Platone γενναῖος σοφιστής: per un'interpretazione metaletteraria della sezione sulla "nobile sofistica" (*Sph.* 226b-231c)

Mario Regali
Università degli Studi di Napoli Federico II

This paper argues that the section on the "Noble Sophist" (*Sph.* 226b-231c) is not to be seen as a portrait of Socrates but rather as a description of the effects of the *Sokratikos logos* on the external addressee, and thus that the profile of the "Noble Sophist" corresponds to that of Plato, the author of the *Sokratikoi logoi*.
elenchos, Socrates, *Sokratikos logos*, protreptic

Sosterremo l'ipotesi secondo la quale nella sezione sulla "nobile sofistica" non è da scorgere un ritratto del Socrate elenctico nel suo agire con gli interlocutori, come di frequente è stato sostenuto, bensì una descrizione degli auspicati effetti che il *Sokratikos logos* ha sul lettore dei dialoghi: piuttosto che con Socrate il profilo del "nobile sofista" coincide quindi con il profilo di Platone autore di *Sokratikoi logoi* rivelando la funzione prevalentemente protrettica della scrittura dialogica.

La sezione sulla γενναία σοφιστική ha suscitato da sempre la perplessità degli esegeti, come mostra la frase con cui Cornford esprime il suo dubbio in merito: "the whole argument has admittedly 'come in by a side wind'".[1] Anche se l'assenza di punti di contatto sia con la quinta sia con la settima divisione potrebbe essere contestata, il dubbio di Cornford riceve conferma dallo stesso Platone che attribuisce allo Straniero di Elea una chiara espressione di disappunto per i risultati della διαίρεσις (231a). L'esito della sesta definizione è quindi inatteso perché il profilo positivo che emerge per il καθαρτής non si concilia con il carattere negativo che lo Straniero si attende per il σοφιστής. Una perplessità dalla quale di norma la critica sfugge attribuendo alla sezione lo scopo di offrire un ritratto di Socrate, nel dialogo che non a caso si apre con il passaggio di consegne tra Socrate e lo Straniero di Elea, quale ponte tra il metodo dell'*elenchos* e la μέθοδος che ruota attorno agli strumenti della συναγωγή e della διαίρεσις, sino alla μεγίστη ἐπιστήμη che lo Straniero attribuisce al φιλόσοφος nella digressione sul non essere (253c). Nell'ipotesi evolutiva, Platone offrirebbe uno sguardo

1 Cornford 1935, 181.

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a ritroso sulla stagione conclusa del suo socratismo, ora abbandonato perché non offre più gli strumenti utili a sciogliere problemi ontologici quali pone, ad esempio, la nozione del non essere.[2] Uno sguardo certo benevolo, che si conclude con la lode sul carattere γενναῖος dell'*elenchos*, ma che presto viene distolto da Socrate per rivolgersi al nuovo metodo della digressione sul μὴ ὄν che permetterà di concludere la settima e definitiva διαίρεσις catturando finalmente il σοφιστής. E non mancano i punti di contatto fra il ritratto di Socrate che offrono i dialoghi aporetici e numerosi tratti caratteristici del nobile sofista, in particolare nella descrizione del processo elenctico (230b4-5): coloro che lo praticano interrogano sugli argomenti in relazione ai quali qualcuno ritiene di dire qualcosa senza in realtà dire niente di valido, un quadro armonico con il racconto della ζήτησις alla quale Socrate si dedica dopo l'episodio dell'oracolo (*Ap*. 21b-22e). La nobile sofistica quale rappresentazione dell'*elenchos* socratico permette di sanare l'equivoco nel quale si può incorrere data l'apparente somiglianza tra la figura di Socrate e i sofisti, l'equivoco nel quale sarebbe caduto Aristofane nelle *Nuvole*.

A turbare tale quadro di particolare chiarezza concorrono però numerosi elementi della sesta definizione che invece sfuggono a questo schema, elementi che sembrano irriducibili al profilo di Socrate che emerge dai dialoghi. Non a caso, quando lo Straniero di Elea descrive da una parte l'intenzione che muove chi conduce l'*elenchos*, ossia educare (229a), dall'altra gli effetti che l'*elenchos* produce su chi lo subisce, ossia l'ira verso se stessi e la mansuetudine verso gli altri (230b-c), emergono profonde differenze sia con il Socrate che, ancora nell'*Apologia*, nega di essere un διδάσκαλος (19d-e), sia con l'effetto che l'*elenchos* di Socrate ha sugli interlocutori: come nota Vlastos, in netto contrasto con il Socrate di Senofonte che più di ogni altro contemporaneo riesce ad ottenere l'ὁμολογία dei suoi interlocutori (*Mem*. IV 6, 15) il Socrate di Platone vince nel dibattito ma non riesce mai a convincere né a trasformare i suoi interlocutori.[3]

I passi dei dialoghi ai quali la critica si è rivolta per sciogliere questi nodi non appaiono risolutivi. Dorion propone ad esempio il *Lachete* (189b) per l'*elenchos* inteso come *paideia*, e il *Carmide* (167a) per la moderazione quale effetto e causa dell'*elenchos*, ma in entrambi i casi si tratta di modelli ideali che non riflettono ciò che realmente accade tra Socrate e i personaggi:[4] piuttosto che le reazioni all'*elenchos* che leggiamo nel *corpus* il *Sofista*

2 Centrone 2008.
3 Vlastos 1991, 292 n. 161.
4 Dorion 2012, 254.

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

descriverebbe invece gli effetti desiderati del metodo di Socrate, e non i suoi effetti reali.[5] Dorion intende superare così la constatazione di Vlastos citata in precedenza secondo la quale Socrate nei dialoghi di Platone esce sempre vincitore dal processo elenctico perché confuta un interlocutore che però non appare mai persuaso. Ma distinguere la descrizione dell'*elenchos* nel *Sofista* dalla prassi di Socrate nei dialoghi aporetici lascia aperta la medesima domanda alla quale Dorion tenta di rispondere: perché Platone offrirebbe due versioni diverse, una nella prassi di Socrate, l'altra nella teoria dello Straniero, del processo elenctico? In effetti, nei dialoghi non avviene mai il mutamento che lo Straniero descrive quale effetto dell'*elenchos*: i personaggi come Trasimaco e Callicle conservano, se non inaspriscono, la loro ostilità, mentre chi è mansueto, come Eutifrone o Lachete, è tale sin dai momenti iniziali dell'incontro con Socrate, ben prima che il processo confutatorio sia avviato. Ogni plausibile soluzione al problema posto dalla sesta definizione non può ignorare lo iato che sia Vlastos sia Dorion riconoscono tra il *Sofista* e i dialoghi dove Socrate conduce l'*elenchos*. È necessario, quindi, prendere le mosse da un dato che appare incontrovertibile: lo Straniero non sta descrivendo gli effetti dell'*elenchos* che Platone rappresenta nei dialoghi. Chi e cosa descrive quindi lo Straniero?

Prima di tentare una risposta plausibile, è necessario per noi osservare nel dettaglio come la figura del maestro che purifica l'allievo tramite l'*elenchos* assuma tratti inconciliabili con la figura di Socrate in Platone. La sesta definizione giunge presto, una volta individuata la forma di purificazione rivolta all'ἄγνοια nella ψυχή, ad isolare il genere della διδασκαλικὴ τέχνη (229a9-10), al cui interno poi sarà collocata la παιδευτική (229d1-3), al cui interno troverà infine posto l'*elenchos*, la *techne* attribuita al nobile sofista. Non sfugge alla critica come invece in Platone la maschera di Socrate sia mantenuta sempre distinta, in modo esplicito, dalla capacità di insegnare ai suoi interlocutori. Ciò emerge dalle affermazioni che, in modo programmatico per l'autore Platone e retrospettivo per il personaggio Socrate al termine della sua vita, sono formulate nell'*Apologia*. Socrate non ha mai tentato di educare gli ἄνθρωποι e, pur ammirando la conoscenza che permette ai sofisti come Eveno di ricevere il denaro di Callia per la *paideia* dei figli, afferma in modo reciso di non possederla (19d-e). E, in modo del tutto parallelo, Socrate ribadisce anche in relazione all'accusa presente di non essere mai stato maestro di nessuno (33a). Certo, la polemica dell'*Apologia* si riferisce alla concezione tradizionale di *paideia* quale trasmissione del sapere dal maestro all'allievo, quindi una nuova e diversa *paideia* socratica potrebbe

5 Dorion 2011, 204-205.

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

essere esclusa dal netto rifiuto da parte di Socrate lasciando così uno spazio per la funzione paideutica come descritta dallo Straniero. Ma una prova definitiva dell'estraneità di Socrate rispetto al profilo del nobile sofista è offerta dal ruolo che lo Straniero attribuisce ai μαθήματα. Nella descrizione del τρόπος con cui il καθαρτής elimina l'infondata opinione dei presunti σοφοί (230b4-d4), l'*elenchos* è descritto come un processo di preparazione in vista dell'insegnamento: affinché si possa trarre vantaggio dai μαθήματα impartiti, è necessario prima cancellare le δόξαι che sono d'ostacolo a quegli stessi μαθήματα, eliminando così il falso sapere. Emerge in modo evidente il carattere propedeutico dell'*elenchos* catartico: chi purifica, appare anche in grado di fornire i μαθήματα in un momento successivo. Al contrario, anche nel punto del *corpus* dove la maschera di Socrate giunge più vicino alla figura di maestro, la scena alla quale la critica guarda con maggiore frequenza per individuare una possibile *paideia* socratica, ossia l'immagine della maieutica nel *Teeteto*, Platone rappresenta Socrate in modo inequivocabile come del tutto estraneo ad ogni μάθημα possibile (150d): anche coloro che grazie alla prolungata συνουσία con Socrate, e al favore del dio, progrediscono in modo stupefacente, è chiaro che non apprendono nulla da Socrate, ma scoprono molte e belle cose in autonomia assoluta. Non solo, quindi, come nell'*Apologia*, Socrate nega di essere διδάσκαλος perché rifiuta la *paideia* tradizionale che prevede la trasmissione diretta del sapere dal maestro all'allievo, ma anche la supposta nuova *paideia* descritta con la metafora della maieutica non si concilia con il profilo del καθαρτής tratteggiato dallo Straniero.

E in relazione poi agli effetti dell'*elenchos*, abbiamo già osservato come l'azione di Socrate nei dialoghi susciti reazioni diverse rispetto a come lo Straniero di Elea descrive l'*elenchos* del καθαρτής. Certo, si potrebbe immaginare per Socrate un esito diverso in casi mai rappresentati nei dialoghi: l'effetto negativo potrebbe essere dovuto alla scelta degli interlocutori da parte di Platone, mentre in altri casi potremmo immaginare un esito simile a quello descritto dallo Straniero. Ad escludere questa possibilità però, e a conferma dell'impossibilità di equiparare il Socrate di Platone al καθαρτής, giungono due luoghi, dell'*Apologia* e della *Repubblica*, dove la reazione negativa all'*elenchos* è descritta in termini assoluti. Nella prima sezione dell'*Apologia*, Socrate racconta l'indagine che ha occupato la sua intera vita, l'indagine tramite la quale sottopone ad esame la risposta dell'oracolo (21b-24c): con uno sguardo retrospettivo, prima della morte, Socrate descrive in sintesi, potremmo dire, ogni *elenchos* compiuto nel corso della sua vita. E il tratto costante del bilancio di Socrate è la reazione d'odio: sin dal primo episodio di confutazione, che coinvolge uno dei πολιτικοί, Socrate suscita l'odio sia del suo interlocutore sia della maggior parte dei presenti

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(21d). Anche il secondo tentativo di Socrate, con un altro ritenuto più sapiente del primo πολιτικός, lo rende oggetto dell'odio diffuso (21e) e anzi la πλάνη di Socrate assume ora il carattere eroico, tra Odisseo ed Eracle, di una sequenza di πόνοι proprio perché Socrate, nuovo eroe, è costretto a vincere il timore e il dolore che gli deriva dalla percezione di suscitare l'odio di tutti al fine di rispettare il dio che si era espresso tramite l'oracolo (21e-22a); al termine del racconto sugli incontri con i poeti e gli artigiani, Socrate tira le fila sulla sua ἐξέτασις notando come avesse suscitato numerose ἀπέχθειαι, molto pericolose, che sono poi la vera ragione che induce Meleto a muovere l'accusa presente, segnata, anch'essa, dall'odio: Socrate sa bene, οἶδα σχεδόν, di essere oggetto di odio da parte loro. L'effetto prodotto da Socrate è di segno opposto rispetto all'effetto prodotto dal καθαρτής descritto dallo Straniero: chi subisce l'*elenchos* si adira con se stesso ma diviene più mansueto con gli altri. Grazie alla *Repubblica*, alla scena della caverna, possiamo comprendere poi come nel mondo di Socrate la reazione ostile all'*elenchos* diviene un tratto distintivo della condizione umana in sé, ben oltre l'Atene del 399 e l'esperienza dello stesso Socrate. L'allegoria della caverna, introdotta come immagine della φύσις umana in relazione alla παιδεία (514a), prevede che nel momento del ritorno all'interno della caverna, il brusco passaggio dalla luce all'oscurità renda ridicolo il φιλόσοφος che non riesce più a disputare con chi è rimasto incatenato perché la sua vista ha bisogno di adattarsi al buio della caverna (516e-517a). La goffaggine del filosofo induce a ritenere persino dannosa l'ascesa fuori dalla caverna, al punto tale che chi tenta di sciogliere e condurre verso l'alto chi si trova in catene suscita la reazione più violenta possibile: "appena potessero afferrarlo e ucciderlo, non lo ucciderebbero?", chiede Socrate (517a). Sembra del tutto probabile che dietro l'immagine dello "sciogliere e trascinare verso l'alto" gli uomini della caverna sia da scorgere il processo elenctico come descritto dallo Straniero, in particolare per la sua funzione di preparazione alla vera ἐπιστήμη fuori dalla caverna. Appare quindi certo che, almeno nel mondo di Socrate, la reazione dei presunti σοφοί alla confutazione sia polarmente opposta rispetto a ciò che prospetta nel *Sofista* lo Straniero: non solo essi non divengono mansueti ma inaspriscono sino all'estrema violenza la loro reazione.

È quindi necessario, per superare tali contraddizioni, immaginare per l'*elenchos* catartico del *Sofista* un contesto nuovo, diverso dall'Atene di Socrate nella quale, come la vicenda del processo ha mostrato, il fallimento della persuasione sembra inevitabile. Certo, è possibile pensare all'Accademia, lo spazio nuovo che Platone immagina e realizza per superare le difficoltà incontrate da Socrate nel rapporto con la *polis*. E di conseguenza

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

è possibile identificare nel profilo del καθαρτής, quindi del nobile sofista, lo stesso Platone o comunque il modello del *philosophos* nella prima fase del suo approccio con i discepoli. Il fatto però che i destinatari dell'*elenchos*, nella sintesi offerta dallo Straniero, si ritengano già σοφοί depone invece a favore di una situazione analoga a quella di Socrate, in cui sono i cittadini a subire l'*elenchos* e non i giovani discepoli pronti a divenire φιλόσοφοι con il loro ingresso alla scuola di Platone. Certo, il modo in cui Platone si rivolge ad Atene, all'esterno dell'Accademia, la nuova strada che i Socratici come Platone intraprendono dopo la sentenza di morte del 399, è rappresentata dalla produzione dei *Sokratikoi logoi*. L'*elenchos* descritto dallo Straniero prevede un destinatario ideale, disposto ad intraprendere il processo di *paideia* nonostante il complesso di δόξαι che lo inducono a presumersi sapiente, il destinatario ideale che ogni produzione letteraria, come il dialogo, presuppone. Calare l'*elenchos* nella finzione letteraria del dialogo, sostituendo così Socrate personaggio con l'autore Platone e i personaggi interlocutori di Socrate che subiscono l'*elenchos* con i lettori, destinatari del dialogo, permette di superare le difficoltà insormontabili che Socrate, nel racconto di Platone, avrebbe incontrato ad Atene. E segnali in questa direzione sono offerti dal testo: nel momento in cui lo Straniero descrive l'ἀπαλλαγή, la liberazione dalle δόξαι che deriva dall'*elenchos*, aggiunge alla stabilità del beneficio per chi la subisce il piacere che prova chi ascolta (230b-c), invertendo così di segno la reazione ostile che il racconto di Socrate nell'*Apologia* attribuiva anche agli spettatori dei suoi ἔλεγχοι, agli ἀκούοντες (23c-d). Mentre nel racconto dell'*Apologia* è naturale immaginare un gruppo di spettatori in occasione dell'incontro nelle strade di Atene tra Socrate e uno dei falsi σοφοί, per il καθαρτής del *Sofista* sorprende la menzione di un "destinatario" esterno per l'*elenchos* paideutico, a meno che non si presupponga qui il lettore del dialogo. Allo stesso modo, in apertura della settima e definitiva διαίρεσις (264d-265a), lo Straniero afferma che il risultato dell'indagine, della quale è di nuovo descritto il metodo, sarà chiaro in primo luogo per lui e Teeteto, ma in seguito anche a coloro che per natura sono affini a tale metodo (265a). Nell'articolazione tra il momento presente della conversazione tra lo Straniero e Teeteto e il tempo futuro degli affini per natura (ἔπειτα) è plausibile scorgere il rapporto tra il tempo dei personaggi nel racconto e il tempo dei destinatari nella lettura. A prescindere dall'identificazione del γένος (dai soli discepoli dell'Accademia[6] a Socrate[7]), anche in questo snodo decisivo del dialogo Platone sembra estendere quindi

6 Rosen 1983, 311.
7 Rowe 2015, 171 n. 112.

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lo sguardo all'esterno della dimensione fittizia del dialogo per coinvolgere il lettore.

E i superlativi con cui sia Teodoro sia lo Straniero descrivono i risultati del processo catartico sembrano anticipare l'enfasi con cui l'Ateniese nel VII libro delle *Leggi* descrive la produzione dialogica quale migliore paradigma possibile per la ποίησις (817b): l'Ateniese, rivolgendosi ai poeti, afferma di essere ποιητής della tragedia καλλίστη ἅμα καὶ ἀρίστη, perché l'intera πολιτεία, e di conseguenza le *Leggi* di Platone, è rappresentazione del κάλλιστος καὶ ἄριστος βίος, con la medesima enfasi con cui Teeteto descrive la condizione alla quale la purificazione dell'*elenchos* conduce, la ἕξις βελτίστη e σωφρονεστάτη tra tutte, e lo Straniero suggella l'indagine sull'*elenchos* definendola μεγίστη καὶ κυριωτάτη, tra le καθάρσεις, quella che si addice a chi raggiunge la vera εὐδαιμονία (230d-e).

Emerge così l'intenzione protrettica di Platone, che non a caso presenta sin dalle prime battute del dialogo l'indagine dello Straniero come rivolta a definire il profilo del φιλόσοφος, una meta che non sarà raggiunta neanche dopo il *Politico*, come è noto, ma con ogni probabilità il paradigma del φιλόσοφος è realizzato almeno in alcuni dei suoi tratti dalla stessa maschera dello Straniero nel corso della ricerca. Tra questi, sorprende come Platone attribuisca allo Straniero di Elea, nel momento in cui sviluppa ciò che egli stesso definisce ἔλεγχος (242b), la medesima capacità paideutica che attribuisce al καθαρτής della sesta definizione: nella sezione dedicata a confutare i corporalisti lo Straniero muove dal presupposto teorico di rendere migliori costoro, βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν (246d-e). Il nesso βελτίους ποιεῖν è un tratto distintivo del buon educatore che troviamo al centro del dibattito sulla *paideia* tra fine quinto e quarto secolo, tra le *Rane* di Aristofane (1008-1012) e l'*Antidosis* di Isocrate (226), ma che Platone, a differenza sia di Eschine sia di Senofonte, non attribuisce mai a Socrate. Non solo: l'*elenchos* che lo Straniero conduce sia con i corporalisti sia con gli amici delle idee ha, come per l'*elenchos* del καθαρτής della sesta definizione, anche uno spettatore esterno che ne beneficia: lo stesso Teeteto, per la cui χάρις, afferma lo Straniero, "tenteremo di confutare il *logos*, nel caso in cui lo confutiamo". In conclusione, quindi, Platone assegna non a caso allo Straniero di Elea, che riproduce, come noto, alcuni tratti del φιλόσοφος ideale, la nuova forma di *elenchos* che prospetta nella sesta definizione, una forma che con ogni probabilità rivendica per se stesso e che immagina quale risultato auspicabile della lettura dei dialoghi.

Resta da chiedersi perché Platone avrebbe dedicato la sesta definizione a descrivere se stesso e la propria produzione, realizzando così una digressione rispetto all'obiettivo di catturare il sofista. È plausibile che la sezione sulla

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nobile sofistica assolva, come altri passi del dialogo, allo scopo di offrire anche un ritratto del φιλόσοφος durante l'indagine sul sofista e sul politico, un ritratto che emerge per contrasto e che forse induce Platone a non completare, come noto, la trilogia con un *Filosofo*, dopo il *Politico*. Un profilo nel quale Platone proietta inevitabilmente se stesso perché condivide con i sofisti, molto più del suo Socrate, la medesima esigenza di attirare gli allievi, un'esigenza alla quale la produzione dialogica sembra assolvere quale suo scopo preminente.

https://doi.org/10.5771/9783495991367-193 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY