

QUESTO VOLUME RACCOGLIE I CONTRIBUTI DEL CONVEGNO,  
ORGANIZZATO DALLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA,  
DAL TITOLO "TRADIZIONE E INNOVAZIONE",  
SVOLTOSI A MACERATA NEL NOVEMBRE DEL 2018.  
I SAGGI QUI CONTENUTI CONTRIBUISCONO A PROMUOVERE,  
ALL'INTERNO DEL DIBATTITO CULTURALE NAZIONALE,  
UNA RIFLESSIONE CRITICA SUL BINOMIO "TRADIZIONE" E "INNOVAZIONE",  
MOSTRANDO LA FECONDITÀ DEL PASSATO E DELLA TRADIZIONE  
FILOSOFICA PER LEGGERE IL PRESENTE E LE SUE DINAMICHE,  
E PER COSTRUIRE STRATEGIE FUTURE.

ARIANNA FERMANI INSEGNA STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA ALL'UNIVERSITÀ DI MACERATA  
ED È PRESIDENTE DELLA SEZIONE DI MACERATA DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA.  
TRA LE SUE ULTIME PUBBLICAZIONI **L'ETICA DI ARISTOTELE. IL MONDO DELLA VITA UMANA,**  
MORCELLIANA, BRESCIA 2012; **E. CATTANEI, A. FERMANI, M. MIGLIORI, (EDS.), BY THE  
SOPHISTS TO ARISTOTLE THROUGH PLATO. THE NECESSITY AND UTILITY OF A MULTIFOCAL  
APPROACH,** ACADEMIA VERLAG, SANKT AUGUSTIN 2016; **ARISTOTELE E L'INFINITÀ DEL MALE.  
PATIMENTI, VIZI E DEBOLEZZE DEGLI ESSERI UMANI,** MORCELLIANA, BRESCIA 2019;  
**VITA FELICE UMANA. IN DIALOGO CON PLATONE E ARISTOTELE,** PREFAZIONE DI S. NATOLI,  
EUM, MACERATA 2019 (RIEDIZIONE, CON INTEGRAZIONI ED AGGIORNAMENTI DELLA PRIMA  
EDIZIONE 2006).

PAOLO GIORDANI INSEGNA FILOSOFIA E STORIA PRESSO L'IIS M. RICCI DI MACERATA  
ED È SEGRETARIO DELLA SEZIONE DI MACERATA DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA.

PAMELA GRISEI INSEGNA FILOSOFIA E STORIA PRESSO IL LICEO CLASSICO LINGUISTICO  
STATALE "G. LEOPARDI" DI MACERATA ED È VICE PRESIDENTE DELLA SEZIONE DI MACERATA  
DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA. È TEACHER IN PHILOSOPHY FOR CHILDREN/FOR  
COMMUNITY E DA ANNI SI OCCUPA DI PRATICHE FILOSOFICHE DI COMUNITÀ SIA NELLA SCUOLA  
SIA NELLA SUA REALTÀ CITTADINA.

EURO 35



TRADIZIONE E INNOVAZIONE

A CURA DI ARIANNA FERMANI, PAOLO GIORDANI, PAMELA GRISEI

A CURA DI

ARIANNA FERMANI, PAOLO GIORDANI, PAMELA GRISEI

# Tradizione e innovazione

STORIA E PROGETTO

NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA



# FILOSOFIA DEL PRESENTE

Collana sottoposta a un processo  
di *double-blind peer review*

## DIRETTORI:

LAURA CANDIOTTO (University of Edinburgh)  
e LUIGI VERO TARCA (Università Ca' Foscari di Venezia)

## COMITATO SCIENTIFICO:

FRANCESCA BREZZI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana  
GIUSEPPE FERRARO, Università degli studi di Napoli Federico II  
CARLA FRANCALANCI, Universidad do Rio de Janeiro  
FRANCESCA GAMBETTI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana  
STEFANO MASO, Università Ca' Foscari di Venezia, Società Filosofica Italiana  
MARÍA CARMEN SEGURA PERAITA, Universidad Complutense de Madrid



ARIANNA FERMANI, PAOLO GIORDANI, PAMELA GRISEI  
(A CURA DI)

# TRADIZIONE E INNOVAZIONE

Storia e progetto nella riflessione filosofica

\*\*\*\*

IMMAGINE DI COPERTINA:

JIMMY KNOWS, S.C.P.,

BARCELONA (ES)

[WWW.JIMMYKNOWS.NET](http://WWW.JIMMYKNOWS.NET)

IMPAGINAZIONE:

REDAZIONE DIOGENE MULTIMEDIA

STAMPA:

PRINT GROUP Sp. z. o. o.,

SZCZECIN (POLONIA)

ISBN:

978-88-9363-107-5

© DIOGENE MULTIMEDIA

PIAZZA DI PORTA SANTO STEFANO 1

40125 BOLOGNA

PRIMA EDIZIONE:

NOVEMBRE 2019

# INDICE

## I. PASSATO E FUTURO NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA

Lidia Palumbo, Platone e la conoscenza di sé come luogo di incontro tra tradizione e innovazione	11
Antonella Del Prete, Tradizione vs innovazione; tradizione e innovazione. Descartes e i cartesiani olandesi	27
Adriano Fabris, Fra tradizione e innovazione: Kant e le etiche applicate	43
Clementina Cantillo, Passato e futuro della filosofia nella riflessione hegeliana	53
Massimo Marassi, L'eredità dell'Europa e la sua cura	61
Emidio Spinelli, Ritorno all'Ellade: Hans Jonas e alcuni spunti di riflessioni sulla tradizione filosofica antica	75
Giuseppe Giordano, La filosofia degli scienziati contemporanei. Heisenberg e Prigogine	89

## II. PER UNA DIDATTICA ATTIVA

### SCRITTURA FILOSOFICA E PROGETTAZIONE CURRICOLARE TRA INNOVAZIONE E TRADIZIONE. PERCHÉ LA SCRITTURA FILOSOFICA A SCUOLA?

Bianca Maria Ventura, Perché la scrittura filosofica a scuola?	105
Anna Bianchi, Didattica della scrittura: che cosa dà rilevanza filosofica a un testo?	113
Pamela Grisei, In che modo l'oralità può essere propedeutica alla scrittura filosofica? Un'esperienza	121
Maurizio Villani, Come scrivono gli studenti? Note a margine delle Olimpiadi di filosofia 2018	131

## III. LE COMUNICAZIONI

### III.1 PASSATO E FUTURO NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA ANTICA E MEDIOEVALE

Michele Di Febo, Evoluzione e involuzione: note di antropologia politica a margine di Aristotele ed Esiodo	143
--	-----

Francesca Eustacchi, Il valore teorico e pratico della dialettica platonica: un esempio tra Parmenide e Filebo	151
Federica Piangerelli, Eraclito e la complessità del divenire	161
Lucia Palpacelli, Dalla materia prima al Big Bang. Ragionando con Aristotele su molte vie	169
Chiara Rover, Sulle “orme” di Epicuro. <i>Il De rerum natura</i> di Lucrezio, fra tradizione e innovazione	177

### III.2 PASSATO E FUTURO NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA MODERNA

Fabio Bartoli, Passato e futuro nell'impossibilità di godersi il presente. Per un'analisi della temporalità nel Faust di Goethe	187
Ennio De Bellis, Aspetti del problema della conoscenza nella tradizione aristotelica: il ruolo dell'anima vegetativa e di quella sensitiva nei confronti dell'intelletto	197
Valentina Di Lisio, Critica hobbesiana alla figura del falso profeta, nel rapporto “tra tradizione e innovazione”	207
Marco Duichin, Pace perpetua, Età dell'oro, Paese di Cuccagna: Kant e le vestigia settecentesche di un'antica tradizione mitico-folklorica	215
Edvige Galbo, I dotti per il pane e gli spiriti filosofici. Friedrich Schiller fra antico e moderno	227

### III.3 PASSATO E FUTURO NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA CONTEMPORANEA

Rosella Faraone, La tradizione come “progetto” nel pensiero di Giovanni Gentile	235
Gaetano Giandoriggio, Passato e futuro nelle riflessioni di Raffaello Franchini: il giudizio prospettico	245
Paola Mastrantonio, L'eredità pirroniana nell' ‘umanesimo scettico’ di Michael Oakeshott	253
Riccardo Roni, Un «ponte» tra passato e futuro. L'esperienza del tempo in Henri Bergson	261
Vincenzo Surace, Tradizione e modernità nella riflessione di Mohammed Abed al-Jabri	271
Bruna Valotta, Il concetto di tempo tra scienze e filosofia. Verso una concezione ‘policronica’	277

III.4 PER UNA DIDATTICA ATTIVA  
SCRITTURA FILOSOFICA E PROGETTAZIONE CURRICOLARE TRA INNOVAZIONE  
E TRADIZIONE. PERCHÉ LA SCRITTURA FILOSOFICA A SCUOLA?

Francesca Gambetti, Filosofia e migrazioni. Integrare e innovare i contenuti curriculari in un'esperienza di ASL	287
Marta Scavolini, Il futuro alle spalle. Popper e Platone: democrazia e totalitarismo. Per una didattica costruttiva	297
Mina Sehdev, La filosofia oggi fra tradizione e innovazione. L'esperienza dell'ateneo maceratese: studiare filosofia con la didattica on-line	303





**PARTE I**  
**PASSATO E FUTURO**  
**NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA**



**LIDIA PALUMBO**  
**PLATONE E LA CONOSCENZA DI SÉ COME LUOGO  
DI INCONTRO TRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE**

*Abstract*

In this text it is the figure of self-knowledge that is analyzed. Far from containing a knowledge to transmit, the Dialogues aim at teaching how to get to it, moving from the soul's education. The examination of the tradition, the assessment of the logical coherence of the beliefs that it bequeaths, the reference to the personal situation of Socrates' interlocutor (and Plato's reader) help to shape the form of the self. It is a personal exercise, which aims at determining those immaterial hallways of the mind which we are supposed to walk for the rest of our lives.

*Keywords*

Plato, dialogue, self-knowledge, tradition, innovation

*Profilo biografico*

Lidia Palumbo insegna Storia della filosofia antica all'Università di Napoli Federico II. Si interessa in particolare di Platone e della tecnica dialogica. Ha pubblicato numerosi saggi sui presocratici, Platone e Aristotele, è membro di società filosofiche nazionali e internazionali e presidente della SFI "G. Vico" sezione napoletana. Le sue pubblicazioni principali includono: *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008 e *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Iniziative editoriali Paolo Loffredo, Napoli 2014.

*Riferendosi alla rottura della  
tradizione – ricorda  
Hannah Arendt - Tocqueville (1805-1859)  
disse: “il passato ha cessato di far  
penetrare la sua luce nel futuro e  
la mente dell’uomo si muove  
nell’oscurità”.*

*Montesquieu (1689-1755) nelle  
Lettere persiane aveva scritto:  
“non giudichiamo mai le cose se non  
per un ritorno segreto su noi  
stessi”.*

*Una vita senza ricerca non vale  
la pena di essere vissuta dall’uomo  
(Platone, Apologia di Socrate 38a)*

## **Introduzione**

Melissa Lane<sup>1</sup> racconta di un processo intentato nel 1993 in Colorado, nel quale lo stato - che voleva così fondare una nuova disposizione costituzionale e difendere un emendamento che escludeva gli omosessuali dalle leggi antidiscriminazione - sostenne che Platone avesse considerato l'omosessualità una minaccia della morale pubblica. Studiosi di Harvard, Oxford e Princeton testimoniarono a favore di questa tesi, uno studioso della Brown University fu chiamato a testimoniare contro.

Trovare Platone al centro del dibattito su questo tema in un moderno tribunale - sottolinea la studiosa - è davvero sorprendente, soprattutto ricordando che, prima di questo episodio, per secoli, Platone era stato aspramente criticato, o letto avidamente, per la ragione esattamente opposta a quella messa in luce nel 1993 in America: era stato individuato infatti come ammiratore delle relazioni omosessuali. È evidente che gli accusatori e i difensori di Platone in quella controversia americana si riferivano a passi diversi e decontestualizzati dei Dialoghi, i quali richiedono, invece, non soltanto di essere letti sullo sfondo dell'epoca in cui sono stati scritti, ma - trattandosi di testi drammatici, popolati di personaggi - richiedono anche che si abbia cura, nel leggerli, di legare ciascuna delle affermazioni a colui che la pronuncia, e alla circostanza in cui la pronuncia. Solo negligendo questi elementari accorgimenti ermeneutici può accadere - ed è accaduto - che si attribuiscono a Platone - del tutto scorrettamente - posizioni intellettuali al filosofo del tutto estranee, per di più contraddittorie tra loro. Platone, infatti, non presenta argomenti, ma personaggi che discutono argomenti, ed è ragionevole pensare che ognuno di questi personaggi incarni, in un modo diverso, quella che

<sup>1</sup> Lane 2009, IX; cfr. Burnyeat 1998.

è la strategia unitaria del loro autore (Nehamas 1998, 36). In questa prospettiva è possibile affermare, su un piano molto generale, e considerando le difficoltà che si incontrano sul terreno scivoloso dell'interpretazione di Platone (Tigerstedt 1977, 13-14), che tale strategia unitaria sia quella di condurre i lettori alla filosofia (Yunis 2007, 1).

## I Dialoghi platonici come testi protrettici

Ci sono scritti esplicitamente protrettici e sono quelli in cui l'autore dichiara lo scopo di orientare (*protrepein*) qualcuno verso qualcosa, come il *Filippo* di Isocrate o il *Protrettico* di Aristotele, e ci sono poi testi – come i Dialoghi di Platone – nei quali la funzione protrettica è implicita, perché l'autore non propone mai niente direttamente al lettore. In questa sede io vorrei esaminare una figura cruciale di cui si compone la strategia protrettica implicita dei Dialoghi di Platone, la figura della conoscenza di sé, e vorrei provare a mostrare che essa appare essere il luogo privilegiato dell'interazione tra tradizione e innovazione.

Come ebbe a scrivere Alessandro Biral (1997, VII), i Dialoghi vertono sulla scienza che può rendere felici gli esseri umani, ma non per trasmetterla o trasferirla al lettore come un insieme di conoscenze sul quale egli possa allungare le mani per riempire la sua anima, se così desidera, o ritagliarne una porzione, quella che suscita il suo maggior interesse, perché nessuno diventa mai sapiente per merito di (pezzi o di tutta intera) una sapienza altrui. Per Platone, infatti, non vi è conoscenza che sia trasmissibile, e tutto ciò che è trasmissibile non merita il nome di conoscenza<sup>2</sup>. Lungi dal contenere un sapere per trasmetterlo<sup>3</sup>, i Dialoghi si propongono di insegnare a costruirlo, e nei suoi testi Platone mette alla prova sé stesso come maestro e noi lettori, che siamo sempre chiamati a chiederci se siamo capaci di seguire tale maestro, se siamo capaci di far nostro il suo insegnamento. Socrate, che è il più perfetto dei miti creati da Platone (Patočka 1997, 158)<sup>4</sup> al fine di condurre i suoi

---

2 La più potente critica dell'insegnamento inteso come trasmissione in Pl. *Smp.* 175d. La *paideia* socratica non è trasmissione di conoscenze, ma conversione dello sguardo del discente nella direzione della conoscenza di sé (*Alc. I* 133a). Sull'oggetto filosofico non trasmissibile cfr. Ferrari 2007, 31-33.

3 Uno dei sensi della polemica platonica contro la scrittura è nel fatto che Platone non formulò una filosofia che potesse entrare nella tradizione come qualcosa di compiuto, perché pensò la filosofia piuttosto come prassi vivente di chi si prende cura dell'anima con il pensiero, prassi che non può venire fissata, pena la fine dell'esame e della ricerca in cui la filosofia consiste.

4 Il mito di Socrate è la figura del rappresentante della divinità la cui missione divina consiste nel procedere all'esame dell'anima e il cui destino è di entrare in conflitto con la città. Egli è l'uomo perfettamente giusto e reputato ingiusto, di cui si parla nella *Repubblica* (361b) e che subisce la condanna del mondo che è nel male. Sulle immagini di Socrate cfr. De Luise-Farinetti 1997; Ferrari 2007, 11-18.

lettori alla conoscenza di sé, nei testi platonici ci mostra che un apprendimento non è di per sé stesso un bene, anzi può essere un male, se resta impigliato nell'anima come un corpo estraneo (Biral 1997, VIII). Un apprendimento è benefico solo quando sappiamo ricondurlo a noi stessi, permettendogli di trasformarci. I Dialoghi sono utili solo a chi comprende che deve compiere la fatica di riferire a sé quanto sta leggendo, e deve riproporlo, ognuno in una forma sua propria, nelle azioni e nei discorsi della sua vita.

### **Strategie educative a confronto**

Come sottolinea Nehamas (1998, 41) noi possiamo imparare qualcosa su noi stessi attraverso l'ignoranza di sé in cui versano alcuni personaggi platonici. Guardando Eutifrone, per esempio, cieco nella sua sicurezza di sé, che non comprende il ragionamento di Socrate, possiamo evitare le trappole in cui egli cade. L'ironia di Socrate è diretta a Eutifrone solo come mezzo: «its real goal is the reader». Con la loro forma interrogativa onnipervasiva, i Dialoghi dimostrano che la conoscenza di sé può essere costruita solo grazie all'educazione dell'anima. Alla luce dell'interrogazione dialogica, il sé si configura come un crocevia tra la *paideia* che giunge dal passato e quella che determina il futuro.

Prima che Socrate si affacciasse sulla scena ateniese, l'educazione era concepita come una serie di precetti da tramandare. Tale forma di educazione tradizionale e trasmissiva è descritta per esempio nelle *Nuvole* di Aristofane (961-995).

Vi dirò io com'era l'educazione di una volta, quando eravamo in voga io e le mie affermazioni di giustizia, quando la temperanza era la norma. Tanto per cominciare, guai se li sentivi aprir bocca; andavano a lezione di musica, tutti insieme quelli dello stesso quartiere, sfilando in bell'ordine per strada, senza mantello, anche se nevicava fitto. Il maestro insegnava loro a cantare [...] intonando l'armonia tramandata dagli avi. Se qualcuno di loro faceva il buffone o ci infilava un melisma come quelli che vanno di moda oggi, quelle melodie impossibili alla Frinide, si beccava un sacco di botte per oltraggio alle Muse. [...]. La mia educazione ha allevato gli eroi di Maratona. [...] Perciò ragazzo scegli me: io sono il discorso migliore. Ti insegnerò a odiare la piazza, a evitare le terme, a vergognarti delle cose sconce e ad infiammarti se ti prendono in giro. Imparerai a cedere il posto agli anziani, a rispettare i genitori; insomma, a non far niente di cui tu debba vergognarti e che sia contrario all'idea stessa del Pudore (Traduzione di Alessandro Grilli 2012).

Alternativo alla maniera tradizionale di intendere l'educazione sta, nel testo di Aristofane, l'insegnamento di Socrate, il quale, al contrario - persino nella trasfigurazione comica - è riconoscibile come maestro che prova a far sì che l'allievo assimili non una norma, bensì un metodo, un metodo che consenta di fronteggiare le situazioni innovative che via via vanno determinandosi.

Al tempo di Socrate e di Platone quella che possiamo chiamare tradizione in fatto di educazione si sviluppava secondo tre direttrici di insegnamento: la cura del corpo in vista della guerra, la musica per educare l'anima alla moderazione, e la scrittura e la lettura a partire dalla poesia (Bonazzi 2018, 102). Un ruolo centrale in questo contesto era svolto dalla poesia, studiando la quale i Greci apprendevano ogni cosa, e prima di tutto la maniera con cui valutare sé stessi e gli altri: imparando i rudimenti dell'alfabeto, essi assimilavano fin da subito i contenuti normativi veicolati da Omero. La poesia costituiva l'intero patrimonio della conoscenza tradizionale (Patočka 1997, 153), e confrontarsi con essa era, come è noto, confrontarsi con l'intero sistema di valori da essa trasmesso.

In questo quadro, l'*elenchos*, la tecnica propriamente socratica, fu un'innovazione dirompente, intanto perché non era uno strumento di trasmissione, ma piuttosto di interrogazione, teso a liberare qualunque parlante dal rischio di recepire passivamente idee preconcepite (Giannantoni 2005, 197-256). Ma soprattutto perché, con questa operazione di purificazione dell'anima da tutto ciò che di inconsapevole in essa si annida, l'*elenchos*, inteso come pratica filosofica del *logon didonai* (Casertano 2007), diviene luogo della costruzione della conoscenza di sé: incessantemente dedito a interrogare gli altri (e se stesso) sui principi che possono aiutare a conquistare una vita felice, la figura dell'*elenchos* di Socrate sta lì, nella pagina platonica, a insegnare che una vita non può essere felice se non è vissuta consapevolmente, riflettendo su sé stessi e sui propri comportamenti (Pl. *Ap.* 38a).

### La vita esaminata

Una vita non può essere felice se non è una vita esaminata, ma esaminare la vita è un compito difficile e infatti i Dialoghi mettono continuamente in scena interlocutori che si ritraggono dal confronto dialogico. Anche Crizia, nel *Carmide*, mostra di essere immerso nell'ignoranza di sé, e di non far nulla per cambiare la sua condizione. Sappiamo da fonti extradialogiche - le quali concorrono anch'esse alla costruzione del messaggio del testo - come andrà a finire: Carmide diventerà uno dei trenta tiranni sotto la guida di Crizia stesso, e dunque nessuno dei due personaggi del dialogo avrà imparato la lezione di Socrate (Nehamas 1998, 41).

Anche Nicia e Lachete, nel *Lachete*, generali che hanno dimostrato di non sapere nulla sulla natura del coraggio, dopo il colloquio con Socrate abbandonano l'indagine (200c7-d8). Persino Nicia, che conosce bene l'*elenchos* socratico (187e6-188c3), trova facile scrollarselo di dosso e tornare alla sua vita quotidiana. Essere amico di Socrate non è la stessa cosa che unirsi a lui nella vita esaminata, che è l'unica vita appropriata per gli esseri umani (*Ap.* 38a5).

Il messaggio di Platone è che, evitando di prestare attenzione a Socrate, anche noi corriamo lo stesso rischio di finire male, come Crizia, Carmide, Nicia (Nehamas 1998, 42).



Possiamo chiederci che cosa significhi *prestare attenzione a Socrate*. Ci risponde lui stesso dalle pagine del *Fedone*, che citiamo nella bella traduzione di Giovanni Casertano (2015, 257). Siamo nell'ultima scena del dramma. Socrate è con i suoi amici nella stanza della prigione. Tra un attimo andrà a lavarsi e poi berrà la cicuta. Critone gli chiede:

Socrate, che incarichi dai, agli amici e a me, rispetto ai tuoi figli o ad altro? Tutto quello che potremo fare per te lo faremo con grande gioia.

Quello che dico sempre, Critone, niente di nuovo; se avrete cura di voi stessi qualunque cosa facciate, renderete contenti me e i miei, e voi stessi, anche se ora non farete promesse. Se invece non avrete cura di voi stessi e non sarete disposti a vivere sulla traccia di ciò che abbiamo detto, ora e in passato, anche se ora farete enfaticamente grandi promesse, non farete niente di importante.

(Pl. *Phd.* 115b-c)

Il dialogo platonico domanda ai suoi lettori ciò che Socrate domanda ai suoi interlocutori: esaminare le proprie opinioni su ogni questione che abbia importanza, poi determinare quali altre opinioni, logicamente collegate alle prime, siano con esse compatibili, quindi vivere la propria vita secondo tale traccia (Nehamas 1998, 42).

Ecco in che modo la conoscenza di sé può farsi luogo di incontro tra tradizione e innovazione: l'esame della tradizione, la valutazione della coerenza logica delle credenze che essa tramanda, il suo riferimento alla situazione personale servono a plasmare la forma del sé. È un esercizio individuale, che mira a determinare quegli immateriali corridoi della mente sui quali dovremo percorrere il resto della nostra vita. Come ha scritto Michael Frede (1992, 215), «rivedere le credenze che sono così profondamente intrecciate con il tessuto della nostra vita in modo tale da ottenere e mantenere la coerenza è qualcosa di estremamente difficile, e comporta un cambiamento fondamentale della vita. L'esame logico della credenza è una parte, ma solo una parte, della vita esaminata». Quel che conta è la trasformazione che sapremo imprimere a noi stessi.

In questo senso, allora, la lettura del dialogo platonico, nella misura in cui riesce a incidere sulla nostra trasformazione, si configura come pratica filosofica, come esercizio e cura di sé (Napolitano 2018, 20-21). Ogni lettore è chiamato dai Dialoghi a dare unità e armonia alla propria anima, armonia tra *logos* e *bios*, tra le credenze che abbiamo e la vita che facciamo<sup>5</sup>. Nel momento in cui viene esaminata, l'anima diventa vaglio di tutto ciò che le giunge dal passato e solo ciò che sopravvive all'esame dovrà diventare comportamento futuro. Ecco l'equilibrio che l'*elenchos* socratico e il dialogo platonico sono chiamati a costruire.

E si tratta di un equilibrio fragile, valido solo fino alla nuova inevitabile

---

<sup>5</sup> Un altro modo di indicare questa condizione di armonia è quello che fa riferimento alla necessità di diventare amici di sé stessi, cfr. Pl. *Ep.* VII 332d. O anche padroni di sé stessi, cfr. Pl. *Ep.* VII 337a.

interrogazione. Non è possibile strappare, come purtroppo tante volte viene fatto, al di fuori del cammino che un dialogo sta seguendo, una collana di frasi, e dare loro un valore assoluto: sarebbe trasformare l'esame ogni volta nuovo, speciale, individuale, in quella tradizione sempre uguale a se stessa, generalizzata, spersonalizzata contro la quale il dialogo si è costituito. Il dialogo non è un contenuto, ma una forma, e questa forma è interrogativa: non è qualcosa di statico, ma è un procedere, un incedere nel solco dell'interrogazione. L'incedere del vero sapere, secondo il Socrate dialogico, non è esportabile, perché è strutturalmente costituito da domande, domande sulla vita migliore, che tengono sempre conto della condizione di colui che è chiamato a rispondere<sup>6</sup>.

### **Il sapere dialogico come sapere interrogativo**

Il vero sapere non si trova che nell'interrogazione. L'enigma della conoscenza di sé trova soluzione solo nel dialogo, con altri o con sé stessi. Per focalizzare la nozione platonica di dialogo con sé stessi (e al fine di allontanare da tale nozione ogni sospetto ossimorico) può essere utile riflettere su una distinzione posta da Valesio (1986, 312) tra due forme di monologo: il monologo inteso come soliloquio e il monologo inteso come orazione. Il primo è l'interiorizzazione del dialogo, il secondo, invece, ne è la negazione. L'orazione è il monologo come forma della singolarità assertiva, è dunque in tale sua forma, e solo in essa, che il monologo si differenzia nettamente dal dialogo. Nel soliloquio, invece, il monologo è assolutamente dialogico: è un dialogo interiore, dice Valesio, un dialogo dell'anima con sé stessa, dice Platone (Pl. *Spb.* 263e3-264b1). La cifra del dialogo, con tutta la sua importanza, risiede per Platone non nel confronto con l'altro, potendo un dialogo avvenire anche con sé stessi; ma piuttosto nella struttura del domandare e del rispondere, dell'affermare e del negare, che è non soltanto la definizione platonica di pensiero, non soltanto la definizione di dialogo, ma è anche la ragione per la quale forse - come ipotizza Sedley 2003, 1-2- Platone ha dato forma dialogica a tutti i suoi scritti.

La vera ragione per la quale Platone sceglie la forma dialogica - scrive Sedley - è che la struttura della domanda e della risposta è la struttura stessa del pensiero. Quando noi pensiamo, ciò che facciamo è precisamente un domandare e un rispondere a interrogativi interiori, e i nostri giudizi sono il risultato di questo stesso processo<sup>7</sup>.

Nel *Lachete* Nicia dice a Lisimaco che, quando comincia un dialogo, Socrate non lascia andare il suo interlocutore prima che costui abbia dato ragione di sé stesso.

---

<sup>6</sup> In un dialogo la responsabilità ricade su chi risponde, dice Socrate ad Alcibiade in *Alc.* 1 113a.

<sup>7</sup> Per un'interpretazione dell'*Alcibiade* alla luce di queste annotazioni cfr. Palumbo 2010.

Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa. E una volta che vi è finito, (non sai) che Socrate non lo lascerà andare prima di aver saggiato bene e in maniera esauriente tutte queste cose. Io ho consuetudine con quest'uomo e so che è necessità subire questo da lui e inoltre, che anch'io subirò questo, lo so bene. Mi rallegro infatti, Lisimaco, di essere vicino a quest'uomo e credo non ci sia nulla di male nel fatto che ci venga rammentato che non abbiamo agito, o non stiamo agendo bene; è invece necessario che divenga più previdente per il futuro chi non sfugge a questo ma anzi desidera, secondo il detto di Solone, e ritiene doveroso imparare fino a che si vive, non credendo che l'arrivo della vecchiaia di per sé porti anche l'assennatezza. A me dunque non pare per nulla inusitato né indesiderato l'essere saggiati da Socrate, ma sin dall'inizio ero pressoché certo che il discorso, vista la presenza di Socrate, non avrebbe riguardato i fanciulli, ma noi stessi (Pl. *La.* 187e-188c. Traduzione di Bruno Centrone 1997).

Lachete cita Solone: Invecchiando imparo sempre molte cose<sup>8</sup>. Ed ecco come veniamo al nostro tema, la relazione tra passato e futuro così come essa si configura nei Dialoghi. Esercizi dell'esame di sé, i Dialoghi sono precisamente il punto in cui il portato della tradizione - tutto l'apparato delle credenze che viene a noi dal passato - giunge al vaglio dell'*elenchos* che di esso salva soltanto ciò che può diventare nostro, ciò che possiamo condividere, ed è questa valutazione, questo tentativo di condivisione, tentativo che deve ricominciare a ogni interrogazione daccapo, che ci consegna a un certo punto l'immagine di noi stessi con cui abiteremo il tempo a venire<sup>9</sup>.

Nel dare a ogni dialogo la forma di un esame focalizzato sull'interlocutore, Socrate è assolutamente diverso dai sofisti, da Protagora, per esempio, che non degna di uno sguardo Ippocrate, giunto da lui con Socrate, di buon mattino, per diventare suo allievo<sup>10</sup>. Protagora parla ai molti, ma ai molti non si insegna nulla. A differenza del sofista che parla alla moltitudine, infatti, il filosofo parla solo a una persona in particolare<sup>11</sup>. In questo senso il *Protagora* è una critica alla concezione sofistica dell'insegnamento per trasmissione, insegnamento per tutti, indifferente alle differenze individuali: il non sapere socratico è il rifiuto di trasmettere conoscenze già compiute, buone per gli uni allo stesso modo che per gli altri.

---

8 Il riferimento è al fram. 28 Gentili-Prato, che Centrone (1997, *ad loc.*) confronta con il fram. 945 Nauck di Euripide: ogni giorno insegna sempre qualcosa di nuovo.

9 Sull'immagine di noi stessi cfr. Moore 2017, 89.

10 Come insegna il prologo del *Protagora*. Cfr. Del Soldà 2018, 77. Sui pericoli dell'insegnamento dei sofisti al quale non si sappia opporre una giusta distanza critica cfr. Palumbo 2004.

11 Cfr. *Grg.* 474a-b; Narcy 2007, 25.

Dal *Protagora* (328d-329c) appare che il retore sa parlare ma non sa rispondere. I discorsi tenuti dinnanzi al grande pubblico - dice Socrate nel *Protagora* - sono esattamente come i libri destinati alla lettura di sconosciuti: scritti per destinatari ignoti non prevedono interlocuzione. Confezionati per trascinare, essi non possono insegnare. All'orazione retorica va sostituito il dialogo filosofico che ha per fine quello di distogliere gli umani dalla corsa verso la potenza, la ricchezza, l'accumulo di beni esterni ed esortarli a conoscere sé stessi per prendersi cura della propria anima.

### **Tradizione e innovazione**

Non è una certa tesi a essere volta per volta nei Dialoghi analizzata. Per esempio, nel *Protagora* non è l'unità della virtù e delle sue molteplici parti, ma l'atteggiamento discorsivo ed esistenziale di Socrate e di Protagora di fronte alla questione morale. Gli allievi delle scuole neoplatoniche della tarda antichità, che leggevano insieme con il maestro i Dialoghi di Platone seguendo un certo ordine, erano invitati a prendere Socrate a modello (*Olymp. in Alc.* 4, 4-7), e ciò non significava certo ripetere, di fronte a un quesito, le parole socratiche. Significava invece assumere il *modus discendi* di Socrate, la sua maniera differente, innovativa, di affrontare i problemi della vita e del discorso, la sua maniera di esaminare la tradizione. Nel *Protagora* il confronto è tra Socrate, che misura la fama di sapienza del sofista, e Protagora, che ha appena affermato di essere capace di rendere virtuoso chiunque in breve tempo. Protagora in quel testo rappresenta la tradizione e Socrate rappresenta la vera prorompente alternativa filosofica a quella tradizione. Il sofista parla dell'educazione in modo tradizionale e dice che i padri per tutto il corso della loro vita sottopongono i figli a lezioni e ammonimenti.

Non appena il bambino riesca a capire le parole che gli vengono dette, la nutrice, la madre, il pedagogo e il padre stesso fanno ogni sforzo perché sia il più possibile migliore, insegnando e mostrando - a ogni sua azione o parola - che una cosa è giusta e un'altra ingiusta, che questo è bello e quello è brutto, e questo è pio ma quello è empio, e fa questo ma non fare quell'altro. Sempre che ubbidisca di buon grado! Altrimenti lo correggono a forza di botte e di minacce, come fosse un pezzo di legno storto e incurvato. In seguito, quando li affidano ai maestri, esigono sia curata la buona condotta dei ragazzi molto più che l'alfabeto o l'arte della cetra. E i maestri non solo si prendono cura di queste cose, ma non appena i ragazzi imparano l'alfabeto e cominciano a comprendere le parole scritte, come in precedenza la lingua parlata, gli mettono da leggere sui banchi e li costringono a mandare a memoria le poesie dei buoni poeti, che contengono molti ammonimenti, molte vicissitudini, lodi ed encomi degli uomini virtuosi d'un tempo, in modo che il ragazzo, per emulazione, li imiti e aspiri a divenire come loro [...]. Ora, dal momento che tanta è la cura della virtù sia in pubblico che in privato, come puoi stupirti,

Socrate, e dubitare che la virtù sia insegnabile? Non c'è da stupirsi! Avresti molta più ragione di farlo se non fosse insegnabile.

(Pl. *Prt.* 325c-326e. Traduzione di Andrea Capra 2004)

Secondo Protagora la virtù consiste nel conformarsi a un modello, si apprende con l'emulazione. Socrate si dichiara persuaso dal discorso del sofista, ma dichiara di avere ancora una lacuna nell'anima. Ti prego di colmarla, egli dice a Protagora (Pl. *Prt.* 329c1-2).

Quel che dobbiamo annotare è che Socrate non intende giudicare la coerenza di una concezione della virtù e dell'educazione esposta come una tesi oggettiva, una tesi che possa essere svolta da chiunque, anche da chi non possiede la virtù, una tesi separabile da chi ne parla. La virtù per Socrate non è imprigionabile entro gli schemi di un'astratta razionalità. Chi vuol parlare della virtù *kata philosophian* - secondo Socrate - deve necessariamente parlare di sé stesso (Biral 1997, 19). Il riferimento a sé stessi è il ganglio vitale dell'insegnamento socratico, ed è l'elemento dirompente che rende vivente ogni dialogo di Platone, perché coinvolge nel dialogo prima l'interlocutore di Socrate e poi il lettore del testo.

## La filosofia come modo di vita

Socrate chiede a Protagora di dismettere il suo abito retorico e di dimostrare di esser virtuoso, perché solo in quanto virtuoso egli potrà essere maestro di virtù e dunque aiutare chi non sa. Questo è quel che si intende quando si dice che la filosofia è un modo di vita (Hadot 2005). Essa non richiede una coerenza verbale, ma una coerenza tra linguaggio e comportamento, ed è questa coerenza che rende più che innovativo, diciamo assolutamente rivoluzionario, il discorso filosofico platonico.

Il sapere non è indipendente dal dialogo e la virtù non è risolvibile in una o più tesi che possano anche, accidentalmente, assumere la forma interrogativa: la virtù è insegnabile? È una cosa unica? giustizia saggezza e pietà sono sue parti, oppure tutte queste qualità non sono che nomi di quell'unica cosa? (cfr. Pl. *Prt.* 329c-d.) La ragione per la quale tante domande nei Dialoghi restano senza risposta o ricevono una risposta ambigua sta proprio nel fatto che il sapere dovrà costruirsi come conoscenza di sé.

Alla risposta di Protagora sulle parti della virtù Socrate risponde che ciò di cui ha bisogno è esaminare loro stessi: esaminare come la questione appare a loro che la pongono. Il dialogo è la prova che deve superare chi si crede virtuoso e Protagora tenta di eludere questa prova, perché la avverte come un pericolo<sup>12</sup>. Egli non accetta di mettere il suo sapere alla prova dell'*exetazein* e tenta di rifugiarsi

12 I Dialoghi di Platone dimostrano che l'interlocutore di Socrate, quando è un sofista, non desidera altro che l'interruzione dell'esame a cui Socrate lo sta sottoponendo. Cfr. Pl. *Prt.* 333b-d.

dietro all'unica prova che tradizionalmente crede vera: il successo indubitabile che il suo insegnamento ha ottenuto e continua ad ottenere.

La tradizione, qui incarnata da Protagora, si manifesta come fiducia nel successo, nei fatti accaduti, come ripetizione del già sperimentato, ripetizione che si cristallizza in gesti da emulare, laddove l'innovazione, qui incarnata da Socrate, si configura come totale ridiscussione non soltanto dei termini di ogni questione, ma del nostro modo di viverli nelle situazioni della vita. Il dialogo accende un conflitto nell'anima dell'interlocutore e lo costringe ad ammettere che il suo discorso e la sua vita sono immersi in una lacerante dissonanza<sup>13</sup>. Ciò accade perché, rispondendo alle domande del dialogo socratico, ciascuno rivela sé stesso. L'atteggiamento innovativo di Socrate è riassumibile come rifiuto di una discussione nella quale coloro che discutono non accettano di diventare essi stessi - il loro discorso e la loro vita - il banco di prova della tradizione.

La tradizione, infatti, non soltanto non può essere passivamente accettata, ma, deve essere curvata verso ciascun parlante, per poter essere criticamente discussa e quindi innovata nella direzione indicata dal discorso.

Protagora rifiuta l'esame e propone di esaminare non sé stessi ma i testi poetici tradizionali.

Io ritengo - disse - che nella cultura di un uomo una parte notevolissima, Socrate, stia in questo: bisogna essere terribilmente bravi in poesia; mi riferisco con ciò alla capacità di intendere le asserzioni dei poeti, quali sono state composte rettamente e quali no, e poi alla conoscenza che permette di discernere le e - se interrogati - di renderne conto. E giustappunto anche qui la domanda verterà sulla stessa questione intorno alla quale tu ed io stiamo discutendo, ossia la virtù, ma trasposta in poesia: questa soltanto sarà la differenza<sup>14</sup>.

Il modo sofisticato di intendere la *paideia* come analisi della tradizione poetica è assolutamente criticato da Socrate e il passo in cui il filosofo si pronuncia a questo riguardo è un passo molto famoso:

Le discussioni di poesia mi ricordano molto da vicino i simposi di gente da quattro soldi; eh sì: incapaci come sono, fra un bicchiere e l'altro, di stare veramente insieme fra loro nonché - per inciviltà - di parlare con la propria voce e con propri ragionamenti, costoro pompano il mercato delle flautiste e conversano gli uni con gli altri grazie alla voce estranea dei flauti, che pagano a caro prezzo. Dove invece ci sono invitati colti e di schietta virtù, non ti capiterà di vedere flautiste, ballerine o citarede, ma uomini capaci di stare insieme gli uni con gli altri grazie alla propria voce, senza bisogno di queste buffonate da bambocci; uomini che si parlano e ascoltano a turno e con ordine, quand'anche abbiano bevuto enormi quantità di vino. Similmente, se per caso sono coinvolti

---

13 Protagora non intende riconoscersi in quello che dal dialogo può apprendere di sé e si aggrappa all'immagine con la quale seduce il pubblico e che il pubblico con l'applauso conferma. E, non intendendo far propria la differenza tra il dialogare e l'arringare una folla, costringerà Socrate a voler chiudere la discussione: Cfr. Pl. *Prt.* 335c.

14 Cfr. Pl. *Prt.* 338e-339a.

uomini della specie in cui la maggior parte di noi si riconosce, anche le riunioni come la nostra non hanno alcun bisogno di una voce estranea né di poeti che non possono rispondere delle loro affermazioni, mentre i più li tirano in ballo nei discorsi per attribuire loro le opinioni più disparate, in un dibattito fra tesi indimostrabili. Gli uomini che dico io lasciano perdere quel genere di conversazioni per stare gli uni con gli altri in prima persona, e si mettono alla prova reciprocamente attraverso ragionamenti propri. Mi pare siano questi, piuttosto, gli uomini che io e te dobbiamo imitare, bisogna lasciar da parte i poeti per sviluppare reciprocamente i nostri ragionamenti in prima persona, a prova di noi stessi e della verità<sup>15</sup>.

Nulla di ciò che riguarda l'educazione dell'anima si lascia dire con parole rubate ad altri. Ricorrere a citazioni tradizionali di riconosciuta sapienza è atteggiamento non filosofico, perché citare ciò che non ci appartiene ci rende estranei a noi stessi. Che la virtù possa essere venduta è poi un'idea tipica dei sofisti, dei sofisti guardati dal punto di vista dei socratici, i quali pensano che un sapere che viene commerciato comincia a occuparsi del guadagno, ma, cominciando a occuparsi del guadagno smette di occuparsi del bene e smettendo di occuparsi del bene smette anche di essere un sapere.

### **La figura della coscienza di sé**

Il vero bene è prestare attenzione alla propria anima abituandosi a rispondere di sé: è la risposta, la risposta alla domanda socratica, che fa emergere il sé, che non è qualcosa di statico, anzi non è nemmeno un qualcosa, ma è piuttosto uno slancio, è ciò che gli umani vogliono, il fine verso cui da sempre, anche senza saperlo, sono in cammino. La natura degli umani si esprime in questo essere in cammino, in questa tensione a diventare se stessi, impresa senz'altro difficile, ma, come dice Socrate nelle parole conclusive dell'*Ippia maggiore*, χαλεπὰ τὰ καλὰ, δοκῶ μοι εἰδέναι, le cose belle sono difficili, credo di sapere<sup>16</sup>.

Chiedersi cosa sia la realtà separatamente da chi si interroga su di essa e sul cammino che sta percorrendo è domanda che può insorgere solo in chi si sia smarrito (Biral 1997, 41), perché gli umani vedono sé stessi solo alla luce della vita migliore e il modo di vita migliore è quello in cui le cose appaiono per quelle che sono. Gli umani sono alla ricerca dell'unità<sup>17</sup>, ma il mondo apparirà sempre frantumato a chi non sappia guadagnare la prospettiva dell'interezza: frantumato nella collana di aspetti che di volta in volta, sempre diversi, capitano sotto il suo

---

15 Cfr. Pl. *Prt.* 347c-348a. Su questo passo cfr. Palumbo 2017, 62. Sull'invito a mettere da parte i poeti per dare spazio alla conoscenza di sé cfr. anche Pl. *Hp. Mi.* 365c-d.

16 Cfr. Pl. *Hp. Ma.* 304e, cfr. R. 435c, 497d, *Crt.* 384b1.

17 Sono alla ricerca di quella visione sinottica che solo la dialettica può dare, come si dice in Pl. R. 537c.

sguardo, apparentogli le stesse cose ieri belle oggi brutte. La figura scelta da Platone per rappresentare questa tensione tutta umana all'unità, alla ricomposizione con sé stessi e con le cose, questo tentativo ancora incompiuto di armonia, è la figura della coscienza di sé che nelle ultime parole dell'*Ippia Maggiore* è la figura di «un parente stretto che abita nella stessa mia casa».

Socrate parla a Ippia e gli dice:

Caro Ippia, sei fortunato, poiché sai ciò di cui l'uomo deve occuparsi e a cui ti sei dedicato in modo adeguato, come dici. Io invece, come pare, sono posseduto da una sorte divina e vado errando e sono sempre in difficoltà. e quando paleso la mia difficoltà a voi sapienti, quando la manifesto, sono insultato dai vostri discorsi. Infatti mi dite ciò che ora tu mi dici, cioè che mi occupo di minuzie stupide e prive di valore. Ma quando, persuaso da voi, dico ciò che dite voi, cioè che la cosa migliore è essere in grado di comporre perfettamente bene un discorso e di esporlo in tribunale o in qualche altra assemblea, sento ogni genere di offesa dagli altri uomini di qui e da quest'uomo che sempre mi confuta. Egli è il mio parente più stretto e abita nella mia stessa casa: quando dunque torno a casa mia e mi sente dire queste cose, mi chiede se non mi vergogno di osar discutere su belle occupazioni, confutandomi così palesemente perché non so neppure cosa sia mai bello in sé. E come potrai sapere, dice, quale discorso sia stato composto bene o no o qualsiasi altra azione sia bella o no, se non conosci il bello? E dal momento che sei in questo stato, credi che per te sia meglio vivere o morire? Cosa che appunto dico, a me è capitato di sentirmi biasimato e insultato da voi e da lui. Ma forse è necessario che io sopporti tutto ciò, poiché non sarebbe strano se ne ricavassi qualche vantaggio. Comunque mi sembra, Ippia, di aver ricavato un vantaggio dalla conversazione con voi due, infatti credo di sapere cosa vuol dire il proverbio: le cose belle sono difficili.

(Pl. *Hp. Ma.* 304b-e. Traduzione di Rosa Maria Parrinello)

## Nota bibliografica

- Aristofane. *Le nuvole*. 2012. Traduzione e note di Alessandro Grilli. Milano: BUR.
- Arendt, Hannah. 1981. *Il futuro alle spalle*. Trad. it. Bologna: Il Mulino.
- Biral, Alessandro. 1997. *Platone e la conoscenza di sé*. Roma-Bari: Laterza.
- Bonazzi, Mauro. 2018. *Processo a Socrate*. Roma-Bari: Laterza.
- Burnyeat, Myles. 1998. «The Past in the Present: Plato as Educator of Nineteenth-Century Britain». In *Philosophers on Education*, a cura di A. Amélie Oksenberg Rorty, pp. 353-73. London: Routledge.
- Capra, Andrea. 2004. *Platone. Protagora*. Firenze: La Nuova Italia.
- Casertano, Giovanni. 2007. *Paradigmi della verità in Platone*. Napoli: Editori Riuniti.



- 2015. Platone. *Fedone o dell'anima. Dramma etico in tre atti*. Napoli: Loffredo.
- Centrone, Bruno. 1997. *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*. Milano: Rizzoli.
- Del Soldà, Pietro. 2018. *Non solo di cose d'amore. Noi, Socrate e la ricerca della felicità*. Venezia: Marsilio.
- De Luise, Fulvia. Farinetti, Giuseppe. 1997. *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- Ferrari, Franco. 2007. *Socrate tra personaggio e mito*. Milano: BUR.
- Frede, Michael. 1992. «Plato's Arguments and the Dialogue Form». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10: 201-219.
- Giannantoni, Gabriele. 2005. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Edizione postuma a cura di Bruno Centrone, Napoli: Bibliopolis.
- Hadot, Pierre. 2005. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Trad. it. Torino: Einaudi.
- Lane, Melissa. 2009. *Plato's Progeny. How Plato and Socrates still captivate the modern mind*. London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury.
- Moore, Christopher. 2017. «Images of Oneself». In *Plato and the Power of Images*, a cura di Pierre Destrée and Radcliffe G. Edmonds, pp. 88-105. Leiden-Boston: Brill.
- Napolitano, Linda. 2018. *Il dialogo socratico fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*. Milano-Udine: Mimesis.
- Narcy, Michel. 2007. «Che cosa è un dialogo socratico?». In G. Mazzara, *Il Socrate dei dialoghi*, a cura di Michel Narcy e Livio Rossetti, pp. 21-32. Bari: Levante.
- Nehamas, Alexander. 1998. *The Art of living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Palumbo, Lidia. 2004. «Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di Prot. 314c)». In *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di Giovanni Casertano, pp. 87-103. Napoli: Loffredo, 2004.
- 2010. «Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a-c». In: *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, a cura di Livio Rossetti e Alessandro Stavru, pp. 185-209. Bari: Levante editori.
- 2017. «I giovani, i sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del Protagora». In: *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, pp. 61-79. Trento: Pubblicazioni dell'Università.
- Parrinello, Rosa Maria. 2010. «Ippia Maggiore». In *Platone, Tutte le Opere*, a cura di Enrico Maltese. Roma: Newton.
- Patočka, Jan. 1997. *Platone e l'Europa*. Trad. it. Milano: Vita e pensiero.
- Sedley, David. 2003. *Plato's Cratylus*, Cambridge: CUP.
- Tigerstedt, Eugène Napoleon. 1977. *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Valesio, Paolo. 1986. *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*. Bologna: il Mulino,

Yunis, Haervey. 2007. «The Protreptic Rhetoric of the *Republic*». In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, a cura di G.R.F. (John) Ferrari, pp. 1-26, Cambridge.