

*New Perspectives on Plato, Modern and Ancient.* Edited by Julia Annas and Christopher Rowe. Cambridge, Massachusetts – London: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, 2002. Pp. iii+270.

Il volume raccoglie i testi, naturalmente rielaborati, delle relazioni presentate ad un colloquio svoltosi nel 1999 presso il Center for Hellenic Studies di Washington. Si tratta di sette contributi, ognuno dei quali è seguito da un commento, che costituisce in ogni caso un saggio dotato di valore indipendente. Nell'ordine dell'indice, l'opera contiene, dopo la presentazione dei curatori, i seguenti testi: J. Annas, *What are Plato's "Middle Dialogues" in the Middle Of?* (commento di D. Frede); D. Sedley, *Socratic Irony in the Platonist Commentators* (D. Blank); C.C.W. Taylor, *The Origins of our present Paradigm* (B. Inwood); Ch. Kahn, *On Platonic Chronology* (Ch. L. Griswold); Ch. Gill, *Dialectic and the Dialogue Form* (K. Morgan); T. Penner, *The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions* (Ch. Rowe); A. Nightingale, *Distant Views: "Realistic" and "Phantastic" Mimesis in Plato* (R. B. Rutherford).

I curatori suggeriscono un diverso ordine di lettura, più sistematico dell'indice. La sequenza ne risulterebbe così disposta: Taylor, sulle origini del paradigma "evolutivo" (*developmentalist*) del pensiero platonico; Kahn, sui presupposti di questo paradigma nella cronologia stilometrica dei dialoghi e il suo eventuale significato esegetico; Penner, sulla differenza fra i "dialoghi socratici" e gli altri; Annas, sul problema della distinzione fra dialoghi "di mezzo" e quelli "tardi"; Nightingale, sul nesso tra letteratura e filosofia in Platone; Gill, sul significato della forma dialogica; Sedley, sull'uso interpretativo delle letture antiche di Platone.

Ma questo ordinamento non appare del tutto convincente, perché suggerisce un carattere cumulativo e appunto sistematico che il volume non possiede (il che costituisce, si può dire, uno dei suoi pregi). Le prospettive di alcuni autori sono in piena contraddizione con quelle di altri, spesso senza interazione reciproca (la massima distanza è forse quella che separa il saggio di Penner - convinto non solo dell'esistenza di un gruppo di dialoghi giovanili e "socratici", ma della possibilità di reperirvi il pensiero del Socrate "storico" contrapposto al Platone "maturo" - da quello di Annas, che nega tutto questo in modo radicale).

Sembra allora più opportuno distinguere i saggi nei due gruppi pure indicati dai curatori: quelli che hanno come tema principale la discussione del "paradigma evolutivo", e quelli che trattano del rapporto fra forma e contenuto nel pensiero di Platone.

Per “paradigma evolutivo” (ma Inwood mette in dubbio che si possa parlare di un paradigma vero e proprio in senso epistemologico) gli autori intendono quello che per gli studiosi di lingua inglese va sotto il nome archegetico di Gregory Vlastos: in sostanza, una partizione dei dialoghi platonici nei tre gruppi indicati dalle ricerche stilometriche, il primo dei quali, giovanile, aporetico ed elentico, può venire anche considerato come “socratico” (nel senso del Socrate storico); il secondo, di mezzo, costruttivo, assertivo e “metafisico”; il terzo, tardo, critico, autocritico (rispetto al secondo) e prevalentemente dialettico.

Le origini romantiche e hegeliane degli schemi evolutivi in storia della filosofia vengono ricostruite con precisione da Taylor. In questo contesto, “evoluzione” ha di norma un valore teleologico, dove la cronologia coincide con un giudizio di valore : si procede da un inizio filosoficamente incerto fino ad una maturità in cui l’autore raggiunge il compimento del suo pensiero (può esservi inoltre una fase di decadenza, e nel caso di Platone questa sgradevole parte è di solito svolta dalle *Leggi*). La storia degli studi aristotelici conosce bene questa commistione di teleologia e cronologia, nel quadro evolucionistico di Jaeger: se il libro Lambda della *Metafisica* era considerato giovanile, allora si trattava di un residuo teologico “platonico” da cui Aristotele si sarebbe progressivamente allontanato in direzione di una filosofia “positiva”; se invece il libro era da considerarsi “tardo”, si trattava del compimento teologico rispetto al quale l’intera filosofia aristotelica costituiva un lavoro preparatorio. Qualcosa di simile è del resto accaduto anche nel campo degli studi platonici. Per esempio, come ricorda Taylor, Schleiermacher considerava “tarda” la *Repubblica*, e, per le stesse ragioni assiologiche, Owen preferiva riportare il *Timeo* ai dialoghi di mezzo, per liberare dalla sua ingombrante presenza il gruppo finale dei dialoghi critico-dialettici.

Sarebbe oggi difficile trovare, almeno nel campo degli studi platonici, studiosi che accettino la coincidenza immediata della sequenza cronologica con un progresso filosofico (lo sottolinea Griswold, p. 136, e Penner, come vedremo, è del parere esattamente opposto).

Restano però il problema della legittimità del raggruppamento dei dialoghi secondo la cronologia stilometrica, e il suo eventuale significato interpretativo. Su questi temi si concentra la discussione nella prima parte del libro. Kahn sostiene con energia la tesi secondo la quale gli studi stilometrici da Campbell a Ritter (poi confermati nella sostanza da Brandwood) costituiscono uno dei maggiori successi della ricerca filologica fra Otto e Novecento; benché essi non consentano di datare i dialoghi all’interno dei singoli gruppi, hanno tuttavia reso visibili relazioni filosofiche prima ignorate, come la riflessione critica condotta in *Parmenide* e *Sofista* sulla teoria delle idee esposta nella *Repubblica*, o la posizione intermedia del *Politico* fra la

stessa *Repubblica* e le *Leggi*. Certo, alle ricerche stilometriche si possono avanzare obiezioni di merito: per esempio Griswold (p. 142 n. 2) menziona le testimonianze sulle ripetute riscritture dei dialoghi da parte dell'autore (ma si veda la replica di Kahn a p. 108); si potrebbe aggiungere che assumere le *Leggi* come testo di riferimento principale può essere rischioso, se è vero che il dialogo è stato redatto nella sua forma finale da Filippo di Opunte, sicché sarebbe lo stile di quest'ultimo, e non quello del tardo Platone, la pietra di paragone dell'intera ricostruzione stilometrica. Nonostante questi dubbi, non credo possa venir messa in discussione l'attendibilità generale delle ricerche stilometriche, e la conseguente articolazione dei dialoghi nei tre maggiori gruppi cronologici. Kahn mostra però che la popolazione di questi gruppi accertata su base stilometrica non coincide con la sua versione *standard*, comunemente accettata: il *Fedone*, il *Simposio* e il *Cratilo* appartengono al primo gruppo e non a quello "di mezzo"; la rottura accade solo con la *Repubblica*, e di questo gruppo fanno allora parte, insieme con essa, soltanto *Fedro*, *Parmenide* e *Teeteto*. Questa partizione rende naturalmente più difficile considerare il gruppo "di mezzo" come il luogo di elaborazione della forma "classica" della teoria delle idee.

Meno convincente sembra invece la strada indicata da Griswold, di una sostituzione dell'ordinamento cronologico con quello della data "drammatica" dei dialoghi.<sup>1</sup> A parte l'estrema difficoltà di stabilire la datazione drammatica per alcuni dei dialoghi maggiori, come ad esempio la sequenza *Repubblica-Timeo*, un ordinamento che parta dal *Parmenide* e si concluda al *Fedone* può forse servire a unificare i dialoghi nella figura dell' "Odissea filosofica di Socrate", come sostiene Griswold, ma richiede l'onerosa asserzione – già proposta da Schleiermacher – che Platone avesse in mente fin dall'inizio «un piano letterario unificato» di composizione dei suoi scritti (p. 140). Una forma di unitarismo diversa da quello sistematico sostenuto da altri autori del volume,<sup>2</sup> ma che può essere sottoposta ad obiezioni almeno in parte simili.

Veniamo così ad uno dei problemi principali discussi nell'opera. La scansione dei dialoghi in tre gruppi cronologicamente distinti permette di dar conto abbastanza agevolmente (almeno in parte) dei mutamenti di contenuto filosofico, di stile argomentativo, di forma letteraria che essi indubbiamente presentano. Negare questa scansione, o considerarla irrilevante (sicché ad esempio non farebbe differenza se il *Timeo* fosse stato scritto prima del *Protagora*), come, vedremo, tende a fare Julia Annas, sembra comportare non solo il rifiuto di un "progresso" filosofico di Platone, ma anche l'opzione per un unitarismo radicale che non accetta alcun mutamento del suo pensiero nel

<sup>1</sup> Un tentativo sistematico in questo senso è stato recentemente esperito da V. Tejera, *Plato's Dialogues One by One*, Lanham 1999.

<sup>2</sup> L'approccio unitario è stato criticato dallo stesso Griswold, discutendo le tesi di Kahn, nell'importante articolo *De pluribus unum? On the Platonic 'Corpus'*, *Ancient Philosophy* 19 (1999) pp. 361-397.

corso del tempo. Come osserva ragionevolmente Dorothea Frede, «it is unconceivable that Plato, who thought, discussed, and wrote philosophy for some fifty years, never changed his mind» (p. 28: inconcepibile, si può aggiungere, per Platone, e sicuramente falso per ogni filosofo di cui conosciamo con esattezza la cronologia, da Kant a Heidegger). E ancora: «the denial of any kind of development would compel us to ignore all features in his philosophy that will not fit in a unitary picture» (p. 34).

In realtà, la posizione di Annas non sembra presentare un unitarismo così conseguente. Da un lato, l'autrice nega che fra i tre gruppi esistano differenze rigide. Ci sono asserzioni “positive” anche nei dialoghi del primo gruppo, come ad esempio nel *Gorgia*, e confutazioni elentiche in quelli del secondo, come nel *Teeteto*. D'altro canto, i dialoghi del terzo gruppo non rappresentano una svolta radicale rispetto a quelli del secondo. Per esempio il *Parmenide* non rifiuta la teoria delle idee di *Fedone* e *Repubblica*, ma si limita a mostrare la necessità che anche su di essa si rifletta criticamente. Le differenze fra i dialoghi non richiedono una spiegazione cronologica: esse possono dipendere da diversità di *audience* (p. 11), o dalla decisione, nei dialoghi “tardi”, di discutere con altre posizioni filosofiche invece che *ad hominem* (p. 10). Ma l'argomento più forte di Annas è quello della tradizione platonica, o più precisamente medio-platonica: essa ignora (come nel caso di Plutarco) qualsiasi scansione cronologica nel pensiero di Platone e lo considera invece come un sistema teorico fortemente unitario. Il paradigma evolutivo sarebbe dunque un'invenzione esegetica moderna, nata nell'ambiente intellettuale descritto da Taylor. Questo argomento è sostenuto con forza da Sedley: i commentatori antichi di Platone erano decisamente unitaristi, ignoravano l'approccio dialogico, non dubitavano che il “primary speaker” dei dialoghi fosse il portavoce di Platone (vorrei solo osservare che una parziale eccezione è rappresentata da Galeno, che distingue fra la natura filosofica delle tesi attribuite a Socrate da un lato, a Timeo, Parmenide e Zenone dall'altro: cfr. *De placitis* IX 7.16).

A questo ricorso, in senso unitario-sistematico, al “paradigma” dei medio-platonici, Frede obietta che il loro atteggiamento, che divinizza l'autorità di Platone e perciò non può ammettere inconsistenze e discontinuità nel suo pensiero, è, almeno da questo punto di vista, «unfruitful and untenable» (p. 27; e Gill aggiunge che una concezione sistematica della filosofia, legata alla pratica del commento, è senza dubbio un'invenzione post-platonica, p. 161).

Resterebbe in ogni caso da chiedersi quali siano le ragioni culturali di questo neo-unitarismo inteso a “risistemizzare” Platone. Si tratta forse di una risposta di ispirazione analitica alla “scuola di Tübingen-Milano” (peraltro mai citata), che ne condividerebbe l'esigenza sistematica ma cercherebbe il

sistema di Platone *nei* dialoghi invece che *fuori* di essi (cioè negli *agrapha dogmata*), e nel medio-platonismo invece che nel neoplatonismo?

Comunque, sembra che questa intenzione unitaria e sistematica non sia l'ultima (o la sola) parola di Annas. In una nota importante (n. 46 p. 21) essa scrive: «if we cease to look for a single line of development (which is not the same as denying any development) we can accommodate the idea that Plato might have been attracted to a view at some times and rejected it at others» (esempi: la concezione della filosofia “oltremondana” in *Fedone* e *Teeteto*, etico-politica invece nella *Repubblica*; oppure le differenze nella teoria dell'anima fra *Fedone* e *Repubblica* – indipendentemente dal gruppo cronologico cui questi dialoghi appartengono). È persino più di quanto uno *splitter* radicale potrebbe aspettarsi. A questo punto si aprono questioni di ricerca decisive (perché questi cambiamenti?), che richiedono comunque di privilegiare almeno inizialmente la ricerca sui singoli dialoghi. Ma, in questo caso, a che cosa serve il paradigma medioplatonico?

Queste considerazioni, e questa domanda, introducono ai saggi compresi nella seconda parte del volume, che sono estranei alla polemica contro il “paradigma evolutivo”, perché lo accettano o perché non lo considerano di importanza centrale. Questa seconda parte si apre con il contributo di Gill, condiviso almeno in parte da Griswold (p. 134) e da Morgan (oltre che, per quanto può significare, da chi scrive questa recensione).

Fra tutti gli autori, Gill è il più vicino a quello che è stato definito il “dialogical approach” a Platone, soprattutto per un aspetto: l'insistenza sulla necessità di considerare ogni dialogo come una «dialectical and dramatical unit» (p. 146), «a specific dialectical encounter with its own integrity and significance» (p. 145). A questo approccio, Gill perviene però non tanto a partire dall'analisi della forma letteraria dei dialoghi, quanto sulla base di una caratterizzazione della dialettica come «shared, ongoing research», che presenta questi aspetti principali (pp. 149 sgg.): (a) la conoscenza può essere raggiunta solo attraverso il dialogo filosofico; (b) la dialettica può raggiungere il suo scopo solo se i partecipanti al dialogo hanno le qualità intellettuali e morali necessarie, e la praticano nel modo adeguato al tema in discussione; (c) la comprensione di ogni problema filosofico dipende dalla capacità di situarlo in rapporto ai principi fondamentali della realtà e del metodo dialettico; (d) nel dialogo si può ottenere un progresso verso la comprensione di quei principi e di quel metodo. Tutto questo si configura come una «distinctively Platonic combination of an aspiration towards systematic, total understanding and a sense of the necessarily localized nature of any such aspiration» (p. 153). La dialettica ha quindi una vocazione architettonica rispetto al sapere, ma dialoghi diversi adombrano diverse rappresentazioni di questo sistema architettonico, e ogni sua delineazione

mantiene il carattere “locale” determinato dallo specifico incontro dialogico e dai suoi interlocutori.

Tutto ciò rappresenta, scrive Gill, una “sfida” rivolta a qualsiasi possibilità di una lettura di Platone trasversale, «across dialogues»: il modello culturale di riferimento non può essere quello - postplatonico - del “sistema” filosofico, ma quello della tragedia, dove ogni testo è isolato e privo di riferimenti espliciti ad altri testi. Questo non può significare (come sottolinea K. Morgan) la rinuncia a qualsiasi lettura sinottica dei dialoghi (ci sono certamente stili di argomentazione, nuclei di teoremi filosofici, approcci globali ai “principi” e ai metodi, che permangono relativamente costanti attraverso gruppi di dialoghi). In ogni caso, qualsiasi tentativo di lettura trasversale andrà giustificato a partire dall’analisi dei singoli contesti dialogici.<sup>3</sup>

Gli ultimi due contributi risultano in un certo senso defilati rispetto ai temi centrali della discussione che ho cercato fin qui di ricostruire.

Penner sostiene queste tre tesi: (a) è perfettamente legittimo ricostruire, su basi stilometriche, un gruppo di dialoghi “giovanili” di Platone; (b) questi dialoghi presentano una teoria psicologica dell’azione che, anche sulla base delle testimonianze delle *Etiche* aristoteliche, può essere attribuita al Socrate “storico”; fin qui Penner concorda con Vlastos; (c) però, contro Vlastos, Penner sostiene che questa teoria non è moralistica, bensì presenta caratteri di egoismo etico, eudaimonismo, intellettualismo deterministico. Secondo Penner, *questo* Socrate ha ragione (in termini di verità teorica), e l’irrazionalismo della teoria dell’anima sviluppata da Platone nel IV libro della *Repubblica* rappresenta un regresso teorico: l’autore però non argomenta qui questa tesi, limitandosi a rinviare a suoi lavori precedenti.

Nel suo commento, Rowe considera persuasiva la tesi di Penner sull’intellettualismo e il determinismo psicologico socratico, che sembra in grado di spiegare diversi passi platonici non solo nei dialoghi giovanili ma ad esempio nel libro VI della stessa *Repubblica*. Egli mette tuttavia in dubbio la possibilità di attribuire al Socrate “storico” una compiuta elaborazione di queste assunzioni teoriche: nelle testimonianze aristoteliche è spesso difficile distinguere il personaggio dialogico dalla figura storica, anche se tutto

---

<sup>3</sup> Ho suggerito che nei dialoghi sono reperibili segnali di persistenza trasversale di teoremi filosofici (per esempio sulla teoria delle idee). Fra di essi c’è l’insistenza sulla raggiunta *homologia* dialettica, o sulle “abitudini” filosofiche di Socrate e dei suoi compagni: cfr. *Dialogical context, theory of ideas and the question of the Good in book VI of the ‘Republic’*, in G. Reale-S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 225-236, e più ampiamente “Solo Platone non c’era”, *Paradigmi* 62 (2003), pp. 261-278.

sommato Rowe le ritiene attendibili (p. 223). Nell'insieme Rowe tende ad attenuare la sicurezza della ricostruzione del pensiero socratico proposta da Penner, preferendo distinguere «between saying what the theory is, or must have been, and saying that Socrates (the historical one, partly reflected in Plato) had it fully, or perhaps even nearly, in his grasp» (p. 223).

Quanto ad A. Nightingale, l'autrice parte da un passo del *Sofista* (234b sgg.) – peraltro di dubbia interpretazione, come osserva Rutherford – per attribuire a Platone due tipi di mimesi: quella *eikastica*, o realistica, e quella fantastica. La prima sarebbe quella adottata da Platone nei dialoghi socratici, dove Socrate viene mostrato da vicino, per enfatizzare il suo inquietante “enigma”, e al tempo stesso per fare in modo che il lettore veda la «stupidity of Socrates' associates» (p. 234). Non mi pare che, a questo proposito, Nightingale faccia un buon uso del suo metodo “mimetico”. Gli interlocutori di Socrate – da Protagora a Gorgia, da Callicle a Trasimaco – sono tutt'altro che “stupidi”: si tratta di figure potenti, intellettualmente e letterariamente, che Socrate rispetta e con i quali Platone deve fare i conti, invitando il suo lettore allo stesso impegno.

Quanto alla mimesi fantastica, essa verrebbe impiegata – soprattutto nei miti escatologici, dal *Gorgia* al *Fedone* e al *Fedro* – per introdurre “cronotopi” diversi (qui Nightingale si riferisce a Bakhtin), cioè situazioni spazio-temporali irrealistiche, intese a comunicare al lettore la sua “distanza dalla verità”, a introdurre una dimensione religiosa più profonda, lontana dall'esperienza quotidiana. Si tratta di una prospettiva ermeneutica interessante, anche se non va dimenticato – come osserva Rutherford – che ogni volta Platone, dove aver alzato il *climax* stilistico ed emotivo del discorso in direzione religiosa, riporta il lettore alla quotidianità ironizzando, attraverso Socrate o i suoi interlocutori, su questi eccessi di enfasi.

Queste note non pretendono affatto di rendere conto della varietà e ricchezza di analisi contenute nel volume, ma solo di alcuni dei maggiori temi che esso propone alla discussione. Si tratta in ogni caso di un contributo importante alla ricerca platonica – nella fase di revisione critica che essa sta attualmente attraversando – che resterà un punto di riferimento essenziale per gli studiosi non solo di lingua inglese.<sup>4</sup>

Mario Vegetti  
University of Padua

---

<sup>4</sup> Con l'augurio che la deriva intellettuale dei continenti, che sembra rendere l'Atlantico sempre più vasto, non finisca per rendere impossibile la comunicazione culturale fra lingue diverse. Il pericolo esiste, anche se fortunatamente alcuni dei contributi raccolti nel volume si muovono in senso diverso.