

**Πάντα πράττειν. SOCRATE E IL BENE NELLA
REPUBBLICA¹**

RAFAEL FERBER

ABSTRACT: In this I draw attention to the strangeness (*atopia*) that Plato's *Republic* has not only for Plato's contemporaries, but also for us. This strangeness for us consists of the fact that Plato's *Republic* does not allow for a plurality of philosophical opinions, but enforces one true philosophy (*philosophia alêthê*) or one conception of the Good to all citizens. The platonic *Republic* describes not only a state, but also a kind of pre-Christian church. Second, I emphasize that the Socratic principle in which every soul does everything for the Good (*panta prattei*) can be translated in two ways: Every soul does everything for the sake of the Good, or goes to all lengths for the sake of the Good. Depending on the different translations, we have a different picture of the platonic Socrates in the *Republic*, an intellectualistic Socrates for whom irrational desires do not exist, or a Socrates who also accepts irrational desires. Third, I discuss the laughter after Socrates' claim that the Good is even "beyond being". Who here is laughing about whom, Glaucon about Socrates, or Socrates about Glaucon, or perhaps Plato about himself?

Vorrei iniziare con alcune osservazioni di carattere generale. Ai nostri tempi la *Repubblica* di Platone sembra essere qualcosa di molto strano. Questa stranezza, già notata dai contemporanei di Platone², è forse un riflesso o piuttosto uno sviluppo della stranezza o *atopia* che aveva già Socrate per Platone. Per quanto non vi possa essere certezza (Platone è maestro nel nascondere se stesso) ho già da qualche tempo il sospetto che Platone, quando Alcibiade nel grande elogio in onore di Socrate parla della sua ἀτοπία (*Symp.* 215a2), si riferisca alla propria personale esperienza. Forse Platone parla di se stesso anche quando fa dire ad Alcibiade: "Allora, credendo che prendesse sul serio il fiore della mia giovinezza pensai che questo fosse un tesoro e una fortuna straordinaria, se con il concedere a Socrate i miei favori, potevo in cambio ascoltare tutto ciò che costui

¹ Relazione tenuta in occasione della presentazione di VEGETTI (1998-2007). Accademia dei Lincei (Roma), 5 febbraio 2008.

² Cfr. Arist. *Polit.* 1262a32

sapeva (παντ' ἀκούσαι ὅσαπερ οὗτος ἴδει)” (*Symp.* 217a).³ Sapere ciò che Socrate sapeva vuol dire sapere cose che non sono opinioni di tutti, *koinai doxai*, ma che al contrario sono opposte alle opinioni comuni, *paradoxoi logoi* (*Rsp.* 472a), e dunque dei ‘paradossi’.

Ma l'*atopia* della *Repubblica* per noi non consiste solamente, come per gli antichi, nelle cosiddette tre “ondate”, ossia la comunione delle donne (449a-461c), la comunione dei figli (*Rsp.* 461c-464b) e dei beni (*Rsp.* 464b-466e) e la necessità che i filosofi prendano il potere o che gli uomini di potere divengano filosofi (*Rsp.* 498c-499a). Per capire che cosa noi troviamo di singolare nella *Repubblica* di Platone è utile citare un passo di Friederich Schleiermacher, il grande traduttore tedesco di Platone:

“La più grande difficoltà sembra [...] essere quella di creare le cattedre di filosofia pura. Poiché questa materia è la più lontana dallo Stato, e sarebbe straordinario anche per esso, se dovesse decidere chi è il filosofo più genuino, chi merita di essere il più favorito e preferito. E non c'è niente di più odioso che uno Stato, [...], un governo che prendano partito in materia di filosofia, dando la preferenza a l'uno o l'altro dei sistemi a confronto.”⁴

Il tema che viene trattato in queste righe è, per dirla in breve, la separazione del giusto e del buono. Per noi lo Stato secolare è definito tramite i mezzi che applica. Nella famosa definizione di Max Weber, lo Stato è il solo portatore legittimo del potere.⁵ Questo Stato non ha il diritto di imporre con la forza fisica una “filosofia vera” (φιλοσοφίαν ἀληθῆ)⁶ ai cittadini, e nemmeno la virtù o “una visione” del Bene ultimo. Questo Stato secolare può solamente imporre un comportamento in conformità con le leggi. Nella *Repubblica* di Platone, viceversa, lo Stato definisce qual è la filosofia vera; e siccome lo Stato è governato dai filosofi, il governo sovrano definisce qual è la vera filosofia e chi è un vero filosofo. Ora, così come questi filosofi-governanti hanno tutto il potere, allo stesso modo hanno il diritto di imporre una filosofia e di eliminarne un'altra: per esempio quella che definisce il bene come piacere. Non c'è quindi una pluralità di opi-

³ Traduzione G. Reale

⁴ SCHLEIERMACHER (1808), 98-99. “Am meisten Schwierigkeiten scheinen in beider Hinsicht zu verursachen die Lehrstellen der reinen Philosophie. Denn dieses Gebiet liegt dem Staate am entferntesten, und am wunderlichsten müsste es ihm selbst vorkommen, wenn er entscheiden sollte, wer nun der echtste Philosoph sei, der am meisten begünstigt und hervorgezogen zu werden verdiene. Auch gibt es nichts Verhassteres auf diesem Gebiete, nichts, was gutes Vernehmen und gegenseitiges Vertrauen so sehr schwächen muss, als wenn eine Regierung Partei nimmt in Sachen der Philosophie, indem sie eines oder das anderer der streitenden Systeme ausschliesst oder zurücksetzt.”

⁵ Cfr. WEBER (1992), 6-7: «Heute dagegen würden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies: das <Gebiet, gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewaltbarkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht».

⁶ (*Rsp.* 521c7-8)

nioni, né *de facto* né *de iure*, ma dopo un lungo esame o *elenchos* delle varie opinioni, rimane in vigore soltanto *una* visione legittima e finale del Bene ultimo. Così scrive Platone in un passo della *Repubblica*:

“Giunti all’età di cinquant’ anni, coloro che avranno superato tutte le prove mostrandosi in ogni caso i migliori – sia nelle opere sia nelle scienze – saranno ormai avviati al fine ultimo, e *costretti* a elevare la luce dell’anima per guardare verso ciò che a ogni cosa dà luce...”⁷ (*Rsp.* 540a).

Qualora il Bene di Platone sia identificato con Dio – *summum bonum sive Deus* – come accade in quello che Vegetti ha caratterizzato come il paradigma teologico dell’interpretazione del Bene,⁸ allora si pone la questione di una definizione contenutistica di questo *summum bonum sive Deus*. Il problema diventa ancora più complesso nel caso in cui questo *summum bonum sive Deus* sia identificato con il Dio della *Bibbia*. Come sappiamo, dopo la Riforma non c’è più ormai un monopolio nell’esegesi del verbo di Dio, ma un dissenso razionale o, comunque, fondato. Nella *Repubblica* di Platone, invece, non c’è un dissenso razionale sul Bene: il giusto, la giustizia e le altre virtù sono fondate, infatti, su un’unica visione del Bene. Così Socrate afferma: “predico che prima di saperlo [il Bene] nessuno potrà adeguatamente conoscere quelle stesse cose [le cose giuste e belle]” (*Rsp.* 506a).⁹ Questo vuol anche dire: prima di sapere il Bene, nessuno potrà adeguatamente conoscere le virtù. Così intesa, la *Repubblica* di Platone finisce per somigliare, da una parte a uno Stato, e dall’altra a una forma di chiesa precristiana, in quanto definisce lo Stato come il solo portatore legittimo del potere; e questo non solo per quanto riguarda i mezzi, ma anche in relazione alla *causa finalis* della *Repubblica* platonica, ossia la felicità dei cittadini nella vita e anche dopo la morte.

Veniamo ora ad osservazioni più dettagliate. Il collegamento teorico che lega nella *kallipolis* il giusto e il Bene, nella *Repubblica* è fondato su un preciso principio socratico (cfr. *Gorg.* 468b): ciascuna anima compie ogni suo atto (πάντα πράττει) in vista del Bene (*Rsp.* 505d). Senza il Bene, anche il giusto rimane inutile e non salutare (cfr. *Rsp.* 505a). C’è dunque un nesso concettuale tra il giusto e il Bene, che tuttavia Platone trasforma in un nesso di carattere ontologico e politico. A questo proposito vorrei però proporre un’ulteriore esegesi testuale. Vegetti, infatti, traduce il passo decisivo nel modo seguente:

“Ma ciò che ogni anima insegue e in vista del quale *compie ogni suo atto* (πάντα πράττει), supponendone l’esistenza ma versando nel dubbio e nell’impossibilità di afferrare adeguatamente che mai esso sia e di for-

⁷ Traduzione Vegetti (corsivo mio).

⁸ Cfr. VEGETTI (2011).

⁹ Traduzione Vegetti.

marsi una salda credenza come riguardo alle altre cose (perciò anche non può trarre da queste i loro eventuali vantaggi): intorno a tale e tanto oggetto, diremo forse che debbano essere ugualmente ottennebrati anche gli uomini migliori della città, cui vogliamo affidarne tutto il potere?” (505d11-506a2).

Vegetti traduce alla lettera e in modo del tutto corretto πάντα πράττει, dando a questa *iunctura* il significato di “compie ogni suo atto”. È tuttavia possibile tradurre questa frase anche in un altro modo, come risulta ad esempio dalla versione di Gabrieli. Qui πάντα πράττει vale come “fa ogni sforzo”. Nella traduzione di Vegetti ogni anima compie ogni suo atto in vista del Bene; nella traduzione di Gabrieli, invece, fa ogni sforzo in vista del Bene. Questo secondo modo di intendere il passo dipende dalla necessità di aggirare una possibile obiezione: possiamo realmente dire che noi facciamo tutto in vista del bene? Evidentemente no. Per evitare, dunque, questo esito indesiderato, occorrerebbe introdurre qualcosa come la distinzione, introdotta da Tommaso d’Aquino, tra *actio hominis* e una *actio humana*.¹⁰ *Actio hominis* è un movimento del corpo che si sviluppa quando l’uomo non è padrone del movimento, come muovere il piede o la mano o sfregare la barba.¹¹ Questi esempi di movimento dimostrano che un uomo compie molte azioni non in vista del bene; azioni che in questo senso possono sì essere definite *azioni di un uomo*, ma non *azioni umane*, in quanto non provengono dalla volontà deliberata di un uomo.¹² Sulla base di questa chiarificazione possiamo dunque dire che “il Bene è ciò che ogni anima insegue e in vista del quale compie ogni azione umana”.

In tal modo, però, ci si presenta un nuovo problema: un’anima umana può fare anche il male deliberatamente. Questo però contrasta con la nota tesi socratica secondo cui nessuno compie il male deliberatamente, ma solo a causa dell’ignoranza.¹³ Se dunque ogni anima fa tutto ciò che fa in vista del Bene, questo vuol dire che fa anche il male in vista del Bene; il che significa, a sua volta, che scambia erroneamente il male per un bene, e perciò compie il male a causa di un errore. Se noi accettiamo la traduzione di Vegetti del passo della *Repubblica* sopra citato, esso sarebbe di conseguenza pienamente in accordo con l’etica intellettuale di Socrate.

Ma secondo un’interpretazione già proposta da Dodds, con la teoria dell’anima tripartita Platone ha introdotto un nuovo modello antisocratico di

¹⁰ *Summa theologiae*, Ia2ae, questio I, “de ultimo fine hominis”: art. 1.

¹¹ *ibid.*: “Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.”

¹² *ibid.*: “... Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo” (*Responsio*).

¹³ Cfr. ad esempio *Prot.*358c-d, cfr. ad locum FERBER (1991).

anima umana. La parte appetitiva, o *to epithymêtikon*, è la parte irrazionale dell’anima. Ecco che cosa il Socrate platonico dice:

“Attento però che qualcuno non ci sconcerti, prendendoci alla sprovvista, con il sostenere che nessuno desidera una bevanda, ma una bevanda benefica, né cibo, ma cibo benefico: tutti infatti desiderano le cose buone, e allora, se la sete è un desiderio, sarà un desiderio di qualcosa di benefico, bibita o altro che sia, e così gli altri desideri. – E in effetti può sembrare che ci sia qualcosa in questo discorso, disse [Glaucione].” (*Rsp.* 438a).

Vegetti scrive: “Il dubbio di Glaucione si deve naturalmente all’eco socratica della tesi qui esposta per essere confutata. [...] La cosa importante è qui affermare, contro Socrate, l’autonomia del desiderio” (III, 87, n. 90).

Il desiderio è per Socrate un desiderio intellettuale o un desiderio sensibile: ad esempio il desiderio di qualcosa che si può percepire con gli occhi. Ora, anche se gli occhi possono avere una capacità visiva molto debole, non per questo sono assolutamente ciechi. In altre parole: il desiderio è per Socrate sempre accompagnato da una *doxa*, vera o falsa.¹⁵ Il desiderio platonico invece sarebbe un desiderio senza *doxa*, vera o falsa che sia: dunque sarebbe un desiderio completamente cieco o caratterizza

to da completa ignoranza o *agnoia*.

In realtà le cose non sembrano essere in questo modo, come dimostra l’aneddoto di Leonzio narrato nella *Repubblica*, laddove il desiderio non sembra essere completamente cieco o privo di *doxa*. È piuttosto un desiderio accompagnato da una *doxa*. Infatti Leonzio spalanca gli occhi e dice: “Ecco, voi, disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo (καλοῦ θεάματος)” (440a3) Gli occhi di Leonzio vedono i cadaveri come un bello spettacolo: la vista dei cadaveri è interpretata come un bello spettacolo e dunque l’azione sembra essere accompagnata da una *doxa*, che nel momento in cui l’azione si sviluppa deve essere almeno implicita. Se Leonzio dice che lo spettacolo è bello, ciò significa che egli ritiene anche che sia buono, dal momento che il bello è un aspetto del buono. In questo senso io credo che la vicenda di Leonzio debba essere messa in relazione con la dottrina socratica secondo cui l’*akrasia* è una forma d’*amathia* riguardo al

¹⁴ DODDS, (1951), 213: “The theory of inner conflict, vividly illustrated in the *Republic* by the tale of Leontius, was precisely formulated in the *Sophist*, where it is defined as psychological maladjustment resulting, from some sort of injury, a kind of disease of the soul, and is said to be the cause of cowardice, intemperance, injustice, and (it would seem) moral evil in general, as distinct from ignorance or intellectual failure. This is something quite different both from the rationalism of the earliest dialogues and from the puritanism of the *Phaedo*, and goes a good deal deeper than either; I take it to be Plato’s personal contribution.”

¹⁵ Cfr. FERBER (1991), 54-55.

Bene.¹⁶ Leonzio è in errore in quanto ritiene (ossia ha la *doxa*) che i cadaveri siano un bello spettacolo e conseguentemente ritiene che sia bene per lui vedere questo spettacolo. Se questa tesi è corretta, allora la traduzione letterale di Vegetti di πάντα πράττειν è giusta ed adeguata al pensiero di Platone: se l'anima fa ogni azione umana in vista del bene, non c'è *akrasia*, ma soltanto *amathia* riguardo al Bene.

Nella traduzione di Gabrieli, secondo la quale l'anima fa ogni sforzo in vista del Bene, la teoria antisocratica dell'*akrasia* sarebbe invece riconciliabile con πάντα πράττειν: io posso fare ogni sforzo in vista del bene, ma può capitarmi di non avere sempre la forza di fare tutto in vista del bene. In questo caso il Socrate della *Repubblica* sarebbe in contrasto con il Socrate del *Protagora*.

Ma è veramente plausibile che ci siano in Platone due versioni di Socrate che difendono due opinioni contraddittorie sul fenomeno dell'*akrasia*? Platone in effetti, quando pone la dottrina dell'anima tripartita in bocca a Socrate, non dice esplicitamente che in questo modo si discosta dalla posizione socratica, né fa capire in alcun modo che qui Socrate sta criticando se stesso. A questo proposito Vegetti richiama con ragione l'attenzione sulla "endiadi *epithymiai/phronêsis* di 431d1" (III, 184):

"E non vedi che anche questo è presente nella tua città, dove i desideri della moltitudine degli uomini dappoco sono dominati dai desideri e dall'intelligenza propri (ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως) di una minoranza di maggior valore?" (*Rsp.* 431c9-d1).¹⁷

Questo passo dimostra che anche per il Socrate della *Repubblica* esistono "desideri intelligenti", ossia desideri orientati verso una concezione "intelligente" del buono. Questi desideri sono "semplici e misurati, accompagnati da pensiero e opinione corretta e soggetti alla guida del ragionamento" (*Rsp.* 431c). Ma se esistono "desideri intelligenti", si può ammettere che esistano anche desideri non intelligenti, o erronei, per esempio "il principio del desiderio e dell'avidità di ricchezza" (*Rsp.* 553c5).¹⁸ Del resto Platone ribadisce la tesi socratica secondo cui nessuno fa volontariamente il male anche nelle opere più tarde della sua produzione, come il *Timeo* (86d7-e3) e le *Leggi* (731c3-5, 960 d1-2). Credo dunque si possa dire che a tal proposito Platone resti un fedele discepolo di Socrate fino alla fine della sua vita. Per trattare adeguatamente questo punto occorrerebbe discutere il problema delle differenti rappresentazioni di Socrate in Platone; ma naturalmente tale analisi non può essere condotta in questa sede. Qui ho voluto

¹⁶ Cfr. adesso WEISS (2007), 95: "Third – and most importantly – it is likely that the objector is not just anyone [or the intellectualistic Socrates] but is actually Glaucon, Socrates' interlocutor." Ibid., 98: "There is nothing in Socrates' stand in the *Gorgias* or the *Meno* that is inconsistent with his stand in *Rsp.* IV. In all three places people can desire – and choose – anything that strikes them as good in some way."

¹⁷ Traduzione Vegetti.

¹⁸ Traduzione Vegetti.

soltanto aggiungere una piccola tessera all'ampio mosaico tratteggiato da Vegetti: esistono due diverse possibilità di tradurre il πάντα πράττειν in vista del bene, una delle quali ci presenta un Platone interamente socratico, mentre l'altra è in accordo con l'ipotesi secondo cui il Socrate della *Repubblica* rinunciarebbe alla sua famosa tesi circa l'involontarietà del fare male.

A questo punto si pone allora la seguente domanda: quando io faccio tutto in vista del Bene, questo Bene come deve essere inteso? In che cosa consiste il mio vero vantaggio? La lunga argomentazione condotta nella *Repubblica* approda a questa conclusione: la virtù, e in particolare la giustizia, è il nostro vero vantaggio. Ora, come si concilia questa conclusione con quanto sappiamo dell'*Eutidemo* (278e), ossia che tutti gli uomini desiderano essere felici? ("Non è forse vero che tutti noi uomini desideriamo essere felici [*eu pratein*]?" Si vedano a riguardo *Men.* 78ab, *Symp.* 205a).

Quello che Platone cerca di dimostrare nella *Repubblica* è che la supposta differenza tra il nostro desiderio di essere felici e la virtù non è reale, ma solo apparente: come Socrate aveva già sostenuto nel *Gorgia*, il giusto è felice e l'ingiusto è infelice (*Gorg.* 470c-471d). Da una prospettiva mondana o fenomenica questa tesi è falsa. Praticare la virtù può richiedere di sacrificare parte della felicità, nel caso estremo anche il sacrificio della vita stessa, come nel caso di Socrate. Non è necessario accettare i principi dell'etica kantiana per comprendere che esiste una fondamentale tensione tra il mio desiderio di diventare felice e le esigenze della virtù. Si tratta, in effetti, di un puro dato d'esperienza, o un *endoxon*, espresso già da Glaucone nel secondo libro della *Repubblica*, laddove, riprendendo la tesi di Trasimaco, egli dice:

"[...] la vita dell'uomo ingiusto è davvero molto migliore di quella del giusto, a quanto dicono, Socrate, [...]" (*Rsp.* 358c)¹⁹.

Vegetti mette in rilievo come la dimostrazione di Socrate nella necessaria felicità del giusto si articola in tre momenti:

"Il primo è esperienziale: solo l'uomo giusto per eccellenza, il filosofo, è in grado di sperimentare i piaceri specifici di ogni parte dell'anima, quelli relativi al corpo e alle ricchezze, quelli connessi agli onori derivanti dal successo sociale, e quelli che accompagnano l'attività intellettuale [...]" (VI, 20)

I piaceri a cui si riferisce Vegetti sono, ovviamente, quelli relativi alla parte concupiscibile dell'anima, alla parte animosa e a quella intellettuale.

¹⁹ Questa sembra essere una tesi largamente diffusa tra i contemporanei di Platone.

“Il secondo livello è ontologico: i piaceri della conoscenza, che alimentano l’anima nel suo rapporto con l’essere e la verità, sono i soli a non risultare inquinati dalla commistione con il dolore” (III, 20).

Infine (terzo momento) la vita giusta instaura una pacificazione fra le diverse parti dell’anima o pacifica “la guerra civile del sé” (III, 20).

Sono completamente d’accordo con questa analisi. Vorrei solo aggiungere un’osservazione. Le tre prove di cui parla Vegetti non possono essere intese come dimostrazioni dialettiche in senso rigorosamente platonico. La conclusione, in altre parole, non è conseguita mediante *logos tês ousias* rapportabile all’idea di felicità e all’idea di virtù. Infatti, essa non deriva dal metodo della *symplokê tôn eidôn* teorizzato nel *Sofista* (259c), poiché il principio secondo cui solo il virtuoso è felice non è dedotto dalla *symplokê* dell’idea della virtù da una parte e dell’idea della felicità dall’altra. Si tratta piuttosto, invece, di argomentazioni retoriche, nello stesso senso in cui è retorico il mito di Er. E, in effetti, io sono convinto che la *Repubblica* sia un’opera in cui l’aspetto retorico o *doxastico* è predominante.

Ciò però non significa che questo metodo retorico o *doxastico* di trattare i problemi sia per Platone l’unico possibile. Nella stessa *Repubblica* troviamo infatti la famosa affermazione secondo cui “la strada” che conduce all’esattezza “è più lunga e di maggior impegno” (*Rsp.* 435d). Come scrive Vegetti, questa frase potrebbe alludere al “carattere preliminare della situazione dialogica” (III, 81). E siccome questo accenno alla “strada più lunga e di maggior impegno” (*Rsp.* 435d) è ripreso ancora più avanti, prima dell’introduzione del *megiston mathêma* (*Rsp.* 504b), si può supporre che non solo le virtù, ma anche il nesso della virtù con la felicità sia stato trattato da qualche parte in modo più esteso e più approfondito di quanto non venga fatto nella *Repubblica*: ossia che sia stato affrontato in modo rigorosamente dialettico, secondo il metodo che Socrate prescrive nella *Repubblica* laddove illustra la natura della *noesis*:

“senza far uso di quei simulacri di cui si valeva nella sezione precedente [...] fondandosi metodicamente sulle sole idee e attraverso le idee” (510b).

Con ciò però veniamo rinviiati al problema di capire che cos’è il Bene e che cos’è il *megiston mathêma* che cerchiamo? Dalla *Repubblica* si desume che Socrate non è in grado di dire esplicitamente di che cosa si tratta: egli infatti dichiara di avere in proposito solo una *doxa* priva di *epistêmê* (cf. *Rsp.* 506c-e). Su questa *doxa* priva di *epistêmê* esistono almeno due opinioni opposte. L’interpretazione esoterica sostiene che in questo modo Socrate intende riferirsi alla debolezza della scrittura, che di per sé è inadatta ad esprimere i vertici più elevati (*timiôtera*) del pensiero filosofico. L’altra tesi, opposta a questa, sostiene invece che la restrizione operata qui da Socrate avrebbe un valore ironico. La soluzione

proposta da Vegetti collega la reticenza di Socrate alla situazione che è propria di Socrate stesso, ossia al contesto dialogico-dialettico: tale reticenza sarebbe dovuta al fatto che Socrate, per elevare la sua indagine circa il bene dalla *doxa* all'*epistêmê*, dovrebbe rendere pubblico “un esperimento teorico senza precedenti e destinato quindi a suscitare incredulità e dissenso” (V, 265). Dunque egli evita di procedere oltre nell'indagine per timore di apparire ridicolo.

Ma Vegetti si chiede inoltre:

“Ma che cosa Glaucone trova intollerabilmente controvertibile, e perciò ridicolo, nel discorso socratico sul ‘buono’?” (V, 266).

Si tratta della *daimonia hyperbolê* che a cui egli fa cenno nella sua replica:

“Glaucone disse allora, scoppiando a ridere: ‘Per Apollo, che straordinaria esagerazione (δαμονίας ὑπερβολῆς)!’” (*Rsp.* 509c).

Ma anche in rapporto a questa *daimonia hyperbolê* esistono interpretazioni diverse. Una di queste interpretazioni colloca l'eccesso di cui parla Glaucone sul piano ontologico: si tratta della lettura già corrente presso i neoplatonici (cfr. Procl., *Theol. Plat.* II.7, 46, 17-20; 256, 19-27) e ora recentemente ripresa, *mutatis mutandis*, dalla scuola di Tubinga-Milano.²⁰ Un'altra interpretazione, di stampo retorico, è stata difesa da uno degli oppositori della scuola di Tubinga-Milano, ossia Luc Brisson:

“Et Glaucon partant d'un grand éclat de rire [...]s'exclama: Apollon, quelle merveilleuse emphase [...]”²¹

Vegetti, per parte sua, sembra avvicinarsi piuttosto all'interpretazione retorica, come risulta dalla sua traduzione: “Glaucone disse allora, scoppiando a ridere: ‘Per Apollo, che straordinaria esagerazione!’” (*Rsp.* 509c1-2).

Ma al di là di questo, è importante chiedersi perché Glaucone trovi ridicola questa *daimonia hyperbolê*. Naturalmente è difficile individuare tutti i sottili risvolti del pensiero platonico, e le intenzioni riposte nelle sua mente rimangono in larga misura imperscrutabili. Vegetti ha certamente ragione quando scrive che la pungente incredulità di Glaucone si riferisce alla *climax* retorica presente nel discorso socratico (cfr. III, 267). Il problema, però, non è quello di capire perché Glaucone sia incredulo, ma perché sia scoppiato a ridere (ossia che cosa ci sia di

²⁰ Cf. KRÄMER (1959), 466, n.171; SZLEZÁK (2003), 135: “Denn *hyperbolê* im Sinne des rhetorischen *terminus technicus* für Übertreibung ist bei Platon sonst nicht belegt. Und selbst wenn Platon den rhetorischen Terminus kannte: ist es glaubhaft, daß er die bloß sprachliche Übertreibung noch dazu, wenn er sie tadeln wollte – als *daimonia hyperbolê* bezeichnet hätte? Ein wahrliches ‘göttliches’ Übertreffen liegt hier vor: die Idee des Guten steht in Analogie zur Sonne, und diese war von Anfang an als *Gott (theos, 508 a8)* eingeführt worden.”

²¹ BRISSON (2002), 87.

ridicolo in quello che ha appena detto Socrate). Una filosofia, infatti, può essere oggetto d'incredulità, ma non di ridicolo, come per esempio la filosofia di Parmenide. Vegetti a questo proposito chiama in causa l'opinione di Glaucone, espressa altrove nella *Repubblica*, secondo cui la dialettica platonica è molto difficile sia da accettare sia da rifiutare (cfr. 532d), per cui "non se ne deve sentir parlare soltanto in questa occasione, ma occorrerà tornarvi sopra più volte" (*Rsp.* 532d4-5, cfr. V, 267). Questo però non spiega in che cosa consista l'aspetto ridicolo nella *climax* di Socrate. Forse è possibile proporre una spiegazione relativamente semplice. Nel *Teeteto* si racconta la storia di Talete: "[...] il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo" (*Theaet.* 174a). Ora, la trascendenza del Bene di cui si parla nella *Repubblica*, che in quanto *epekeina tês ousias* è una trascendenza di secondo grado (è trascendente sia in rapporto ai fenomeni sia in rapporto alle idee),²² è qualcosa di talmente sublime da diventare immediatamente ridicolo. L'idea del bene, in altre parole, rischia di diventare qualcosa di estremamente ridicolo perché è 'supersublime' e, come appunto dimostra l'aneddoto di Talete, *du sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas* (o piuttosto: *du super-sublime au ridicule, il n'y a qu'un pas*). Talete, nell'aneddoto, fa però un passo falso, e con questo cade in un pozzo. Ora, nella *Repubblica* chi compie questo passo falso? In ultima analisi, chi ride di chi? Socrate di Glaucone, Glaucone di Socrate o Platone di sé stesso? Non lo si può stabilire con certezza.

APPENDICE

Traduzioni italiane dei passi citati *Repubblica* 505d11-506a2

Ma ciò che ogni anima insegue e in vista del quale *compie ogni suo atto*, supponendone l'esistenza ma versando nel dubbio e nell'impossibilità di afferrare adeguatamente che mai esso sia e di formarsi una salda credenza come riguardo alle altre cose (perciò anche non può trarre da queste i loro eventuali vantaggi): intorno a tale e tanto oggetto, diremo forse che debbano essere ugualmente ottenebrati anche gli uomini migliori della città, cui vogliamo affidarne tutto il potere? (Tr. Mario Vegetti)

Ora, l'oggetto che ogni anima persegue e che pone *come meta di tutte le sue azioni*, indovinandone l'importanza, ma sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza e di averne una salda fede come ha negli altri oggetti, onde perde anche l'eventuale vantaggio di questi, dobbiamo dire che un tale oggetto, tanto importante, deve rimanere ugualmente ignorato anche da quelle eminenti personalità dello stato alle quali rimetteremo ogni cosa? (Tr. Franco Sartori)

²² Cfr. FERBER (2003), 135-142.

Ora, quell'ideale che ciascuna anima persegue e *al quale finalizza ogni azione*, col presentimento che pur abbia un valore – e tuttavia «si noti», in questo essa è nel dubbio, per il fatto che non ha la capacità di cogliere con sufficiente chiarezza l'essenza del Bene e neanche di contare su quella stabile certezza che pure ha in rapporto alle altre cose, correndo con ciò il rischio di perdere ogni altro vantaggio, se mai esso si sia –; quell'ideale di tale portata e rilevanza, saremo disposti a tollerare che resti nell'ombra anche per quelli che eccellono nella Stato e nelle cui mani senza riserve ci consegniamo?“ (Tr. Roberto Radice).

O quella cosa che ogni anima persegue e *per cui fa ogni sforzo*, divinando che sia alcunché ma restando incerta e non in grado di cogliere esattamente cosa essa sia, né di fondarsi su di una salda credenza come nel resto, e perciò viene a perdere anche il resto, se un vantaggio esso aveva; su di una tale e sì gran cosa diremo noi debbano restare all'oscuro anche quegli ottimi nella città, cui daremo ogni cosa in mano? (Tr. Francesco Gabrieli).

Rafael Ferber
Universität Luzern
rafael.ferber@unilu.ch

BIBLIOGRAFIA

- BRISSON, L. (2002), "L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss" in *Dialogues on Plato. The idea of the Good, Proceedings of the I. International Plato-Symposium at the IPA Liechtenstein*, G. Reale and S. Scolnicov (eds.), St. Augustin, 85-95.
- DODDS, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkely.
- FERBER, R. (1991), "Sokrates: Tugend ist Wissen" *Elenchos*, 12, 39-66.
- (2003), "L'idea del bene è o non è trascendente. Ancora su *epekeina tês ousias*", in: *Platone e la tradizione platonica. Studi di Filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano, 127-149.
- GABRIELI, F. (1981), *Platone. La Repubblica*, traduzione di F. Gabrieli, tomo II, Libri V-X, Milano.
- KRÄMER, H. J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- SCHLEIERMACHER, F. (1808), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*, Berlin; in: Anrich, E. (1964): *Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, Darmstadt.
- SZLEZÁK, TH. A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. St. Augustin, 109-132.
- VEGETTI, M. (1998-2007), *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, tomi 1-7, Napoli 1998- 2007.
- (2011), "To agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella *Repubblica*", in *Argumenta in Dialogos Platonis, Teil 2, Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. zum 21. Jahrhundert*, M. Erler und A. Neschke (hrsg.) Basel (in stampa).
- WEBER, M. (1992), *Politik als Beruf*, München, 1926/ Ausgabe in Reclams Universalbibliothek, Stuttgart.
- WEISS, R. (2007), "Thirst as desire for Good" in *Akrasia in Greek Philosophy* P. Destrée and Chr. Bobonich (eds.), Laiden, 87-118.