perché «in a consequentialist argument moral justification comes only from consequences» (p. 62). E che il discorso platonico, ponendo la giustizia tra i beni di secondo tipo, si proponga precisamente come un'alternativa valida alle due prospettive (cfr. p. 63 sgg.). Il seguito del discorso platonico mostrerà che la distinzione fondamentale è quella tesa a stabilire non se la giustizia è desiderabile per se stessa o per le sue conseguenze, ma piuttosto quali conseguenze – quelle reali o quelle apparenti – sono da tenere in conto nel contesto di un discorso che voglia individuare la natura della giustizia.

⁵⁴ D. PESCE, *Lo schema delle tre vite chiave per l'interpretazione della Repubblica di Platone*, in "Filosofia" n.s. 27 (1976), pp. 179-192, p. 183.

rispetto sia praticato contro voglia è poi dimostrato – sempre secondo l'opinione dei più – dal fatto che sia il giusto che l'ingiusto, trovandosi nella condizione di prevalere senza essere puniti, si comporterebbero allo stesso modo: darebbero libero sfogo a quei desideri che solo la paura della legge induce a chetare; come il mitico pastore Gige che, trovata per avventura la maniera di diventare invisibile, sedusse la moglie del suo re, si macchiò di omicidio e si impadronì del potere. La giustizia, insomma, per la maggioranza degli uomini, è cosa da lodare in pubblico ma da trascurare in privato, quando si ha la certezza di restare impuniti, e chi la pensa diversamente appare agli altri un miserabile o un dissennato.

Il discorso, poi, da fare sulla vita del giusto e su quella dell'ingiusto al fine di stabilire quale delle due sia la migliore merita – secondo Glaucone – un trattamento particolare: si procederà contrapponendo un esempio di uomo perfettamente ingiusto ad uno di uomo perfettamente giusto e, dal momento che «il sommo dell'ingiustizia è il sembrare giusti senza esserlo (ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, 361a4-5)», il primo sarà il caso di colui che, proprio perché perfettamente incarna la natura dell'ingiustizia, appare a tutti il contrario di quello che è. Parallelamente, l'esempio di un uomo che, come dice Eschilo, voglia «non sembrare ma essere buono (οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθόν, 361b7)⁵⁵» sarà invece quello di chi avrà della giustizia l'intera essenza ma nessuna sembianza (τὸ δοκεῖν, 361b8), giacché, se ne avesse anche la sembianza (εἰ γὰρ δόξει δίκαιος εἶναι, 361b8-c1), gli si tributerebbero onori e doni, e non sarebbe più chiaro se il suo amore per la giustizia è per la giustizia considerata in se stessa o invece per gli onori che ne derivano.

In nessun altro passo platonico è meglio rappresentata la contrapposizione tra la condizione dell'essere e quella del sembrare: l'uomo realmente giusto – in questa sorta di esempio-tipo, di esperimento mentale allestito da Platone al fine di cogliere l'essenza oggettiva della giustizia – è spogliato di tutto tranne che della giustizia stessa di cui è l'incarnazione. Per essere perfettamente, oggettivamente, giusto, egli innanzitutto non dovrà sembrare tale: la condizione soggettiva del sembrare è presentata qui come contraria a quella oggettiva dell'essere: non come il darsi di ciò che è, ma di ciò che non è; anzi non si tratta nemmeno di un "darsi", ma di un "ritenere che si dia": tutta radicata nella sfera della soggettività dell'opinare, questa dimensione rappresenta ciò che è falso per eccellenza, una "fama" cui non corrisponde alcuna verità.

Lontanissimo dalle definizioni incontrate e confutate nel primo libro, questo approccio alla questione della giustizia che troviamo nel secondo libro della *Repubblica*, è comunque su una linea di continuità rispetto al discorso precedente⁵⁶: dopo aver variamente dimostrato i limiti di ogni conato definitorio che non

⁵⁵ Cfr. *Sette a Tebe*, 252.

⁵⁶ Per rispondere alla domanda che cosa sia la giustizia – scrive Taylor – è stato necessario esser certi innanzitutto che tale risposta non sia stata già data dalle comuni massime morali dell'uomo per bene, in secondo luogo che le teorie in voga tra coloro che sono superficialmente "illuminati" e pretendono di possedere la risposta rivoluzionaria

sappia sollevarsi dalla soggettività del sembrare all'oggettività dell'essere, esso radicalizza il peso di questa differenza ipotizzando da un lato un essere che sia solo essere e che non abbia di questo suo essere nessuna sembianza e dall'altro un sembrare che sia solo sembrare e che non abbia di questo suo sembrare nessun essere. Esasperata in questo modo la distinzione, si mostrerà in tutta la sua pregnanza l'abisso della loro differenza.

In questa prospettiva vengono allora costruiti i due modelli di uomini, quello che è assolutamente giusto e sembra esattamente il contrario di ciò che è, e quello che non è affatto giusto e appare esserlo perfettamente. Non sarà difficile esaminare quale tipo di vita – secondo l'opinione dei più – attenda ciascuno di essi: il primo soffrirà le più atroci torture e alla fine imparerà che «non bisogna volere essere giusto ma solo sembrarlo (ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν, 362a2-3)». Il secondo, invece, del quale paradossalmente si può dire che «pratica una cosa nella sua vera essenza e non vive seguendo l'opinione (ἅτε ἐπιτηδεύοντα πράγμα ἀληθείας ἐχόμενον καὶ οὐ πρὸς δόξαν ζῶντα, 362a5-6)», – a lui infatti meglio che all'altro si possono, opportunamente modificandole, riferire le parole di Eschilo «non vuole sembrare (δοκεῖν) ma essere (εἶναι) ingiusto» – condurrà un'esistenza incredibilmente piacevole e vantaggiosa e alla fine sarà anche, a differenza dell'altro, gradito agli amici e agli dei, perché ad entrambi avrà riservato doni magnifici.

A questo punto del dialogo, prima che Socrate elabori una risposta al discorso di Glaucone, interviene Adimanto per aggiungere a quanto già detto «ciò che soprattutto bisognava dire» (362d5).

Il senso dell'intervento di Adimanto è quello di dedicare tutta l'attenzione alla dimensione delle opinioni soggettive, per essere dopo, dialetticamente, pronti ad accogliere il discorso sull'essere oggettivo. Egli infatti dedicherà tutta l'attenzione a quanto serve a lodare «non la giustizia in sé (οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην), ma la buona fama che da essa deriva» (363a1-2): i pubblici uffici e le cospicue nozze, e quante altre cose poco fa ha elencato Glaucone, che sono solite toccare a chi sembra giusto (δοκοῦντι δίκαιῳ, 363a2-3) per una tale sembianza (ἀπὸ τῆς δόξης, 363a3), ma soprattutto i frutti maggiori che seguono tali sembianze, e cioè gli immensi beni che – stando a quanto si dice – gli dei riservano ai giusti: un'eterna ebbrezza mercede di virtù, la garanzia di generare un'intera schiatta di discendenti ugualmente fortunati; laddove, invece, gli ingiusti, circondati già in vita da una cattiva fama, nell'Ade sono costretti a trasportar dell'acqua con un vaglio e a patire quegli

siano inconsistenti. Soltanto quando sarà stato verificato che nessuna delle convenzioni e nessuno degli anticonvenzionalismi correnti ha qualche soluzione per il problema, si potrà dire di essere in grado di sollevarlo e di rispondere ad esso secondo il vero metodo. Due sono stati i punti di vista considerati: quello dei decorosi rappresentanti, estranei alla filosofia, della convenzione corrente, sostenuto da Cefalo e Polemarco e quello della "nuova moralità" o più semplicemente "immoralità", rappresentato da Trasimaco nella versione esagerata e riassunto da Glaucone, in qualità di semplice portavoce, nella sua versione originale (cfr. A. E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it., Firenze 1968, pp. 412-424).

stessi castighi che Glaucone ha elencato sul conto dei giusti che passano per ingiusti (περὶ τῶν δίκαιων δοξαζομένων δὲ ἀδίκων, 363e1-2).

Tutti – sostiene Adimanto – ritengono che la giustizia sia una gran bella cosa che però è difficile e faticosa, mentre l'ingiustizia, brutta solo per la pubblica fama e per la legge, è dolce, facile e vantaggiosa. In pubblico e in privato sono infatti ritenuti felici i malvagi, ricchi e potenti, e sono disprezzati i deboli e i poveri, pur essendo questi considerati migliori (cfr. 364a-b). Persino gli dei – è questo l'aspetto più stupefacente dei discorsi che siamo soliti ascoltare sulla giustizia – riservano ai buoni una vita triste e ai malvagi un'opposta sorte: gli indovini, alle porte dei ricchi, promettono di avere la capacità di incantare gli dei e dunque far sì che ogni colpa sia perdonata, ogni desiderio, per quanto iniquo, sia esaudito e di tutto ciò chiamano a testimoni i poeti (cfr. 364b-365a)⁵⁷.

Un giovane – afferma Adimanto – udendo questi discorsi, sarà sicuramente convinto che essere giusto senza sembrarlo (δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ, 365b5) è condizione dalla quale non viene alcun utile, anzi solo travagli e pene; essere ingiusto, procurandosi però fama di giusto (ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ, 365b6-7), è invece esattamente ciò che permette di condurre una vita magnifica. Poiché «l'apparenza violenta anche la verità (δοκεῖν [...] καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται, 365c1-2)⁵⁸» e determina la felicità – egli riterrà – bisogna comportarsi da furbi, preoccupandosi principalmente di tracciare intorno a se stessi «un'ombra sfumata di virtù» (365c3-4), ed essere malvagi senza scoprirsi. E a chi gli dicesse che ciò non è sempre facile, il nostro giovane risponderebbe che, come si sa, nessuna delle cose grandi lo è (cfr. 365c6-d2). Che inoltre esistono maestri della finzione dai quali apprendere come persuadere gli altri della nostra giustizia e come, laddove non si è capaci di persuadere, fare violenza senza pagarne il fio (cfr. 365d2-6). All'obiezione che si può ricorrere agli dei per allontanare gli uomini dall'ingiustizia, il nostro giovane saprà ben rispondere che gli dei non esistono o, se esistono, non si occupano delle cose umane, o, se si occupano delle cose umane, è ben facile persuadere anche loro con blande preghiere e doni votivi (cfr. 365d6-e5). La cosa, insomma, apparirà in questi termini: se si è giusti, si evitano le pene divine ma si perdono anche i vantaggi che vengono dall'ingiustizia; se si è ingiusti, si guadagnano i vantaggi e, quanto alle pene divine, le si evita con opportune espiazioni (cfr. 366a1-4). In questo modo ragionando, confortati dall'opinione dei sommi, tutti tenderanno a procurarsi l'ingiustizia insieme ad un falso esterno decoro e in questo modo riterranno di poter vivere onorati dagli dei e dagli uomini prima e dopo la morte (cfr. 366b3-7)⁵⁹.

⁵⁷ Su questo passo cfr. G. CASERTANO, *Magia, incantesimo e filosofia in Platone*, in *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, Napoli 1991, pp. 59-80, p. 60 sgg.

⁵⁸ È un detto di Simonide, fr. 60.

⁵⁹ Taylor sottolinea la differenza di tono tra il discorso di Glaucone e quello di Adimanto: «il primo parla come un avvocato che si è assunto il compito di difendere una causa nel modo migliore possibile e scherza sullo slancio con cui si è gettato in una causa dubbia. Il

L'intero discorso di Adimanto è strutturato per provocare quella risposta confutatoria di Socrate che sarà in grado di dimostrare come invece, contrariamente all'apparenza, solo la giustizia può rendere felici. Quanto però interessa al nostro tema è il fatto che Adimanto sottolinea che tale confutazione dovrà avere per oggetto nient'altro che la giustizia in sé. Non dunque ciò che la giustizia sembra essere; ciò che i più credono che sia; ciò che sospettano o temono o si augurano che sia; non ciò che essi dicono di credere; ciò che affermano su di essa in pubblico o in privato; non ciò che ritengono derivi all'uomo dal sembrare o dall'essere giusto o dal non sembrarlo o dal non esserlo; non ciò che affermano i poeti o i politici o i mercanti o gli indovini; non ciò che costoro pensano e non dicono per paura; non ciò che prescrive la legge o la morale; non ciò che si tramanda come vero, ma soltanto ciò che è *oggettivamente* tale.

Il discorso di Socrate dovrà bandire tutto ciò che viene dal versante delle opinioni soggettive e accogliere solo la natura oggettiva della forma della giustizia. Non ha nessuna importanza se il versante delle opinioni soggettive raccoglie il punto di vista dei più o di coloro che sono stimati come sapienti o della legge o della tradizione; non avrebbe nessuna importanza nemmeno se esso rappresentasse l'opinione di tutti: la rivoluzione operata dal Platone della *Repubblica* – che proprio per questo può considerarsi il fondatore dell'etica intesa come scienza della morale – ha l'ambizioso progetto di attingere direttamente all'oggettività del vero, contrapponendo tale oggettività all'insieme polimorfo delle credenze, delle sembianze, delle apparenze, alla dimensione tutta umana del soggettivo opinare su cui non si può costruire nessuna scienza né politica né morale, ma si può soltanto contemplare, impotentemente, la rovina dell'anima e della città.

Se un tale discorso già esistesse, afferma Adimanto, non avremmo affatto bisogno della legge con il suo apparato di onori e di punizioni da riservarsi rispettivamente ai giusti e agli ingiusti; non ne avremmo affatto bisogno perché nessuno, persuaso della oggettiva preferibilità del giusto, si troverebbe nella condizione di meritare una pena; nessuno, convinto che la giustizia sia vantaggiosa in sé, vorrebbe poi per praticarla un premio ulteriore alla propria virtù (cfr. 367a1-4). Poiché però questo discorso ancora non esiste è necessario chiedere a Socrate di costruirlo, dimostrando a proposito della giustizia e dell'ingiustizia «che l'una è di per sé presa un male, l'altra un bene» (367b4-5).

Affinché il discorso di Socrate risulti davvero quello di cui si ha bisogno, esso dovrà evitare ogni compromissione con la sfera dell'opinione soggettiva, sia essa falsa o vera: anche nel caso in cui si usa un'opinione vera, infatti, abbandonando la dimensione dell'oggettività, non si loda la giustizia ma la sembianza, non si biasima

secondo, invece, parla col cuore, in un tono di inequivocabile indignazione morale: si lamenta dei deboli fondamenti su cui la difesa della moralità è posta proprio da coloro che più dovrebbero averla a cuore: essi non si soffermano mai sull'intrinseco valore della virtù... non la considerano in sé come un vero bene... e i poeti parlano lo stesso linguaggio...» (cfr. A. E. TAYLOR, *Platone...* cit., p. 422).

l'ingiusto ma chi appare tale e l'intero discorso può suonare come un invito ad essere ingiusti senza farsi scorgere, può portare all'idea che la giustizia sia un «bene altrui» (*ἀλλότριον ἀγαθόν*, 367c3), come afferma Trasimaco, utile per il più forte, e non per colui che lo pratica.

Il discorso socratico dovrà dimostrare invece che la giustizia è uno di quei massimi beni, degni di essere procacciati per se stessi prima che per le conseguenze positive che procurano, uno di quei beni che sono tali per natura e non per opinione, che giovano a chi li possiede al di là delle mercedi che recano, siano o non siano essi manifesti agli dei e agli uomini.

Socrate accetta il compito affidatogli da Glaucone e Adimanto con tutta la gravità che richiede la situazione: si tratta infatti di costruire un discorso mai costruito prima d'ora, un discorso il cui contenuto rappresenta l'esatto rovesciamento delle opinioni più diffuse, più radicate, più antiche; un discorso impopolare che si profila difficilissimo da costruire ma facilissimo da confutare; contrario alla tradizione, all'evidenza, al buon senso. Non esiste di tale discorso nessun esempio ricavabile dal patrimonio letterario, poetico, retorico. Si schierano contro di esso la storia e il mito. Ma ciò che più di ogni altra cosa rende tale discorso difficile è il fatto che si richiede che esso sia oggettivo, che non si appoggi a nient'altro, cioè, che alla natura del suo oggetto, non a ciò che esso sembra, ma a ciò che esso è.

Il filosofo dimostra immediatamente di possedere il metodo per la costruzione di un tale discorso: se ciò che si cerca deve essere non un'opinione ma una realtà⁶⁰, bisognerà innanzitutto allargare il campo della nostra indagine e superare quel punto di vista per così dire "soggettocentrico" che rappresenta il limite più vistoso delle cose finora udite sull'argomento. Se ciò che si cerca è la giustizia in sé, e non ciò che essa appare essere all'uomo, bisognerà individuare che cosa essa sia e non che cosa essa sia nell'uomo: ecco il percorso che gli interlocutori di Socrate compiranno e che li condurrà a guadagnare una prospettiva più ampia, il cui oggetto non sarà più il singolo ma la città⁶¹. Questo nuovo oggetto dell'indagine sarà studiato nel suo farsi, perché soltanto in questo modo si potranno individuare,

⁶⁰ Ciò che per Platone caratterizza la filosofia, identificando dialettica e conoscenza del Bene, è precisamente il possesso della linea di demarcazione tra una "confutazione secondo opinione" e una "confutazione secondo realtà". Sull'argomento cfr. E. BERTI, *Retorica, dialettica, filosofia*, in "Intersezioni" 3 (1983), pp. 505-520, p. 512.

⁶¹ Solo il superamento del punto di vista del soggetto e la decisione di avvicinare il problema della giustizia da una prospettiva oggettiva permetteranno al Platone della *Repubblica* di progettare quella rivoluzione del senso comune e delle condizioni materiali della vita quotidiana, nella quale precisamente consiste la sua idea di giustizia e che sarebbe assolutamente inconcepibile in una prospettiva ermeneutica prigioniera del punto di vista del singolo. È interessante notare che è proprio difendendo il senso comune, e ricollocandosi in una prospettiva ermeneutica tesa a difendere la nozione di interesse individuale, che Aristotele nella *Politica* (1262b22-24) criticherà il discorso platonico, sottolineando l'importanza di salvaguardare "ciò che è proprio" e "ciò che è oggetto d'amore". Sull'argomento cfr. D. LANZA, *La critica aristotelica a Platone e i due piani della Politica*, in "Athenaeum" 3-4 (1971), pp. 335-392. A differenza di Aristotele, come sottolinea anche Veyne (P. VEYNE, *Critica di una sistemazione: le "Leggi" di Platone e la realtà*, in "Aut Aut" 195-196 (1983), pp. 43-74), il punto di vista di Platone si pone prima della distinzione tra etica del soggetto e scienza della città, prima della distinzione tra morale e politica, in una dimensione superiore che le comprende entrambe (cfr. p. 74).

nella loro oggettività, le strutture dinamiche che ne costituiscono per così dire l'ossatura, e dalla cui articolazione corretta vedremo nascere la giustizia. Essa si mostrerà da se stessa, ad un certo punto dell'indagine, garantendo così la nostra ricerca da tutti i pericoli che vengono dall'incapacità dell'uomo a cercare senza inventare, senza condizionare, senza contraffare, con il proprio limitato punto di vista, i risultati della fatica filosofica. Bisogna diffidare di tutto ciò che è individuale, di tutto ciò che è legato all'insignificante opinione soggettiva e mantenere, rispetto a questa dimensione, una distanza di sicurezza: anche quando, dopo aver analizzato la genealogia della *polis*, il discorso di Socrate tornerà all'uomo, il metro con cui si misurerà la giustizia non sarà quello con cui si valuta il bene del singolo, ma dell'intera città. Ciò accadrà non soltanto perché chi è di vista poco acuta trova più facile guardare un oggetto più grande - la giustizia nella città - anziché più piccolo - la giustizia nell'uomo (cfr. 368c7-369a4) - ma esattamente perché nel secondo caso l'oggetto è rimpicciolito, forzatamente ridotto a dimensioni che non sono quelle reali, ma quelle limitate di chi non sa uscire dalla parzialità della propria prospettiva e non sa guadagnare quel punto di vista oggettivo sulla natura delle cose sulla base del quale soltanto è possibile fondare la scienza.

A questo punto del dialogo, com'è noto, il discorso platonico sviluppa il progetto di una città la cui cifra è un'idea di giustizia che non riconosce altra misura che la rigorosa definizione della sua natura oggettiva. A limitarne la portata rivoluzionaria non serviranno né le debolezze degli uomini, né le forze degli dei; entrambe scompaiono, infatti, laddove non di una semplice opinione si tratta, ma della verità. E a questo punto si ferma anche la nostra breve riflessione sul testo introduttivo della *Repubblica*, esulando completamente, dai confini di questa nostra breve ricerca, le analisi delle argomentazioni di carattere politico etico logico, ma soprattutto ontologico, che saranno discusse da Platone per costruire la sua definizione oggettiva della nozione di giustizia.

BIBLIOGRAFIA

- PLATONIS Opera. *Recognovit brevisque adnotatione critica instruit* I. Burnet, t. IV, Oxonii 1972¹⁸.
- PLATONE *La Repubblica*, versione di F. Gabrieli, Firenze 1950.
- PLATONE *Gorgia* a cura di S. Nonvel Pieri, Napoli 1991.
- ANNAS J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1982.
- BATTEGAZZORE A. M., *La dimensione deontologica nella Repubblica platonica*, in "Il pensiero politico" VIII (1975), pp. 281-298.
- BLOOM A., *The Republic of Plato*, translated, with Notes and an Interpretative Essay, New York 1968.
- BRICKHOUSE Th. C., *The paradox of the philosophers' rule*, in "Apeiron" (1981), pp. 1-9.
- BRISSON L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.
- CAMBIANO G., *Platone e le tecniche*, Torino 1971².
- CAMBIANO G., *I filosofi e la costrizione a governare nella Repubblica platonica*, in *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Atti della «Seconda giornata di

- studio sulla filosofia antica», Sorrento, 26 aprile 1985, a cura di G. Casertano, Napoli 1988, pp. 43-58.
- CAPIZZI A., *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970.
- CAPIZZI A., *La struttura della «Repubblica» platonica*, in *Poetica e politica fra Platone e Aristotele* (Atti del Colloquio, Napoli 7-8 maggio 1987), Roma 1988, pp. 131-139.
- CASERTANO G., *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971.
- CASERTANO G., *Magia, incantesimo e filosofia in Platone*, in *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, Napoli 1991.
- CASERTANO G., *La causa della conoscenza: discorso logico ed esigenza etica nel Fedone platonico*, relazione presentata al Convegno Nazionale "Momenti di storia della logica e di storia della filosofia", organizzato dalla sezione romana della SFI, Roma 9-11 novembre 1994, in via di pubblicazione.
- CORNFORD F. M., *The Republic of Plato*, London-Oxford-New York 1945.
- CROSS R. C.-WOZZLEY A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London (1964) 1979.
- FRIEDLAENDER P., *Platone. Eidos. Paideia. Dialogos*, tr. it., Firenze 1979.
- GADAMER H. G., *Platone e il pensare in utopie*, in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli 1988, pp. 61-91.
- GIANNANTONI G., *Il primo libro della Repubblica di Platone*, in "Rivista critica di storia della filosofia" XII (1957), pp. 123-145.
- HADGPOPOULOS D. J., *Thrasymachus and Legalism*, in "Phronesis" 8 (1973), pp. 204-208.
- HOURLANI G. F., *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, in "Phronesis" 7 (1962), pp. 110-120.
- IRWIN T., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- KERFERD G. B., *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, in "Durham University Journal" 9 (1947), pp. 19-27.
- KERFERD G. B., *Thrasymachus and Justice: A reply*, in "Phronesis" 9 (1964), pp. 12-16.
- LAFRANCE Y., *La Théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal-Paris 1981.
- LANZA D., *La critica aristotelica a Platone e i due piani della Politica*, in "Athenaeum" 3-4 (1971), pp. 335-392.
- LEE H. D. P., *Plato: The Republic*, Harmondsworth 1955.
- O'BRIEN D., *Il non essere e la diversità nel Sofista di Platone*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti in Napoli" 102 (1991), pp. 271-328.
- PALUMBO L., *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli 1994.
- PESCE D., *Lo schema delle tre vite chiave per l'interpretazione della Repubblica di Platone*, in "Filosofia", n.s. 27 (1976), pp. 179-192.
- QUARTA C., *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, (Milano 1985), Bari 1993.
- ROSEN S., *Introduzione alla Repubblica di Platone*, tr. it., Napoli 1990.
- ROSS D., *Platone e la teoria delle idee*, tr. it., Bologna 1989.
- SPINA L., *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli 1986.
- TAYLOR A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it., Firenze 1968.
- UNTERSTEINER M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1961².
- VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1994³.
- VEGETTI M. (a cura di), traduzione e commento della *Repubblica* di Platone, libro I, Università di Pavia, Dipartimento di Filosofia, 1994.
- VIDAL-NAQUET P., *La société platonicienne des dialogues*, in AA.VV., *Aux Origines de l'Hellénisme*, Paris 1984, pp. 273-293.
- VLASTOS G., *Justice and Happiness in the Republic*, in *Platonic Studies*, Princeton 1973, II-IV.
- WHITE N. P., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford 1979.
- ZELLER E.-MONDOLFO R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III/1, aggiornamento a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974.