

La demonizzazione della Sofistica nella conversazione tra Socrate e Ippocrate

L. Rossetti

1. Il secondo prologo del *Protagora*

Nel *Protagora* la rappresentazione del confronto diretto tra due autentici leader di V secolo è preceduta da un doppio prologo: uno più breve in *oratio recta*, che funge da giustificazione plausibile per il successivo racconto in *oratio obliqua*, e un secondo, più ampio e movimentato, nel quale trova posto il compiuto svolgimento di un intero gruppo di considerazioni sui Sofisti e sulle ragioni per cui si dovrebbe diffidare di loro. Il primo prologo assolve a molti piccoli compiti, inclusa la rappresentazione di una scena già piuttosto complessa, con un gruppo di amici seduti a conversare in luogo pubblico, almeno uno dei loro schiavi seduto in mezzo a loro su uno scranno da liberi¹, e Socrate rappresentato nell'atto di attraversare la scena, di far alzare lo schiavo, di andare a sedersi al suo posto e di cimentarsi nel racconto-conferenza² dopo un breve scambio di arguzie con uno dei presenti. Il secondo, non è meno ben scandito quanto a possibilità di rappresentarsi mentalmente la conversazione con Ippocrate, che si snoda da quando Socrate si accorge della presenza del giovane in prossimità del proprio letto fino alla fase del primo impatto dei due con i prestigiosi ospiti presenti a casa di Callia (dopodiché il personaggio Ippocrate rapidamente si dilegua), passando per un articolato scambio di idee nelle immediate adiacenze dell'abitazione di Socrate e per la movimentata scena dell'ingresso dei due nella residenza del famoso magnate malgrado le resistenze del portinaio.

A caratterizzare il secondo prologo è però soprattutto l'organico pacchetto di idee che viene svolto da Socrate prima e durante la passeggiata che lo porta fin sotto la casa di Callia: esso si configura come una energica, paradigmatica messa in guardia nei confronti dei Sofisti e della Sofistica che, per il fatto di precedere l'impatto diretto con alcuni tra i sofisti più celebrati, si carica di un evidente valore strategico nel senso che, così facendo, Platone mostra di voler "mettere le mani avanti" e prevenire addirittura in anticipo ogni incongruo entusiasmo per gli interlocutori con i quali, secondo la fiction narrativa da lui ideata, Socrate sta per confrontarsi.

Ha senso chiedersi: perché mettere le mani avanti in maniera così evidente? Pensando forse di dover controbilanciare la considerevole enfasi con cui lo stesso Socrate aveva appena parlato di Protagora nel primo prologo? Pensando al fatto che la partita tra i due maestri finirà approssimativamente alla pari, col risultato di deludere le ragionevoli aspettative di entrambi, e a maggior ragione le aspettative dei molti lettori di *Sokratikoi logoi* abituati ad attendersi, come sempre, una netta vittoria del loro "eroe"?

Un altro aspetto degno di nota riguarda la decisione platonica di proporci un Socrate che, invece di iniziare il racconto dall'effettivo incontro con Protagora ed altri in casa di Callia, prende

le mosse dalla visita di Ippocrate e ripercorre analiticamente le considerazioni proposte a quest'ultimo prima di arrivare alla residenza di Callia. Questo Socrate narratore si comporta, invero, come uno che ci tiene a riferire anche le idee circolate in quella "prima tornata" delle conversazioni del giorno. Infatti ne riferisce altrettanto dettagliatamente³ e, se posso discostarmi dall'uso di tacere su questo aspetto, con non minore autoapprovazione. Risalta infatti l'indisturbata linearità con cui procede la conversazione con Ippocrate il quale, pur essendo presentato come un giovane eccitato dalla prospettiva di poter diventare allievo di Protagora, non evidenzia nessuna speciale impazienza o insofferenza, ma si inserisce senza difficoltà nelle considerazioni che il suo illustre interlocutore si è accinto a svolgere.

Il Socrate platonico, a sua volta, non dà affatto l'impressione di trovarsi ad improvvisare (come invece sembra fare in svariati dialoghi aporetici). Svolge infatti un ragionamento che nulla deve alle contingenze, un ragionamento che egli ha ben chiaro in mente e che mostra di considerare già ben collaudato, tale dunque da poter essere preso per buono (da parte dei lettori, di cui Ippocrate è trasparente icona) con confidenza. Inoltre, dettaglio degno di nota, il Socrate platonico dà per scontato che questo μάθημα sia così buono da non aver bisogno di esame preliminare. Date le circostanze si può ben dire, dunque, che il secondo prologo delinea una situazione di larga gratificazione per il filosofo, avendo egli potuto svolgere compiutamente alcune idee a lui presumibilmente care.

L'insieme dei connotati appena richiamati ha inoltre attitudine a conferire al secondo prologo una rilevanza particolare per il fatto che non si limita a delineare una cornice più o meno ricca di messaggi in codice, ma propone veri e propri contenuti, anzi un insegnamento capace di vivere di vita propria che senza dubbio lo stesso Platone ha considerato piuttosto importante. Da questo punto di vista il secondo prologo del *Protagora* costituisce addirittura un *unicum* quantunque proemi ampi e complessi figurino in numerosi altri dialoghi. Nel prologo del *Carmide* viene invero delineato un approccio olistico alla medicina (156e) che appare suscettibile di sviluppi non riducibili all'istanza di intervenire anche sull'anima con opportuni incantamenti se si vuole curare efficacemente un qualunque malanno fisico, solo che queste potenzialità non vengono poi valorizzate. Nel primo libro della *Repubblica* prendono forma, quasi in apertura, interessanti considerazioni sulla vecchiaia, e nel prologo del *Parmenide* trova posto una pagina altamente significativa sulla vera natura del libro di Zenone, ma i rilievi sulla vecchiaia rimangono mero oggetto di conversazione estemporanea e quelli su Zenone hanno lo status di congettura storiografica, mentre la messa in guardia nei confronti dei Sofisti che anima il secondo proemio del *Protagora* è perentoria ed ha grande rilevanza per quanto riguarda la stessa costituzione dell'immagine canonica dei Sofisti. Ricorderò ancora che il vasto e articolato proemio del *Timeo* non propone insegnamenti positivi.

Il passo in esame è inconsueto, peraltro, anche per il fatto di proporre una quanto mai esplicita messa in guardia nei confronti dei Sofisti che, oltre a contrastare con l'entusiasmo per Protagora che anima il primo prologo e l'atteggiamento iniziale di Ippocrate, si discosta nettamente dall'uso di rappresentare i singoli sofisti come deludenti solo di fatto, rispetto alle aspettative (cosicché la critica può assumere le apparenze della constatazione, non disgiunta a sorpresa, della loro non eccelsa statura intellettuale), e non come personaggi da guardare con aprioristica diffidenza. Tra i rari termini di paragone figurano la ben più famosa tirata del *Gorgia* sulla Sofistica intesa come *analogon* deteriore dell'arte del legiferare e sulla retorica intesa come *analogon* deteriore della giustizia – 464b-465d, dove però l'enfasi risulta deviata su una *techne* diversamen-

te denominata, la retorica, e d'altra parte le connotazioni negative, per il fatto di ruotare attorno alla nozione di adulazione o seduzione (*kolakeia*), sono tali da evocare non l'idea di pericolo ma, più semplicemente, l'idea di cosa non proprio eccellente (potremmo anche dire: di sottoprodotto) – e l'analogia tirata del *Menone* (91c-92d), dove a teorizzare la pericolosità dei Sofisti è tuttavia Anito, sia pure con la sostanziale approvazione di Socrate. Al confronto il passo del *Protagora* è dunque assai più diretto nel trattare dei Sofisti, più severo per il fatto di evocare nel modo più esplicito gli strutturali rischi legati all'eventuale decisione di affidarsi a loro per la propria formazione, e più convincente in virtù della plausibilità *prima facie* dell'argomento addotto per mettere in guardia. Per il resto, l'idea di pericolosità dei Sofisti riaffiora soltanto in *Resp.* VI 492a-493a (i Sofisti come corruttori dei giovani), mentre negli altri dialoghi aporetici, nel *Gorgia*, nell'*Eutidemo* e nello stesso *Sofista* Platone indugia piuttosto nel rappresentare la fragilità intellettuale di questi affermati *sophoi* nessuno dei quali si dimostra in grado di reggere il confronto con Socrate, ovvero insiste nella tesi (tipica del *Gorgia*) del carattere più epidermico che sostanziale della loro competenza, cosa che si porta dietro una corrispondente attenuazione del giudizio di pericolosità.

Registriamo infine il carattere scopertamente preventivo che viene qui data alla messa in guardia, sapientemente inserita nella serie dei preliminari attraverso cui si svolge l'attesa, con l'evidente proposito di fungere da profilassi. Gli argomenti svolti nel corso del secondo prologo hanno infatti un valore in sé, ma trovano la loro ragion d'essere di tipo pragmatico nella funzione che sono chiamati a svolgere quali argomenti *ad personam* pensati per istituire una congrua barriera di riserve mentali previe a tutela dell'integrità intellettuale di Ippocrate che sta incautamente ricercando un contatto con il principe dei Sofisti.

Come si vede, il passo in esame è dotato di una speciale rilevanza, per cui ci si deve anche porre il problema degli equilibri che si instaurano tra questo secondo prologo e il corpo centrale del dialogo. Questi motivi di interesse trovano del resto una sorta di rafforzamento *e contrario* nella relativa carenza di attenzione dei commentatori per il secondo prologo⁴, una disattenzione troppo diffusa per non fare problema proprio in quanto, come abbiamo cominciato a vedere, i temi affrontati in queste pagine non si possono in alcun modo considerare marginali.

Mi proverò dunque a sottoporre a transitoria *epoche* il prosieguo del dialogo e tentare di mettere a fuoco l'identità del brano, sicuramente ricco di stimoli multiformi, ma anche problematico da più di un punto di vista.

2. I temi svolti nel secondo prologo

Le tesi accreditate nel corso del secondo prologo, nitide e dotate di virtualità dirompenti, sono quattro:

1. una persona perbene *si vergognerebbe* di essere considerato un sofista (312a2-7),
2. grave è il rischio di affidare la propria anima a un certo tipo di maestri senza sapere qual è il sapere di cui essi sono portatori e qual è l'abilità che si apprende alla loro scuola (312a7-e6),
3. sarebbe sommamente imprudente affidare la propria anima a degli sconosciuti solo perché essi godono di una certa fama o perché essi lodano il loro "prodotto"; prima di decidere ci si

dovrebbe consultare con chi può sapere e saper giudicare, si dovrebbero condurre specifiche indagini allo scopo di acquisire adeguati elementi di giudizio (313a1-314a3),

4. tutto ciò a maggior ragione in quanto i loro insegnamenti sono tali che «non si possono portar via in un altro recipiente; ma ... si debbono accogliere senz'altro nell'anima», per cui ci si espone a danni irreversibili (314a3-b6).

Come già accennato, lo schema narrativo adottato è tale da imporre che questi quattro “insegnamenti” vengano lanciati in direzione di Ippocrate – e dei lettori – senza che rimanga spazio alcuno per una loro discussione o assimilazione condizionata in quanto, appena terminata l'esposizione del solo nucleo dottrinale di rilievo, il quarto, Socrate si affretta a spostare il discorso in direzione pragmatica preannunciando al suo giovane interlocutore che a casa di Callia ci dovrebbero essere, oltre a Protagora, anche Ippia, Prodicò καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ σοφοί, per cui egli potrà verosimilmente accedere al parere e ai consigli di un intero manipolo di intellettuali di rango (314b6-c2)⁵. Un attimo dopo il Socrate platonico trova inoltre il modo di osservare, formalmente rivolgendosi a un inserviente – ma coinvolgendo lo stesso Ippocrate, assumendo di poter parlare anche a suo nome – che «dopotutto noi due *non* siamo sofisti» (314d8) e di evitare possibili commenti per il fatto di entrare subito dopo nella sala in cui è riunito un intero manipolo di celebrità.

In tal modo si esalta ancora il carattere perentorio delle valutazioni fatte da Socrate, valutazioni che si dividono del tutto naturalmente in due componenti, una enunciativa e una argomentativa. Da un lato sta infatti la condanna esplicita della Sofistica come qualcosa di cui ci si può ben vergognare e l'altezzosa rivendicazione della propria estraneità alla Sofistica (enunciato n° 1, energicamente rinforzato dal conclusivo «dopotutto noi due non siamo sofisti», che possiamo anche assimilare ad un ulteriore, quinto, nucleo enunciativo), dall'altro i tre passaggi argomentativi sopra identificati (numeri 2, 3 e 4).

Questi tre nuclei argomentativi, caratterizzati da un considerevole grado di omogeneità e complementarietà, fondano l'esigenza di adottare la più grande circospezione e diffidenza nell'impatto con gli intellettuali in considerazione dei rischi che è inevitabile correre. Provvedono poi gli enunciati n° 1 e 5 a trasformare una istanza di circospezione che di per sé sarebbe specifica nell'esortazione a diffidare dei Sofisti (e solo di loro!) nel presupposto che su di loro pesino già delle riserve diffuse e legittime, ma senza addurre ragioni a sostegno di quest'ultimo e cruciale punto. In tal modo, due dichiarazioni impegnative, ma non provate, obliquamente precisano che i tre passaggi argomentativi vanno riferiti ai Sofisti quantunque essi abbiano attitudine a riguardare anche altri intellettuali, Socrate non escluso. Tanto basta per sospettare che le apparenze rassicuranti e la pretesa di perentorietà con cui il Socrate platonico propone i suoi argomenti nascondano un argomento assai più fragile del previsto, dopodiché diviene inevitabile chiedersi se Platone può aver subodorato il carattere solo apparentemente perentorio di queste considerazioni.

Proviamo ad esaminare più da vicino i quattro temi.

2a. *Il tema dell'aischunē*

La mano felice di Platone che in 312a2-3 fa riferimento all'albeggiare e alla conseguente fortunosa opportunità, per Socrate, di cogliere sul viso di Ippocrate una fugace vampata di rosso, è tale da meritare un accostamento al mitico massaggio della gamba appena slegata dalle catene che campeggia all'inizio del *Fedone* (in 60b1-3). Perché Socrate, avendo notato che Ippocrate prova del rossore a confessare che in ultima istanza la sua aspirazione è di diventare sofista, può

permettersi una memorabile domanda retorica, debitamente rafforzata dall'incidentale πρὸς θεῶν, per presumere che dietro alla dichiarazione "voglio diventare sofista" si celi appena la consapevolezza che non si può nutrire una simile aspirazione senza provare almeno un po' di vergogna⁶, e interpretare la momentanea vampata di rossore sul viso quale somatizzazione di tali riposti pensieri e dunque quale evidenza certa di qualcosa che, fino a quel momento, Ippocrate si era ben guardato dallo svelare. Nelle molte battute che precedono, infatti, Socrate si era accuratamente organizzato proprio per indurre il suo giovane interlocutore a dichiarare in modo esplicito l'aspirazione a diventare sofista e non, ad es., σοφός, come i due si erano detti in precedenza (310d5-8) e come torneranno a dire in seguito (312cd). Cogliendo dunque la punta di rossore, Socrate lancia il suo affondo, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο, e Ippocrate si risolve ad ammettere che la prospettiva di ritrovarsi un giorno ad avere la qualifica di sofista non manca di suscitare in lui un certo disagio⁷.

L'andamento della conversazione non manca di risentire del contesto relativamente a ciò che Ippocrate poteva sapere su come Socrate era solito giudicare i Sofisti o, per essere più precisi, relativamente a come la relazione Socrate-Sofisti veniva rappresentata da Platone ed altri socratici e, più in generale, relativamente al peso specifico dell'uno e degli altri agli occhi delle persone coltivate dei tempi in cui ebbe luogo la composizione e pubblicazione del *Protagora*. Infatti Socrate sembra andare a colpo sicuro, come se si attendesse di constatare che Ippocrate provava un po' di vergogna a dire che aspirava a diventare sofista e a dirlo proprio a lui (altrimenti non avrebbe avuto senso andare così a colpo sicuro; altrimenti la gamma delle reazioni intelligibili di Ippocrate avrebbe incluso anche un "ma che cosa dici, Socrate!"). Possiamo perciò assumere che un Ippocrate così ben conosciuto da Socrate da potersi permettere di presentarsi a casa del maestro in piena notte non poteva non aver notizia delle sue riserve sul conto della Sofistica. Il passo è dunque concepito quale mero rafforzamento di un pregiudizio antisofistico che si presume già costituitosi, già noto e in qualche misura già condiviso dagli allievi più vicini a Socrate, e che per ciò stesso rinvia ad evidenze extratestuali. In caso contrario questa così rotonda evocazione della vergogna sarebbe risultata, ripeto, sostanzialmente arbitraria.

È d'altronde significativo che Socrate trovi il modo di dichiarare (311b1-2) che il suo "pacchetto" di domande era stato ideato con il consapevole intento di saggiare la ῥώμη del giovane, dunque la sua determinazione, la portata della sua infatuazione per Protagora e la sua eventuale disponibilità a vedere le cose anche da altri punti di vista, in ultima istanza la sua permeabilità quantunque egli abbia già elaborato un'attitudine molto favorevole verso Protagora. Proviamo a sviluppare ulteriormente questo embrione di decodifica: se Ippocrate avesse dimostrato molta ῥώμη, Socrate si sarebbe probabilmente messo d'impegno per ridurlo all'aporia e così incrinare la forza delle sue convinzioni di partenza; se invece fosse risultato piuttosto malleabile, egli avrebbe potuto procedere con maggiore pacatezza alla elaborazione di precise riserve nei confronti del sofista. Egli avrebbe dunque puntato in ogni caso a ridimensionare gli entusiasmi di Ippocrate. Gli sviluppi del secondo prologo chiaramente dimostrano, inoltre, che la ῥώμη di costui era piuttosto modesta.

2b. "Ma tu sai cos'è che insegnano i Sofisti?"

È solo dopo questo primo affondo che Socrate passa a svolgere delle considerazioni argomentate, e a fare un uso topico dell'analogia con le arti. Dopo un esordio espressamente incentrato sull'orizzonte di attesa (312a7-b4: "ti aspetti, suppongo, che l'insegnamento impartito dai

Sofisti sia dello stesso genere degli altri insegnamenti appresi a scuola”, *scil.* “invece è tutt’altra cosa”) il Socrate platonico passa a una batteria di domande che almeno per la nostra sensibilità appaiono alquanto forzate: “ti rendi o non ti rendi conto di ciò che stai per fare? Sai o non sai nelle mani di chi metti la tua anima? O non sai nemmeno se si tratta di una cosa benefica o nociva?”.

In prima battuta (312b7) Ippocrate viene invitato a stabilire se si rende conto di ciò che fa o se invece ciò per avventura gli sfugga (*λανθάνει*), come se Socrate ignorasse la facilità con cui accade di non saper stabilire se ci si rende conto, o di non poter essere buoni giudici del grado di consapevolezza con cui si sta operando.

La tappa successiva (312b8-c4) di questo discorso fortemente sbilanciato tra l’intellettuale prestigioso che sa e sa di sapere, e il neo-adulto che si suppone abbia ancora moltissimo da imparare, consiste nel chiedere a Ippocrate se egli sappia

- a chi sta per affidare la propria anima,
- chi sono i Sofisti e quindi cosa comporta rivolgersi a un sofista,
- come valutare una simile decisione (se positivamente o negativamente).

Sono, di nuovo, domande un po’ strane, perché Ippocrate non è del tutto ignaro, ma non è nemmeno sufficientemente consapevole della portata di ciò che intende fare, né delle insidie connesse alla sua manifestazione di volontà, per cui, a rigore, non è appropriato porre un’alternativa tra sapere e ignorare: in materia si può solo sapere di più o di meno di qualcun altro da vari punti di vista (*i.a.*: quantità e qualità delle informazioni acquisite, verifiche effettuate, supporto di argomenti, conforto dell’opinione altrui). Il Socrate platonico però affetta di insistere su dei valori prettamente conoscitivi, assimilabili al mero possesso di determinate informazioni pronte per ogni possibile uso: “sai o non sai (*οἶσθα*)? – credo di sapere (*οἶμαι*)– allora dimmi (*λέγε*), ed io capirò se ti illudi di sapere o sai veramente”.

Segue (312c6) una modesta *working definition* (il Sofista è chi s’intende di conoscenze sapienti, ricercate: *ὁ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων*) che permette a Socrate di replicare che anche pittori ed architetti possono vantare competenze spiccate per quanto attiene alla loro arte, e di passare alla domanda sulla specificità delle conoscenze sapienti che il Sofista possiede (312d4-5), domanda che subito dopo si reduplica secondo modalità prossime a quelle di *Gorg.* 449e1 (se la retorica è *ἐπιστήμη περὶ λόγους, ποιὸς τούτους*;) e rapidamente approda all’aporia: Ippocrate non sa bene quali siano gli specifici *λόγοι* nei quali i Sofisti eccellono. Ed ovviamente non sapere una cosa del genere mentre è sul punto di affidare la sua formazione avanzata proprio a un sofista è pericoloso, quindi grave. Il Socrate platonico si riserva anzi di evocare un intero gruppo di aggravanti.

L’idea che si debba sapere sin da prima non è esente da alcune forme di unilateralità (per un allievo è sempre arduo farsi in anticipo idee non approssimative sul conto del sapere di cui dispone il suo docente, o di ciò che questi si riserva e promette di insegnargli; anche per i familiari, del resto, è spesso giocoforza affidarsi a indizi ampiamente esposti al rischio di risultare ingannevoli), e d’altra parte il tema risulta assai variamente modulato in Platone e in altri autori coevi di dialoghi socratici. L’argomento è stato piegato a sostenere che è ridicolo (o meglio, vergognoso) avere idee chiare sulle persone a cui rivolgersi per diventare esperti in singole *τέχναι* e non averne sulle persone a cui rivolgersi per diventare giusti (*Xen. Mem.* IV 4.5) o, al contrario, che non c’è da meravigliarsi se si sa rispondere senza esitazione finché si tratta di individuare dei veri esperti in singole *τέχναι* mentre si incontrano delle difficoltà quando si tratta di individuare veri maestri di saggezza⁸. Se d’altronde si perviene a ravvisare nel sofista un «uomo straordinario e

difficilissimo da vedere, poiché anche ora si è rifugiato in modo abile ed elegante in una specie difficile da esplorare» (*Soph.* 236d, trad. C. Mazzarelli), diviene poi logico pensare che sia difficile riuscire a vincere la sua proteiforme inafferrabilità e pervenire a stabilire che cosa questi sa o non sa, che cosa verosimilmente insegnerà e quali rischi si possono eventualmente correre affidandosi a un sofista per la propria formazione avanzata. Perveniamo così a cogliere, in queste circostanze considerazioni, una precisa intenzionalità socratica – incrinare la confidenza di Ippocrate sulla fondatezza delle sue aspettative nei confronti di Protagora e, più in generale dei Sofisti – che si appoggia però ad argomenti aspecifici. Infatti l'eventuale difficoltà di caratterizzare un certo tipo di sapere non necessariamente vale come indizio di inconsistenza di tale sapere. Del resto, l'evocazione dei rischi connessi alla frequentazione dei Sofisti avrebbe titolo a valere anche per la frequentazione di altri tipi di maestri, inclusi Socrate e lo stesso Platone. Di conseguenza la scelta di riferire una simile messa in guardia ai soli Sofisti è quanto meno degna di nota.

2c. *“Non si può affidare la propria anima a chicchessia, alla leggera”*

Non meno aspecifico è il doppio passaggio argomentativo che segue. Dapprima, con modalità che ricordano il λόγος προτρεπτικός, Socrate procede ad osservare che, per il fatto di volersi affidare in modo così acritico alle capacità paideutiche di Protagora, Ippocrate si accinge ad assumere decisioni importanti per la propria anima, pur sapendo che dalle qualità dell'anima dipende per intero la condotta di tutta una vita, con una leggerezza che non si permetterebbe nell'assumere decisioni comparabili relative al proprio corpo (313a2-8). Per le questioni di cui riconosce l'importanza, dice Socrate, egli si consulterebbe a dovere presso amici e parenti e rifletterebbe a lungo sul da farsi; ora invece gli è bastato aver notizia dell'arrivo di questo forestiero per prendere una decisione immediatamente operativa, che oltretutto comporterà l'esborso di notevoli quantità di denaro, senza consultarsi con nessuno, senza conoscere il personaggio, senza averlo mai incontrato ed avendo idee molto approssimative su cosa significhi affermare che Protagora è un sofista (313a9-c3). Ma quando si tratta di affidare addirittura la propria anima a qualcuno, non ci si dovrebbe forse attenere a una prudenza proporzionata all'importanza della posta in gioco?

In questo caso il Socrate platonico smorza la tipica enfasi del λόγος προτρεπτικός sulla tendenza a misconoscere la speciale importanza dell'anima rispetto al corpo assumendo che Ippocrate abbia almeno imparato a considerare l'anima più importante del corpo (313a6-7), come si addice a chi sia già diventato, sia pure solo da poco, frequentatore abituale del filosofo⁹. Su tali premesse prende forma un rimprovero che puntigliosamente associa il fatto di non creare le precondizioni per arrivare a una decisione meditata, al “fatto” di non conoscere Protagora e di tentennare allorché si tratta di spiegare in che senso egli è un sofista. Prende forma, in tal modo, una valutazione solo negativa dell'iniziativa di Ippocrate, al quale non vengono riconosciute né l'attenuante della fama e dei successi del sofista (che depongono così abbondantemente a suo favore), né l'attenuante di aver appena preso l'iniziativa di esternare i suoi intendimenti a Socrate, creando in tal modo le condizioni per acquisire il suo parere in via preventiva. Specialmente questo secondo punto è degno di nota in quanto il lettore del *Protagora* può presumere che Socrate sia uno dei pochi in grado di pronunciarsi in modo credibile sul conto del filosofo e che l'enfasi con cui Ippocrate sollecita una presentazione a Protagora potrebbe anche riflettere l'esigenza di controbilanciare le prevedibili riserve del filosofo sul conto del sofista, ma soprattutto che Ippocrate solo in apparenza chiede per ottenere perché, scegliendo di presentarsi con molto anticipo a

casa del filosofo, crea le condizioni ideali per chiedere un consiglio, un parere preventivo proprio dal più autorevole dei suoi conoscenti. In fin dei conti, la logica dello scambio di idee è tale che Ippocrate, all'udire questi rimproveri, avrebbe che potuto replicare: “ma se son qui per questo! e non mi sto consultando forse con una persona qualificata?”

Platone non si è mosso in tal senso (non aveva interesse ad imprimere una simile piega alla conversazione); nondimeno, date le caratteristiche del contesto pragmatico qui delineato, la censura socratica deve dirsi alquanto precipitosa e non motivata a sufficienza.

Nel passaggio successivo il Socrate platonico procede a trattare il sofista come un commerciante in alimenti per l'anima che indulga nel decantare la sua merce (cf. 313c8: ὁ σοφιστῆς ἐπαικῶν ἢ πωλεῖ) non diversamente da altri commercianti che lodano i prodotti alimentari da loro venduti in modo aprioristico, forse addirittura senza sapere se quegli alimenti fanno bene o fanno male al corpo. A sua volta la gran maggioranza degli acquirenti non ne sa di più sulle effettive qualità degli alimenti acquistati (313d1-4). Orbene, anche nel caso dei chi gira di città in città proponendo i suoi μαθήματα, lodandoli e vendendoli – i Sofisti – spesso accade che né venditori né acquirenti sappiano se questi μαθήματα fanno bene o fanno male all'anima (313d7-e1). L'attitudine a magnificare i pregi riflette, diremmo noi oggi, un approccio di tipo pubblicitario all'argomento e prescinde dalle effettive qualità di ciò che viene magnificato.

Può così prendere forma una conclusione di tipo dilemmatico: “se sai quali di questi insegnamenti sono utili e quali nocivi, puoi acquistare liberamente i μαθήματα tanto da Protagora quanto da qualunque altro venditore, ma in caso contrario farai bene ad essere quanto mai circospetto” (313e2-314a1).

Ancora una volta la raccomandazione appare non solo alquanto generica, ma per di più connotata da una insinuazione rilevante nei confronti dei Sofisti: loro (e solo loro) si comportano di mercanti, e in molti casi non sono nemmeno consapevoli degli eventuali pericoli insiti nei μαθήματα che essi reclamizzano e vendono. Viene con ciò lanciato un messaggio inequivoco: diffidare dei Sofisti. Viene al tempo stesso suggerita l'idea che un Ippocrate ben difficilmente possa sapere quali, tra i μαθήματα sofisticati, sono benefici, quali sono nocivi ed eventualmente quali sono innocui. Rimane inoltre indeterminata qualche domanda non da poco: come si fa a capire se un certo μάθημα è “sano” o “avvelenato”? chi sa discernere in questo campo? e come si fa a sapere se una certa persona sa o soltanto crede di saper discernere tra i μαθήματα?¹⁰

2d. “Il sapere non si presta ad essere esaminato (e opportunamente manipolato) prima di ingerirlo e lasciare che diventi parte di noi”

È dopo tutti questi passaggi che giunge il momento per introdurre l'idea più creativa dell'intera sub-trattazione: quella che, oltre ad assicurare l'assenso, trascende il contesto e lascia una traccia durevole nella memoria collettiva. L'acquisto (e il “consumo”) dei μαθήματα è molto più insidioso dell'acquisto dei σίτια, ci vien detto, perché nel caso dei cibi è possibile effettuare o far effettuare sempre nuovi controlli e manipolazioni fino a un attimo prima di ingerirli (314a3-b1), mentre nel caso dei μαθήματα nulla di comparabile può aver luogo: non si possono acquistare con riserva di accertare l'effettiva bontà del prodotto, non si possono osservare senza entrare in contatto, non si possono conservare disattivati, ma li si deve senz'altro accogliere nell'anima correndo l'alea di riceverne un beneficio o di subire un danno. Una volta pagato il prezzo di acquisto (una volta avvenuta la comunicazione di una certa idea), è inevitabile ritrovarsi con un certo μάθημα acquisito, appreso, incorporato nell'anima, e di conseguenza è inevitabile ritrovarsi o

danneggiati o aiutati (314b2-4) perché a quel punto il suo potenziale sistemico può solo dispiegarsi. L'operazione costituisce pertanto un *πρῶγμα* troppo importante perché ci si possa permettere di osare senza ricorrere ad opportune consultazioni, tanto più se si è giovani¹¹.

Come ho già accennato, l'argomento è dotato di cospicue potenzialità. Basti pensare al suo frequente uso, ai nostri giorni, quale icona delle insidie della comunicazione, in relazione ai messaggi subliminari, alla pressione della pubblicità e più in generale dei media, e persino in relazione al potenziale sistemico dei virus informatici: in quanto tale, il passo ha il merito di aver inaugurato una riflessione di straordinaria longevità, quasi *κτῆμα* ... ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγόνισμα (Thuc. I 22.4). Ciò che qui troviamo *in nuce* è appunto l'idea che il sapere, e più in generale la comunicazione, ha delle virtualità sistemiche e in molti casi riesce a incidere anche su aspetti protetti della nostra soggettività, per cui esporsi alle sue lusinghe può voler dire consentire la rimozione di molte protezioni col rischio di accorgersi solo troppo tardi degli inconvenienti in cui si sia eventualmente incorsi.

Si osserva, in compenso, un certo contrasto fra questo punto di dottrina e il passo che segue immediatamente nel testo. Una volta formulata la conclusione del discorso ("bisogna essere molto molto prudenti"), senza interrompersi, Socrate passa ad affermare che, avendo ormai raggiunto la casa di Callia, è il caso di andare ad ascoltare Protagora (e incontrare le altre personalità presenti) rinviando a dopo una ulteriore riflessione (314b6-8). L'affermazione ha di che sorprendere per via dell'apparente contrasto con la tesi della pericolosità dei *μαθήματα*. Infatti la decisione di entrare, ascoltare e rinviare a dopo il giudizio di merito presuppone che sia possibile recepire delle idee preservando la possibilità di insospettirsi in tempo utile, di interromperne l'assorbimento o anche di rimuoverle senza danno, ma non si vede come ciò possa conciliarsi con la tesi della differenza tra acquistare un alimento e "acquistare" un *μάθημα*. Viceversa, l'impatto con i *μαθήματα* può costituire un pericolo rilevante se la comunicazione delle idee è pressoché istantanea (e le idee vengono concepite come entità unitarie), ma in tal caso sarebbe stato imprudente esporre Ippocrate ai discorsi di Protagora.

Né il possibile ruolo di Socrate come filtro o tutela sembra in grado di sanare il contrasto, perché la raccomandazione di consultarsi con persone d'esperienza non presuppone unicamente che queste persone siano meno giovani di quanto non possa essere lo stesso Socrate¹², siano in certo qual modo sopravvissute agli effetti – talora benefici, talora perversi – di molte idee e possano esporsi al potenziale incognito di nuovi *μαθήματα* correndo rischi minori (e fermo restando che le virtualità di ogni idea non ancora testata si possono vedere solo *dopo* averle permesso di dispiegare le sue virtualità positive e negative), perché l'*excursus* in materia di insidie dei *μαθήματα* non include la previsione della possibilità di rimuovere discorsi perniciosi con l'aiuto di una persona d'esperienza. Più in generale: se il rischio è strutturale e rilevante, nemmeno Socrate dovrebbe osare; se però si vuole che il rischio sia tale solo per gli inesperti, allora tutto il discorso perde gran parte della sua rilevanza (si riduce a un generico richiamo alla prudenza). Dopotutto avremmo anche motivo di porci anche altre domande, ad es. se un normale lettore del dialogo avrebbe potuto notare che il Socrate platonico è un autentico maestro nell'arte di lanciare i suoi messaggi in maniera obliqua, in modo che possano farsi impercettibilmente largo nella mente dei suoi interlocutori¹³, per cui la messa in guardia può legittimamente applicarsi anche ai suoi *μαθήματα*. Probabilmente no, perché in tal caso sarebbe entrata in crisi l'intenzionalità antisofistica dell'intero passo.

2e. “Non siamo sofisti”

Giungiamo, così, all’ultima, cruciale tessera del mosaico. Una volta formulata l’affermazione decisiva, la discussione tra i due prosegue in termini che non vengono riferiti (314c4-7) ma che vengono notati dal guardiano della porta (θυροπόρος), che non esita a respingerli adducendo che di Sofisti ce ne sono già troppi in casa (314c8-d5). La scena è perfetta non tanto per offrire a Socrate il destro di dichiarare che «non siamo qui per Callia (ma per Protagora)» quanto per consentirgli di aggiungere: «né siamo dei sofisti» (314dCon q-8). Con quest’ultima precisazione Socrate intende manifestamente dissociarsi dagli altri Sofisti già arrivati nella residenza di Callia, ma si tratta di una precisazione problematica dal punto di vista del portinaio (il quale è autorizzato a non distinguere tra intellettuale e intellettuale a seconda delle opinioni professate da ciascuno, e inoltre ha verosimilmente notato il frequente ricorrere della parola “sofisti” sulla bocca degli ultimi due arrivati) e tale da richiedere delle precisazioni dal punto di vista dei due dialoganti, visto che Ippocrate *non è ancora* un sofista ma non è escluso che possa diventarlo, anzi è sull’uscio della casa di Callia proprio per via della prospettiva di diventarlo, e Socrate *non è più* un sofista, ma probabilmente lo è stato, solo che si è progressivamente dissociato dalla Sofistica con l’andare degli anni.

La scelta di dichiarare “non siamo mica dei Sofisti!” autorizza inoltre a supporre che nella fase finale della conversazione Socrate sia effettivamente riuscito a inculcare in Ippocrate il pregiudizio sfavorevole nei confronti dei Sofisti che manifestamente gli stava a cuore, o almeno a smorzare considerevolmente gli iniziali entusiasmi del giovane, e in quanto tale si traduce in invito a pensare che gli argomenti addotti si possano considerare validi avendo ottenuto l’assenso di una persona inizialmente tutt’altro che prevenuta verso i Sofisti. Al tempo stesso Socrate, approfittando della punta di fastidio che il portiere, dal canto suo, ha appena associato alla qualifica di Sofista, introduce a sua volta un po’ di vanto alla rivendicazione di non essere del numero, e ciò ha il potere di richiamare il tema della αἰσχρόνη da lui stesso introdotto all’inizio della conversazione con Ippocrate. Si chiude con ciò il circolo, con un messaggio appena un po’ obliquo in virtù del quale gli argomenti addotti vengono utilizzati per una messa in guardia manifestamente diretta a prevenire ogni facile entusiasmo (dei lettori) nei confronti del personaggio che i due sono sul punto di incontrare.

3. L’impiego di un μᾶθημα quale mero ἀγόνισμα e non quale κτήμα (cf. Thuc. I 22.4)

Provando ora a riflettere sul merito e sugli obiettivi perseguiti da Platone con un secondo prologo così elaborato, sembra doveroso partire dal riconoscimento del μᾶθημα che qui prende forma, un μᾶθημα significativo e interessante, ricco di potenzialità anche indipendentemente dal suo impiego in senso antisofistico. Come si è già avuto modo di ricordare, la messa in guardia nei confronti del potenziale sistemico dei *logoi* ha il raro pregio di essere molto più che plausibile e da costituire un’acquisizione tutt’altro che effimera (accade per davvero che le idee si rivelino ingovernabili sia nel bene sia nel male). Il problema è che Platone non indirizza la nostra attenzione sull’idea in sé, ma sulla sua attitudine a svolgere una funzione profilattica (a generare una precomprensione sfavorevole) nei confronti dei Sofisti in genere e di Protagora in particolare).

Che l’attenzione dei lettori venga indirizzata non sui pregi dell’idea in sé ma sul corollario antisofistico, che Platone preveda cioè un uso pressoché esclusivamente strumentale del μᾶθημα

lo si vede da più di un indizio: una volta arrivato alla sua formulazione, il Socrate platonico non spende una sola parola né per dar voce alla meraviglia o comunque attirare l'attenzione sui pregi di questa idea, né per elaborare un minimo di inferenze ma, come abbiamo visto, evita addirittura di discuterne. Infatti procede senza soluzione di continuità a spostare l'attenzione sul fatto che sono arrivati, che sarà il caso di entrare, che i due hanno comunque discusso ancora e poi si è affacciato il $\theta\upsilon\pi\omicron\pi\acute{o}\varsigma$ e ne è derivato uno scambio di battute (dopodiché i due sono finalmente entrati... ed è cambiata del tutto la scena). Se avesse voluto dare risalto al valore intrinseco di una simile idea Platone avrebbe introdotto, quanto meno, delle reazioni da parte di colui che è maschera del lettore medio privo di una preparazione specifica – Ippocrate – approfittando del fatto che si trova di fronte a un impensato. In situazioni comparabili¹⁴ accade invece che idee dotate di qualche rilievo non manchino di dar luogo a forme congrue di risonanza, mentre qui al lettore non viene indirizzato *nessun* invito a notare, apprezzare, memorizzare. Tutta l'attenzione è proiettata sull'impiego dell'argomento in funzione della messa in guardia, quindi sull'impiego a scopo profilattico, come se Platone si preoccupasse di fare qualcosa per evitare che l'impatto con Protagora potesse risultare troppo forte e magari irresistibile. In queste condizioni il fatto che il nucleo dottrinale svolto nel secondo prologo rimanga ἀνεξέταστος (Plat. *Apol.* 38a5) concorre a rendere perentorio il μᾶθημα suo potere di accreditare il messaggio rimane decisamente alto. Siamo d'altronde in presenza di un nucleo dottrinale in sé compiuto e autosufficiente, e può sorprendere che esso venga presentato come un argomento (come una messa in guardia) più che come un insegnamento.

L'esigenza di elaborare un giudizio veritativo impone di provare a capir meglio il nesso fra gli indubbi pregi che volentieri riconosciamo all'idea svolta in 314ab e i già notati indizi di fragilità dell'impianto argomentativo del secondo prologo nel suo insieme. Il tema appare ignoto alla letteratura specialistica, ma che il problema sussista è cosa difficile da negare perché, come ho già accennato (sez. 2d), il ragionamento qui svolto ha innegabili pregi in quanto μᾶθημα e tuttavia, in quanto argomento e spunto polemico, è affetto da non meno innegabili elementi di fragilità. Per di più la combinazione (o coesistenza) di queste due caratteristiche non si limita a conferire una problematica identità al passo, ma è anche indiscutibilmente rara. Alle idee buone si tende infatti a riservare una presentazione in grado di metterne in luce il valore, mentre non si può dire che questo accada nel passo in esame e, in fin dei conti, è lecito chiedersi perfino se Platone si sia reso conto appieno di quanto valide siano le creative idee lanciate sul finire del passo. Si direbbe insomma che l'ἔνδοξον di cui stiamo discutendo meritasse di diventare oggetto di una riflessione un po' più articolata in quanto è pur vero che il passo propone un discorso articolato, ordinato e a suo modo completo, ma l'idea veramente creativa compare solo alla fine e, come si è cercato di mostrare, rimane alquanto sacrificata.

Una volta ammesso, dunque, il valore in sé della teoria, che trova riscontri quanto mai significativi nelle potenzialità della calunnia e, per contrario, della pubblicità, così come negli effetti di cui sono capaci i moderni virus informatici, riprendiamo la riflessione già avviata sulla proponibilità di queste stesse idee a titolo di argomento con cui accreditare un giudizio complessivo sui Sofisti, tutto improntato alla diffidenza. L'argomento è debole, se non erro, per due ragioni: (A) perché non introduce il benché minimo accenno a un elemento così decisivo come il grado di nocività (e i possibili antidoti) e risulta pertanto non abbastanza stringente, (B) perché il pericolo rappresentato dai Sofisti assume i tratti dell'insidia peculiare o magari esclusiva, come se altri intellettuali non ricorressero alle medesime insidie.

(A) Chiaramente, se non si precisa quanto sia pericoloso un dato pericolo, né cosa si può fare per ridurre i rischi e limitare gli eventuali danni, si finisce per fare un discorso generico e argomentativamente debole proprio per la facilità con cui si può obiettare sia che il rischio è universale, ineludibile, strutturale e quindi sopportabile (infatti, altrimenti, avremmo dovuto trovarci da sempre in condizioni molto più precarie e spiacevoli), sia che il rischio è minimo, remoto o solo teorico, per cui non c'è niente di veramente importante da temere. Ora nel corso del secondo prologo queste precisazioni semplicemente non ci sono, né si fa parola di possibili contromisure da adottare a titolo di profilassi o antidoto, né si fa parola del diverso grado pericolosità dei *μάθημα* a seconda dell'età e delle "difese" di cui dispongono i singoli. Tanto meno si fa parola della possibilità di una presa di contatto di tipo meramente esplorativo con le idee nell'ambito di una interazione comunicazionale, una presa di contatto filtrata come quando si usa un guanto o un bastoncino per manipolare oggetti che non ci azzardiamo a toccare a mano nuda. Pertanto, decidere di rappresentarsi un dato pericolo come grave o come lieve, e farlo senza tener conto di nessuna variabile, diventa un fatto meramente retorico.

(B) Non ha quasi senso limitare la messa in guardia ai soli Sofisti, perché qui si sta parlando del *modus operandi* dei *μάθημα* in genere, e l'offerta di sapere costituisce un universale, non certo un tratto esclusivo di singole scuole di pensiero. In gioco non sono le idee di qualcuno, ma la contagiosità potenzialmente pericolosa delle idee in genere. Di conseguenza è strutturalmente improprio pretendere che una presa di contatto con i Sofisti sarebbe pericolosa mentre una presa di contatto con altri intellettuali non lo sarebbe.

Naturalmente si può capire che il primo impatto con una idea innovativa abbia nuociuto alla riflessione su limiti e possibili antidoti, e quindi anche alla forza dell'argomento, ma la scelta di fare del nuovo *μάθημα* un argomento diretto unicamente contro i Sofisti, tacitamente assumendo che un simile *μάθημα* non abbia titolo ad essere applicato anche al modo socratico e platonico di impostare una comunicazione avvolgente e intessuta di messaggi solo suggeriti, non può non costituire un ben più rilevante fattore di obiettiva debolezza della messa in guardia che scaturisce dall'intero discorso. In queste condizioni è dunque la trasformazione del *μάθημα* in *ἀγόνισμα* a togliere qualcosa al pur creativo *μάθημα*.

Però le apparenze funzionano, e molto bene: l'impressione che ci sia motivo di diffidare dei Sofisti non manca di prendere forma e lasciare una traccia durevole, anche perché l'argomento rimane non sottoposto a *ἔλεγχος*. Infatti, nell'economia del racconto, l'arrivo dei due locutori all'ingresso della casa di Callia funge da evento che, per il fatto di sospendere la conversazione in un'atmosfera di consenso, funge da validazione impropria della bontà del *μάθημα* rimasto *ἀνεξέταστος* (Plat. *Apol.* 38a5) e quindi dell'argomento fondato su tale *μάθημα*, ed ha il potere di giustificare agli occhi dei lettori l'omissione di ulteriori confronti o controlli di merito. In queste condizioni l'alto livello di paradigmaticità del *μάθημα* permette *all'argomento* di mettere solide radici nella mente dei lettori. Infatti:

- la plausibilità del primo *input* – la vergogna – trova solido fondamento nelle forme deteriori della Sofistica e in alcuni elementi della *communis opinio*,
- il secondo *input* – l'identità professionale dei Sofisti è mal definibile – può ben ritenersi giustificato dalla strutturale aspecificità del sapere dei Sofisti,
- anche il terzo e il quarto, essendo ispirati alla prudenza, hanno agevole accesso nella mente e una ben scarsa attitudine a suscitare diffidenza,

- il quinto punto, infine, desume la propria plausibilità psicologica da quella di cui è dotato il moto di fastidio che Platone attribuisce al portiere di Callia.

Perveniamo, con ciò, a individuare una pertinente via di uscita dal dilemma posto all'inizio, anche se in un senso non favorevole a Platone: impressionando favorevolmente il lettore, il passo tende ad essere accolto come sostanzialmente plausibile e come tale ad essere archiviato mentre la lettura prosegue. E siccome poi si parla di Sofisti, siccome per giunta all'inizio del confronto diretto Socrate-Protagora si torna a parlare di questi stesi temi con modalità comparabili (infatti Socrate prova a mettere in difficoltà il sofista proprio relativamente alla sua identità professionale), ciò che è emerso dal prologo viene ulteriormente accreditato nella sua presunzione di legittimità ed acquista pertanto – sia pure a prezzo di qualche forzatura – attitudine a passare per cosa acquisita e non particolarmente controversa. Da qui il suo potenziale codificante, la sua attitudine ad incidere sulla stessa pre-comprensione della Sofistica nel suo insieme.

4. Considerazioni conclusive: alle origini del pregiudizio antisofistico

Nelle pagine che precedono si è puntato, per lo più, a studiare il secondo prologo per quel che rappresenta in quanto tale, più che in quanto parte di quel ben più vasto insieme che è l'intero *Protagora*, o di ancora più vasti insiemi. È stata cioè effettuata una sostanziale ἐποχή del contesto, operazione necessaria per poter entrare nel merito ed esplorare una unità testuale che da molti punti di vista gode di vita autonoma e che in ogni caso non dà luogo a riprese nel prosieguo. Per ciò stesso giunge ora il momento di cambiare ottica, smettere di trattare la parte come un tutto e provare a guardarla, di nuovo, come parte che interagisce con gli altri ingredienti del *Protagora* nel suo insieme, e così pure di altri insiemi ancora più comprensivi. Si intuisce infatti che, una volta restituita alla parte la sua identità, anche la dialettica tutto-parti abbia attitudine a precisarsi ulteriormente. In vista di ciò mi propongo di trattare brevemente due punti: l'effetto di surclassamento del secondo prologo ad opera del confronto diretto Socrate-Protagora che segue, e il posto di questo secondo prologo nel più generale contesto del memorabile attacco socratico-platonico alla Sofistica.

Sul primo punto è agevole osservare che per seguire nei suoi meandri il ben più impegnativo confronto diretto tra i due maestri è strettamente necessario concentrarsi su ciò che i due dicono e fanno, eventualmente con un occhio a ciò che dicono e fanno gli astanti, e di conseguenza accantonare piuttosto energicamente il ricordo di tutto ciò che precede. Per di più, il confronto diretto si sposta rapidamente su temi ai quali il μᾶθημα del secondo prologo è manifestamente inapplicabile. In queste condizioni il μᾶθημα svolto nel secondo prologo non si limita a perdere di rilevanza, ma ha motivo di essere addirittura rimosso e virtualmente dimenticato: questo è il prezzo da pagare per poter seguire con profitto il prosieguo dello scambio di idee. In compenso l'attitudine a guardare a Protagora con almeno un punta di diffidenza anima l'intero corpo centrale del dialogo. Può così scaturirne un effetto degno di nota: il lettore che grosso modo abbia preso per buona la lezione del secondo prologo – di fatto la stragrande maggioranza dei lettori – è messo in condizione di assorbire quel μᾶθημα (ma principalmente quella messa in guardia) senza più pensarci. Gli accadrà pertanto di erigerlo in qualcosa di acquisito, e non semplicemente in una delle tante cose che si sanno, o si devono sapere, sul conto dei Sofisti, bensì in un messaggio do-

tato di valore strategico, visto che il messaggio consiste in una messa in guardia contro i facili entusiasmi che l'ἑπ'όγγελμα sofistico sapeva suscitare così bene.

L'effetto di surclassamento che il corpo principale del dialogo esercita sui temi del secondo prologo si traduce pertanto in qualcosa che somiglia addirittura al suo contrario: non a una svalutazione del μόθημα come incomparabilmente inferiore rispetto a quel che vien dopo nel dialogo, ma alla sua definitiva acquisizione a titolo di pregiudizio (o, se si vuole, di precomprensione) su cui in seguito non si ha più occasione di tornare a riflettere e ragionare, un pregiudizio o una precomprensione *da cui non si ha più modo di prendere le distanze*. L'imponenza delle "distrazioni" offerte dal prosieguo del dialogo, combinata con l'incommensurabilità fra secondo prologo e corpo principale del dialogo, e con la continua riaffermazione di una sostanziale riserva di Socrate sul conto di Protagora, è infatti tale da non lasciare adito alcuno a possibili ripensamenti su questo punto: per il lettore è semplicemente inevitabile non solo archiviare quei temi e chiudere quel capitolo, ma anche *lasciare che quelle idee mettano radici*. L'effetto ha, io direi, la potenza di un meccanismo perfettamente oliato e di una reazione accuratamente studiata a tavolino. Il condizionamento è degno di un autentico maestro della comunicazione subliminale (come infatti Platone è stato).

Se ora proviamo a collocare i temi del secondo prologo nel più generale contesto della tenace polemica antisofistica svolta dal Socrate platonico, è accattivante accedere all'idea che il secondo prologo possa aver costituito una sorta di pietra miliare della polemica antisofistica, e non solo in virtù della forma non perfettamente conscia che assume l'assorbimento dell'idea da parte della generalità dei lettori, ma anche semplicemente in considerazione del fatto che si cercherebbe invano, nel *Corpus Platonicum*, un'altra messa in guardia così esplicita e dotata di pari completezza. Nel *Gorgia*, per esempio, si parla di retorica e non di Sofisti; nell'*Eutidemo* l'idea che Eutidemo e Dionisodoro siano portatori di una sapienza solo apparente viene inculcata con determinazione ma, lungi dal generalizzare, si limita la riserva a degli intellettuali già di per sé squalificati dai riferimenti ai loro precedenti come campioni di pancrazio (271c-272a); il *Sofista*, per il fatto di giocare attorno a una mera astrazione, presuppone che il nemico sia stato già sconfitto; altrove (penso in particolare all'*Ippia Magg.*) singoli sofisti vengono presentati come non particolarmente temibili. È invece nel secondo prologo del *Protagora* e solo qui che la questione viene affrontata *ex professo*, ampiamente ma senza riferimenti *ad personam*, con approvazione senza riserve proprio mentre a suo modo incombe la presenza fisica del principe dei Sofisti, che è stato appena proposto quale personaggio ancora capace di galvanizzare Ippocrate e, a suo modo, lo stesso Socrate. Per di più anche in questo caso la figura di Socrate viene tenuta nettamente dissociata dall'universo della Sofistica. Possiamo ben dire perciò che è questo il *locus classicus* in cui lo schieramento socratico-platonico lancia il suo affondo più severo e più insidioso. Come dire che abbiamo motivo di attribuire al secondo prologo un ruolo di prim'ordine nella costruzione – e fissazione – dell'immagine negativa dei Sofisti.

Al tempo stesso, ammettere ciò equivale a riconoscere che qui il Socrate platonico raggiunge una delle punte più alte come *peithous dēmiourgos* (Plat. *Gorg.* 453a2) e come campione della "retorica dell'anti-retorica", solo che l'argomento non può qui essere affrontato in quanto porterebbe troppo lontano¹⁵.

Università di Perugia

Bibliografia

- Bonghi 1882 – *Dialoghi* di Platone tradotti da R. Bonghi, vol. III. *Protagora o I Sofisti*, Torino-Roma-Firenze 1882 (prima ediz. Milano 1859).
- CPF, I 1* – *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, diretto da F. Adorno, parte I, vol. 1, primo tomo, Firenze 1989.
- Pesce 1947 – Platone, *Il Protagora*, Traduzione, introduzione e commento a cura di D. Pesce, Firenze 1947.
- Rossetti 1988 – L. Rossetti, «Plat. *Lach.* 187D6-188C2: tra le pieghe del dichiarato», in *Problemi dell'uomo*, a cura di F. Bosio, Napoli 1988 [= Univ. Perugia, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» 8], 51-71.
- Rossetti 2001 – L. Rossetti, «Le dialogue socratique *in statu nascendi*», *Philosophie Antique* I 2001, 11-35.

¹ Ha senso chiedersi come mai a questo schiavo sia consentito di occupare uno scranno da liberi, per giunta collocato in posizione talmente buona da giustificare l'invito, rivolto a Socrate, di sedersi al suo posto (310a3-4) per poi tenere, di fatto, una conferenza.

² Propongo di parlare di racconto-conferenza in considerazione del fatto che, prima di iniziarlo, Socrate è esplicito nel ringraziare l'uditorio dell'opportunità che gli viene offerta di raccontare l'incontro appena avuto con Protagora (cf. 310a5, 310a7). Per una contestualizzazione di questo singolare dettaglio, sul quale i commentatori sogliono passare con mano decisamente molto leggera, v. Rossetti 2001, 26-29.

³ Il secondo prologo si estende per quasi cinque pagine Stephanus.

⁴ In effetti è raro trovare dei commentatori che approfondiscano l'argomento, ed è significativo constatare che, a giudicare dai noti repertori bibliografici curati da Cherniss, Brisson e collaboratori, *nulla* di specifico (beninteso, se si eccettuano le edizioni e traduzioni commentate) è stato scritto sull'argomento nell'ultimo mezzo secolo.

⁵ Dietro a questa dichiarazione si cela un paradosso: Socrate ha appena terminato di argomentare che l'impatto con i Sofisti è insidioso (potrebbe celare dei virus) e ora candidamente prospetta a Ippocrate l'eventualità di rivolgersi proprio a loro per un parere. Nella logica del brano, ciò dovrebbe comportare una incongrua estremizzazione del rischio. L'argomento verrà ripreso più avanti, nella sez. 2d.

⁶ Cose interessanti a questo riguardo figurano in Bonghi 1882, 15-17: «Anch'oggi un giovine, ricco e nobile, arrossirebbe, se altri lo forzasse a convenire che egli ... impari diritto o medicina, retorica o persino filosofia per fare il medico o l'avvocato o salire su una cattedra ... universitaria.» Ma Ippocrate potrebbe ben desiderare di «andare dal Sofista, non per professare egli stesso quello che questo professa, ma per imparare quello che questo insegna».

⁷ Opportunamente osservava il Pesce a questo riguardo: «Più tardi lo stesso Protagora riconoscerà esplicitamente che, nella comune opinione, all'arte sofistica si associa qualche cosa di antipatico e di spiacevole (τὸ ἐπαχθές, 316d)» (Pesce 1947, 23).

⁸ Questa è l'idea che prende forma in un frammento papiraceo tratto dal *Milziade* di Eschine di Sfetto tratto. Cf. CPF, I 1*, 143.

⁹ La circostanza costituisce un indizio non infimo in base al quale postulare la genuina ascendenza socratica del λόγος προτρεπτικός.

¹⁰ Il dilemma evocato da Menone (*Men.* 81d5-9) sarebbe pertinente in questo contesto.

¹¹ Il dettaglio è affidato a un enunciato su cui riflettere: data l'adozione del plurale, dire che ἡμεῖς γὰρ ἔτι νέοι ὄσπερ τοσοῦτον πρᾶγμα διελέσθαι (314b5-6) equivale per Socrate ad ammettere che giovane non è solo Ippocrate, ma anche lui. Ciò concorda con altri indizi sulla collocazione della data drammatica del dialogo, che si ritiene cada intorno al 335-33 a.C., nel qual caso Protagora avrebbe poco più di trentacinque anni e Socrate poco più di venticinque, mentre Ippocrate sarebbe prossimo ai diciotto anni. In tal caso sarebbe normale per Socrate considerarsi giovane, ciò che appare in fin dei conti compatibile con la forte differenza di status tra i due. Analoga sarebbe, ai nostri giorni, la differenza di status tra un liceale che sia ormai prossimo a iscriversi all'università e un brillante neo-dottore di ricerca già piuttosto ben inserito nell'ambiente universitario. In tale ipotesi rimarrebbe nondimeno da spiegare come mai Socrate possa trattare Protagora da pari a pari (non a caso altri studiosi propendono per collocare la data drammatica in epoca sensibilmente più bassa). D'altra parte, qualora la differenza di età fra Socrate e Ippocrate fosse molto maggiore, diverrebbe poi difficile rendere conto del "noi giovani" di cui stiamo qui trattando. Non deve peraltro sorprendere che la data convenzionale risulti mal conciliabile con alcuni dettagli, perché ciò accade molte altre volte in Platone.

¹² Cf. nota precedente.

¹³ Al riguardo basti qui ricordare un celebre passo del *Lachete* (187e-188a, su cui v. Rossetti 1988) e un bel documento riconducibile a Fedone di Elide (Seneca, *Ad Lucilium* XV 2.41 = SSR III A 12).

¹⁴ Penso per esempio all'*Eutifrone*, dove il quesito arduo per definizione ("piace perché amato o amato perché piace?") è seguito da un monologo apprezzabilmente ampio di Socrate, con connessa ipotesi che Eutifrone possa essere intenzionalmente reticente, e dall'ammissione di smarrimento che si configura come intermezzo sull'arte di Dedalo; al *Carmide*, dove le acrobazie socratiche sulla metascienza fanno posto a un ampio commento di Socrate e alla rappresentazione dell'imbarazzo di Crizia; al I libro della *Repubblica*, dove Trasimaco non manca di accusare il colpo al termine della contro-argomentazione socratica (cenno alle Bendidie) mentre provvede Socrate a spendere qualche parola su chi ha il merito di aver reso possibile il raggiungimento di conclusioni che lui giudica significative.

¹⁵ Posso tutt'al più riferire che ho lungamente lavorato allo svolgimento di questa problematica in un certo numero di articoli il primo dei quali risale all'ormai lontano 1975.