

LIVIO ROSSETTI

## ***L'Eutidemo di Senofonte: Memorabili IV 2\****

### 1. *Un dialogo difficile da inquadrare*

Nonostante si tratti di un capitolo assai poco studiato<sup>1</sup>, *Memorabili IV 2* costituisce, a mio avviso, un testo eccezionalmente intenso, una delle punte più alte cui sa giungere Senofonte nei suoi *Socratica*, e uno dei testi che meglio reggono il confronto con i capolavori platonici. Ed è anche un dialogo in codice su cui molto resta da dire. A me piace dargli un nome, *Eutidemo*, e trattarlo appunto come l'*Eutidemo* di Senofonte<sup>2</sup> per tentar di contrastare anche in questo modo l'effetto di appiattimento che viene indotto dall'uso di identificare questa unità dialogica semplicemente come la sezione IV 2 dei *Memorabili*. A mio modo di vedere, l'*Eutidemo* di Senofonte è qualcosa di più, e proverò a dire perché.

\* In questo articolo confluisce buona parte di un testo letto nell'ormai lontano 1993 al Collège International de Philosophie di Parigi nel quadro del seminario «Socrate sans Platon» diretto da Michel Nancy.

<sup>1</sup> Che io sappia, a questo capitolo sono dedicati solo rari contributi: un articolo di Donald Morrison del 1994, un articolo di John Phillips del 1989, un articolo di Olof Gigon (*Xenophontea* del 1946) e altre pagine in Rossetti 1993 (p. 317-319), Breitenbach 1966 (coll. 1825-1827), Gaiser 1957 (p. 77-87) e Joël 1893 (vol. I, p. 384-424). Su alcuni passaggi del capitolo vertono inoltre contributi di L.-A. Dorion (2004), H. Thesleff (2002, p. 147-149), G. Giannantoni (2001, p. 296 e 306 sqq.), V. A. Gray (1998, p. 150-145), H. Dittmar (1913, p. 125-128). Ricordo infine gli apporti di Ch. H. Kahn, 2001, p. 211; Jaerisch 1962, p. 385 sqq.; Gigon 1947, p. 48 e 58; Gigon 1946b, p. 241; Maier 1913/1943, vol. I, p. 57 sqq.; Zeller 1885, 158; Cook Wilson 1881-1882. È il confronto con la vastità della letteratura prodotta su Socrate e Senofonte a rendere vistosa la sproporzione con il piccolo gruppo di unità testuali che poteva meritare una segnalazione.

<sup>2</sup> Ho cominciato a proporre di chiamare così la sez. IV 2 dei *Memorabili* in Rossetti 1976, articolo nel quale figura, a p. 55, una piccola anticipazione dello schema interpretativo che ottiene ora di prendere forma, a distanza di ben trent'anni.

In proposito comincerei con l'osservare che in questo dialogo ci viene presentato Socrate mentre, poco a poco, suscita nel suo interlocutore una eccitazione fortissima, più estrema che mai, paragonabile forse soltanto a quella che nell'*Alcibiade* di Eschine egli faceva raggiungere ad Alcibiade. Ma del dialogo di Eschine sappiamo *che* Socrate portava Alcibiade a un turbamento profondo, conosciamo cioè il fatto senza poter accedere anche alla rappresentazione del processo. Analogamente Platone, allorché evoca questo stesso turbamento profondo nel *Simposio*, ci conferma *che* Socrate era capace di produrre una eccitazione fortissima ma, di nuovo, non ci dice *come* egli sarebbe pervenuto a conseguire un simile risultato. Senofonte, invece, ha il merito di "farci vedere", in relazione a Eutidemo, proprio ciò che, in relazione ad Alcibiade, Eschine e Platone lasciano soltanto intravedere: il processo che conduce al turbamento. Sotto questo profilo l'unicità e l'eccezionale interesse del IV 2 sono, a mio avviso, un dato di fatto semplicemente innegabile.

Un percorso interpretativo più volte seguito e, a mio avviso, poco produttivo, consiste nel tentar di valorizzare la collocazione del cap. IV 2 nel continuum del IV libro dei *Memorabili* e di più unità dialogiche nelle quali è sempre Eutidemo a fungere da interlocutore di Socrate. È pur vero che il capitolo immediatamente precedente non solo annuncia ma delinea un contesto appropriato per il successivo cap. 2; ed è pur vero che i capitoli terzo, quinto e sesto sembrano pensati come esemplificazione del modo pacato di trattare con Eutidemo che viene annunciato in IV 2.40. Ma questa è soltanto una cornice esteriore che non saprebbe rendere ragione della specificità della sez. IV 2 e della speciale tensione drammatica che, a mio avviso, la contraddistingue. Per di più la scelta di limitarsi a registrare i punti di contatto e continuità fra il IV 2 e altri capitoli del IV libro ha attitudine a generare disattenzione per la specificità dell'unità dialogica di cui stiamo discutendo<sup>3</sup>.

Torniamo, con ciò, al tema della ricorrente disattenzione per questo capi-

<sup>3</sup> Non a caso la Gray (1998, 150-154) si limita a rilevare questo tipo di connessioni. Le cose vanno già meglio quando Morrison (1994, 183-185) si sofferma sulla funzione programmatica svolta dal cap. IV 1 (e poi sul confronto tra Eutidemo e la coppia Alcibiade-Crizia), ma in tal modo vengono pur sempre evocati degli elementi di contorno che non contribuiscono (e non potrebbero contribuire) alla penetrazione intellettuale del cap. IV 2. V. anche la successiva n. 28.

tolo così creativo. Quali possono essere state le ragioni di un'attenzione senza dubbio episodica per l'universo mentale che anima questo particolare capitolo? Ho provato a chiederlo a Michel Narcy, *per litteram*, e lui ha osservato che i non molti commentatori che si sono interessati del l. IV sono andati a cercarvi soprattutto ciò che può dare un contenuto alla 'filosofia' di Socrate, e di conseguenza sono stati attratti, più che altro, dai capitoli 3 e seguenti. Ne convengo pienamente. Viviamo, del resto, una stagione di rinnovamento degli studi su Senofonte e, più in generale, sulla letteratura socratica antica<sup>4</sup>. Ma dietro al ridotto interesse suscitato da questo particolare capitolo potrebbe esserci anche un più specifico fattore frenante: una sorta di ostacolo epistemologico. Lo ravviserei nella ricorrente difficoltà di trovare le nozioni appropriate per render conto della tensione che Socrate sa qui suscitare, difficoltà amplificata dal fatto che questa volta Senofonte è particolarmente attento a non scoprire le sue carte.

In effetti questo *Eutidemo* è tutto giocato sul proposito di creare una situazione spiazzante e sostenerla imperturbabilmente fino alla fine. Fino a mettere letteralmente in ginocchio il povero Eutidemo e... a lasciarcelo. Infatti, quando si arriva alla crisi definitiva, Socrate se ne va senza dire una parola. Non una sola parola di rassicurazione malgrado lo sconforto sia indotto da una raffica di contro-esempi tutt'altro che irresistibili. In effetti ogni dettaglio è là solo allo scopo di mettere Eutidemo in agitazione, di precludergli la possibilità di spezzare l'incantesimo, di renderlo anzi sempre più profondamente insicuro e di sottoporlo ad una sorta di tortura *senza* fargli capire quale sia l'obiettivo realmente perseguito. Ora la rappresentazione credibile di un percorso dialogico di questo tipo è un'arte molto speciale: è arte di porre in essere (la rappresentazione di) situazioni cariche di un forte contenuto emozionale<sup>5</sup>, e di conseguire la saturazione positiva (in questo caso

<sup>4</sup> Tra i sintomi (o le tappe) di tale rinnovamento ha titolo a figurare, io credo, anche questo seminario palermitano, che è stato comunque preceduto da molte specifiche prese di posizione (ricorderò almeno l'*Introduction générale* di Louis-André Dorion alla sua edizione dei *Memorabili*: Dorion 2000) e da una già nutrita serie di altri eventi congressuali o seminariali sui quali è disponibile un'articolata panoramica a cura di Alessandro Stavru (Stavru 2005; ma in proposito v. anche [www.socratica2005.info](http://www.socratica2005.info)).

<sup>5</sup> Dunque qualcosa di più della mera arte di porre in essere (la rappresentazione di) un'atmosfera avvolgente.

una forma di autentica estenuazione o disagio parossistico). Per di più, come spero di mostrare, l'estenuazione indotta è amplificata dal fatto di prendere forma sulla base di argomenti resistibili, sulla cui intrinseca debolezza è obiettivamente impossibile nutrire seri dubbi. A ciò si aggiunga che la stessa gestione delle gerarchie intellettuali e sociali tra Socrate, Eutidemo e gli altri frequentatori abituali del filosofo – nonché i personaggi muti (κωφὰ πρόσωπα) della storia – viene gestita con mano felice e duttile. E, del resto, non sapevamo nemmeno che Senofonte fosse capace di tanto<sup>6</sup>, per cui abbiamo difficoltà a rendere conto delle dinamiche che portano a un risultato così cospicuo. Cominciamo, con ciò, a capire che manca, che è a lungo mancato<sup>7</sup> proprio quell'apparato concettuale specifico di cui abbiamo invece bisogno per penetrare nelle dinamiche peculiari dell'*Eutidemo* di Senofonte.

Aggiungerò che, per potersi addentrare nella logica interna di questo dialogo, parrebbe imperativo interrogarsi sulle strategie (in primis quelle che pongono l'interlocutore in uno stato di ansietà sempre più acuto e traumatico), mettere a fuoco il progetto macro-retorico in funzione del quale tanti dettagli sono manifestamente funzionali (e in funzione del quale sono stati pensati) e pervenire a chiedersi come faccia Senofonte a suscitare il nostro interesse o almeno la nostra curiosità, per poi offrirci una vasta e complessa gamma di sorprese, impegnare le nostre energie intellettuali e al tempo stesso farci partecipi delle emozioni provate da Eutidemo, farcele apparire credibili, così da trasmettere anche a noi, mentre leggiamo, una non lieve eccitazione e, forse, lo stesso senso di estenuazione.

Una così sapiente psicagogia non può che indirizzare verso le strategie comunicazionali e verso la macro-retorica, e non è forse fuor di luogo ricordare che nel famoso *Traité* di Perelman e Olbrechts-Tyteca ancora si tace

<sup>6</sup> Ha ben detto il Morrison (1994, p. 183): «The subtle and complex structure of this account puts the lie to anyone who would claim that Xenophon was too dull to understand Socrates». Anche il Breitenbach (1966, p. 1825) seppe scrivere che «Der Gesamtabschnitt ist sehr sorgfältig komponiert [...] handelt es sich nicht um ein einzelnes Gespräch, sondern um die Darstellung einer seelischen Entwicklung».

<sup>7</sup> Da questo punto di vista, devo dire, non fanno eccezione nemmeno i pochi testi nei quali è dato incontrare un sostanzioso avvio di riflessione sulla complessa natura del IV 2: i già ricordati Morrison 1994, Breitenbach 1966 (nonostante la significativa dichiarazione riportata nella nota precedente) e Gigon 1946a.

quasi del tutto sugli obiettivi che vengono perseguiti dal parlante, finendo così per sorvolare sui fini e sull' idoneità dei mezzi al fine, dunque proprio sul progetto macro-retorico in funzione del quale trovano la loro ragion d' essere, di norma, i singoli dettagli. E si ammetterà che lo studio dei *Socratica* di Senofonte dal punto di vista delle strategie "macro" è ancora ai suoi primi passi<sup>8</sup>.

Andiamo dunque a vedere un po' più da vicino che cosa accade nell' *Eutidemo* di Senofonte.

## 2. Note di regia

Senofonte comincia col dichiarare che si propone di mostrare come Socrate si comportava con coloro che presumevano di aver ricevuto l' educazione migliore. Ci informa inoltre che, all' inizio della storia, il giovane Eutidemo era noto solo superficialmente a Socrate, anche se aveva attratto la sua attenzione. Questi ha intuito che varrebbe la pena indurre questo giovane intellettuale ad entrare a far parte della sua cerchia di amici/seguaci<sup>9</sup>, vale a dire ad entrare in sintonia con il suo mondo mentale ed emotivo. Ha inoltre intuito che, dato il suo carattere schivo, Eutidemo potrebbe avere delle perplessità, delle riserve mentali, delle resistenze, e forse non accetterebbe di entrare in dialogo con lui a qualunque condizione, per esempio nello stesso modo in cui di solito gli altri suoi seguaci accettano di fare. Dopotutto

<sup>8</sup> Tra i rari contributi che vanno in tale direzione meritano una segnalazione vari articoli di Michel Narcy, in particolare quello su Teodote che figura in questo stesso volume. Altri esempi recenti esempi di programmatica attenzione alle (e concreta rilevazione delle) strategie comunicazionali sono ravvisabili anche in *La palabra y la flecha*, di Gerardo Ramírez Vidal (Cd. México 2005), e in *Becoming Being*, di Chiara Robbiano (Sankt Augustin 2006). Ricordo inoltre che alla macro-retorica è dedicato un mio volumetto, *Strategie macro-retoriche: la "formattazione" dell' evento comunicazionale* (= Rossetti 1994).

<sup>9</sup> Osservazioni interessanti sui tipi di persone per le quali Socrate ha attitudine a provare interesse figurano in Morrison 1994, p. 183 sqq., il quale per l' occasione valorizza *Memorabili IV 1.2-3*. Va detto però che, se il tema della seduzione rimane decisamente sullo sfondo, di selezione è difficile parlare in questo contesto per la semplice ragione che Eutidemo è stato già selezionato ed ha superato l' esame *ancor prima* che le schermaglie di questo *Eutidemo* abbiano inizio.

Eutidemo si ritiene anche superiore a molti altri giovani, per cui potrebbe non essere disponibile a porsi sullo stesso piano di quelli che stanno tutto il giorno con Socrate. Si delinea insomma un problema di mutuo riconoscimento e accettazione. In particolare l'autostima di Eutidemo è tale che Socrate non può non trattarla come un intralcio di rilievo e, comunque, una caratteristica su cui desidera incidere profondamente.

D'altra parte Socrate non può dichiarare le sue aspirazioni, perché ciò minerebbe alla radice la possibilità di conseguire i suoi obiettivi. Ciò che può prendere il via è, di conseguenza, solo una negoziazione mimetizzata in cui ognuno lancia segnali indiretti, cerca di capire il senso della condotta dell'interlocutore e si riserva di decidere che cosa si debba o non si debba concedere all'altro.

Il maestro si reca dunque insieme con un gruppo di allievi/amici nello *heniopoieion* frequentato da Eutidemo, e situato nei pressi dell'agora<sup>10</sup>. Appena entrato – o, più probabilmente, appena arrivato in prossimità della porta della bottega – fa in modo che uno di loro gli ponga una domanda appositamente studiata, tale da permettergli di lanciare ad Eutidemo un primo gruppo di segnali indiretti e non immediatamente decodificabili. Egli mostra di aver accuratamente preparato il terreno insieme con gli allievi, tanto che essi sanno che cosa devono chiedergli non appena arriveranno davanti alla bottega di questo fabbricante di articoli in cuoio. Ciò presuppone anzi di sapere in anticipo che Eutidemo si trova già lì, suppone cioè che un allievo (o un servo) abbia già trovato il modo, un minuto prima, di entrare nella bottega senza dare nell'occhio, di constatare che Eutidemo si trova già lì e di tornare a riferire il tutto a Socrate. Dunque inequivocabile clima di complicità. Uno degli allievi deve fingere di continuare un precedente discorso e formulare una domanda su Temistocle proprio allorché il gruppo metterà piede dentro il locale o, più semplicemente, si troverà a passare lì davanti, sempre avendo cura che le loro voci si sentano bene anche dall'interno. Qualcuno deve cioè

<sup>10</sup> Una situazione comparabile viene richiamata da Stobeo (*Flor.* 95.21 = *SVF* [A] 273) in relazione a Cratete, che avrebbe frequentato uno *skuteion* dove avrebbe dato lettura del *Protreptico* di Aristotele. In questo contesto merita un richiamo anche la bottega di Simone *ho skutotomos*, che pure sarebbe stata lungamente frequentata da Socrate, e che è stata fortunatamente localizzata nell'agora di Atene (cfr. Burr Thompson 1960).

assumere il ruolo (tipicamente teatrale) della 'spalla' di Socrate ed accettare di farsi innocuo ma consapevole complice del filosofo.

Della strategia adottata si conosce almeno un altro esempio di pregio nel *Gorgia* platonico. Anche qui, all'inizio, viene introdotto un teatrale 'a parte'. Al momento di avviare la conversazione con il sofista, Socrate evita infatti di formulare lui stesso una domanda e, rivolgendosi al suo amico Cherofonte, gli dice semplicemente: «Sù, domanda» (447c10). Anche Cherofonte è un po' sorpreso e obietta: «τί ἔρωμαι; Domandargli cosa?» Non è dunque sorpreso di essere invitato a fungere da spalla; più semplicemente non sa ancora in che modo dovrebbe cooperare con Socrate per creare, ai 'danni' del grande Gorgia, il tipo di situazione che Socrate ha in mente. Questi però ha bisogno di essere il più possibile reticente e a Cherofonte dà una istruzione in codice: «ὄστις ἐστίν "Chi è", cioè: "Chiedigli chi è"». Poiché Cherofonte non arriva a capire immediatamente, Socrate accetta di fare un esempio, ma anch'esso in codice. Così, invece di fare l'esempio di una domanda, gli fa l'esempio di una risposta: «Se fosse un artigiano che produce scarpe, ti risponderebbe che è un calzolaio» e aggiunge con impazienza: «Capisci, sì o no?» (447d1-5). Con questo aiuto Cherofonte riesce a capire e ora sa risalire correttamente al tipo di domanda che gli si chiede di rivolgere a Gorgia (o meglio: al tipo di situazione che gli si chiede di istituire in conversazione con Gorgia), per cui può ormai mettersi a fungere da spalla nel modo richiesto<sup>11</sup>.

Al confronto, la situazione ricreata qui da Senofonte è più complessa, in quanto ci viene rappresentato un intero gruppo di persone partecipi delle intenzioni di Socrate, informati per tempo e che accettano di cooperare con lui nel modo desiderato, senza essere colti di sorpresa. Osserviamo inoltre l'attitudine dello stesso Senofonte a non indugiare nel mettere in luce l'atmosfera di trappola<sup>12</sup> che viene a delinearsi: anche dal suo punto di vista non è il caso di sottolineare troppo, ed egli si attiene volentieri alle regole non scritte dell'arretamento autoriale.

L'allievo dunque domanda e il maestro risponde. La situazione è tale da chiarire che il breve scambio di battute ha lo scopo non di rispondere alle esi-

<sup>11</sup> Queste riflessioni su un passo del *Gorgia* sono state già anticipate in Rossetti 1988.

<sup>12</sup> Non è dato incontrare altrove nei *Memorabili* o in altri dialoghi socratici una situazione tanto elaborata e così manifestamente configurata come una sorta di tranello alla cui preparazione concorrono consapevolmente più allievi.

genze intellettuali di Eutidemo, ma solo di lanciargli una frecciata. Il messaggio deve essere indiretto, così indiretto che né Socrate né i suoi amici approfittano della presenza del giovane intellettuale per mettersi a parlare con lui. Essi parlano per un po' da soli e ben presto si allontanano (§ 2). Ma intanto Socrate ha trovato il modo di affermare solennemente che le abilità non si apprendono da sole, quasi fossero un dono di natura.

Il medesimo gruppo torna nello *heniopoieion* forse il giorno dopo. Questa volta Socrate nota che Eutidemo «se ne sta in disparte e si sforza di non lasciar trasparire il suo ammirato stupore per ciò che egli sta dicendo» (§ 3). Pertanto evita ancora una volta di parlare *con* lui, però osa almeno parlare *di* lui e con una certa ampiezza, non senza permettersi una esplicita e non proprio tenue ironia. Tutti (cioè non soltanto i suoi accompagnatori, ma anche le altre persone lì presenti) ascoltano il celebrato intellettuale e alla fine esplodono in una rumorosa risata (§ 3-5). Ciò significa che questa volta Socrate e allievi sono entrati nella bottega conversando animatamente fra di loro per un certo tempo, si sono messi a sedere (al § 3 Senofonte introduce il termine *sunedria*) anche se Eutidemo ha continuato a rimanere in disparte, e non hanno coinvolto nessun altro in questo scambio di idee, che si presume piuttosto sostenuto. Ma il filo del discorso è, guarda caso, lo stesso del giorno precedente, e questa volta Socrate osa davvero tanto: si permette di pronosticare che «il qui presente Eutidemo» vorrà adoperarsi perché nessuno pensi che egli abbia imparato qualcosa da qualcuno, e insiste nell'aggiungere che la sua condotta sarà comparabile a quella di un medico che si candidasse a fare il medico per conto di una polis e in tale contesto insistesse nell'affermare che nessuno gli ha mai insegnato l'arte medica.

Siamo dunque in presenza di una vera e propria provocazione, che è già diventata esplicita (ancorché indiretta) e decisamente severa. Eutidemo però incassa, evita di replicare, preferisce far mostra di autocontrollo, anche se tutti capiscono che non sta perdendo una sola battuta di quei discorsi (§ 6). Allora Socrate stempera la sua aggressività e passa a suggerire l'idea che la posizione di Eutidemo si inquadri, quanto meno, in un uso ricorrente: la propensione a pensare che si possa entrare in politica e avere qualche possibilità di affermazione anche senza il supporto di una preparazione specifica<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Con riferimento a questa fase del dialogo Gigon 1946a, p. 137 sq., segnala una contraddizione tra la presunzione di essere *phusei agathos* alla maniera di Alcibiade e la *polumathia*

A questo punto il gioco delle parti può ben dirsi trasparente. Socrate insiste nel cercare un contatto che Eutidemo continua a negargli, insiste nell'argomentare che un po' di cultura personale e una buona indole non bastano per esonerare i giovani dal frequentare maestri accreditati (come è, per l'appunto, lui), e insiste anche nell'avvalersi dei suoi frequentatori abituali per costruirsi un gruppo di interlocutori con i quali svolgere queste idee ad alta voce, pur sapendo che per loro questi sono argomenti ormai scontati. Ciò significa, di nuovo, che gli allievi devono essere pregati di stare al gioco e dar l'impressione di confrontarsi con idee che siano nuove anche per loro. Essi però fungono da mero sostituto fattuale dell'interlocutore intenzionato: Socrate parla con i suoi amici, ma in realtà pensa quasi soltanto a lanciare ulteriori messaggi al colto Eutidemo e con ciò stesso evidenzia il suo interesse per lui.

La serie degli incontri finalizzati ad alimentare e rafforzare nel giovane la propensione ad aprirsi con Socrate – incontri solo apparentemente senza scopo – sembra continuare, ed Eutidemo mostra di essere sempre più catturato – e, in fin dei conti, lusingato – da queste schermaglie indirette che, per quanto ispirate alla critica, quanto meno parlano di una evidente attenzione a lui riservata da parte del grande Socrate e della sua cerchia di seguaci. Al tempo stesso, questi preliminari assolvono alla funzione di sottolineare lo status di maestro che compete a Socrate (verosimilmente senza suscitare particolari resistenze), e intanto creare acclimatazione anche in noi lettori, sia perché ognuno di questi incontri preparatori è un mero sviluppo del medesimo tipo di considerazioni, sia perché, grazie ad essi, noi cominciamo a prefigurare gli sviluppi possibili della vicenda.

Ma torniamo alla storia narrata. Quando il frutto può ritenersi maturo, quando Eutidemo appare ormai propenso ad accettare un confronto diretto, Socrate prontamente nota il *kairos* e cambia passo: decide di recarsi da solo nello *heniopoieion* chiedendo, per una volta, ai suoi amici di *non* accompagnarlo. Entra, si siede, rimane quieto per un momento, senza prendere iniziative. Il silenzio ci parla della rinuncia alla ormai consueta propensione a stuzzicare Eutidemo: una concessione in più pur di ottenere la capitolazione.

ascrivibile ad Eutidemo, ma si tratta di una divaricazione meramente potenziale, priva di rilevanza in questo contesto.

Anche questo infatti è un segnale. Più precisamente è un invito: con la sua quiete Socrate rassicura Eutidemo (non ci sono più gli altri giovani, non c'è più la solita ironia pungente, è lecito attendersi che il tête-à-tête sia più paritetico) e questa volta aspetta che sia l'interlocutore designato a fare un passo. Quanto meno aspetta di vedere come Eutidemo reagirà di fronte all'inedita possibilità che gli viene ora offerta, e in effetti Eutidemo non esita più: va subito a sedersi vicino a Socrate. È questa la prova che un primo livello di saturazione è stato raggiunto. Socrate, constatando che la sua lettura della situazione ha colto nel segno, si accinge ad impostare un tipo di conversazione che sia congruente con i preliminari e, soprattutto, con le sue idee intorno a che cosa abbia senso prospettare al suo nuovo interlocutore.

Inizia, a questo punto, un cortese scambio di idee, prevedibilmente improntato all'ammirazione<sup>14</sup> per il giovane intellettuale: Socrate invita Eutidemo a parlargli di sé, dei suoi molti libri e delle sue molte letture, e sottolinea con enfasi l'eccezionalità della sua condizione di giovane che si è dedicato alla lettura dei poeti e di altri scrittori, destinando somme considerevoli all'acquisto di esemplari di tali opere<sup>15</sup>. A sentir questo, «Eutidemo gioiva» (§ 9) e Socrate, che aveva previsto e voluto una simile reazione da parte sua, ne era perfettamente consapevole. Il fatto che Eutidemo possa solo reagire esattamente nel modo in cui Socrate desiderava che reagisse non manca di mettere quest'ultimo in una posizione di indiscutibile vantaggio. Intanto però Eutidemo contrae l'obbligazione conversazionale a rispondere al suo illustre interlocutore.

L'anziano maestro non perde tempo e gli pone delle domande a risposta obbligata: «Vuoi forse diventare un medico? Di scritti di medicina ce ne sono molti. O forse un architetto? o forse geometra, astronomo, rapsodo?» Con simili domande (o congetture) Socrate ottiene non soltanto di rafforzare l'obbligazione conversazionale a rispondere, ma anche di precludere ad Eutidemo ogni possibilità di rispondere diversamente da come egli desidera. La

<sup>14</sup> Thesleff 2002, p. 147 segnala che l'espressione «Per Era, ti ammiro proprio!» compare identica nell'*Ippia Maggiore* (291e4), aggiungendo peraltro (e giustamente, io credo) che questa corrispondenza non è tale da poter autorizzare particolari inferenze sulla dipendenza dell'un testo dall'altro.

<sup>15</sup> Thesleff 2002, *ibid.*, evoca, a questo riguardo, una supposta «uselessness of book-learning» di cui, francamente, non vedo traccia.

risposta è preconfezionata da colui che formula la domanda. Eutidemo non potrebbe che negare, e puntualmente nega.

Questo primo scambio di battute ottiene l'ulteriore effetto di delineare un'altra regola tacita del gioco, un'altra tessera del contratto comunicazionale che si viene instaurando tra i due: chi domanda è solo Socrate, l'altro può solo rispondere e rispondere anche quando la domanda è fin troppo ovvia (§ 10: ad Eutidemo viene accordata la sola, modesta gratificazione di scagliare una frecciata largamente prevedibile contro i rapsodi): il gioco è ancor più saldamente in mano al filosofo.

Segue (§ 11) un lieve allentamento della tensione: "Mi basta procedere per esclusione per intuire che tu aspiri all'eccellenza nella politica e nell'economia, nella gestione della vita pubblica e del patrimonio personale". Anche questa volta la risposta è obbligata, ma la frase di Socrate è elaborata e tale da catturare molteplici aspetti dell'idea di eccellenza<sup>16</sup> che Eutidemo dovrebbe avere in mente. Di conseguenza questi può essere solo lieto di rispondere, di nuovo, nel modo che Socrate si attende (infatti ottiene di fargli sapere quanto grandi sono le sue aspirazioni) e così facendo può ragionevolmente attendersi di catturare l'ammirazione del filosofo. Il giovane interlocutore può così illudersi, per un momento, di aver ripreso l'iniziativa e di poter controllare un po' meglio l'incontro, tanto più che ora non è più Socrate a dover cercare di attirarlo a sé, ma è piuttosto lui a desiderar di impressionare favorevolmente il filosofo interlocutore – ed è quindi interiormente disposto a fare ulteriori concessioni.

Paradossalmente, ciò significa che un primo livello di capitolazione è stato così conseguito: l'iniziale riluttanza (o riservatezza, o diffidenza) di Eutidemo si è già dissolta. Dal canto suo, Socrate – e prima ancora Senofonte in veste di narratore di questo incontro esemplare – è riuscito a creare un'atmosfera definita: la relazione è già stata 'formattata' secondo i desideri del filosofo. Socrate sa di essere e di essere considerato un intellettuale di rango, sa di rappresentare qualcosa di importante per il suo giovane interlocutore; ma anche Eutidemo sa di essere e di essere considerato un giovane di riguardo. Egli poteva temere di non essere trattato con sufficiente rispetto da So-

<sup>16</sup> Tra questi figura il tema della *basilike techne* di cui si è occupato il Dorion nel suo articolo del 2004.

crate, ed invece il filosofo ha appositamente congedato l'intera corte degli amici per poter trascorrere del tempo solo con lui. Pertanto Eutidemo non può non vivere questo momento con un forte senso di gratificazione.

Intanto però Socrate sa di essere riuscito ad instillare nel suo interlocutore una predisposizione favorevole ed anche un primo livello di subordinazione intellettuale dovuta al diverso rango dei due. Inoltre mostra di avere idee precise intorno al tipo di uso che si deve fare di una così riuscita formattazione preliminare dell'interlocutore. Sa dunque che si stanno creando le condizioni per dare il via all'energico trattamento che lui ha in mente. Ha solo cura di ricominciare con una serie di quesiti non particolarmente problematici che devono mantenere nell'interlocutore una rassicurante illusione di controllare la situazione e preparare il terreno propizio per il senso di smarrimento che il filosofo confida di fargli sperimentare di lì a poco.

Termina qui anche il mio paragrafo intitolato "Note di regia" perché, con l'inizio della conversazione a due, cessano i riferimenti all'andirivieni di Socrate e allievi, alla bottega, agli astanti, insomma a tutto il contesto, e di conseguenza non c'è più nulla da immaginarsi quanto alla configurazione della vicenda. D'ora in avanti il mondo tace e, tutt'al più, ascolta<sup>17</sup>. Ciò che continua è, semmai, il gioco delle emozioni che Socrate si dedica a scatenare in Eutidemo.

### 3. *Il tabulato con classi e sottoclassi*

"Hai pensato", prosegue Socrate, "che per poter raggiungere questa forma di eccellenza bisogna essere giusti?" "Sì, e molto." "E tu ce l'hai questo requisito?" "Ma sì, quanto a giustizia credo di non essere inferiore a nessuno." "Siamo almeno d'accordo su questo, dunque, che c'è qualche cosa che i giusti fanno?" "Lo credo bene." "E sapresti dirmi in cosa consistono le opere dei giusti?" "Socrate, non crederai mica che io non ne sia capace! Sì che lo so, tanto che potrei enumerarti anche le innumerevoli opere degli

<sup>17</sup> Mi pare appropriato sottolineare che questo "azzittirsi" del mondo non appena la conversazione con Socrate decolla, costituisce una costante (e quindi anche un tratto peculiare) dei dialoghi socratici.

ingiusti di cui si viene a sapere ogni giorno.”<sup>18</sup> “Che ne diresti, allora, di costruire due elenchi paralleli (cioè un tabulato), uno con le opere della giustizia e uno con le opere dell’ingiustizia?” “Se è questo che desideri, d’accordo, scrivi pure” (sintesi dei §§ 11-13).

Eutidemo viene ulteriormente gratificato. Deve accontentarsi di rispondere, ma ha la possibilità di dare delle risposte significative e non ha motivo di temere che l’impresa possa presentare, per lui, delle difficoltà di rilievo. Inoltre ha l’insperata opportunità, altamente gratificante, di assumere per un attimo una posizione di superiorità data dal fatto che Socrate sembra riservarsi una funzione meramente esecutiva, manuale, da improvvisato *grammateus*, mentre spetta a lui di assegnare i contenuti giusti alle due classi, finora vuote, delle azioni giuste e delle azioni ingiuste. L’aspirazione di Eutidemo a stabilire con Socrate un rapporto approssimativamente paritetico può così sembrargli a portata di mano, tanto più che la doppia elencazione gli sembra un’impresa molto facile e priva di insidie. La prospettiva di fare un’eccellente figura agli occhi di Socrate lo induce inoltre ad accettare ormai in via definitiva di rispondere alle domande del filosofo, ad assumere cioè pienamente l’obbligazione conversazionale che Socrate ha cercato di istituire nei precedenti incontri, quando faceva dell’ironia sulla tenacia con cui egli, per il fatto di rimanere in silenzio, rifiutava l’invito a dialogare con lui. Socrate, dal canto suo, si sta conquistando il diritto di continuare a dirigere il gioco chiedendo ciò che deve scrivere nella tabella, ed è a questo punto che incomincia un tremendo fuoco di fila, una memorabile tempesta di domande e controesempi che mettono Eutidemo sempre più in difficoltà, lo costringono dapprima a specificare, poi a ritrattare, poi ad ammettere che non si fida più delle sue risposte, poi a riconoscere di essersi avventurato in enunciati che credeva di poter dominare ma di cui, come progressivamente realizza, non percepisce appieno la portata, poi a dichiarare apertamente il suo scoramento (§§ 15, 18, 19, 20, 23).

<sup>18</sup> Secondo Morrison (1994, p. 187) in questo caso «the refutation is logically more powerful than those we are familiar with from Plato, because [...] it is not claimed that craftsmen can explain their craft [...] but merely that they can discriminate products of their craft from other things». Ma la confutazione non si basa sul fatto di non saper dire quali siano le opere della giustizia, bensì sulla difficoltà di dare una collocazione ragionevole a casi particolari di condotta formalmente ingiusta ma ammessa.

L'insicurezza viene generata, all'inizio, facendo ricorso ad uno schema argomentativo molto semplice: il contro-esempio. La menzogna, l'inganno, il furto, l'asservimento degli altri – Socrate domanda – non sono forse considerati un male, cioè una condotta da condannare? Ma che pensare di certi casi particolari, di certe combinazioni di circostanze in cui il ricorso a queste forme di prevaricazione per uscire da una situazione di emergenza e per conseguire un vantaggio altrimenti irraggiungibile costituisce il male minore? (§§ 14-18) Le circostanze sono talora così difficili che per sopravvivere ci si deve pur risolvere, talvolta, a compiere azioni che non avremmo mai voluto compiere. Non è così?

Eutidemo avrebbe certamente potuto distinguere tra il verdetto di carattere generale (“è ingiusto”) e la varietà dei casi particolari ai quali la regola non sempre può applicarsi in modo meccanico, avrebbe cioè potuto agevolmente sostenere che anche chi accetta di ricorrere a misure estreme (perché si è creata – o ritiene che si sia creata – una situazione di grave emergenza) riconosce che, nella generalità degli altri casi, l'inganno e il furto rimangono pur sempre delle condotte riprovevoli. La distanza tra regole generali e complicazioni tipiche dei singoli casi particolari doveva essere un'esperienza del tutto quotidiana anche per lui, tanto più che la società greca aveva una specifica familiarità con la nozione di omicidio depenalizzato (il *phonos dikaios*), così come con il ricorso agli esegeti per dipanare certi tipi di situazioni intricate, e dal canto suo il teatro tragico aveva educato intere generazioni a pensare che persino un matricida come Oreste poté essere purificato (cioè assolto) con l'approvazione divina. Non era dunque necessario disporre di una raffinata filosofia morale (che in ogni caso eccede le capacità analitiche di cui si presume che il giovane Eutidemo possa disporre) per sottrarsi al rimprovero di essere caduto in aperta e scandalosa contraddizione. Nondimeno Eutidemo non dispone di argomenti per conciliare universale e particolare, e si sente perduto.

È pertinente chiedersi, perciò, perché mai Eutidemo si perda così facilmente, che cosa ottenga di metterlo così presto in difficoltà, e la risposta non è difficile: Socrate è venuto tessendo una rete attorno a lui. L'eccitazione di questo più che promettente tête-à-tête con un intellettuale prestigioso si combina con il ricordo dell'ironia di cui Eutidemo è stato fatto bersaglio in precedenza, e il bisogno di autostima rende quest'ultimo impaziente di proporre un'immagine positiva di sé. Per di più le domande di Socrate si succedono

con grande rapidità, una rapidità di tipo gorgiano (!) che non dà all'interlocutore il tempo necessario per riflettere su ciò che dice. Per di più il gioco delle classi e delle sottoclassi (l'arte di ὀρθῶς τιθέναι, "collocare correttamente" gli elementi nelle classi: § 18) non ha segreti per Socrate, che è maestro in contro-esempi. Per di più i contro-esempi sono sempre disturbanti, costituiscono sempre un impensato che sorprende, ed è ben possibile che non si riesca *subito* a riformulare e modulare l'enunciato di carattere generale in modo tale da accordare uno spazio logico anche ai contro-esempi.

Così, dopo aver abbozzato la classe delle azioni ingiuste, questi prova a domandare: "nessuna di tali condotte, dunque, attiene alla giustizia?" δεινὸν γὰρ ἂν εἶη, "sarebbe davvero bizzarro". Eutidemo si è compromesso, e non se ne è reso conto. Seguono infatti i primi contro-esempi e la prima conclusione: tutti i tipi di condotta classificati come ingiusti hanno titolo ad essere classificati anche come giusti. Possibile?! Ma sì, basta introdurre una variabile: condotte riferite ai nemici vs. condotte riferite agli amici. In virtù di una simile variabile, gli stessi comportamenti cambiano di segno e tutto torna a posto. Il risultato è una tabella in cui, una volta precisato se si fa riferimento ai nemici o agli amici, le stesse azioni possono essere senza difficoltà collocate fra le condotte ingiuste e fra le condotte giuste.

Si impone un cenno a proposito di tabelle e prospetti. Per noi questa è una novità, ma Socrate non fa nulla per sottolinearlo, e nemmeno Eutidemo si scompone, come se avesse già familiarità con la costruzione di prospetti, classi e variabili. Lo stesso Senofonte non avverte il bisogno di conferire un particolare risalto al dettaglio. Se ne inferisce che la procedura doveva essere comunemente nota alle persone istruite: dettaglio non proprio trascurabile!

Eutidemo fa appena in tempo a riconoscere la plausibilità di quanto gli è stato prospettato in materia di giusto e ingiusto. Socrate provvede subito ad offrire ulteriori contro-esempi: in verità accade, a volte, che sia ammesso – o che sia addirittura desiderabile – far violenza e asserire il falso anche trattando con persone amiche, per cui bisognerebbe creare una terza colonna, difficile da connotare, riservata alle condotte non amichevoli ma ammesse, che accade di riservare agli amici. Le stesse condotte (grosso modo delle condotte ostili) non sono soltanto buone se riferite ai nemici e cattive se riferite agli amici, ma accade che siano buone anche se riferite agli amici. Dopodiché,

però, diviene virtualmente impossibile pensare che si tratti solo di aumentare le variabili e quindi le colonne della tabella.

Ma Socrate non sta insegnando a costruire tabelle, non ha fretta di arrivare a delle conclusioni. Ciò che gli preme è tenere Eutidemo sulla corda, per cui, senza ulteriori indugi, procede ad immettere in circolo una ulteriore variabile, idonea a mantenere alta quella dissonanza cognitiva che continuerà a tenere Eutidemo in scacco fino al momento della resa.

Per noi giunge tuttavia il momento di aprire un'altra parentesi. È desiderabile accennare almeno a un testo comparabile, il III capitolo dei *Dissoi logoi*, e così pure di riflettere un attimo sulla piega che sta prendendo la conversazione. Anche nel III capitolo dei *Dissoi logoi* si fa l'esempio dell'inganno per il bene di chi rifiuta i medicinali (solo si parla dei genitori anziani, anziché dei figli), e così pure l'esempio della persona che minaccia il suicidio, mentre è nel primo libro della *Repubblica* (331e-332a) che si evoca il quesito se sia giusto restituire l'arma a una persona fuori di senno<sup>19</sup>.

In via preliminare ricordo che nei *Dissoi logoi* scompare la concessiva. Non si nega più che in teoria sarebbe ingiusto ingannare, non restituire eccetera. Tuttavia una lunga tradizione educava a fare simili ammissioni; Agamennone che osa mettere a repentaglio la vita di Ifigenia, non nega di farlo con grande pena; analogamente Clitemestra non nega che, tolti casi eccezionali, è turpe uccidere il proprio marito, né Oreste nega che il matricidio in sé sia riprovevole; Medea non nega che sia di per sé riprovevole uccidere i propri figli; Antigone non nega che le leggi siano leggi e vadano osservate (solo afferma che, malgrado l'esistenza di specifiche leggi positive, una istanza superiore le impone, nel caso particolare, di agire diversamente), e nemmeno gli Ateniesi in procinto di assediare e distruggere Melo provano a negare (in Thuc. V 85-111) le ragioni della giustizia, solo affermano che prevale la considerazione dell'utile. Provvede semmai il Discorso Ingiusto delle *Nuvole* a pretendere che non ci sia ingiustizia nel fare sesso con la moglie di un altro

<sup>19</sup> Altri punti di contatto si osservano anche con il *De iusto* pseudoplatonico, 374b-d, ma dovrebbe trattarsi di una pallida eco posteriore. L'accostamento fra questo passaggio dell'*Eutidemo*, il passo dei *Dissoi logoi* e il *De iusto* viene proposto in particolare dal Gaiser (1957, p. 82 sq.), il quale peraltro si sofferma solo su ciò che i tre testi hanno in comune, non anche su ciò che li differenzia.

e, per giunta, a casa, nel letto di costui, ma solo perché lo stesso Zeus non sa resistere all'amore e alle donne, e infatti soccombe a più riprese. Di nuovo, dunque, l'implicito è che, se non ci fosse il precedente di Zeus, si potrebbe anche ammettere che quella condotta è ingiusta. Pertanto nell'agone delle *Nuvole* sopravvive pur sempre una qualche disponibilità a riconoscere che *in teoria* una certa linea di condotta sarebbe ingiusta, riprovevole e vietata. La radicalizzazione arriva piuttosto nei *Dissoi logoi*: è qui che ogni riferimento alla concessiva ("sebbene in teoria...") sparisce e semplicemente si afferma che è giusto anche ciò che, secondo altri, è invece ingiusto.

Ora l'*Eutidemo* di Senofonte da lì sembra prendere le mosse. Infatti Socrate induce Eutidemo a dichiarare che ciò che è ingiusto è anche giusto, e giusto *simpliciter* (non *secundum quid*), che la salute è un bene ma anche un male, e un male *simpliciter* (ecc.). Questo modo di ragionare, lungi dall'essere «blosse Antilogik, die ohne positive Ergänzung bleibt» (Gigon 1946a, p. 139), costituisce una formulazione sostanzialmente inusuale proprio per il fatto di configurarsi come una forzatura fondata sulla intenzionale ricerca della paradossalità.

Comunque il testo senofonteo va oltre e introduce una vasta gamma di ipercodifiche degne di nota. Formalmente Socrate si limita a segnalare che si danno casi in cui la stessa linea di condotta comunemente ritenuta ingiusta ha motivo di essere considerata, invece, giusta. Ma configura queste segnalazioni come domande, dopodiché, in assenza di risposte congrue, le domande si tramutano in contro-esempi, obiezioni, falsificazioni degli enunciati di base ai quali fanno riferimento. È Eutidemo colui che elabora l'impressione di non saper fissare un discrimine, cioè di non saper associare la diversa valutazione a una variabile sufficientemente ben definita. In particolare non lo sfiora il pensiero che si possa riaffermare la sostanziale iniquità dell'uccidere, rubare ecc., sia pure con alcune eccezioni. Men che meno lo sfiora il pensiero che i casi particolari richiamati da Socrate possano non costituire un reale diniego della validità della regola. Infatti accede all'idea che, alla luce dei contro-esempi, è giocoforza ammettere che le affermazioni fatte in precedenza sono state platealmente falsificate, per cui non resta che ritirarle.

In effetti, mentre Eutidemo si limita a considerare il significato focale e di base delle nozioni utilizzate, Socrate attira la sua attenzione sui soli casi limite. Ciò gli permette di suggerire l'idea (senza propriamente pretendere di

dimostrare) che le affermazioni di Eutidemo vanno semplicemente rigettate come non attendibili in quanto non sono in grado di prevedere i (e di render conto dei) casi-limite. In realtà è eccezionale che l'evocazione dei casi-limite abbia il potere di negare l'attendibilità del dichiarato anche per ciò che non si colloca alla periferia del campo di applicazione di un concetto. Di norma la considerazione dei casi-limite serve unicamente a precisare e conoscere meglio questo campo di applicazione, da cui vengono opportunamente estromessi uno o più (gruppi di) intrusi. Pertanto la confutazione delle definizioni tende a riguardare l'ampiezza del campo, non la pertinenza dell'enunciato definitorio, tanto che di norma esso ottiene piuttosto il risultato di *confermare* l'attendibilità dell'enunciato in esame, sia pure soltanto per una gamma un po' più ridotta di istanziazioni (un ampio sottoinsieme, anziché il fin troppo vasto insieme indicato all'inizio).

Ricorderò per completezza che qualcosa di comparabile accade nel *Carmide*. Mentre nell'*Eutifrone* e altrove le definizioni vengono sottoposte a un processo di progressivo affinamento, Carmide si precipita ogni volta a lasciar cadere le definizioni da lui stesso proposte solo perché qualche azzecato contro-esempio viene da lui preso per la prova della totale improponibilità della definizione sottoposta a *elenchos*.

Sembra appropriato introdurre, a questo proposito, la nozione di «verità complementare»<sup>20</sup>. La verità complementare è quella porzione di verità che incomincia laddove finisce il campo di applicazione di una qualsiasi affermazione di carattere generale. Mi sia consentito di evocare un contesto eracleo: certo che, di norma, ci si immerge in corsi d'acqua ben noti e nei quali ci si è già immersi altre volte. In questo senso si può ben dire che ci si immerge, per lo più, negli stessi fiumi. Eppure questa non è tutta la verità, perché l'acqua si rinnova continuamente, anche il paesaggio circostante subisce continue trasformazioni e gli stessi bagnanti non fanno eccezione. È vero il primo gruppo di enunciati, è vero il secondo gruppo. La veridicità dell'uno incomincia laddove la veridicità dell'altro scade a generalizzazione, finendo per trasformarsi in una non-verità. Pertanto la veridicità dell'uno scade in una non-verità se e quando non si accompagna al riconoscimento della veridicità dell'altro. Vero è l'insieme delle due 'verità', non la singola 'verità' sgancia-

<sup>20</sup> Per maggiori dettagli sull'argomento non posso che rinviare a Rossetti 1992.

ta dalla sua naturale correlazione con quella ad essa strettamente complementare. Detto diversamente: il campo di applicazione pertinente degli enunciati descrittivi è sempre molto circostanziato, ma il linguaggio ordinario tende a disinteressarsene per bisogno di semplificazione e di brevità. Può così accadere di non considerare che, in riferimento ad alcune particolari combinazioni di circostanze, vera sia piuttosto la negazione di un enunciato comunemente dato per attendibile. Esempio è appunto il caso del fr. 91 D.-K. di Eraclito, che integra una tessera ovvia del nostro comune sapere (“può ben accadere di immergersi due volte nel medesimo fiume”) con una verità complementare molto meno scontata (“questo è impossibile, semplicemente non potrebbe accadere”). Ma, a ben vedere, le due semi-verità non hanno difficoltà a coesistere, in quanto per “medesimo fiume” possiamo far valere tanto il medesimo alveo (magari dal medesimo lato e approssimativamente nel medesimo punto), quanto la medesima porzione di acqua corrente, come viene poi debitamente spiegato proprio da Eraclito in altri frammenti (fr. 49a e 12 D.-K.).

#### 4. *L'intermezzo sul motto delfico γνῶθι σαυτόν*

Sulle ceneri da questo primo arretramento di Eutidemo<sup>21</sup>, Socrate passa a chiedere: “è più ingiusto chi mentisce volontariamente o chi mentisce involontariamente?” e costruisce un argomento relativamente complesso, avendo cura di evitare che Eutidemo possa intuirne sin dall’inizio quale sia il *demonstrandum* che egli ha in mente. Eutidemo afferma che è più ingiusto chi inganna consapevolmente e Socrate lo porta ad affermare che chi sa quel che fa non è più ingiusto, ma più giusto di chi non è consapevole delle sue azioni (§ 20), poi, senza dare il tempo ad Eutidemo di rendersi conto che si è già virtualmente contraddetto, sposta rapidamente il discorso su altri temi meno insidiosi, così da ridurre gradualmente la tensione che si era venuta accumu-

<sup>21</sup> Morrison (1994, p. 187) vede in questo passaggio un punto di svolta: ormai Eutidemo «is helpless; he has no other method [...] he is dependent on Socrates' help and guidance». Ma nel § 23 compare solo la prima di numerose ammissioni di insuccesso, e la dipendenza da Socrate non diventa mai dipendenza da una guida, ma piuttosto dipendenza da un maestro che, per ora, pensa solo a come chiudere Eutidemo nell'*elenchos*.

lando nel frattempo (§§ 21-23). Passa quindi a parlare di Delfi e della nota massima 'Conosci te stesso', successivamente producendosi in un monologo relativamente ampio (§§ 24-29). Prende cioè forma un ampio intermezzo la cui funzione più evidente è di dare ad Eutidemo un po' di respiro (e solo secondariamente di delineare un piccolo e non troppo originale insegnamento).

Un momento fa ho evocato le strategie argomentative di Gorgia a titolo di *analogon*. Ovviamente non intendo dire che Socrate pratichi il *gorgiazèin*. Se propongo di evocare le strategie comunicazionali di Gorgia, è in relazione a un altro aspetto delle strategie comunicazionali dello stesso Gorgia, l'arte di accumulare in un breve discorso una grandissima quantità di argomenti, sottoponendo il suo uditorio ad un'autentica tempesta di inferenze analogiche e (soprattutto) deduzioni proposte a raffica, come bordate o smitragliate di argomenti che l'ascoltatore non fa mai in tempo ad analizzare. La strategia macro-retorica di Gorgia include, in effetti, una grande cura nel ridurre al minimo il tempo necessario per svolgere un argomento in modo plausibile, così da produrre un flusso continuo di argomenti e accelerare moltissimo il ritmo della comunicazione<sup>22</sup>. In questo modo Gorgia ottiene di occupare gran parte della capacità di attenzione dei suoi ascoltatori che, per poter apprezzare la plausibilità almeno apparente del singolo enunciato, hanno a disposizione appena un attimo, perché subito dopo devono concentrarsi sul nuovo argomento che viene loro proposto. È questo un sistematico giocare di anticipo. Un simile accorgimento concorre non poco a fargli raggiungere l'obiettivo di occupare tutto lo spazio mentale di chi lo ascolta e di produrre quindi una vera e propria saturazione. Negando all'uditore il tempo necessario per formarsi un'opinione indipendente sul conto di ciò che ascolta, Gorgia ne intacca la distanza critica e crea le condizioni per la resa incondizionata dei destinatari della sua comunicazione. Infatti, mentre il lettore che scorra lo scritto di Gorgia può almeno rileggere per la seconda o la terza volta il testo, per l'uditore di fronte al quale Gorgia leggeva (o recitava) i suoi scritti, la resa incondizionata doveva essere quasi senza alternative<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ricordo che la porzione a noi pervenuta dell'*Epitafio* gorgiano (82B6 D.-K.) ci propone un caso limite, forse insuperato e insuperabile, di estremo addensamento dei pensieri.

<sup>23</sup> Avrebbe senso chiedersi quali siano i precedenti specifici di questa particolare caratteristica della comunicazione alla Gorgia, e se ve ne siano.

Quanto al Socrate qui magistralmente rappresentato da Senofonte, si ammetterà che egli adotta, nel corso della conversazione con Eutidemo, una strategia comparabile, in quanto al suo interlocutore non lascia mai il tempo di fermarsi a riflettere, di spiegarsi meglio o di provare a ridefinire le sue idee. La possibilità di chiedere un attimo di silenzio per poter pensare non fa parte delle opzioni previste dalle intese tacite vigenti nel caso di questa conversazione.

Qual è dunque la funzione dell'intermezzo sul *gnothi sauton* dopo la forte accelerazione che Socrate aveva impresso alla conversazione? Mi sembra di poter dire che esso venga introdotto allo scopo di esercitare ulteriori forme di condizionamento.

1) La scelta di introdurre un nuovo argomento di conversazione, senza commentare ciò che è appena accaduto, permette a Socrate di lasciare la tensione irrisolta. Così facendo egli mette Eutidemo in condizione di interiorizzare il trauma, di cui non può che soffrire in silenzio.

2) Quando si passa a parlare di Delfi, ad Eutidemo viene accordata una limitata possibilità di riscatto. Egli può infatti affermare di aver fatto ben due viaggi a Delfi e, di fronte alle prime domande, può tornare a manifestare una ragionevole sicurezza (perché sa di non ignorare l'importanza del *gnothi sauton*) e può quindi illudersi, per un momento, di poter meglio controllare la situazione nel prosieguo, anche perché il lungo e non troppo impegnativo monologo di Socrate non può non tradursi in opportunità insolitamente ampia per riflettere anche in modo autonomo. Ciò potrà solo accentuare la sua angoscia quando, a partire dal § 31, Eutidemo si ritroverà nuovamente disarmato di fronte alle argomentazioni di Socrate.

3) Nello stesso tempo viene introdotta, sempre per mezzo dell'*excursus* sul *gnothi sauton*, una insinuazione assai severa: "Tu, Eutidemo, hai appena dimostrato di essere uno di quelli che *non* conoscono se stessi". Tuttavia il contesto non polemico permette all'interlocutore di *non* prendere coscienza di un simile implicito e gli dà l'illusione di aver trovato un modo plausibile per ridefinire la sua posizione: "Ammetto pienamente l'importanza del conoscere se stessi. Da dove si debba partire per indagare su di sé, ecco ciò di cui io stesso sono alla ricerca, e ben volentieri mi rivolgo a te per avere una guida" (§ 30). Eutidemo ha cioè l'opportunità di evidenziare la sua ragionevolezza e di far capire a Socrate che egli è ben cosciente del problema. Inoltre ha la possibilità, a questo punto desiderabile, di professarsi allievo virtuale di

Socrate e, al tempo stesso, di riprendere l'iniziativa. Propongo pertanto di decodificare la sua dichiarazione del § 30 in questi termini: "Sono un giovane volenteroso, non pretendo di sapere già tutto e c'è almeno una cosa (non però qualunque cosa) che sono disposto a chiedere a te".

L'intermezzo serve dunque per istituire in Eutidemo *l'illusione* di aver ripreso il controllo della situazione e di potersi quindi un po' riscattare agli occhi del filosofo (e di se stesso).

Ma l'intermezzo, in quanto parte di una narrazione, non manca di condizionare anche il lettore medio. Proviamo dunque a chiederci quali sono le reazioni prevedibili di chi legge queste pagine per la prima volta (a chi leggerà queste note vorrei poter chiedere come ha reagito alla prima lettura del IV 2).

Saremo probabilmente d'accordo nel ritenere che quasi ogni lettore percepisce:

1) che Socrate è pungente, forse fin troppo pungente, ma non per questo il suo atteggiamento cessa di essere indiscutibilmente benevolo, implica interesse per l'altro, rispetto e volontà di fare qualcosa per il suo bene;

2) che Socrate, manifestamente superiore ad Eutidemo, offre a costui una preziosa opportunità di rendersi conto dei limiti insiti nel suo modo di rappresentarsi la giustizia e l'ingiustizia;

3) che la storia è credibile, che ci si può immedesimare nei personaggi, che il racconto non manca di esercitare un suo fascino; anzi, che più di un lettore tenderà a riconoscersi alquanto inferiore a Socrate e non molto superiore ad Eutidemo (tanto da essere disposto ad ammettere che, se fosse stato al posto di Eutidemo, probabilmente si sarebbe trovato in difficoltà analoghe, anche se verosimilmente non così serie).

È così? Il punto che vorrei fissare riguarda la progressiva e sapiente costruzione, da parte di Senofonte, dell'atteggiamento che dovremmo assumere noi lettori di fronte all'interazione Socrate-Eutidemo. L'autore induce infatti con efficacia a simpatizzare con Socrate, cioè a pensare ciò che Socrate vuole che noi pensiamo. Inoltre induce a *non* notare che gli enunciati di carattere generale proposti da Eutidemo non erano così indifendibili come, complice Socrate, finiscono per sembrargli, né propriamente smentiti dai casi limite evocati. E soprattutto induce a *non* notare che, se Socrate prevale su Eutidemo in virtù della sua superiore sapienza comunicazionale, allo-

ra *non* prevale in virtù della bontà delle ragioni che adduce. Ripeto: se Socrate prevale su Eutidemo in virtù della sua superiore sapienza comunicazionale, allora *non* prevale in virtù della plausibilità delle tesi sostenute. Ma non è soltanto Eutidemo ad essere indotto a *non* notarlo: anche noi subiamo il medesimo condizionamento.

Un simile condizionamento dipende solo dalla nostra avvenuta acclimatazione ai dialoghi socratici? No, il vantaggio iniziale di Socrate è fuori discussione, ed è un vantaggio semplicemente enorme, non tanto perché Eutidemo non può competere da pari a pari con lui, quanto piuttosto perché, pur non avendo familiarità con le strategie comunicazionali di Socrate, questi si lascia indurre a competere con lui su argomenti di cui *non* conosce le insidie, mentre il filosofo può muoversi con ogni agio in un terreno che conosce come nessun altro al mondo. In effetti il Socrate di questo dialogo si impegna a fondo per ottenere che Eutidemo, pur sapendo di misurarsi con una personalità di spicco, non intuisca in alcun modo e per lungo tempo il tremendo gap. Ora questa atmosfera *non* costituisce una particolarità del solo *Eutidemo*, è infatti osservabile anche in molti altri dialoghi socratici. Ma questa volta accade che, per molto tempo, Socrate si limiti quasi soltanto a domandare, senza alcun bisogno di pronunciarsi o manifestare il suo pensiero mentre Eutidemo si sente ogni volta in difficoltà. Vengono, in tal modo, a mancare delle mediazioni, e il lettore stesso, non avendo l'agio di soffermarsi a riflettere, viene facilmente preso nel – e travolto dal – circuito comunicazionale.

Probabilmente ogni lettore dell'*Eutidemo* di Senofonte perviene almeno a sospettare che Socrate sta introducendo alcune forzature, che Eutidemo viene circuito e che gli si fa qualche forma mimetizzata e non troppo gentile di violenza. Tuttavia senza un'appropriate riflessione, ovvero senza una specifica educazione a notare questi aspetti, e specialmente dopo aver interiorizzato un'immagine altamente positiva della figura di Socrate (ciò che è la regola), quando cioè si sia costituito uno specifico *orizzonte di attesa*, è praticamente impossibile arrivare in prima lettura a prendere coscienza di quanto decettiva sia la condotta di Socrate nei riguardi del povero Eutidemo. Senofonte, nel momento in cui ci rappresenta con così grande sapienza comunicazionale il progressivo accerchiamento di Eutidemo, ottiene di condurre a buon fine un analogo processo di accerchiamento anche a carico di noi lettori, ottenendo di farci notare ciò che vuole e di *non* farci prestare attenzione a ciò che vuole sia mantenuto al di sotto della soglia della coscienza.

### 5. *Il momento della resa deve ancora arrivare*

Nei primi 30 paragrafi del capitolo che stiamo esaminando Eutidemo è stato dapprima attaccato, poi gratificato, poi di nuovo attaccato, poi di nuovo gratificato. Ora, col § 31, l'altalena ricomincia, e Socrate parte per la terza volta all'attacco del suo giovane interlocutore. La domanda iniziale costituisce una sfida davvero cospicua: "Sai dunque quali sono i beni e i mali?" "Sì, certo. Se non lo sapessi mi riterrei del tutto spregevole!" "Allora dimmi quali sono, per favore."

Propongo di decodificare un simile esordio in questo modo: Socrate confida che Eutidemo abbia riacquistato una sostanziale confidenza in se stesso ed abbia ricacciato al di sotto della soglia della coscienza la consapevolezza dei precedenti insuccessi. Lungi dal raccogliere l'invito a continuare in tono espositivo ("guardo verso di te, se mi volessi spiegare"), il filosofo riprende le vesti dell'esaminatore deciso a chiudere l'altro nell'aporia («Wieder geht Sokrates unvermittelt zu einer neuen Frage über», scrive Gaiser 1957, p. 84) e nuovamente induce Eutidemo in tentazione. Lo invita infatti a professar di sapere ciò che ha appena dimostrato di conoscere in maniera solo superficiale (e adialettica), come se, così facendo, egli non rischiasse di fornire una ulteriore prova del fatto che davvero non conosce se stesso. Socrate si avvale cioè della situazione per impedirgli di notare l'estrema fragilità della posizione in cui ormai si trova, per di più di fronte ad un uomo sovranamente padrone delle reazioni proprie ed altrui. A sua volta Eutidemo, ansioso di riscattarsi, non sa resistere all'attrattiva di fare qualcosa di meglio per fornire risposte meno inadeguate alle domande di Socrate e così mettere in luce la preparazione già acquisita a seguito delle sue molte letture.

Accetta perciò di formulare un breve elenco di beni e di mali, ed ha cura di precisare, alla fine, che ciò che procura il benessere o il malessere – il bere, il mangiare, l'impegno nel lavoro – è buono, appunto, in quanto risulti essere in grado di produrre benessere, è cattivo se rischia di generare del malessere. In questo modo, cioè mostrando che è riuscito ad incorporare nella teoria i contro-esempi di fronte ai quali cinque o dieci minuti prima si era trovato così vistosamente impreparato, Eutidemo confida di poter riguadagnare molto del credito che era venuto dissipando agli occhi di Socrate e confida

sulla bontà della distinzione fra la salute (e la malattia) in sé e le circostanze che producono salute e malattia. È possibile che la stessa cosa (es. il cibo) sia causa ora di salute ora di malattia ma, diversamente da ciò che Socrate si affretta a prospettare, questo non vale per la salute e a malattia in sé: «Quando mai accade che la buona salute sia causa di malessere e la malattia sia causa di benessere?» (§ 32). Eutidemo prova dunque ad attestarsi sulla tesi secondo cui ciò non può *mai* accadere, e si attende che Socrate si disponga, per una volta, a riconoscere la bontà delle sue valutazioni. Per un attimo assapora insomma la gratificante speranza di essere perciò lui, Eutidemo, a controllare l'andamento della discussione. Siccome Socrate non gli dà spazio nemmeno questa volta, Eutidemo tenta un rapido recupero affermando: «Però la *sophia* è indiscutibilmente un bene, vero?». Seguono altri controesempi che, in quanto si fondano su miti ed altri racconti universalmente noti, sottolineano con forza, anche se in modo obliquo, la gravità dell'errore insito nella più recente affermazione di Eutidemo: le vicende di Dedalo e Palamede non dimostrano forse il contrario? E che pensare di chi come Temistocle (che però non viene nominato) si è illuso di poter vivere bene presso il Gran Re in virtù della sua *sophia* e si è ritrovato, con sua sorpresa, in una condizione di intollerabile soggezione? L'implicito è: «Queste cose dovresti saperle!» (§ 33).

Ma Eutidemo non è senza frecce al suo arco e replica prontamente (§ 34): «se neppure il sapere è sempre un bene, lo sarà almeno la felicità. Può mai ipotizzarsi una felicità che sia un male o che renda infelici?» Con l'occasione Senofonte mette generosamente in bocca ad Eutidemo un termine composto che all'epoca è pressoché sconosciuto (quasi un neologismo: la sola occorrenza anteriore a noi nota compare in Tucidide), per giunta al superlativo: *anamphilogotaton*, «indiscutibilissimo». Eutidemo è un giovane colto ed ha la possibilità di ricordarlo al suo esigente interlocutore.

Ma Socrate prontamente ribatte: sempre che la felicità non sia la risultante di beni non controversi, *ex amphilogon agathon*, senza però produrre esempi. Eutidemo, rassicurato, osa sfidare Socrate: «Sapresti forse indicarmi almeno un ingrediente della felicità che sia ambivalente? Non credo!» Ed ecco che Socrate, formalmente impassibile, torna a fare dell'ironia: «Nessuno, a patto però di escludere dalla serie degli ingredienti la forza, la ricchezza, la bellezza, la fama ed altre qualità analoghe». Eutidemo ammette

che una felicità cui non concorrano simili ingredienti è impensabile e Socrate non ha difficoltà a suggerire in breve un nuovo grappolo di contro-esempi (§§ 34-35)<sup>24</sup>.

Può così scattare l'aporia. Eutidemo deve ammettere che non ha più frecce nella sua faretra. In compenso egli è in grado di fare la sua ammissione senza immediatamente piombare in un'inquietudine troppo grande, ed anzi, facendo balenare un dubbio sull'effettiva plausibilità della posizione di Socrate: "Se non parlo rettamente nemmeno quando affermo che la felicità è un bene, non so più quali voti si debbano fare agli dei!" Sarebbe forse in grado di riprendersi. Potrebbe insistere nel sostenere che, malgrado tutto, la felicità è pur sempre un bene. Oppure provare ad invertire i ruoli ("Dimmi tu, allora, che cosa è un bene autentico, fammi tu un esempio di bene che non corra alcun rischio di trasformarsi in un male!"), ma Socrate ha cura di precludergli simili opportunità facendosi, se possibile, più drastico del solito: "Se non sai uscire da questa aporia ciò vuol dire una sola cosa: che non hai fatto un esame sufficientemente accurato *dia to sphodra pisteuein*, perché hai sopravvalutato la tua preparazione culturale" (in definitiva perché non conosci abbastanza bene te stesso e i tuoi limiti). "È dunque acquisito che tu non sai che cosa sia giusto o ingiusto, bene o male. Spero che tu sappia almeno che cos'è la democrazia" (§ 36).

La svolta è degna di nota per molti motivi: perché questa volta è Socrate a tirare (alquanto sbrigativamente) la conclusione sul conto delle competenze vantate da Eutidemo, perché il colloquio è diventato un vero e proprio esame, perché il presupposto dell'esame è la presunzione di competenza del candidato, perché l'esaminatore si attribuisce la facoltà di chiudere la discussione sull'argomento senza raccogliere il timido invito a riaprire il confronto su altre basi e non sente più il bisogno di aspettare che sia Eutidemo a gettare definitivamente la spugna. Di più: come ho già accennato, per Eutidemo si era delineata una opzione in grado di cambiare il corso degli eventi. Sarebbe potuto arrivare a un perentorio "Va bene, io non lo so. Dillo tu, allora (*scil. se ne sei capace!*)" In tale ipotesi, persino Socrate si sarebbe verosimilmente

<sup>24</sup> Sono di qualche interesse, al riguardo, una nota che figura in Zeller<sup>3</sup> 1885 (rist. 1962) a p. 158 e la replica di J. Cook Wilson (Cook Wilson 1881-82). Quest'ultimo si fonda, peraltro, sulla seconda, non sulla terza edizione della trad. inglese dell'opera di Zeller.

trovato in difficoltà, perché non avrebbe potuto indicare un bene del tutto incapace di venir associato ad un male ed avrebbe dovuto impostare diversamente il discorso, e magari Eutidemo avrebbe potuto ribattere: “Vedi, nemmeno tu hai la parola definitiva che pretendevi da me!” In tale ipotesi Eutidemo avrebbe potuto argomentare che il discorso era stato volutamente male indirizzato dallo stesso Socrate, e quest’ultimo avrebbe corso un serio rischio di compromettere l’effetto complessivo rendendo il rapporto fin troppo paritetico e consentendo all’allievo di riacquistare fin troppa confidenza in se stesso.

Notiamo, in secondo luogo, che Socrate evita di proclamare esplicitamente l’insuccesso di Eutidemo. Approfitta dell’ammissione di trovarsi in una situazione aporetica per accreditare una sua spiegazione dell’accaduto (“Eutidemo, hai sopravvalutato le tue capacità analitiche”) e immediatamente – cioè senza permettergli di approvare o disapprovare la sua diagnosi, e tanto meno di invertire i ruoli – passa ad aprire un nuovo capitolo pretendendo di offrire al suo interlocutore la possibilità (ovviamente illusoria) di riscattarsi per il fatto di rispondere ad argomenti di altra natura sui quali è ragionevole supporre che abbia idee meno approssimative. Il momento della resa deve ancora arrivare.

Le scelte del narratore dimostrano, pertanto, che al filosofo viene qui attribuita grande determinazione nel tenere la conversazione sempre sotto controllo, ed anzi l’attitudine a conseguire quasi ad ogni costo il crollo psicologico del suo interlocutore. Nel momento in cui Eutidemo avrebbe modo di arrestare con qualche efficacia il suo progressivo perdersi in posizioni insostenibili, forse persino per riscattarsi (se non per prendere lui le redini della conversazione, e con ciò stesso di dare una svolta radicale all’andamento del dialogo) Socrate appare più deciso che mai ad evitare che ciò accada: nulla deve compromettere il conseguimento di un essenziale obiettivo pragmatico, pensato da tempo e accuratamente preparato.

#### 6. *L’ultima chance e la capitolazione lungamente attesa*

Incomincia ora (§ 36) la prova d’appello, l’ultima *chance* offerta ad Eutidemo. L’enfasi con cui è stato chiuso il discorso sul bene (“Presumo che tu

abbia sopravvalutato le tue capacità analitiche”) obliquamente comunica al candidato che, qualora non superasse neppure questa prova, non ci sarebbe motivo di prevederne altre. L’esame terminerebbe e terminerebbe con un giudizio totalmente negativo. A sua volta Eutidemo, accettando di sottoporsi a questa ulteriore prova, implicitamente accetta anche la nuova regola del gioco.

Coerentemente con la logica del discorso, ora Socrate, una volta appreso che Eutidemo ritiene di sapere che cosa sia la democrazia, lo interroga non sulla democrazia, ma sul *demo*, sui poveri e sui ricchi. Sposta cioè rapidamente il discorso, in modo da portarlo su un terreno sufficientemente lontano da quello su cui si era vagamente convenuto che sarebbe stato interrogato, e più precisamente su di un terreno nel quale Socrate ha ampio spazio per ricorrere ai suoi prediletti contro-esempi. “Chi sarebbero dunque i poveri e i ricchi?” (§ 37).

Eutidemo cade di nuovo nella trappola ed azzarda una definizione: «Chi ha meno del necessario per vivere è povero, chi ha più del necessario è ricco». La definizione proposta è quanto mai ragionevole; coglie largamente il significato focale dei due termini; inoltre colloca molto correttamente le due categorie lungo una scala, al di sotto e al di sopra di uno standard da identificarsi come punto zero. E Socrate? Subito porta l’attenzione su chi, pur collocandosi leggermente al di sotto del punto zero, con prudenza e sacrifici riesce ad accumulare quanto basta per collocarsi addirittura al di sopra di quel punto; e poi anche su chi, pur trovandosi in una posizione di vistoso vantaggio, non è in grado di mantenere il livello alto di ricchezza e anzi si avvicina pericolosamente al punto zero (o addirittura lo oltrepassa). Con ogni evidenza questi due contro-esempi non potrebbero in alcun modo revocare in dubbio la fondatezza dell’argomento proposto da Eutidemo. Tuttavia, alla luce degli sviluppi anteriori della discussione ne hanno tutte le apparenze.

Comunque Eutidemo, che nel frattempo non ha mancato di adattarsi, almeno in parte, al modo di ragionare di Socrate, ha un’idea geniale: siccome Socrate ha evocato delle situazioni ricorrenti, ma non proprio dei particolari casi-limite, pensa che farebbe una buona figura ad offrire lui un bel’esempio di caso-limite. Evoca perciò il caso dei tiranni che dilapidano con leggerezza le loro ricchezze, fino al punto di adattarsi a commettere degli abusi anche estremi pur di non cadere nell’indigenza (§ 38).

Con questo esempio egli verosimilmente spera che, ponendosi dalla parte

di Socrate e rinunciando a difendere la bontà del suo enunciato, anzi, provvedendo proprio lui a additare un caso-limite, otterrà che lo stesso esaminatore sorvoli sulla oppugnabilità della definizione da lui precedentemente offerta e magari passi a proporre alcune sue idee sui tiranni, abbandonando almeno per un po' il ruolo di esaminatore. Ma Socrate non ha pietà e dall'esempio dei tiranni prontamente inferisce non che è (virtualmente) ricco chi sa arricchirsi e (virtualmente) povero chi dilapida le sue ricchezze; non che, semplificando un po', potremmo considerare ricco chi va verso la ricchezza pur essendo ancora piuttosto povero in termini assoluti, e povero chi va verso la povertà pur essendo ancora ricco in termini assoluti, ma che, stando alla definizione offerta da Eutidemo, il tiranno si dovrebbe considerare povero (povero *simpliciter*), mentre il povero che impara ad accrescere le sue risorse (e perciò forse un giorno non sarà più povero) si dovrebbe considerare già ricco *simpliciter* (§ 39).

L'argomento è davvero paradossale, perché Socrate lo propone a titolo di *reductio ad absurdum* dell'iniziale enunciato di Eutidemo e così esso viene percepito dal suo interlocutore, ma il conflitto tra le due posizioni è solo superficiale, perché nulla vieta di parlare di ricchezza e povertà in atto, così come di ricchezza e povertà tendenziali (ci si deve solo accordare sull'uso), e per l'appunto Socrate aveva spostato il discorso dalla prima alla seconda accezione con il consenso di Eutidemo. L'*elenchos* viene dunque conseguito a prezzo di evidenti forzature.

È quasi superfluo aggiungere che Senofonte dovrebbe essersi reso conto della forzatura e della proponibilità dell'argomento solo a titolo di tranello logico atto a testare la reattività dell'interlocutore. Solo che la fondata speranza del Socrate senofonteo non è che, *una tantum*, Eutidemo riesca ad evitare la trappola costituita da un argomento vistosamente fallace, bensì che egli vi cada dentro ancora una volta. Cosa che puntualmente accade.

Ed eccoci finalmente al momento in cui Eutidemo, che non possiamo non immaginare rosso in viso, dà forfait ed alza bandiera bianca. "È la mia fragilità che mi obbliga ad ammettere anche questo"<sup>25</sup>. È meglio che io taccia" (§

<sup>25</sup> Nel frattempo, infatti, «eine ganze Reihe zusammengetragener Demonstrationen des Nichtwissens des Euthydemos» (Gigon 1946a, p. 140) ha avuto luogo.

39). Con un'ultima impennata di orgoglio, invero molto bella, egli ora dichiara di rendersi perfettamente conto di essere caduto in un tranello nel quale avrebbe dovuto e saputo non cadere. "Avrei fatto meglio a non lasciarmi coinvolgere, avrei fatto meglio a resistere alle provocazioni iniziali". "Sono stato messo alla prova, e devo ammettere di aver perduto la sfida". Non ci sono altre dichiarazioni<sup>26</sup>. Non si scava per arrivare alla conclusione che Socrate si è adoperato per metterlo in difficoltà sapendo di ricorrere ad argomenti pretestuosi, né che l'ha fatto a fin di bene, come un chirurgo che tagli e bruci senza esitazione nel tentativo di guarire.

7. *Socrate l'incontentabile. Crudeltà mentale o supremo atto di fiducia in Eutidemo?*

Il dettaglio a mio avviso più interessante di tutta la storia si nasconde in ciò che segue a questo punto. Dopo forse un'ora di battaglie verbali Eutidemo si ritrova mentalmente asfissiato, come Socrate desiderava. Il punto critico è stato raggiunto. La saturazione ha raggiunto un livello non più tollerabile. Nondimeno il 'torturatore' decide di spingere la tensione ancora più oltre. Una volta raggiunta la *climax*, invece di accettare di allentare la tensione, egli permette che lo scoraggiato Eutidemo se ne vada senza dirgli una sola parola di conforto o di comprensione, come se non fosse stato lui a provocare intenzionalmente il senso di scoramento di cui è ora preda il giovane. In questa fase del colloquio nulla sembra sopravvivere della benevolenza che Socrate aveva esibito con tanta enfasi all'inizio. Ciò che sembra subentrare è piuttosto una freddezza che rasenta la crudeltà mentale.

Eppure l'incontro nemmeno avrebbe avuto luogo, se il filosofo non si fosse fatto un buon concetto di Eutidemo sin dall'inizio e se non avesse desiderato di produrre in lui una reazione positiva<sup>27</sup>. In effetti non è difficile capi-

<sup>26</sup> Correttamente il Breitenbach (1966, p. 1827) osserva che «der Rahmen der Bekehrungs-erzählung ist vom Autor bewusst geschlossen».

<sup>27</sup> «Presumably, all the young men whom Socrates approached were ones he was interested in else why approach them?» (così opportunamente Morrison 1994, p. 184).

re che il suo pianificato raggelamento dipende da una congettura non intuitiva, da un'opinione di per sé inverificabile sulle qualità positive di Eutidemo e da un gesto di ardimento, da una scommessa sugli effetti attesi della provocazione. Infatti Socrate, allorché Eutidemo getta la spugna, mostra di presumere che la notevole tensione instillata nel suo giovane e promettente interlocutore non abbia ancora realmente raggiunto (e non abbia quindi superato) il punto di saturazione. Egli osa perciò lasciare che il trauma indotto dispieghi i suoi effetti ancora per un po': per una notte, forse per un'intera settimana. Socrate chiaramente scommette che la reazione positiva da lui ricercata arriverà, come in effetti arriva, non subito, ma dopo una ulteriore fase di elaborazione del trauma.

Ed è proprio Eutidemo che, un giorno o una settimana dopo, va per la prima volta a cercare il filosofo di sua iniziativa e già pieno di ammirazione per lui, ed è solo a questo punto che Socrate accetta di togliersi la maschera e smette di torturarlo. Il suo ritorno dimostra infatti che l'obiettivo è stato raggiunto. "Era necessario farlo soffrire un po'", avrebbe potuto chiosare, "ma già comincio a vederne i frutti positivi". Eutidemo mi può ben ringraziare. Socrate ha prevaricato di proposito *per il bene* di Eutidemo. La sua sapienza retorica, la sua voluta aggressività non è soltanto strumentale, è inequivocabilmente evergetica, e si potrebbe dire che qui Socrate pratica una inedita "retorica evergetica".

Non afferma, del resto, Platone nel *Teeteto* (150d-e) che molti di quelli che cominciano a frequentare Socrate inizialmente appaiono *panu amatheis*, del tutto ignoranti, salvo poi a fare grandi progressi se perseverano, mentre altri non sopportano il trauma del primo impatto e rinunciano a frequentarlo? *L'Eutidemo* di cui ci stiamo occupando non presenta forse una situazione del primo tipo, in cui l'allievo appare, all'inizio, *panu amathes* nonostante abbia pur sempre delle notevoli qualità?

Sembra imperativo intendere che il maestro ha calcato un po' la mano sapendo di farlo, ma per 'costringere' Eutidemo a prendere coscienza del bisogno di *paideia* e spezzare la presunzione di non averne bisogno in virtù dei suoi molti libri e delle sue assidue letture. In quest'ottica la durezza del filosofo avrebbe perciò il sapore di una terapia d'urto, di una pillola amara da far ingoiare all'interlocutore a fin di bene. La condotta di Socrate sarebbe, pertanto, ispirata a benevolenza, a *therapeia* (dell'anima) di Eutidemo e, lungi dal tradire un'aggressività fuor di luogo o, magari, una «failure in love»

(Vlastos), avrebbe chiare connotazioni evergetiche. L'*Eutidemo* senofonteo costituirebbe un caso esemplare di inequivocabile benevolenza del filosofo, malgrado la freddezza che questi ha cura di esibire specialmente a fine colloquio. Dovremmo intendere che tutto è fatto a fin di bene e con nessun altro intento. Non per nulla la competizione elenchetica è preceduta da un'amplissima sezione preparatoria (la serie delle visite di Socrate e allievi alla bottega del cuoiaio).

Ma c'è un'ombra che disturba alquanto: la già segnalata fragilità dei contro-esempi addotti dal filosofo. Perché mai avanzare solo argomenti sostanzialmente pretestuosi, come se la lealtà, la salute e altre positività non continuassero a rimanere tali malgrado si diano anche combinazioni di circostanze tali da renderle, talvolta, svantaggiose? Perché non offrire anche qualche idea un po' più costruttiva? E perché lasciare che Eutidemo intenda in modo inappropriato, tanto da recepire i contro-esempi addotti come obiezioni insuperabili, per cui non può non lasciar cadere i corrispondenti enunciati? Questa sostanziale tendenziosità e fragilità (ossia resistibilità, obiettabilità) delle obiezioni sollevate da Socrate non è priva di riscontri anche piuttosto precisi con altri dialoghi dell'epoca, ma costituisce un unicum per il fatto di concentrare nella medesima unità dialogica decine e decine di contro-esempi dello stesso genere, tutti proposti da Socrate, senza che si delinei una qualche linea di compensazione o bilanciamento. Non è strano che l'intera unità dialogica proponga unicamente una sorta di demolizione, pezzo a pezzo, del mondo mentale di Eutidemo, per giunta sulla base di argomenti obiettivamente deboli, e che tutto ciò debba valere come rappresentazione eminente delle ammirevoli e rare qualità del maestro? Il tutto non sarebbe forse risultato più accettabile se gli argomenti addotti da Socrate fossero stati un po' più solidi?<sup>28</sup>

Prima di proseguire in questa riflessione vorrei ora immettere in circolo una seconda 'ombra'. Il dialogo è interpretabile non solo in termini di provocazione intellettuale (e di seduzione)<sup>29</sup>, ma anche come un modo di riaffer-

<sup>28</sup> Ciò è tanto più singolare quando si consideri che «La dialettica socratica che ci viene presentata nel IV libro dei *Memorabili* è un notevole esempio di confutazione costruttiva, volta a trasmettere contenuti positivi all'interlocutore, e non solo a confutarne le idee errate» (Natali 2006, p. 10461). Ad accreditare tale valutazione, peraltro fondata, non è la sez. IV 2, sono quelle che seguono.

<sup>29</sup> Cfr. n. 9.

mare la distanza gerarchica tra il maestro e l'allievo potenziali. In effetti Socrate, nella fase dei preliminari, appare manifestamente impegnato non semplicemente ad accreditare l'idea che, per poter acquisire competenze e abilità, è strettamente necessario appoggiarsi a dei maestri, ma anche a presentare se stesso – dunque a proporsi ad Eutidemo – come quel maestro che in effetti era e sapeva di essere. A sua volta Eutidemo viene caratterizzato come un giovane conscio dei risultati già raggiunti, propenso a non sentirsi secondo a nessuno e quindi incline a ritenersi culturalmente autosufficiente. La sua riluttanza a porsi in relazione con Socrate potrebbe dunque essere interpretata come un non dichiarato timore di ritrovarsi poi coinvolto in una relazione troppo poco paritetica. Comunque, a seguito di un serrato scambio di idee, si sente letteralmente surclassato e, dopo un 'momento' di esitazione, Eutidemo si risolve a lasciar cadere tali riserve, cioè ad accettare Socrate come maestro ed a prevedere, per sé, una posizione nettamente subordinata. Il dettaglio è piuttosto inatteso e disturbante, inatteso se pensiamo alla frequenza con la quale Socrate è stato fatto passare per un campione del dialogo paritetico, disturbante perché permette (o almeno suggerisce) di declassare elementi importanti della *paideia* socratica a una mera questione di status, prestigio e rapporti di potere<sup>30</sup>.

Perveniamo, in questo modo, a prestare attenzione a un versante delle relazioni Socrate-Eutidemo che, si ammetterà, non è mero frutto dell'immaginazione. Vorrei trattarne brevemente. Che Socrate fosse incline a instaurare rapporti paritetici solo in apparenza è un punto molte volte negato e raramente difeso dagli interpreti, ma propongo di considerarlo un dato di osservazione. Allorché il filosofo si comporta "da Socrate", "alla Socrate"<sup>31</sup>, l'in-

<sup>30</sup> Merita un cenno, con l'occasione, l'estrema marginalità in cui questa storia confina i frequentatori abituali del filosofo. Si noterà che qualcosa di comparabile accade anche in molti altri dialoghi.

<sup>31</sup> Si tratta di un punto assai importante, perché una lunga tradizione ci ha educato a pensare che non abbiamo quasi idea di chi sia stato Socrate, e di conseguenza possiamo avere difficoltà a riconoscere anche dati di osservazione piuttosto elementari, come è appunto la frequenza con cui i Socratici ci rappresentano un modo d'essere, di interagire, di organizzare l'interazione con gli interlocutori che è molto caratterizzato, piuttosto stabile e facilmente riconoscibile, e quindi ha ben poco di opinabile. Per qualche approfondimento v. Rossetti 2004, o anche il § 2 di Rossetti 2007.

terlocutore ha certamente l'agio di pensare e dire, ma chi tiene le redini della conversazione è sempre Socrate, mentre l'altro si trova puntualmente a misurarsi con considerazioni per lui nuove, a prendere coscienza di aspetti inaspettati di ciò di cui sta parlando, e, spesso, finisce per trovarsi in difficoltà. Di conseguenza è normale che la situazione tenda ad evidenziare una facies di pariteticità dichiarata, che deve però fare i conti con molteplici (quanto comprensibili) limitazioni. A fronte di un simile quadro, l'*Eutidemo* senofonteo evidenzia una indubbia accentuazione delle componenti non paritetiche, ma direi che questo è tutto: l'accentuazione non è tale da autorizzare particolari illazioni. Anche sul secondo punto è sufficiente, io credo, ricordare a noi stessi che sarebbe paurosamente riduttivo (e, in ultima istanza, insensato) fare di Socrate un mero uomo di potere. Le asimmetrie relazionali sono infatti una costante della vita di relazione in genere, e non fa gran meraviglia rilevare, anche nel caso di Socrate, indizi di una non illimitata capacità di porsi sullo stesso piano dell'altro.

A sua volta il confronto tra le due 'ombre' finisce per conferire ulteriore risalto alla prima, perché non è certo la seconda a far emergere una intenzionalità precisa. Invece la specificità dei molti contro-esempi addotti, contro-esempi chiamati a produrre una estenuazione e uno smarrimento non controbilanciati da particolari elementi positivi, non può non fare problema. Oltretutto l'anomalia è indizio di intenzionalità. Senofonte dà prova, anche così, di avere un pieno controllo della situazione, con ogni evidenza è perfettamente in grado di portare la tensione fino a punte parossistiche. Quanto poi alla penuria di indicazioni su ciò che egli può aver avuto in mente nell'ideare questa unità dialogica – ossia al considerevole arretramento autoriale che gli permette non solo di parlare di Socrate senza finire per parlare di sé<sup>32</sup>, ma anche di non scoprire molte delle sue carte – sarà anch'essa tutt'altro che casuale. E anche la scelta di proporre solo contro-esempi non irresistibili ha una sua logica: serve ad accentuare il disappunto di Eutidemo per non aver

<sup>32</sup> Nel § 25 Socrate fa riferimento ai cavalli, e Breitenbach (1966, p. 1927) prontamente commenta: qui «der Verfasser von π. ἰππικῆς spricht». Ma per la verità in questo caso non viene esibita nessuna particolare competenza di settore e non si potrebbe parlare di stonatura. Senofonte non deflette nemmeno ora dal proposito di rimanere accuratamente dietro le quinte.

saputo resistere ad argomenti non esattamente irresistibili. Se almeno qualcuno di quei contro-esempi fosse stato perentorio, Eutidemo avrebbe potuto addurre a sua difesa che l'obiezione era veramente difficile da controbattere. Ma se, in condizioni di normale lucidità, egli avrebbe potuto evitare di soccombere, allora la 'lezione' sul bisogno di *paideia* diviene più acuta e davvero prova che alla *paideia* di Eutidemo ancora manca qualcosa di importante. Per di più la mancata segnalazione degli elementi di fragilità dei contro-esempi adottati concorre ad accentuare il senso di coinvolgimento in noi lettori.

In effetti Senofonte ha saputo presentare questa conversazione, pur così strana, come un esempio di condotta tipica, rappresentativa, ricorrente del filosofo (ὡς προσεφέρετο: § 1) senza aggiungere altro, cioè senza chiosare, valutare, decodificare in qualche modo, o portare l'attenzione su ciò che rende la sua storia un po' anomala. Così facendo, non ha solo ottenuto di ritardarne a lungo la comprensione (di ritardarla o procrastinarla per secoli, io direi), ma è anche riuscito a preservare l'unità dialogica in una condizione protetta, tanto che tuttora ci si interroga: possibile che l'*Eutidemo* senofonteo debba molta della sua forza proprio al fatto di non esplicitare o svelare quasi nulla dei suoi 'segreti'?

#### 8. Verso una lettura metacognitiva del dialogo

Chiaramente il panorama dei quesiti che l'*Eutidemo* sembra lasciare senza risposta non si limita a quelli fin qui evocati. Ce ne sono anche altri.

Ci dobbiamo chiedere se ci sia e quale sia, nel caso, la 'lezione' del dialogo. Una lezione "di contenuto" non c'è di sicuro, perché in questo caso Socrate non esprime convinzioni e non si fa portatore di insegnamenti, ma si dedica pressoché esclusivamente alla *pars destruens*<sup>33</sup>, e la stessa ricerca definitoria non conduce a risultati apprezzabili. Ma, proprio in quanto il gioco rimane in larga misura coperto, anche di "lezione di metodo" si può parlare

<sup>33</sup> Questa circostanza dovrebbe invitare a grande circospezione. *Memorabili IV 2.15-17*, per esempio, non dimostra che per il Socrate di Senofonte l'*arete* consiste nel giovare agli amici e nuocere ai nemici, perché qui il Socrate senofonteo si limita ad adoperarsi per mettere in difficoltà Eutidemo. La circostanza non viene rilevata, i.a., in Dorion 2006, p. 95 e n. 38.

solo con riserva. Del resto la ‘lezione’ non necessariamente si identifica con ciò che apprendiamo quando ci adoperiamo a raccordare questa particolare unità testuale con un insieme pertinente di altre a noi note. Su alcuni aspetti della personalità di Socrate, per esempio, questo dialogo ha cose piuttosto precise da dire:

- con il suo vasto ed omogeneo campionario di contro-esempi il IV 2 conferma che il contro-esempio venne percepito (o almeno presentato) come una risorsa della quale il filosofo si avvaleva spesso e volentieri;
- il fatto di presentarci un filosofo attento ad insegnare senza averne le apparenze vale come conferma della propensione di Socrate alla *eironeia*<sup>34</sup>;
- la determinazione con cui Socrate chiude Eutidemo nell’aporia si presta eccezionalmente bene ad essere decodificata alla luce di un noto passo del *Teeteto* (oltre alla convergenza segnalata nel corso del § 7, ricorderò la frase: λέγουσι ... ὅτι δὲ ἀτοπότητος εἶμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν<sup>35</sup>: 149a8-9).

Eppure le convergenze<sup>36</sup>, per quanto significative possano essere, non ci parlano della specificità di ciò di cui vorremmo catturare il segreto. Discorso analogo deve farsi, io credo, per quanto riguarda il confronto con il resto dei *Memorabili*, dato che siamo in presenza di un testo abbastanza disomogeneo tanto rispetto alle altre unità dialogiche, che pure vedono coinvolto Eutidemo, quanto rispetto alle unità testuali di maggiore impegno, che sono state disseminate qua e là nei quattro libri dei *Memorabili*. Semmai potrebbe affac-

<sup>34</sup> Dorion 2006, p. 95 afferma, al contrario, che il Socrate di Senofonte «never displays the particular kind of irony characteristic of Socrates<sup>9</sup>, which is closely bound up with his avowal of ignorance». Nel corso del cap. IV 2 effettivamente accade che Socrate asserisca e insegni, ma su questioni di carattere generale come il “conosci te stesso” e l’esortazione a rivolgersi a dei maestri. Invece, quando propone i suoi contro-esempi, si limita a generare delle perplessità in Eutidemo senza asserire alcunché. Inoltre è innegabile che, nel corso dei preliminari, egli si permetta delle ironie anche pesanti indirizzate a Eutidemo. In proposito v. Breitenbach 1966, coll. 1825 sq.

<sup>35</sup> «Dicono che sono particolarmente strano e che induco le persone a smarrirsi nell’aporia».

<sup>36</sup> Ricordo, con l’occasione, che in Breitenbach 1966, coll. 1825-1827, vengono richiamati un gran numero di *loci similes* rinvenuti in Platone e in altri autori. Anche Kahn 2001, p. 211 ha proposto un suo elenco di *loci similes* fra il IV 2 e l’*Ippia Minore*, anche se meditate riflessioni sulla scarsa rilevanza di quei punti di contatto figuravano già in Phillips 1989.

ciarsi un dubbio sull'eventualità che Senofonte, buon conoscitore di molte decine di altri dialoghi socratici e, non di rado, incline a riprendere temi e situazioni già trattati da altri socratici, possa aver avuto un preciso modello al quale ispirarsi. Indicatori specifici mancano<sup>37</sup>. In linea di principio non è impossibile che la singolare natura di questo particolare dialogo debba qualcosa a qualche altro *logos* che noi non sapremmo in alcun modo identificare. Ma, di nuovo, la presenza di elementi intertestuali non più identificabili non compromette la specificità dell'unità testuale che abbiamo di fronte e della complessa architettura progettuale che ad essa presiede. Il compito di comprendere questo particolare insieme per quel che esso è, rimane perciò intatto. E rimane un compito arduo.

A meno che *non* sia imperativo cercare di estrarne a tutti i costi una 'lezione'. Come ho provato a suggerire in altra sede<sup>38</sup>, molti testi sofistici e molti dialoghi socratici (incluso l'*Eutidemo* senofonteo) sono, a ben vedere, caratterizzati da un obiettivo eminentemente metacognitivo, in quanto non si propongono di comunicare una verità o accreditare un enunciato (un insegnamento), ma piuttosto tratteggiano una realtà complessa che è da capire, o innescano una riflessione complessa che non si presta ad essere tradotta in (o ridotta a) insegnamenti positivi – la 'lezione' – e non necessariamente si integra con una componente di tipo enunciativo. Provo a spiegarmi con qualche

<sup>37</sup> Mi sembra di poter dire che nessuno degli accostamenti possibili alla figura di Alcibiade, quindi all'*Alcibiade I* e all'*Alcibiade* di Eschine di Sfetto (tema su cui si esercitarono lo Joël, il Dittmar, poi il Gaiser, poi di nuovo il Giannantoni) è tale da tradursi in indizio di possibile imitazione: con questo *Eutidemo* Senofonte si apre una strada nuova, con un progetto comunicazionale così specifico (e così creativo) da permettere solo dei confronti, senza lasciare spazio ad ipotesi di ripresa di temi trattati altrove. I punti di contatto comunemente valorizzati sono il riferimento a Temistocle, al 'conosci te stesso' e al sentirsi schiavo, e tutti indirizzano verso l'*Alcibiade* di Eschine, ma non si vede come un Eutidemo orgoglioso dei suoi libri e quanto mai riservato possa passare per controfigura di Alcibiade, che esibiva un amalgama completamente differente di qualità e difetti. Proprio in virtù della diversa identità dell'interlocutore, nel caso di Alcibiade Socrate si mobilitò per incrinare la sua presunzione di essere bello, ricco e capace di sedurre la piazza, mentre qui si adopera a far entrare in crisi la cultura di Eutidemo (la sua presunzione di essere già piuttosto colto). – Sul tema della prudenza necessaria nel costruire liste di *loci similes* v. anche la nota precedente.

<sup>38</sup> In Rossetti 2006 e Rossetti 2007 ho quanto meno cominciato a delineare una ipotesi di rilettura di gran parte della letteratura sofistica e socratica alla luce della nozione di metacognitività. Mi auguro di poter presto riprendere e approfondire le idee lì abbozzate.

domanda retorica. Possiamo forse immaginare che Zenone si proponesse davvero di instillare in noi la convinzione (di tipo enunciativo) secondo cui Achille non raggiungerà mai la tartaruga, o Gorgia di dimostrare una volta per tutte che non esiste un bel niente, nemmeno lo stesso Gorgia? E possiamo forse veramente convincerci che non servirebbe a nulla misurarsi con l'*Eutifrone*, qualora non riuscissimo a estrarre da quel dialogo una definizione decisamente buona di *hosiotēs*, o con il *Parmenide*, qualora dal serrato confronto Parmenide-Aristotele non riuscissimo ad estrarre una precisa e convincente idea della relazione tra essere ed uno? Analogamente in questo caso non c'è propriamente una 'lezione' da poter ricavare, ma una riflessione a partire dalle disavventure in cui è incorso Eutidemo nella gestione di alcuni enunciati di carattere generale. Il Socrate senofonteo non si è certo proposto di indurre Eutidemo a pensare che i confini tra giusto e ingiusto sono impalpabili, che la malattia sa essere un bene non meno (o forse più) della salute e l'insipienza non meno (o forse più) della sapienza, e così via di seguito, e nemmeno a convincersi di essere una persona molto meno intelligente di quanto credeva. Semmai può essersi proposto di indurre Eutidemo a considerare che è più impreparato di quanto avesse ritenuto fino ad allora, a capire che ha parlato di cose che conosce solo superficialmente, e che di conseguenza ha assoluto bisogno di affinare e molto le sue capacità di analisi delle nozioni che usa quotidianamente. Ma prendere confidenza con insiemi complessi di significati, usi linguistici, criteri di giudizio, valori e disvalori, compatibilità e incompatibilità delle affermazioni, difendibilità e indifendibilità di determinate posizioni e altro ancora è, per l'appunto, un capire, non un mero venire a sapere che *p*. E anche dal punto di vista di noi lettori, ciò che l'*Eutidemo* di Senofonte ci fa toccare con mano, vivere con una certa intensità e infine capire, è che Eutidemo si è perso per strada e, almeno momentaneamente, anche noi abbiamo rischiato di perderci insieme con lui, perplessi su quale potesse essere la chiave del disorientamento rappresentato. Per cui anche noi veniamo efficacemente coinvolti in una riflessione sulle insidie che possono nascondersi dietro agli enunciati di carattere generale.

Se poi accade che, grazie alla lettura di questa unità dialogica, anche il lettore pervenga ad aprire gli occhi e farsi un po' più circospetto nella gestione di enunciati di carattere generale, allora potrà considerarsi raggiunto – oso dire – anche l'obiettivo di rievocare in positivo la figura di Socrate e la magia

della sua parola. Infatti, alla luce di questo approdo eminentemente metacognitivo, la determinazione con cui Socrate dapprima si sforza di 'agganciare' Eutidemo e poi di disorientarlo con i suoi contro-esempi torna a farsi non 'atopica' ma strumentale, quindi comprensibile. Di riflesso, l'adozione di un punto di vista metacognitivo aiuta a individuare la stessa ragion d'essere di una quantità di dettagli così come delle scelte compositive dell'autore. Ne inferisco che sulla componente metacognitiva di questo, così come di molti altri dialoghi socratici (e, per la verità, anche di svariati testi sofistici), è desiderabile avviare indagini ad ampio spettro, indagini rispetto alle quali quelle qui proposte possono solo fungere da sondaggio preliminare ed esplorativo.

## BIBLIOGRAFIA

- BREITENBACH 1966: H. R. Breitenbach, *Xenophon von Athen*, Stuttgart, Druckemüller, 1966.
- BURR THOMPSON 1960: D. Burr Thompson, *The House of Simon the Shoemaker*, «Archaeology» 13 (1960), p. 234-240.
- COOK WILSON 1881-82: J. Cook Wilson, "Short Note" in *Transactions of the Oxford Philological Society* 1881-1882, p. 10-13.
- DITTMAR 1912: H. Dittmar, *Aischines von Sphetos: Studien zur Literaturgattungen der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- DORION 2000: Xénophon, *Mémorables*, I, Introduction générale et Livre I, Texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres ["Collection des Universités de France"], 2000.
- DORION 2006: J.-L. Dorion, *Socrate et la basilikê technê. Essai d'exégèse comparative*, in V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 Years since his Death*, Athens, Eyropaiko Politismo Kentro Delfon, 2004, p. 51-61.
- GAISER 1957: K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.
- GIANNANTONI 2001: G. Giannantoni, *L'Alcibiade d'Eschine*, in G. Romeyer Dherbey e J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 289-307.
- GIGON 1946a: O. Gigon, *Xenophontea*, «Eranos» 44 (1946), p. 132-152.
- GIGON 1946b: O. Gigon, *Xenophons Apologie des Sokrates (I. Hälfte)*, «Museum Helveticum» 3 (1946), p. 210-245.
- GIGON 1947: O. Gigon, *Sokrates. Sein Bildung in Dichtung und Geschichte*, Bern, Francke, 1947, 1979<sup>2</sup>.
- GRAY 1998: V. G. Gray, *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, Steiner, 1998 [= "Hermes Einzelschriften" 79].
- JAERISCH 1962: Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, Griechisch-deutsch, hg. P. Jaerisch, München, Heimeran, 1962, 1980<sup>3</sup>.
- JOËL 1893: K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, Gärtner, 1893-1901.
- KAHN 2001: Ch. H. Kahn, *La philosophie de Socrate selon Platon et Aristote*, in G. Romeyer Dherbey e J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 207-220.
- MAIER 1913: H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr, 1913; tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1943.

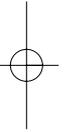
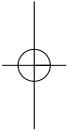
L. ROSSETTI, *L'Eutidemo di Senofonte: Memorabili IV 2*

103

- MORRISON 1988: *Bibliography of Editions, Translations, and Commentaries on Xenophon's Socratic Writings 1600-Present*, compiled and with an Introduction by D. R. Morrison, Pittsburgh PA, Mathesis, 1988.
- MORRISON 1994: D. R. Morrison, *Xenophon's Socrates as a Teacher*, in P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca NY, Cornell U.P., 1994, p. 181-208.
- NATALI 2006: C. Natali, art. «Senofonte», in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. XI, p. 10461 sq.
- PHILLIPS 1989: J. Phillips, *Xenophon's 'Memorabilia' 4.2*, «Hermes» 117 (1989), p. 366-370.
- ROSSETTI 1976: L. Rossetti, *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico*, «Ancient Society» 7 (1976), p. 29-77.
- ROSSETTI 1988: L. Rossetti, *Come cambia il filosofare quando il linguaggio allusivo entra in scena (con note di commento a Plat. Gorg. 447-8)*, in *Questioni di etica e metafisica*, a cura di F. Bosio, Napoli, ESI [= Univ. Perugia, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» 6], 1988, p. 29-41.
- ROSSETTI 1992: *Quale skoteinotes? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale*, «Philo-logica» 1 (1992), p. 13-28.
- ROSSETTI 1993: «If we link the essence of rhetoric to deception»: *Vincenzo on Socrates and Rhetoric*, «Philosophy and Rhetoric» 26 (1993), p. 311-321.
- ROSSETTI 1994: L. Rossetti, *Strategie macro-retoriche: la "formattazione" dell'evento comunicazionale*, Palermo, Aesthetica [= «Aesthetica Preprints» 41] 1994.
- ROSSETTI 2004: L. Rossetti, *The Sokratikoi Logoi as a literary barrier. Toward the identification of a Standard Socrates through them*, in V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 years since his death*, Athens, Eypopaiko Politismo Kentro Delfon, 2004, p. 81-94.
- ROSSETTI 2006: L. Rossetti, *Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti*, «Méthexis» 19 (2006), p. 125-138.
- ROSSETTI 2007: L. Rossetti, *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali*, in L. Rossetti (ed.), *Letteratura socratica antica. Dalle (prime) giornate di studio di Senigallia, febbraio 2005*, Bari, Levante, 2007 (in uscita).
- STAVRU 2005: A. Stavru, *Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri*, n.s. 50 (2005), p. 95-100.
- THESLEFF 2002: H. Thesleff, *Intertextual Relations Between Xenophon and Plato?*, «Arctos» 36 (2002), p. 143-157.
- ZELLER 1885<sup>3</sup>: E. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, tr., third carefully revised edition, 1885; repr. New York, Russell & Russell, 1962.

~~104~~

G. MAZZARA-M. NARCY-L. ~~ROSSETTI~~, *Il Socrate dei dialoghi*



~~105~~

~~G. MAZZARA-M. NARCY-L. ROSSETTI, *Il Socrate dei dialoghi*~~

