

Socrate o dello specchio. Strategie di scrittura nell'*Apologia* e nell'*Alcibiade*

Lidia Palumbo

Dipartimento di Studi Umanistici (DSU)

Università di Napoli "Federico II"

lpalumbo@unina.it

<http://orcid.org/0000-0002-7678-0707>

ABSTRACT

Through a mention to the Middle Platonists and a reference to a late antique text that presents a comparison between Plato and the Demiurge, I set out to show just one of those rhetorical strategies that have been used by the author Plato to give his writings the unity and consistency that make the corpus a *kosmos*, a living animal, like the universe. After having identified among the rhetorical strategies the one that uses examples and explained what such a strategy means, I analyse the Platonic use of the example of the mirror identified with Socrates in two writings, the *Apology of Socrates* and the *Alcibiades I*.

Keywords: Dialogue, Kosmos, Corpus, Rhetorical Strategies, Example, Mirror.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_6

Errare [...] malo cum Platone [...] quam cum istis vera sentire.

Cic. Tusculanae 1, 39

INTRODUZIONE L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA DEI DIALOGHI

Gli studiosi di storia della tradizione sottolineano come in età imperiale i filosofi platonici siano stati impegnati in un compito di grande importanza storica e teorica: difendere la filosofia del divino Platone dall'accusa di inconsistenza, di incoerenza, di *incostantia*. Accadeva infatti che le filosofie dell'epoca, ereditate dall'età ellenistica, fossero saldamente organizzate in sistemi e la filosofia platonica - sicuramente la più importante filosofia dell'antichità - appariva invece, al confronto con le sistematiche filosofie ellenistiche, carente proprio sotto il profilo della sistematicità, della compattezza, della coerenza. Era soprattutto la forma dialogica e drammatica, delle opere platoniche, a creare l'impressione di asistematicità e di contraddizione, ed era stata soprattutto la stagione scettica, vissuta dall'Accademia ai tempi di Arcesilao e Carneade, a esporre la filosofia dei dialoghi all'accusa di precarietà teorica e di inconsistenza dottrinale. Platone era apparso pericolosamente πολύδοξος,¹ sostenitore di posizioni diverse intorno alla medesima questione.²

I Πλατωνικοί di età imperiale³ - che presero a chiamarsi così proprio per distinguersi dagli Ἀκαδημαῖκοι che avevano macchiato la tradizione platonica con il loro scetticismo⁴ - realizzarono il loro compito e avviarono quel processo di trasformazione della filosofia dei dialoghi in un sistema compatto,⁵ che poi i neoplatonici si incaricarono di perfezionare e di tramandare alla modernità.

Ma, anche prima di essere trasformata in un sistema, la filosofia platonica non mancava affatto di unità, di compattezza e di coerenza, ed è possibile mostrare quali erano, e sono, gli elementi strutturali che da sempre hanno concorso a conferirle - pur dietro l'asistematicità legata alla forma drammatica - tali caratteristiche. È possibile ricostruire alcune delle strategie d'autore che, a monte delle diverse letture che effettivamente sono state costruite sui dialoghi,⁶ hanno provveduto alla costruzione di una *visione platonica del mondo* che, senza sbavature, nelle sue strutture portanti, si è trasmessa nei secoli. Esse attengono alla compattezza teorica di una filosofia nella quale il linguaggio corrisponde perfettamente al pensiero, la retorica all'etica, e le forme linguistiche, in cui i messaggi sono veicolati, non soltanto sono assolutamente coerenti con i messaggi stessi, ma si identificano con essi: sono figure di un linguaggio visivo sapientemente costruito al fine di risuonare nell'anima di chi legge, armonizzandosi con le strutture di accoglienza di cui ogni anima dispone.

Già gli antichi teorici della scienza del linguaggio avevano messo in evidenza tale caratteristica della scrittura platonica,⁷ ma essa è poi passata in secondo piano, nell'attenzione della storiografia critica, interessata ad analizzare le dottrine filosofiche, piuttosto che le forme in cui tali dottrine sono state volta a volta veicolate.⁸ Ma, come da un po' di tempo si va dicendo presso i platonisti di tutto il mondo,⁹ non è corretto studiare la filosofia di Platone separandola dal suo contesto di scrittura dialogica, ed ecco che, a poco a poco, sono tornate all'attenzione alcune caratteristiche dei testi platonici a lungo trascurate.

Si è osservato come nei dialoghi di Platone i personaggi mettono in scena ciò che dicono e con il loro stesso agire danno forza alle loro parole. Il senso dei loro discorsi non soltanto

è confermato dalle loro azioni, ma talvolta è più chiaro in esse che nell'espressione verbale. Talvolta ciò che il lettore sa (grazie a fonti extradialogiche) della vita dei personaggi messi da Platone in scena concorre a confermare il messaggio dialogico ancor più di ciò che viene detto nel dialogo stesso.

IL CORPUS COME UN KOSMOS

Leggendo i testi platonici - nei quali tante volte i personaggi pronunciano profezie *post eventum* o proclami particolarmente enfatici - si ha l'impressione che il tempo, la storia e l'esperienza tutta concorrano a confermare la visione del mondo veicolata dai dialoghi.¹⁰ Ecco la natura della coerenza della filosofia platonica come filosofia unitaria: tutto si tiene, le ambientazioni dei dialoghi, come le parole dei personaggi, confermano le teorie che vengono enunciate, e tra l'uno e l'altro dei contesti dialogici c'è come una rete di rimandi, dall'una all'altra scena, che rende il *corpus platonicum* un intero.

Sono proprio le sfumature di differenza tra le trattazioni di uno stesso argomento, tra un dialogo e l'altro, paradossalmente, a dare l'impressione della compattezza teorica, e insieme della vivacità, di un dibattito sempre in atto, che mai si ripete identico, ma che ogni volta conferma ciò che deve essere confermato, perché essenziale: ciò che deve essere memorizzato, da parte di chi legge. Solo quelle morte, tra le cose di quaggiù, sono sempre identiche a sé stesse e all'infinito si ripetono, ma ciò che è vivo lo si ritrova proprio in quella forma caratterizzata dalla *somiglianza mescolata con la differenza* che è tipica di ciò che cambia a seconda dei contesti nei quali appare, dei personaggi che lo trattano, dei fini per cui viene detto.¹¹

Dei rapporti che esistono tra i dialoghi è possibile dire quello che Platone dice della natura tutta:

Dal momento che tutta quanta la natura è affine e l'anima ha appreso tutte quante le cose, nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare (Plat. *Men.* 81c-d, trad. Ferrari 2016).¹²

La rete di rimandi, dall'una all'altra delle scene dialogiche, rende il *corpus platonicum* un κόσμος, un mondo nel quale è possibile spostarsi, vivere stabilmente o viaggiare, ma nel quale è anche possibile perdersi.

Il *corpus* si configura come un testo-universo nel quale ci sono piccoli sentieri e strade maestre e su questi percorsi ci si sposta come i personaggi dei dialoghi: guidati dal vento del λόγος.¹³ Come il lettore avvertito sa bene, però, nel *corpus* non mancano i precipizi e nemmeno i labirinti, ed è dunque necessario innanzitutto costruirsi una mappa del percorso. La mappa non è già data, ma ciascun viaggiatore costruisce la sua e, ogni volta che si trova in un vicolo cieco, impara dal proprio errore.

La mappa del lettore-viaggiatore, che consente di orientarsi nello spostamento tra un dialogo e l'altro, è una mappa nella quale sono segnate tutte le articolazioni di quell'animale vivente che è il *corpus* dialogico. Esse si lasciano descrivere come costanti strutturali della scrittura platonica che, facendo uso di modelli, disegna figure verbali capaci di una comunicazione più profonda di quella esplicita, come si proverà a dire più avanti. Le articolazioni dell'animale dialogico sono presenti in dialoghi diversi e con la loro presenza collegano le parti nel tutto. Si può partire da

una qualunque di queste articolazioni per giungere a riconoscere, a una a una, tutte le altre, e quindi l'intero κόσμος, che è governato dalla razionalità, ed è tutto imparentato con sé stesso. Ognuna delle tappe del cammino all'interno del *corpus* dialogico rivela un *organo* del testo vivente, il quale ha per così dire il cuore nel *Timeo* e i polmoni nel *Fedone*, costruisce il sapere grazie ai libri centrali della *Repubblica* e corre lontano sulle gambe alate della palinodia del *Fedro*.

I PROLEGOMENI ALLA FILOSOFIA DI PLATONE

L'idea che il *corpus platonicum* sia un κόσμος è un'idea antica. La troviamo espressa nei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, scritti da un anonimo autore alessandrino nella metà del VI secolo d.C.¹⁴. Egli si interroga sulle ragioni che hanno portato Platone a scegliere il genere dialogico¹⁵ e individua una possibile ragione nel fatto che:

Il dialogo è come un cosmo (ὁ διάλογος οἷον κόσμος ἐστίν). Come infatti nel dialogo ci sono diversi personaggi che parlano, nel modo in cui conviene a ciascuno, così anche nell'intero cosmo ci sono diverse nature che emettono una voce diversa. [...]. Dunque seguendo il modello delle opere divine create [da un artigiano divino] – mi riferisco al cosmo – [anche Platone] fece ciò (Anon., *Proleg.* 15, 1-9).¹⁶

Ma non soltanto il dialogo è un cosmo. Secondo l'autore alessandrino vale anche l'inverso: che il cosmo è un dialogo:

[...] Il cosmo è un dialogo (ὁ κόσμος διάλογός ἐστιν). In effetti come nel cosmo

ci sono alcune nature superiori, e alcune altre invece inferiori, anche l'anima quando si trova nel mondo, a volte si combina con quelle superiori, altre volte con quelle inferiori, così persino nel dialogo ci sono alcuni personaggi che confutano e altri che vengono confutati, e la nostra anima è come un giudice (ἡ ψυχὴ ἡμῶν οἷον δικαστὴς τις οὔσα), che una volta si affida a coloro che confutano (ἐλέγχουσι) e un'altra volta a coloro che vengono confutati (ἐλεγχόμενοι; Anon., *Proleg.* 15, 10-17).

Il fatto che l'Anonimo parli della nostra anima che, nel suo vivere dialogico, *talvolta* “si combina” con esseri “superiori” e *talvolta* con esseri “inferiori” mi fa pensare,¹⁷ che la caratteristica di essere un κόσμος non appartenga solo al singolo dialogo, ma anche all'insieme dei dialoghi, al *corpus platonicum* inteso come un intero, nel quale il lettore – la nostra anima – è visto affidarsi *talvolta* ad alcuni personaggi e *talvolta* ad altri, assumendo quel ruolo, a metà strada tra coinvolgimento e distanziamento, che è il ruolo del giudice, il quale, *talvolta*, nel giudicare, dà ragione ad alcuni e *talvolta* ad altri.

In poche altre opere superstiti dell'antichità si trova testimoniata questa *consuetudine* con il testo platonico, questa confidenza che abitua a viverlo come se esso fosse non soltanto *un* testo, non soltanto *il* testo, ma qualcosa di più, qualcosa come lo strumento per la comprensione del mondo inteso nella sua vera natura di mondo animato, di cosmo divino, che include anche noi stessi, e il nostro *modo* di stare al mondo: un modo essenzialmente dialogico.

Scriva l'Anonimo:

Come afferma lo stesso Platone il discorso è analogo a un essere vivente (ὁ λόγος

ζῶψ ἀναλογεῖ), pertanto anche il più bel discorso (ὁ κάλλιστος λόγος) sarà analogo al più bell'essere vivente (τῷ καλλίστῳ τῶν ζῶων): il cosmo è il più bell'essere vivente; a questo è analogo il dialogo che [...] dunque è il più bel discorso (ὁ διάλογος ἄρα κάλλιστος ἐστὶν λόγος; Anon., *Proleg.* 15, 18-22).

L'idea che i dialoghi formino un cosmo, il corpo animato di un vivente dotato di bellezza e razionalità, presuppone quella concezione unitaria e coerente della filosofia platonica che ha impiegato molti secoli a costituirsi e che in età neoplatonica giunge a pensare al *corpus* come qualcosa di simile a un insieme articolato di mondi, ciascuno dotato di una sua unità, indispensabile al tutto.¹⁸

LA SCRITTURA PER MODELLI

In questa sede, per ragioni di spazio, proverò a concentrarmi sull'esempio di una soltanto delle strategie retoriche che possono essere individuate nel *corpus* e che si può ipotizzare siano state utilizzate da Platone autore al fine di donare tale speciale compattezza alla sua opera filosofica: l'uso di modelli.¹⁹

Per spiegare nella sua forma più generale il fine della scrittura che fa uso di modelli, *mi sembra* utile citare direttamente un passo del *Politico*. Lo Straniero di Elea sta parlando con Socrate il giovane e dice:

È difficile, mio caro amico, esporre in maniera soddisfacente qualcosa di importante senza servirsi di modelli (μὴ παραδείγμασι χρώμενον). C è il rischio, infatti, che ciascuno di noi sappia tutto come in un sogno (οἷον ὄναρ) e tutto, viceversa, ignori una volta sveglio

(πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν (*Plat., Polit.* 277d; Trad. Giorgini 2005, lievemente modificata).²⁰

Credo che questo passo indichi al lettore la strategia scelta da Platone²¹ per far sì che il messaggio dei dialoghi sia concepito in modo tale da restare impresso nell'anima del lettore dopo che la lettura è finita.

Per far sì che al lettore non accada di capire tutto mentre legge, ma poi, a lettura finita (una volta sveglio), di dimenticare quel che ha letto (come accade per i sogni), Platone ha scelto di χρῆσθαι παραδείγμασι, di usare dei modelli. L'uso dei modelli comporta non solo e non tanto la possibilità di donare visività e chiarezza a ciò che viene detto, ma ha un'altra funzione: ciò che viene detto, con l'uso del modello, della parola abitata dalla figura, si trasferisce nell'anima di chi ascolta e vi crea come una stazione ricettiva permanente che sarà in grado di attivarsi tutte le volte che quella figura, o una a essa simile, tornerà ad agire nel discorso, anche meno esplicitamente. Importanza grandissima è affidata da Platone al potere della somiglianza, a quella somiglianza mescolata con la differenza che può anche essere chiamata analogia. Più di ogni altra cosa, l'analogia consente di "tenere insieme" le parti nel tutto e dunque riconoscere, a partire da una parte, l'intera natura apparentata.²²

Modelli, paradigmi, esempi ecco che cosa sono tutte quelle figure che abitano i dialoghi, ed ecco qual è il loro scopo: illustrare il messaggio in un modo tale che, risuonando questo messaggio con altri messaggi del testo, risuonando con la nostra anima, esso non vada via dopo che sia finita la lettura.

Alcuni modelli sono figure nascoste tra le righe del testo e io qui vorrei provare a identificare una di queste, mostrando come anch'esse siano da annoverare tra le strategie

capaci di creare quella corrispondenza tra parole e azioni, tra forme e contenuti del dire, che rendono potente e compatta, divina perché demiurgica, la filosofia platonica. Si tratta del modello dello specchio.

IL CONTESTO DELL'APOLOGIA

Nell'*Apologia* Socrate è uno specchio, cioè lo specchio è il modello utilizzato da Platone in questo testo per disegnare, impastandola di eternità, la figura di Socrate. Essendo uno specchio, Socrate mette ciascuno di fronte a sé stesso, offrendo, alla maggior parte degli umani, un'immagine sgradevole da guardare.

Tale immagine sgradevole da guardare è un'immagine di verità e infatti la figura dello specchio è utilizzata da Platone per legare Socrate alla verità.²³ La verità è la causa della condanna del filosofo: gli Ateniesi lo hanno preso in odio perché mostrava la verità, la verità della loro ignoranza; lo hanno condannato perché questa verità era terribilmente scomoda. Ma la verità è una figura divina e condannarla avrà conseguenze nefaste. Tutto è fondato sulla figura dello specchio, che Platone disegna con cura fin dalla prima pagina del testo.

Con grande sapienza retorica, prima di presentare la figura di Socrate-specchio-di verità, Platone presenta la figura a essa contraria dei suoi accusatori: dei κατήγοροι Socrate dice, infatti, come prima cosa, che hanno avuto su di lui l'effetto di *nascondere a sé stesso*: "Parlavano così persuasivamente che per poco non mi hanno fatto *perdere la nozione di me stesso*" (ἐμᾶυτοῦ ἐπελαθόμεν, 17a).²⁴

Gli accusatori di Socrate hanno su chi li ascolta l'effetto *contrario a quello di uno specchio*: nascondono ciascuno a sé stesso. Non è possibile sopravvalutare l'importanza di questo punto. La figura di Socrate, nel suo

effetto-specchio, viene costruita per contrasto a quella a essa contraria: la figura degli accusatori.

Il linguaggio dei κατήγοροι - dice Socrate nella prima pagina dell'*Apologia* - serve a λανθάνειν. Il verbo significa "sfuggire all'attenzione", "passare inosservato", "restare ignorato", "essere inconsapevole" e copre così l'intero campo semantico *opposto* alle attività di Socrate, che si lasciano racchiudere nell'espressione delfica che invita alla consapevolezza.

Il lettore dell'*Apologia* non ha udito il discorso dei κατήγοροι, perché il testo platonico comincia precisamente dove quel discorso finisce, ma apprende dalle parole di Socrate che quel discorso non contiene alcuna verità (17a) e che da Socrate, invece, sentiremo πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (17b).

La prima connotazione della verità è di essere divina. Socrate cita come proprio testimone nientedimeno che il dio di Delfi (μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, 20e). La storia è nota: interrogato da Cherefonte, l'oracolo si è pronunciato e ha detto che nessuno è più sapiente di Socrate. Ma l'oracolo è un enigma. Il filosofo, infatti, sa (σύννοια) sia di *non* essere sapiente, sia che non è lecito (θέμις) a un dio mentire (21b). Ed ecco che, proprio nel tentativo di sciogliere l'enigma, comincia per Socrate quella βοήθεια τῷ θεῷ (23b), quella λατρεία (23c) che segnerà il suo destino e, insieme con esso, quello della filosofia dell'Occidente.

LA FONDAZIONE DELL'ELENCHOS

Proponendosi di confutare l'oracolo (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον, 21c), di trovare qualcuno più sapiente di lui, il filosofo comincia la pratica dell' ἐξετάζειν (22d), del διασκοπεῖν

(21c), dell'esame ripetuto dell'umana sapienza che solleva l'odio degli esaminati verso l'esaminatore. Fin da subito l'esame configura un rituale che si ripeterà infinite volte: si tratta di fare da specchio a ciascuno degli umani, di diventare lo specchio della loro ignoranza.

Esaminando dunque costui (non occorre che ne faccia il nome) [...] mi parve che quest'individuo apparisse sì sapiente a molti e soprattutto a sé stesso, ma non lo fosse realmente. Allora cercai appunto di fargli notare che si credeva sapiente senza esserlo, attirandomi così l'ostilità non solo sua ma di gran parte dell'uditorio. Nel tornarmene via mi resi conto che sì, più sapiente di quell'uomo lo ero: forse nessuno di noi due sapeva alcunché di bello e di buono, ma almeno, mentre lui riteneva di sapere e non sapeva, io non sapevo ma neanche presumevo di sapere (21c-d).²⁵

In un certo senso, il primo a essere indagato - il primo a specchiarsi nello specchio socratico - è il dio di Delfi. Socrate racconta di avere cominciato la pratica dell'ἐξετάζειν proprio *al fine di confutare l'oracolo* (21c). *Confutare* qualcuno significa *diventare lo specchio della sua ignoranza* e Socrate si proponeva proprio di diventare lo specchio dell'ignoranza del dio. Egli racconta che avrebbe voluto poter dire ad Apollo: "Vedi, questo qui è più sapiente di me, mentre tu avevi detto che lo ero io" (21c). E che solo a questo fine è andato a interrogare prima i politici, poi i poeti e infine gli artigiani.

A un certo punto, il filosofo scopre invece che l'oracolo è inconfutabile (ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία, 22a)²⁶ e che lui stesso è stato plasmato dal dio *alla maniera di un modello* (23b).

Ma probabilmente, cittadini, davvero sapiente è il dio, e con quel suo oracolo intende dire che la sapienza umana vale poco o niente. Solo in apparenza si riferisce a questo Socrate qui: al mio nome ricorre perché mi usa come un *paradeigma*, come per dire "il più sapiente tra voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non val nulla" (23a-b).²⁷

La λατρεία, o servizio divino, che Socrate rende a ognuno degli umani che gli si accosta, e al quale egli dona così un'occasione di verità, consiste nell'ἐνδεικνύναι ὅτι οὐκ ἐστι σοφός (23b), nel *mostrare*²⁸ che *non* si tratta di un sapiente: Socrate è diventato lo specchio dell'ignoranza della città.

Egli afferma che non muterà la sua condotta quale che sia la condanna che l'assemblea esprimerà e aggiunge un particolare che riguarda la natura riflettente della sua pratica elenctica: "uccidendo me" - egli dice - "non farete più danno a me che a voi stessi" (30c), "perché io non difendo me, ma voi" (30d).

Egli, come uno specchio, non si occupa delle *proprie* cose (31b), ma sempre e solo di quelle degli altri. In quanto specchio, anzi, egli non ha affatto cose *proprie*, ma esiste *per gli altri*, come dono divino alla città. Egli fa domande, non affermazioni, perché non può parlare senza un interlocutore, come uno specchio non può specchiare senza qualcuno che vi si rifletta.²⁹

Il contenuto del suo parlare, inoltre, non riguarda mai altro che la natura del suo interlocutore. Egli declina l'accusa di occuparsi di ciò che è sottoterra e in cielo (19d), perché egli non si occupa della φύσις, ma degli umani. La sua è un'ἀνθρωπίνη σοφία (20d). Egli parla con loro e di loro. Ma solo singolarmente: nello specchio socratico non c'è spazio per le masse, ma solo per gli individui.

In 29b Socrate dice di essere diverso dagli altri uomini (διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων) e la differenza consiste nel fatto che, ciò che non sa, lui nemmeno crede di saperlo.

Nello specchio socratico – che proprio per questo si configura a un tempo come veritiero e divino, *inconfutabile*, come l'oracolo che in qualche modo rappresenta – non possono specchiarsi che le cose che sono, mai quelle che non sono: egli non ha nessuna credenza che non corrisponda alla *realtà* di ciò che in esso si specchia. Ecco la maniera platonica di costruire la figura del filosofo come una figura di verità. Tutto il famoso *non sapere* socratico sta lì a garantire che in nessun modo, con l'aggiunta di qualcosa di *proprio*, egli possa alterare l'immagine dell'interlocutore che esamina.

Ciò non può accadere – spiega il testo dell'*Apologia* – perché Socrate non ha un *proprium*, non ha un sé: il suo sé è di essere lo specchio dell'altro. Ecco il suo radicale διαφέρειν. Egli non insegna: maestro di nessuno (διδάσκαλος οὐδενός, 33a), è sempre uguale, in privato come in pubblico.

Socrate non si occupa delle πόλεως πράξεις, eppure il suo servizio è un pubblico servizio. Il testo platonico registra due reazioni a questo pubblico servizio: innanzitutto la reazione di coloro che vengono da Socrate esaminati, coloro per i quali l'incontro con lo specchio configura un incontro con sé stessi. Essi sono adirati, lo odiano, lo hanno trascinato in tribunale.³⁰ In secondo luogo la reazione di coloro che, affascinati dalla pratica elenctica socratica, prendono a imitarla e a moltiplicarla, diventando a loro volta specchi dell'ignoranza altrui.³¹

Come il demone che lo abita *fin da ragazzo*, Socrate non dice agli altri che cosa essi debbano fare, ma piuttosto ciò che *non* devono fare: non devono curarsi di nulla più che della virtù, perché “non dalle ricchezze viene la virtù ma

dalla virtù le ricchezze” (30b). Chi si oppone a Socrate sarà condannato dalla verità (ὑπὸ τῆς ἀληθείας, 39b).

“Voi mi avete condannato” – egli profetizza – “sperando di non dover più rendere conto della vostra vita e invece vi accadrà il contrario”: a praticare l' ἔλεγχος, dopo la morte di Socrate, infatti – frammenti dello specchio infranto – saranno tutti quei giovani che nel tempo lo hanno preso a modello:

A voi che mi avete condannato voglio fare una predizione: vi dirò che cosa capiterà. Perché è soprattutto quando si è vicini alla morte che si diventa capaci di predire il futuro, e anche per me è così. Voi che mi avete ucciso subirete, dopo la mia scomparsa, un castigo ben più grave di quello che mi avete inflitto. Mi avete condannato sperando di non dovere più rendere conto della vostra vita, mentre vi accadrà esattamente il contrario, ve lo dico io. Ci saranno molti che vi accuseranno, uomini che io tenevo a freno, cosa di cui non vi siete accorti. Saranno più aggressivi, perché sono giovani, e per voi sarà dura. Voi pensate di uccidere la gente perché non vi sia nessuno che vi biasimi, che vi copra di vergogna per il modo in cui vivete. Ma vi sbagliate di grosso: non vi libererete in questo modo del problema, non è possibile e non è nemmeno giusto. Il modo migliore e più semplice è non zittire gli altri, ma sforzarsi di diventare migliori (39c-d).³²

Nell'*Apologia* non compare il termine “specchio”, eppure è precisamente la figura del κάτοπτρον quella che viene disegnata tra le righe del testo. A essa appartengono tutte le caratteristiche di riflessività, di alterità, di verità che caratterizzano la pratica socratica

dell' ἐξετάζειν, intesa come occasione di rivelazione di cui dispongono gli umani per rendere ragione di sé.

Ma se non compare esplicitamente nell'*Apologia*, la figura del κάτοπτρον fa da protagonista nell'*Alcibiade* e a essere nascosta tra le righe del testo, ancora una volta, è l'identificazione di essa con la figura di Socrate.

IL CONTESTO DELL'ALCIBIADE

Anche nell'*Alcibiade*, come negli altri dialoghi, è possibile rinvenire quella caratteristica dei testi platonici che consiste nel presentare personaggi che, non solo astrattamente, ma anche con il loro stesso comportamento scenico contribuiscono a mostrare le tesi che difendono nella discussione.³³ In particolare qui proverò a mostrare come alcuni passi dell'*Alcibiade* presentino Socrate come una vera e propria incarnazione della figura dello specchio, il cui sguardo riflessivo dovrebbe condurre Alcibiade alla conoscenza e alla cura di sé.

Se pensiamo che nell'*Alcibiade* venga messa in scena, e applicata ad Alcibiade, quella pratica dell' ἐξετάζειν della quale nell'*Apologia* sono stati spiegati l'origine, la natura e lo scopo, cogliamo un altro di quei legami (cui si riferiscono il passo del *Menone* sulla natura tutta imparentata e i *Prolegomeni* con la loro analogia cosmica) che rendono il *corpus* dei dialoghi un intero, un tutto coerente con sé stesso.

Per conoscere sé stessi, secondo Platone, infatti, come vedremo, è necessario costruire un'immagine di sé e io vorrei avanzare l'ipotesi che nel passo più famoso del dialogo, quello in cui si presenta il paradigma della visione per spiegare la conoscenza di sé da parte dell'anima, il *focus* della discussione sia non – come universalmente si ritiene – quello

di sottolineare la necessità della presenza di un'anima altra³⁴ in cui riflettersi, ma piuttosto quello di affermare che per conoscere sé stessa un'anima deve disporre di un'immagine di sé. A me sembra infatti che, nel contesto della discussione in scena nell'*Alcibiade*, lo specchio, e Socrate stesso come specchio, svolgano una funzione *eidolopoietica*, configurandosi come strumenti atti alla costruzione di quell'immagine di sé che è indispensabile alla struttura della ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ.³⁵

Il dialogo, come è noto, comincia *in medias res*. Socrate parla con Alcibiade e gli dice di avere aspettato molti anni prima di decidersi – unico tra i suoi innamorati a non essersi allontanato da lui – a rivolgergli la parola. Finora è stato silente in ossequio a un impedimento divino (103a), e durante questo periodo di silenzio – egli dice – “ho avuto modo di riflettere” (κατανενόηκα, 103b) e ho cercato di analizzare (σκοπούμενος) che tipo di comportamento mantenevi nei confronti dei tuoi innamorati” (103b).³⁶

I *verba videndi*³⁷ usati da Socrate fin dalla prima pagina del dialogo preparano la presentazione del personaggio nel ruolo di specchio vivente, prima silenzioso e poi parlante, un ruolo che diventa chiaro al lettore in 124c, lì dove Socrate dice ad Alcibiade:

È un dio, caro Alcibiade, quello che non mi ha permesso di parlare con te prima d'oggi: è nella piena fiducia in lui che affermo che *la manifestazione di te a te stesso non potrà avvenire con altri mezzi se non attraverso di me* (124c).

Credo che l'affermazione sia molto forte e proverò a spiegare perché. Innanzitutto è suggellata, proprio come nell'*Apologia* la fondazione dell' ἔλεγχος, dalla fiducia nella divinità. Il termine θεός compare all'inizio

della frase in posizione preminente. In secondo luogo non è semplicemente pronunciata, ma si dice che la si pronuncia e la si pronuncia nella forma della definizione (λέγω ὅτι).

Socrate qui definisce sé stesso come specchio in cui sia possibile vedere riflessa l'ἐπιφάνεια di Alcibiade.³⁸

La metafisica dello sguardo costruita nel testo mostra come Socrate possa fare da specchio perché possiede uno sguardo capace di vedere chi sia *veramente* la persona che in lui si riflette.³⁹

Socrate dice *non* di averlo negli anni guardato e ammirato, come hanno potuto invece fare altri corteggiatori, ma di averlo *osservato*. Egli ha *riflettuto* su ciò che Alcibiade è. Lo sguardo, strada di conoscenza, trasforma l'incontro con Socrate, per Alcibiade, in un incontro con sé stesso. Socrate distingue tra ciò che, di Alcibiade, παντὶ δῆλον ἰδεῖν (104a) “a tutti è dato vedere”, per esempio la bellezza, la prestanza, i nobili natali, le protezioni potenti, e ciò che invece soltanto lo specchio socratico può riflettere. A un certo punto gli dice: “I tuoi pensieri sono ben altri, e te li voglio mettere davanti” (105a).

Nello specchio socratico non si riflette ciò che tutti vedono, l'apparenza esteriore degli enti, ma τὰ διανοήματα, i pensieri degli umani, la loro interiorità nascosta. Tali pensieri – dice Socrate ad Alcibiade, mostrando chiaramente la funzione catrottica che il suo personaggio svolge nel dialogo – “io sono in grado di metterli πρὸς αὐτὸν σέ, davanti a te stesso”. Ma non solo: il servizio che lo specchio socratico rende a colui che in esso si specchia è ben più importante. Socrate dice ad Alcibiade di essere l'unico capace di realizzare i suoi desideri.⁴⁰

Alcibiade nel dialogo è fotografato nel momento in cui la giovinezza cede il passo alla maturità. Ha appena deciso di proporsi

come guida della città di Atene, dedicandosi a quella carriera politica i cui sviluppi verranno poi raccontati da tanti biografi antichi.

Socrate gli chiede di guardare ai suoi errori. Allerta il giovane sui pericoli che corre perseguitando il μανικὸν ἐπιχείρημα “di insegnare cose che non conosce senza essersi precedentemente curato di apprendere” (113c).

A poco a poco si fa chiara la funzione che lo specchio socratico è in grado di svolgere, il servizio che può rendere a chi in esso abbia la possibilità di specchiarsi: esso mette di fronte al suo interlocutore non i contenuti della sua anima a lui ben noti, ma quelli che lui stesso non conosce e non sa di non conoscere, quei contenuti psichici, mancando della conoscenza dei quali non è possibile realizzare alcun desiderio (110a-113b). Alcibiade dovrà apprendere dallo specchio una serie di informazioni su sé stesso, dovrà imparare a riconoscere i suoi errori di prospettiva. Dovrà ricevere una lunga e articolata lezione sugli Spartani e sui Persiani, che vorrebbe dominare, ma sui quali ha dimostrato di non sapere nulla (121b-124b). A un certo punto, addirittura, incarnando una delle più interessanti funzioni dello specchio nell'immaginario degli antichi, la funzione del κάτοπτρον espressa dal verbo τυποῦν, che significa “modellare”, Socrate dice ad Alcibiade: πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι “prova a fare come me” (108b).

LA COSTRUZIONE DEL SÉ

Quando Socrate dice ἐμὲ μιμεῖσθαι (108b) appare chiaro che lo specchio socratico non si limita a *conoscere* il sé di ciascuno dei suoi interlocutori, ma prova a *determinarlo*.

Come ha mostrato Christopher Moore,⁴¹ “the reason we need an image of the self for ‘knowing yourself’ is that the original is not by itself targetable”.

Il sé di ciascuno è sconosciuto a ciascuno e se il dialogo socratico si offre di rivelarlo è perché si propone di *modellarlo*. Il sé si dice in molti modi: c'è la pubblica apparenza, c'è il nome, ma Socrate suppone che il precetto delfico, che intima a ciascuno di conoscere sé stesso, si riferisca a qualcos'altro. Mentre cerca il significato del precetto delfico, il significato dell'espressione "conoscere il proprio sé", Socrate, come spesso accade nei dialoghi, *costruisce* dell'espressione un significato *ex novo* e, così facendo, si impegna nella costruzione del sé del suo interlocutore. Tale costruzione comincia con uno sforzo di immaginazione. Prima che venga immaginato, infatti, il sé non è determinato: non ha figura, non ha confini e dunque non è concepibile.

Noi costruiamo l'immagine di noi stessi grazie alle figure via via generate dalla modalità interrogativa del sapere filosofico, ed è lo specchio socratico, con la sua ineludibile struttura dialogica, a indicare la strada da percorrere.

"I wash myself - scrive Christopher Moore⁴² - by washing only my skin; I cite myself by citing only my articles. The only hint I have about the content of the reflexive comes from the verb. In washing, I must wash some of whatever is washable; in citing, I must cite some of whatever is citable. So in knowing myself, I must know whatever of me is knowable. But a lot about me is knowable [...]. We need an image to pick out a region of the knowable things to count as the knowable self. The image, as it were, establishes - through a sort of partitioning - the self as a thing I might productively know".

Con le sue domande ad Alcibiade Socrate aiuta il suo interlocutore (e il suo lettore) in questa operazione, il che - più concretamente - significa che lo aiuta a selezionare quali, tra gli infiniti pezzi possibili, siano quelli da scegliersi per costruire tale immagine.

Il risultato di questa operazione è radicale: il sé non è altro che l'anima (130c-e).

Ciascun uomo, in sé, è anima. Quando due persone parlano, sono le loro anime che si rivolgono l'un l'altra (130d). Se Socrate parla ad Alcibiade, intende rivolgersi a lui e non al suo corpo: proprio a lui, dunque alla sua anima. Ciò permette di concludere che colui che ci prescrive il 'conosci te stesso' ci ordina di conoscere la nostra anima (130e).

Socrate dice di avere una certa idea (132d) del significato nascosto dell'iscrizione delfica che invita a conoscere sé stessi, e questa certa idea viene a lui proprio dalla considerazione del paradigma della visione. Probabilmente - egli dice - da nessun'altra parte, eccetto che nella vista (132d), si può trovare *un modello*, che aiuti a comprendere ciò di cui si sta parlando. Alcibiade chiede a Socrate di spiegarsi meglio ed ecco che il filosofo propone quella similitudine che ha reso celebre il dialogo: se al nostro occhio, come ad un uomo, venisse dato il seguente consiglio: *guarda te stesso* (132d), in che modo penseremmo di portare a compimento tale consiglio se non guardando in quel qualcosa guardando nel quale l'occhio vede sé stesso? La similitudine invita a cercare quali siano quelli, tra gli enti, guardando nei quali noi vediamo contemporaneamente e noi stessi e l'oggetto guardato (132d-e), e immediatamente appare chiaro che gli enti in questione sono gli specchi e quant'altro esiste di simile (132e).⁴³

Nell'occhio - aggiunge Socrate - esiste una di tali cose simili (132e4-5). Infatti il viso di colui che guarda un occhio appare nell'occhio di colui che sta di fronte *come in uno specchio* (133a1-2), ed è per questo che chiamiamo κόρη (pupilla) <quella parte dell'occhio> che è come un'immagine di colui che guarda (εἶδωλον ὄντι τοῦ ἐμβλέποντος, 133a).

Appare qui – piuttosto trascurato dagli interpreti – il termine εἶδωλον che si configura come il termine chiave dell'analogia stabilita da Socrate tra l'occhio e lo specchio, accomunati in questa sede dalla loro capacità eidolopoietica: entrambi sono luoghi in cui si produce un'immagine ed è questa immagine che consente a chi la guarda di ottenere quella conoscenza di sé di cui qui si parla.

CONCLUSIONI

Alla luce della lettura dei passi dell'*Apologia* e dell'*Alcibiade* è possibile sottolineare alcuni punti. La figura dello specchio, disegnata con le parole che descrivono la pratica socratica dell'ἐξετάζειν, rappresenta un significativo esempio della "scrittura per modelli" che è possibile ritrovare nei dialoghi.

Tale figura, che è declinata in modo analogo nei due dialoghi e che assume connotazioni diverse a causa dei differenti contesti drammatici, è una delle tante articolazioni che rendono organicamente unitario l'animale dialogico che i platonici tardi trasformarono in sistema filosofico.

Il modello dello specchio, che nel contesto erotico-paideutico dell'*Alcibiade* è collegato a quella potente attività eidolopoietica che consiste nel plasmare l'immagine che avrà di sé stesso colui che si avvicina al Socrate interrogante, nell'*Apologia*, a causa del contesto processuale e dello scopo difensivo del dialogo, cambia di segno e si collega allora piuttosto a un Socrate veritiero, che vive esaminando gli altri perché così gli ha ordinato il dio; un Socrate povero, che trascura i propri interessi per occuparsi solo di quelli degli altri, e che difende ciascuno dal pericolo di trasformarsi nella versione peggiore di sé stesso.

Le due declinazioni dell'ἐξετάζειν sono analoghe e sono proprio le differenze di accento a presentare l'una, (quella paideutica dell'*Alcibiade*, destinata a fondare il *locus classicus* della conoscenza di sé) come collocata nel tempo passato, quello al quale Socrate nell'*Apologia* si riferisce raccontando le sue esperienze antropologiche, e l'altra (quella difensiva dell'*Apologia*, destinata a fondare il profilo di Socrate martire) come collocata nel tempo successivo, il tempo estremo che precede l'ingiusta condanna dell'uomo giusto. Ecco la natura dei riferimenti tra l'una e l'altra delle scene dialogiche che fondano il κόσμος platonico. In esso gli eventi drammatici si confermano l'un l'altro, interpenetrati come l'intero e le parti di cui parlano i neoplatonici, ponendo qui un enigma e lì il suo scioglimento, e inaugurando quel cammino di conoscenza che il lettore dovrà ancora e sempre percorrere.

BIBLIOGRAFIA

- Arieti 1991: J. A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Lanham, MD 1991.
- Ausland 1997: H. W. Ausland, 'On reading Plato mimetically', *The American Journal of Philosophy* 118 (1997), 371–416.
- Belfiore 2012: E. S. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Bonazzi 2015: M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, Einaudi 2015.
- Bonazzi 2017: M. Bonazzi, 'Plato systematized: doing philosophy in the Imperial Schools. A discussion of J. Stover (ed.), *A new work by Apuleius*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 53 (2017), 215–236.
- Capra 2000: A. Capra, 'Platone e la storia: la fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici', *Acme* 53 (2000), 19–37.
- Casertano 2007: G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori riuniti University Press, Napoli, 2007.

- Clay 1992: D. Clay, 'Plato's first words', in M. Dunn, Th. Cole (eds) *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge, University Press, Cambridge 113-130.
- Dillon 1996: J. Dillon, *The Middle Platonists* 80B.C. to A.D. 2nd edn., Duckworth, London 1996.
- Donini 1988: P. L. Donini, 'The History of Concept of Eclecticism', in J. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles-London, De Gruyter 1988, 15-33.
- Donini 1994: P. L. Donini, 'Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica', in ANRW II 36.7, Berlin-New York 1994, 5027-5100.
- El Murr 2014: D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014.
- Erlr 2001: M. Erlr, *Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon*, in M. Fattal (ed), *La philosophie de Platon*, I, L'Harmattan, Paris, 2001, 55-86.
- Ferrari 2012: F. Ferrari, 'Quando, come e perché nacque il platonismo', «Athenaeum» I-II, 2012, 71-92.
- Ferrari 2016: F. Ferrari, *Platone, Menone*, BUR, Milano 2016.
- Ferrari 2017: F. Ferrari, 'Esegesi, sistema e tradizione: la prospettiva filosofica del medioplatonismo', in C. Riedweg (Hrsg.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, De Gruyter, Berlin-New York 2017, 33-59.
- Finkelberg 2019: M. Finkelberg, *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*, Brill, Leiden-Boston 2019.
- Frontisi Ducroux 1998: F. Frontisi-Ducroux, 'L'occhio e lo specchio', in F. Frontisi-Ducroux, J.P. Vernant (ed.), *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, trad. it., Donzelli, Roma 1998.
- Gigante 1987: M. Gigante, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Giorgini 2005: G. Giorgini, *Platone, Politico*, BUR, Milano 2005.
- Gonzalez 1995: F. Gonzalez, 'Introduction', in F. Gonzalez (ed.), *The Third Way*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995, 1-22.
- Gonzalez 2017: F. Gonzalez, 'Plato's Perspectivism', «Plato's Journal» 16 (2017), 31-48.
- Gordon 2012: J. Gordon, *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Karamanolis 2006: G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Cambridge 2006.
- Michelini 2003: A. N. Michelini, 'Introduction', in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Brill, Leiden 2003, 1-13.
- Moore 2017: Ch. Moore, 'Images of Oneself', in P. Des-tré, R. G. Edmonds (eds.), *Plato and the Power of Images*, Brill, Leiden-Boston, 88-105.
- Motta 2014: Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Armando editore, Roma 2014.
- Motta 2018: A. Motta, *Λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Iniziative Editoriali Paolo Loffredo, Napoli 2018.
- Nails 2016: D. Nails, *Platonic Interpretive Strategies, and the History of Philosophy, with a Comment on Renaud*, «Plato's Journal» 16 (2016), 109-121.
- Palumbo 2010: L. Palumbo, 'Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a-c', in L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari 2010, 185-209.
- Press, 2007: G. A. Press, *Plato: a Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York 2007.
- Puliga 2000: Platone, *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, intr. G. Arrighetti, trad. e note di D. Puliga, BUR, Milano 2000.
- Renaud-Tarrant 2015: F. Renaud, H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Sassi 1993: M. M. Sassi, *Platone, Apologia di Socrate, Critone*, BUR, Milano 1993.
- Sayre 1995: K. M. Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.
- Susanetti 2019: D. Susanetti, *Platone, Apologia di Socrate, Critone*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Szlezák 1988: Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1988 (edizione originale Berlino 1985).
- Westerink -Segonds 2003: *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westernik, traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A-Ph Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2003 (Prima edizione 1990).

Notas

- 1 Stobeo riporta la formula secondo la quale Platone può essere considerato πολύφωνος, ma non πολύδοξος (Ar. Did. apud Stob., Anth. II 49, 25-50, Wachsmuth). Sul significato di questa formula e sul suo ruolo all'interno del processo di sistematizzazione del platonismo in epoca imperiale cfr. Ferrari 2017, 34; Bonazzi 2015 e bibliografia ivi citata.
- 2 L'anima, per esempio, appariva semplice nel *Fedone* e tripartita nella *Repubblica*: cfr. Karamanolis 2006, 19.
- 3 Poi chiamati medioplatonici, cfr. Donini 1988; Dillon 1996; Ferrari 2017.
- 4 I primi a chiamarsi Πλατωνικοί furono Gaio, Albino, Massimo di Tiro e implicitamente Numenio e lo fecero con il preciso obiettivo di distinguersi dagli 'accademici', ossia dai sostenitori dell'esegesi scettico-accademica di Platone, che fu largamente egemone fino alla prima metà del I secolo a.C. (cfr. Ferrari 2012, 71-92).
- 5 Cfr. Donini 1994, 5092; Bonazzi 2017, 215-236 e bibliografia ivi citata.
- 6 Uno schema molto chiaro delle diverse strategie interpretative dei dialoghi in Nails 2016, 212.
- 7 Cfr. [Longin.] 4, 12-14, 23, 29, 32, 35; D.H. *Comp.*, XVIII 12-14, XIX 12; XXV 32-33; Demetr., *Eloc.* 5, 21, 37, 50-51, 55-56, 80, 183-185, 205, 217-218.
- 8 Cfr. Clay 1992, 113-130; Michelini 2003, 1-13; Finckelberg 2019, 9-13.
- 9 Cfr. Arieti 1991; Gonzalez 1995, 1-22; Sayre 1995; Ausland 1997, 371-416; Erler 2001; Press 2007; Nails 2016, 119.
- 10 Nel *Protagora* non è Socrate a confutare il sofista, bensì la storia stessa si incarica di mostrare quanto le previsioni protagoree siano state disattese: cfr. Capra 2000, 19-37.
- 11 Cfr. Gonzalez 2017, 31.
- 12 Cfr. Ferrari 2016, 201, nota 116.
- 13 Plat., *Rep.* 394d: ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα.
- 14 Cfr. Westerink-Segonds 2003, Motta 2014. In questo testo quest'idea si trova per la prima volta congiunta all'affermazione che la creazione dia-logica è analoga a quella del Demiurgo.
- 15 Platone, secondo l'Anonimo, in virtù di una sorta di amicizia con la divinità, ha voluto 'prendere a modello' l'opera demiurgica, i suoi costituenti e le diverse voci che in essa parlano: ha così prodotto a livello letterario un cosmo di personaggi che hanno voci diverse come le voci che animano il cosmo-universo.
- 16 Le traduzioni dai *Prolegomeni* sono di Motta 2014.
- 17 Trascurando la complessità del rapporto intero e parti nel neoplatonismo – che esula dalle intenzioni di questo contributo – è utile ricordare come Gonzalez 2017, 45 invita a leggere il passo dei *Prolegomeni*: «In the broader context of the dialogues as a whole, each dialogue, like each character within a dialogue, expresses the truth according to its unique nature, each dialogue reflects the cosmos from the perspective of its own unique world».
- 18 Sottolinea l'importanza che nella tradizione platonica riveste l'idea del *corpus platonicum* come animale vivente Motta 2018, 82-89 e 185-212. La studiosa analizza anche le ricadute di tale idea sulla costituzione del canone di lettura dei dialoghi.
- 19 Anche l'Anonimo dei *Prolegomeni* inserisce la scrittura per modelli nell'elenco dei 15 modi di insegnamento del divino Platone (Anon., *Proleg.* 27, 36-39, cfr. Motta 2014, 144-148), ma la mia ipotesi interpretativa è diversa da quella dell'autore antico.
- 20 Su questo passo del *Politico* cfr. El Murr 2014, 56-59.
- 21 Sull'idea che nei dialoghi siano individuabili passi nei quali il poeta *philosophusque doctus* si fa esegeta di sé stesso cfr. Erler 2001, 55-86.
- 22 E.g. Pl. *Ap.* 25a-b.
- 23 Szlezák 1988, 300-302.
- 24 Trad. Sassi 1993.
- 25 *Ibidem.*
- 26 Sulla volontà di Socrate di smentire l'oracolo, sull'idea che solo dopo aver superato il vaglio dell'ἔλεγχος l'oracolo si dimostri veritiero cfr. Casertano 2007, 22-24.
- 27 Difficile resistere alla tentazione di intendere il passo nella direzione di un'assimilazione di Platone ad Apollo, avendo entrambi utilizzato Socrate come un modello. Sulla natura apollinea di Platone cfr. Motta 2014, 55-63.
- 28 Il verbo ἐνδείκνυμι significa "mostrare", "rivelare", "manifestare", "far conoscere" e, nello specifico lessico giuridico consono alla situazione in scena nel testo, "dichiarare", "denunciare". Tutti questi verbi, dei quali può essere soggetto il κάτοπτρον, sono semanticamente opposti al verbo λανθάνω che nella prima pagina definisce i κατήγοροι: essi nascondono, Socrate rivela.
- 29 E quando nessuno gli fa domande, se le fa da solo, come accade più volte nel testo dell'*Apologia*.
- 30 Coloro che sono stati confutati si adirano con Socrate invece che con sé stessi (23c), e ciò li rende ridicoli, come chi provasse a incolpare dei propri difetti lo specchio, il quale li ha solo resi visibili.
- 31 A questa seconda reazione degli umani al cospetto dello specchio socratico il filosofo fa riferimento in due punti strategici del suo discorso: all'inizio (23c), e alla fine (39d).
- 32 Trad. Susanetti 2019.
- 33 Sull'affinità naturale che i personaggi platonici hanno con gli argomenti che trattano cfr. Erler 2001, 68.
- 34 Difendevo questa ipotesi già in Palumbo 2010, cui rimanderei anche per una bibliografia sull'argomento.
- 35 L'occorrenza più significativa del termine specchio nella letteratura socratica antica è forse quella che troviamo in D.L. II 33. Di Socrate Diogene scrive: "Riteneva che i giovani dovessero costantemente guardarsi nello specchio o allo scopo di adeguare

alla loro bellezza - se vi fosse - il loro comportamento o di nascondere i loro difetti con l'educazione" (trad. Gigante 1987). A documentare come lo specchio comporti immediatamente un riferimento alla pratica del modellare sta la citazione che in Diogene immediatamente precede: "[Socrate] diceva di meravigliarsi che gli scultori di statue marmoree si preoccupavano di rendere il blocco di marmo il più possibile simile all'uomo, ma che essi stessi non si curavano affatto di non apparire simili al marmo". Sul fine - toeletta morale - dello specchio secondo Socrate cfr. Frontisi-Ducroux 1998, 43, ove si cita anche il parere di Apuleio (*Apologia* XIII 5 s.) sull'uso socratico dello specchio, che consente la conoscenza di sé molto più fedelmente delle immagini create dalle arti plastiche, sapendo solo esso, e non quelle, rendere il movimento.

36 Trad. Puliga 2000.

37 I *verba videndi* servono a costruire la figura dello specchio, il quale, nell'immaginario greco, vede ed è proprio perché esso vede che viene paragonato a un occhio. Della complessa fenomenologia della visione lo specchio riveste sia la funzione del fare (ποιεῖν) che quella del subire (πάσχειν). Platone definisce l'agire dello specchio come un εἰδολοποιεῖν. Lo specchio è un disco di bronzo che viene guardato e che restituisce lo sguardo. I verbi cui lo specchio è associato sono indicativi di questa sorta di ambivalenza (attività-passività) che attraversa trasversalmente i campi semantici della ricezione, dell'accoglienza, della produzione, l'ambito del sembrare e del mostrare, dell'apparire, del rivelare, del mettere in luce. Frontisi-Ducroux (1998, 135) sottolinea come allo specchio siano associati verbi visuali aventi una faccia verbale - lo specchio parla, denuncia o tace - oppure verbi che indicano l'espressione, la messa in forma, la modellazione (τυποῦν, εκτυποῦν, πλάττειν).

38 Di difficile traduzione, il termine ἐπιφάνεια indica qui un apparire non solo apparente, piuttosto un rivelarsi, un venire alla luce, di quelle caratteristiche di Alcibiade che altrimenti resterebbero nell'ombra.

39 Sull'idea che solo Socrate possa riflettere il vero sé di Alcibiade perché è l'unico suo vero amante cfr. Gordon 2012, 149-151. La studiosa annota che tutti i contesti in cui si parla di conoscenza di sé in Platone sono contesti erotici, perché la conoscenza di sé è il nodo in cui si incontrano l'elemento epistemico e l'elemento etico nella teoria e nella pratica socratica della paideia erotica.

40 "Ti è impossibile" - dice Socrate ad Alcibiade in 105d - "portare a termine i tuoi progetti senza di me: così ampio è il potere che ritengo di avere su di te e sul tuo comportamento". E in 105e: "Non c'è tutore, né parente, né nessun altro in grado di offrirti quel potere cui aspiri, tranne me: con l'aiuto del dio, certamente". Su questi passi cfr. Belfiore 2012, 33-37.

41 Moore 2017, 89.

42 Ibidem.

43 Su questo passo cfr. Renaud- Tarrant 2015, 60-63.

