

Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale

Bruno Centrone

Il problema del rapporto di Platone con la scrittura e del rapporto scrittura-oralità è ormai divenuto il punto nodale dell'ermeneutica platonica. Questo perché, com'è noto, Platone ha formulato serie critiche all'utilità dell'arte dello scrivere, presenti in vari passaggi dei dialoghi, ma soprattutto nel mito finale del *Fedro* (274b-278b), dove è asserita l'inopportunità di consegnare alla scrittura le cose di maggior valore, e nella *Settima lettera* (341a-342a), in cui l'autore dichiara che non esisterà mai un suo scritto sulle cose supreme (*ta megista*). Queste critiche si scontrano con il fatto che al tempo stesso Platone ha lasciato numerosi scritti in forma di dialoghi filosofici e può senz'altro essere considerato uno dei massimi scrittori di tutti i tempi, impegnato sino alla morte a rifinire le sue opere¹; il superamento del paradosso che ne consegue si è posto da sempre come un compito ineludibile per l'interprete. Si tratta dunque di capire che valore abbiano avuto per Platone e possano avere per l'interprete moderno i suoi scritti, individuando così un criterio sicuro di lettura dei dialoghi. Diviene necessario, a questo scopo, oltre che fornire un'interpretazione del contenuto filosofico dei dialoghi, stabilire se ciò che è stato scritto da Platone rappresenta la sua ultima parola, o se possiamo immaginare che vi sia altro, da lui intenzionalmente tralasciato (che sia ricostruibile o meno). E' evidente che già questa situazione condiziona le possibili interpretazioni dei dialoghi, o comunque modifica l'orizzonte entro cui esse si inquadrano. E' possibile, ad esempio, che studiosi di segno diverso concordino sostanzialmente sull'interpretazione complessiva della dottrina delle idee quanto alla loro natura, funzione, statuto ontologico, ma ben diverse sono le conseguenze se si considera tale dottrina il culmine della filosofia platonica o se invece si ritiene che essa costituisca solo una parte di ciò che Platone aveva da dire. La questione di fondo più dibattuta può essere riassunta così:

Platone ha inteso includere i propri scritti nel suo verdetto di condanna (comunque parziale), oppure i dialoghi presentano peculiarità che permettono loro di superare definitivamente i limiti propri di altri tipi di scritti, quali ad esempio i trattati sistematici? Anche in caso di risposta negativa, resta il fatto che la scelta

di Platone di servirsi del dialogo per la scrittura filosofica è altamente originale e ha una grande portata. Platone non è l'unico della cerchia dei socratici ad avere scritto dialoghi, ma probabilmente non è azzardato sostenere che, se anche ci fossero rimasti gli scritti degli altri socratici, la ricchezza delle implicazioni ermeneutiche del dialogo platonico non avrebbe confronti².

Il fatto che Platone abbia scritto solo dialoghi ripropone il problema delle potenzialità del dialogo filosofico scritto; quali vantaggi, eventualmente preclusi ad altri generi letterari, presenta questa forma letteraria? Negli ultimi tempi tali potenzialità sono state in gran parte ridimensionate, a fronte di teorie che consideravano questa forma letteraria, forse in modo eccessivamente ottimistico, immune dalle critiche platoniche; si tratta allora di vedere, una volta riconosciuti i limiti anche della forma dialogica, quali vantaggi restano suoi peculiari.

Come è ormai noto, e di questo vorrei occuparmi brevemente nella seconda parte del mio intervento, le critiche della scrittura sono state messe in relazione con le testimonianze della tradizione indiretta, a partire da Aristotele, su insegnamenti orali di Platone (*agrapha dogmata*) che venivano impartiti solo all'interno dell'Accademia e che culminavano in una dottrina dei principi, cui le stesse idee venivano ricondotte. La sfiducia nella scrittura avrebbe indotto Platone, secondo gli esoterici della scuola di Tübingen, le cui tesi sono state fatte proprie in Italia da G. Reale e dalla sua scuola, a non servirsi di questo mezzo per l'esposizione delle sue dottrine più importanti, comunicabili solo nell'ambito della dimensione orale³. Le posizioni degli antiesoterici riguardo al problema del rapporto di Platone con la scrittura sono invece, come vedremo, differenziate e difficilmente riconducibili a un minimo comune denominatore. L'opposizione esoterici-antiesoterici non coincide perfettamente con quella, ricordata in precedenza, tra i sostenitori della tesi secondo cui Platone include nelle sue critiche anche i propri dialoghi e coloro che lo negano; mentre gli esoterici sono concordi nel ritenere che i dialoghi cadano sotto il verdetto di condanna, alcuni interpreti antiesoterici, come vedremo, concedono questo punto senza per ciò stesso aderire all'ipotesi che i limiti propri anche del dialogo scritto dovessero essere superati in una dottrina esposta oralmente e *diversa* da quelle dei dialoghi. Su questi punti non posso che limitarmi a fornire un bilancio complessivo della situazione e a cercare di apportare alcune precisazioni e puntualizzazioni, che forse potranno contribuire a eliminare alcuni equivoci.

Può dirsi preliminarmente che l'atteggiamento complessivo di Platone verso lo scrivere è caratterizzato da una indubbia ambiguità, tantoché è stato possibile per alcuni interpreti sostenere una tesi diametralmente opposta a quella generalmente condivisa: Platone non condannerebbe la scrittura in quanto tale, ma solo il suo uso improprio, anzi riconoscerebbe nella scrittura l'unico mezzo adeguato per la comunicazione di verità filosofiche. Di tal genere è l'interpretazione del *Fedro* di Ronna Burger e analoghe conseguenze potrebbero essere tratte dalle tesi,

più note, di Havelock⁴. Personalmente ritengo fuorviante un'interpretazione del genere, ma va riconosciuto che essa ha potuto originarsi a causa dell'ambiguità di Platone verso la scrittura e del paradosso ricordato in precedenza. Platone vive in un'epoca in cui la circolazione e la diffusione del libro non rappresentano ancora la regola, ma hanno già raggiunto uno stadio avanzato. Questo può spiegare, in parte, il suo atteggiamento di attrazione-repulsione.

Vi sono indubbiamente anche ragioni politiche che spiegano la diffidenza di Platone; la diffusione della scrittura e la circolazione di materiale librario è strettamente legata al processo di democratizzazione che investe l'Atene del V secolo; l'assemblearismo democratico in cui Platone individua il maggior male per la *polis* si fonda sull'impiego di capacità retoriche, e in generale l'affermarsi della sofistica e delle scuole di retorica si basa sulla diffusione della tecnica dello scrivere e del leggere⁵. Il testo scritto costituiva la base indispensabile di queste pratiche, non solo nella forma di manuali di istruzioni, che erano sempre più numerosi (*Fedro* 266d-268a), ma anche come strumento per l'esercizio e la pratica degli allievi (*Fedro*, come risulta all'inizio del dialogo omonimo, ha imparato a memoria un discorso di Lisia trascritto su un rotolo che tiene nascosto nel mantello). Il dibattito politico spesso si svolgeva (come oggi) su testi preparati in precedenza, e anche nei procedimenti giudiziari, dove l'imputato doveva difendersi da solo, l'uso di testi scritti e imparati a memoria era frequente. Per questi motivi nel *Fedro* critica della retorica e critica della scrittura sono legate a doppio filo. Da un punto di vista più generale, la diffusione di testi scritti favorisce la diffusione delle conoscenze e mette in grado un numero sempre maggiore di persone di acquisire svariate competenze; agli occhi di Platone questo fenomeno è altamente negativo, perlomeno in quanto crea in molti l'illusione di poter conseguire un sapere universale con facilità e rapidità.

D'altro canto, sempre in ambito politico, Platone ammette che la legge scritta (che pure presenta gravi carenze in quanto strumento rigido e fisso), in assenza di un governante sapiente che sia, in quanto tale, superiore al *nomos* fissato, costituisce una precisa garanzia contro gli eccessi della tirannide (ciò è spiegato con chiarezza nel *Politico*, cfr. 293a-301c). Anche rispetto alle conseguenze politiche l'atteggiamento di Platone verso la scrittura è dunque ambivalente.

L'ambiguità di cui si diceva è dovuta al fatto che Platone ha indubbiamente riconosciuto una funzione positiva di qualche genere alla scrittura e ha posto una distinzione qualitativa tra scritti e scritti; questo è già evidente dall'ampiezza della sua produzione letteraria, ed è poco più che un truismo. Egli inoltre descrive nel *Fedro* il modo corretto di scrivere discorsi, e in questo dialogo emerge con chiarezza che egli considera i propri *logoi*, anche quelli scritti, superiori, nel caso specifico, a quelli di Lisia (né si può pensare che questo non valga anche rispetto agli scritti dei sofisti); nelle *Leggi* (811b-812d) Platone afferma con chiarezza che i

suoi dialoghi debbono sostituire la precedente poesia nella *paideia* da impartire ai giovani. E Konrad Gaiser ha mostrato, individuando nei dialoghi le allusioni di Platone alla propria attività di scrittore, che già nella sua prima fase di attività egli doveva considerare i propri scritti come un nuovo tipo di poesia⁶. Questo però potrebbe solo significare che i dialoghi abbiano una superiorità relativa rispetto ad altri tipi di scrittura e non un valore assoluto. Certamente deve essere possibile, visto che Platone ha lasciato numerosi scritti, individuare quella che ai suoi occhi è la funzione della scrittura e verificare in che modo e sino a che punto i dialoghi adempiano a tale funzione.

Se ora cerchiamo nei dialoghi una teorizzazione esplicita della funzione degli scritti, questa è soprattutto la funzione *i p o m n e m a t i c a*, di rammemorazione, che peraltro rappresenta la funzione principale della scrittura nella fase iniziale della sua storia. In ambito letterario un testo scritto era in primo luogo non un prodotto finito pensato per dei lettori, ma un promemoria ad uso dell'autore. Platone ne parla esplicitamente nel *Fedro*: l'autore saggio scriverà solo al fine di raccogliere un tesoro di ricordi (*hypomnemata thesaurizomenos*, 276d). Si concede dunque che il libro possa favorire l'attivazione della memoria interiore (cfr. la distinzione tra *hypomnesis e mneme*, 275a). Anche questa funzione, oltre ad essere enunciata teoricamente, è esemplificata e puntualmente rappresentata nei dialoghi. In molti casi un libro, anche in forma di trattato, o in forma di appunti presi, costituisce il punto di partenza di una discussione (il libro di Zenone nel *Parmenide*⁷, appunti su una discussione precedente presi nell'*Epinomide*⁸). Nel *Fedro* (228d-e) Socrate preferisce avere il discorso di Lisia nella sua versione scritta, piuttosto che basarsi sul resoconto mnemonico di Fedro. In questi casi la scrittura sembra anzi offrire precise garanzie. Del resto non possiamo pensare che in una scuola come l'Accademia non si sia fatto uso intenso di testi scritti. Di fronte a questa teorizzazione di Platone sembra lecito rilevare che la funzione ipomnemantica potrebbe essere espletata anche, e forse in modo più efficace, da altri tipi di scritti, quali trattati e appunti, o addirittura scritti in metro. Perché allora comporre dialoghi così elaborati? Alcuni danno molta importanza della risposta data nel *Fedro*, dove si parla dello scrivere come di un 'gioco' (*paidia*)⁹, ritenendola l'autotestimonianza più affidabile, e non c'è dubbio che si debba credere a Platone¹⁰. Ma pochi, credo, sarebbero pienamente soddisfatti da questa risposta, e difficilmente si può negare che gli scritti platonici adempiano anche ad altre funzioni.

Il fatto che Platone abbia composto solo dialoghi ha costituito il modo più facile per risolvere il paradosso citato in precedenza; si è cioè ipotizzato che la critica della scrittura si riferisse solo a un tipo particolare di opera scritta. Se Schleiermacher, che riteneva il *Fedro* il primo scritto di Platone, spiegava la critica di Platone alla scrittura come un'incertezza giovanile poi definitivamente accantonata, lo sviluppo delle sue indicazioni ermeneutiche ha portato ad elaborare una teoria

del dialogo che ha tuttora ampia diffusione e con la quale si è ritenuto di trovare una soluzione del paradosso. I dialoghi sfuggirebbero al verdetto di condanna per la loro peculiare forma letteraria, che pone il lettore in una situazione ermeneutica particolare. Platone ha scelto di nascondersi dietro i suoi personaggi e questo comporta che non si possa mai sapere con certezza se le tesi sostenute da un interlocutore esprimono le effettive convinzioni dell'autore¹¹. Gli scritti di Platone sono dialoghi dialettici, nei quali non è sempre chiaro sino a che punto chi interroga (ruolo generalmente svolto da Socrate) si impegni a sostenere le tesi dibattute e a condividere le conseguenze tratte da chi risponde. Tutto ciò stimola un'interazione ermeneutica del lettore con il testo, costringendolo a cercare una soluzione dei problemi irrisolti; gli stessi dialoghi fornirebbero una risposta al lettore intelligente, in grado di individuare i nessi interni all'opera di Platone e di decrittare le indicazioni allusive. Ciò permetterebbe di superare i limiti dell'opera scritta indicati nel *Fedro* (275d-e): la fissità dello scritto, che dà sempre le stesse risposte, l'impossibilità che esso distingua a chi parlare e a chi tacere, nonché le conseguenze negative provocate dalla sua circolazione indiscriminata, per cui esso 'rotola' dappertutto, raggiungendo anche gli incompetenti. Il dialogo platonico, invece, raggiungerebbe solo i competenti di cui sopra, dunque, metaforicamente, si sceglierebbe il proprio lettore, mentre la difficoltà di risoluzione dei compiti posti dall'autore costituirebbe un efficace sistema di protezione dai lettori incompetenti; l'irripetibile interazione ermeneutica così realizzata sofferirebbe anche al limite della fissità, conferendo al dialogo platonico una ricchezza tale da farne una fonte di risposte sempre nuove.

Sul piano filologico questa interpretazione ha ritenuto di trovare una conferma nel fatto che gli scritti colpiti dalla critica di Platone sono indicati con il termine *syngamma* (*Fedro* 277d7; 278c4; cfr. *Epistola* VII 341c5), che designerebbe il 'trattato' scientifico e non includerebbe gli scritti in forma dialogica. L'analisi delle occorrenze del termine *syngamma* in Platone e negli autori antichi ha però smentito questa tesi; il termine non designa esclusivamente il trattato, ma qualsiasi tipo di scritto¹², tanto che nell'antichità gli stessi dialoghi platonici venivano chiamati *syngammata*. Quanto alle implicazioni ermeneutiche di cui si parlava, con buone ragioni si è fatto notare che i vantaggi che si presumono esclusivi del dialogo possono valere per ogni tipo di scritto: qualunque scritto di un certo valore parla solo a chi lo intende, e la possibilità di essere una fonte inesauribile di risposte sempre nuove dipende dal suo valore intrinseco più che dal genere letterario cui esso appartiene¹³. Resta il fatto, di fronte a questa replica, che comunque Platone ha privilegiato la forma dialogica, e che dunque nonostante tutto il dialogo doveva ai suoi occhi mantenere una superiorità su altre forme di scrittura. In cosa consiste allora questa superiorità del dialogo, che esso conserva anche a fronte del ridimensionamento delle sue possibilità ermeneutiche? Qui sono

necessarie alcune distinzioni. Non ho la presunzione di trattare in modo esaustivo in questa sede la questione della funzione della forma letteraria del dialogo, ma intendo solo sottolineare alcuni punti.

1 - *Dialoghi aporetici*. C'è tuttora chi ritiene che alcuni dei dialoghi aporetici, per la maggior parte attribuiti al primo periodo dell'attività scrittoria di Platone, testimonino sue effettive difficoltà, o uno stadio imperfetto della sua riflessione. Contro chi sostenga questa tesi non si può addurre nessuna prova definitiva del contrario, ma vorrei a questo proposito citare Werner Jaeger:

“L'autore di questi dialoghi non è uomo che abbia aspettato fino al momento di scriverli per capire che una definizione non è corretta... Anche se non lo possiamo dimostrare, noi sentiamo subito che ogni passo, giusto o falso, fatto dai personaggi del dialogo, è stato disposto da Platone con un fine preciso. Solo a condizione di un'ingenuità totale si potrebbe pensare che, per il fatto di non giungere a una scolastica definizione del soggetto in esame, questi dialoghi si rivelino come l'opera di un principiante, che azzardi qui i suoi primi passi infelici su un terreno inesplorato”¹⁴.

Anche se non lo possiamo dimostrare, è difficile sottrarsi all'impressione che l'aporeticità sia un artificio drammatico intenzionalmente voluto da Platone. Un punto su cui convergono molti autori, sia esoterici che antiesoterici, è che la conclusione aporetica mette nell'imbarazzo il lettore, lo stimola a proseguire la ricerca, da solo o affidandosi ad altri, svolge dunque una funzione protettiva che solo la forma dialogica consente (il successivo dissenso verte su questo punto: la soluzione si trova nell'ambito degli stessi dialoghi o al di fuori di essi? ma questo è un ulteriore problema). Non riusciremmo infatti a immaginarci il senso di un trattato che concluda in forma aporetica. In molti di questi dialoghi, nonostante il fallimento dell'indagine, che coinvolge anche Socrate, i protagonisti si affidano per il futuro, in modo apparentemente paradossale, proprio a Socrate, ripromettendosi di frequentarlo per divenire sapienti (si pensi alla conclusione del *Carmide* e a quella del *Lachete*). Il messaggio che Platone doveva lanciare per mezzo di questo stratagemma ai lettori doveva essere: frequentami se sei interessato a saperne di più. Il dialogo scritto è allora una rappresentazione drammatica di quella situazione che esso stesso intende produrre; il domandare di Socrate produce negli interlocutori gli stessi effetti che Platone si proponeva di produrre nei suoi lettori. Credo che a ognuno sarà capitato di identificarsi con gli interlocutori dei dialoghi e di esperire il medesimo imbarazzo (*de te fabula narratur*), ma a *fortiori* questo doveva avvenire per i lettori dell'epoca; nello scrivere i dialoghi Platone avrà avuto di mira costoro, e non tanto i lettori delle generazioni a venire, il cui rapporto con i dialoghi aporetici è inevitabilmente falsato; noi abbiamo a disposizione l'intero *corpus* platonico e possiamo cominciare la lettura dove vogliamo, avendo la soluzione dei problemi già a portata di mano¹⁵. Per noi, in altre parole, i dialoghi apo-

retici non hanno più la funzione protettiva che dovevano svolgere all'epoca; in relazione a questa finalità il dialogo doveva presentare un notevole vantaggio su altre forme di scrittura.

2 - Th. A. Szlezàk¹⁶ ha mostrato come i dialoghi costituiscano rappresentazioni drammatiche del comportamento del filosofo-dialettico, che comunica i contenuti della sua filosofia con gradualità e in relazione al livello di preparazione degli interlocutori, venendo in soccorso al proprio discorso, cioè fondandolo in modo sempre più adeguato, ma omettendo nel contempo di comunicare le dottrine che è opportuno, in determinate situazioni e circostanze e con certi interlocutori, tenere in serbo. Le sue analisi, che ritengo possano essere condivise senza che per questo si debba accettare necessariamente qualsivoglia ricostruzione degli *agrapha dogmata* o qualsiasi interpretazione dei dialoghi in questa luce, mettono in luce un aspetto peculiare della forma dialogica. I dialoghi mettono in scena il comportamento del filosofo-dialettico anziché limitarsi a descriverlo come potrebbe fare qualsiasi forma letteraria e come Platone stesso fa in alcune occasioni, ad esempio nel celebre *excursus* del *Teeteto* (172c ss.), o nel corso del *Fedone*. Ciò conferisce ai dialoghi una straordinaria efficacia in termini di esemplarità, allo stesso modo che il comportamento di fatto esemplare di un maestro di virtù doveva risultare, per la condotta etica dei suoi discepoli, più efficace di un trattato di morale.

3 - Non presentandosi, proprio per la sua forma, come la sede di una verità definita, il dialogo evita l'illusione di una trasmissione meccanica del sapere e di una sua conquista facile, anche quando sono riconoscibili inequivocabilmente le tesi di Platone o quando la lunghezza e l'apoditticità lo fanno somigliare a un trattato. Qui si collega la polemica di Platone contro i sofisti e in generale contro l'idea che sia facile, mediante la lettura di libri, acquisire un sapere, che il sapere sia paragonabile (come sembra ritenere Agatone nel *Simposio*, 175c-e) a un passaggio meccanico di contenuti di conoscenze da una persona all'altra, come un travaso di liquido da un recipiente ad un altro. Ma ancora di più, la dimensione del dialogo orale è l'unica in grado di attivare la memoria interiore, innescando il processo che porta all'apprendimento, come è mostrato nel celebre dialogo con lo schiavo del *Menone*. Lo schiavo, insiste Socrate, ha trovato da solo la verità, e poiché la natura è congenere (*syggenes*), chiunque abbia trovato qualcosa è in grado di ritrovare da solo tutti i nessi che costituiscono la trama della realtà. Nel caso particolare, tuttavia, è evidente che lo schiavo ha trovato la soluzione del problema perché l'interrogante, già in possesso di quella verità, gli ha posto correttamente quelle domande che lo hanno messo in grado di interiorizzare (in senso non intimistico) il teorema. Un testo scritto non è in grado di attivare questo processo, perché non può conoscere in anticipo, se non in modo presuntivo, i propri lettori

e non può dunque calibrare su di essi le domande necessarie. Ancora, nella *VII lettera* (341c-d), si dice che la verità suprema viene attinta grazie a un'illuminazione improvvisa che può originarsi solo tramite un costante confronto dialogico (*synousia*). Neppure il dialogo scritto, evidentemente, può raggiungere questi scopi; si può ripetere, tuttavia, quanto detto al punto precedente; il dialogo, rappresentando sul piano drammatico le condizioni e la situazione in cui è possibile attingere la verità, mostra concretamente e fa comprendere come debba di fatto svolgersi la ricerca filosofica.

4 - Il dialogo può servire a presentare con gradualità tesi che potrebbero risultare troppo sconvolgenti per il lettore. Esso conduce il lettore gradualmente verso una tesi voluta, facendo accettare, talvolta surrettiziamente, determinati presupposti. Valga per tutti l'esempio della *Repubblica*. Per noi la dottrina dei governanti-filosofi costituisce quasi una precomprensione di Platone, ma dobbiamo ancora una volta sforzarci di pensare piuttosto ai lettori dell'epoca. Più volte emerge nel dialogo la preoccupazione da parte di Platone circa l'impatto sui più della tesi centrale, quella dei filosofi al potere, data l'immagine negativa e fuorviante della figura del filosofo che era diffusa all'epoca; analoghi timori investono gli altri due principi-guida della nuova *polis*, quello della comunione di donne e figli e quello dell'identità di compiti per i due sessi, vere e proprie 'ondate' che potrebbero travolgere Socrate e i suoi interlocutori⁴⁷. È probabile che Aristofane avesse di mira nelle *Ecclesiazuse* (392a.C.7 una prima versione della *Repubblica*, o che comunque gli fossero note idee di Platone ormai divenute di dominio pubblico, quelle appunto della comunione di donne e figli e dei filosofi al governo della *polis*¹⁸; tutto lascia pensare che Platone temesse questo genere di dissacrazione.

Ed è forse tenendo presente questa situazione che possiamo capire meglio l'architettura del dialogo. Socrate descrive in una sequenza a complessità crescente con procedimento concentrico tre città; se nella descrizione della prima (369b-372e) egli si limita a stabilire le condizioni minime di esistenza di una comunità civica, nella seconda città (372e-445a) si trova una prima e provvisoria trattazione dei guardiani, in cui la tesi che essi debbano essere filosofi viene preparata quasi insensibilmente, in modo più aderente al senso comune (es. 376a sgg.); Socrate guadagna surrettiziamente l'assenso dell'interlocutore su verità che in parte corrispondono a opinioni diffuse, senza ancora mettere in campo la dottrina delle idee e scivolando insensibilmente su tesi paradossali. E quando si arriva alla terza città la tesi dei filosofi al potere sembra una conseguenza inevitabile e ovvia. Gli esempi di una dottrina platonica originale preparata e resa accettabile sulla base di verità affini, condivisibili dal senso comune, si potrebbero moltiplicare. Ora, è difficile immaginarsi come Platone avrebbe potuto raggiungere il suo scopo scrivendo un trattato o servendosi di forme analoghe. Nel dialogo, infatti,

questo esito è reso possibile dal domandare insistente degli interlocutori. Non si può non riconoscere che ai fini della persuasione un confronto orale risulta certamente più efficace di un testo scritto; il dialogo scritto, in quanto specchio di un dialogo orale, guadagna di riflesso, sia pure in misura attenuata, questo vantaggio.

Si può dunque ammettere senza difficoltà che il dialogo scritto, per la sua particolare forma, possa favorire *in modo particolare e peculiare* l'interazione tra autore e lettore, presenti vantaggi preclusi al trattato scientifico, e dunque sofferisca in qualche misura agli svantaggi dello scritto. La funzione protettiva viene svolta sicuramente con migliori risultati. Tale funzione non è però, evidentemente, quella apertamente teorizzata da Platone, proprio perché per raggiungere i suoi scopi essa doveva rimanere pressoché occulta.

Ma anche una volta riconosciuta la superiorità del dialogo nell'ambito dei generi letterari disponibili, non vengono meno le carenze di questa forma *in quanto testo scritto* e ciò sembra rendere impossibile colmare il divario esistente con l'oralità. In primo luogo tutti i vantaggi del dialogo scritto derivano ad esso dal fatto di riprodurre quanto accade nella dimensione orale e dunque non si può non ammettere che un confronto orale, assai più ricco e versatile della sua copia, permetterebbe di conseguire risultati comunque maggiori.

In secondo luogo il dialogo, in quanto scritto, mostra la stessa fissità che è considerata da Platone il maggiore handicap (si è visto come l'interpretazione metaforica che attribuisce al dialogo la capacità di dare risposte sempre nuove valga per qualsiasi scritto redatto con cognizione di causa). Inoltre, l'incapacità dello scritto di difendersi da obiezioni e fraintendimenti dipende dall'assenza del suo autore, e questo non può non valere anche per i dialoghi; è lecito pensare che Platone preferirebbe un trattato sistematico accompagnato dalla presenza dell'autore a uno scritto dialogico rimasto orfano di padre. L'interpretazione metaforica suggerisce che il dialogo può ovviare a questo inconveniente, poiché il suo senso più profondo rimane recondito e accessibile a pochi eletti; in tal modo lo scritto sarebbe in grado di difendersi da solo e di scegliersi il proprio destinatario. Ciò tuttavia risulta poco plausibile, non solo e non tanto perché in tal modo si porrebbe una particolare forma di esoterismo ermeneutico, ma perché quando Platone parla di presenza dell'autore, la intende in senso concreto; nei dialoghi vengono infatti descritte situazioni in cui la concreta presenza dell'autore o la sua assenza determinano il proseguimento o l'interruzione del dialogo¹⁹. Spesso Socrate si rifiuta di discutere una tesi perché il suo autore o il suo sostenitore non è presente, o non può esserlo; in altri casi un interlocutore interviene personalmente in difesa di uno scritto di autore assente, facendosi carico delle tesi sostenute. Ancora, la denominazione di *logos gegrammenos* per indicare gli scritti colpiti dalla critica (*Fedro* 275c8d1; 276a8-9; 277e5) è molto generale e include ogni tipo di scritto; il discorso scritto è un *eidolon*, un'immagine del discorso vivente scritto

nell'anima di chi impara, e la nozione di immagine rimanda in Platone a qualcosa che è di rango inferiore rispetto al suo modello.

Da tempo, infine, sono stati individuati nelle opere di Platone indizi che inducono a pensare che gli stessi dialoghi appartengano al dominio di quel 'gioco' (*paidia*) di cui si parla alla fine del *Fedro* (276e ss.): chi ha conoscenza del bello e del giusto scriverà solo per gioco, *raccontando storie (mythologounta)* sulla giustizia e le altre virtù, mentre le attività 'serie' (*spoude*) consisteranno nella inseminazione delle anime feconde mediante i *logoi* dialettici. Ora, nella *Repubblica* Platone descrive quanto viene trattando con il termine *mythologeîn* (*Repubblica* 376d; 501e)²⁰, e più volte ribadisce che quanto ha detto sulle virtù e sul bene necessiterebbe di ulteriori approfondimenti (cfr. l'allusione a una 'strada più lunga' da percorrere, 504a-d). E' dunque probabile che Platone abbia considerato la maggior parte dei suoi scritti come racconti che hanno lo stesso statuto e gli stessi caratteri del mito (benché naturalmente si possano distinguere vari livelli mitici), hanno cioè valore propedeutico, sono verisimili, utili, ma incompiuti e non provvisti di validità assoluta. Si tratta allora di stabilire le implicazioni di questa parziale autosvalutazione platonica dei propri scritti, e con ciò veniamo alla seconda parte di questo intervento, quella riguardante il rapporto tra la critica della scrittura e le dottrine non scritte. Non posso che tentare, in questa sede, di riassumere i termini di un dibattito molto articolato e di apportare alcune puntualizzazioni e precisazioni.

Se è vero che la critica della scrittura include anche i dialoghi (pur concessa la posizione di eccellenza di questi ultimi tra le varie forme possibili di scrittura), si può pensare che in essi non si trovino le dottrine più importanti di Platone. Gli interpreti 'esoterici' hanno di conseguenza individuato un nesso stretto tra la critica della scrittura contenuta nel *Fedro* e nella *Settima lettera* e le testimonianze sulle dottrine non scritte (*agrapha dogmata*) di Platone. Come è ormai noto, Aristotele per primo, poi altri autori antichi, testimoniano l'esistenza di una dottrina dei principi e delle idee-numeri, di cui nei dialoghi possono trovarsi tutt'al più alcune tracce. La diffidenza nei confronti dell'opera scritta avrebbe trattenuto Platone dal divulgare dottrine che potevano essere facilmente fraintese o banalizzate e che egli avrebbe trattato solo oralmente all'interno dell'Accademia. Non si tratterebbe comunque, come è stato via via precisato, di un'esoterica della segretezza analoga a quella pitagorica, ma semplicemente di dottrine da trattarsi solo con i discepoli più preparati²¹.

Altri interpreti, che pure si differenziano dall'interpretazione tubinghese, sono disposti a riconoscere che Platone abbia professato oralmente tali dottrine; la sua decisione di non metterle per iscritto sarebbe però dovuta ad altre ragioni: lo schematismo della teoria, che avrebbe causato eccessive difficoltà tecniche di esposizione, o più radicalmente, l'intrinseca inesprimibilità dei principi supremi²²; oppure, più banalmente, la semplice casualità delle circostanze.

Naturalmente gli esoterici hanno cercato nei dialoghi un riscontro della tradizione indiretta. Un ruolo centrale è rivestito a tale proposito dalle nozioni, centrali nella critica della scrittura del *Fedro*, di *timiotera*, 'cose di maggior valore', e di soccorso al discorso (*boethein toi logoi*), analizzate a fondo da Th. A. Szlezàk. Come si è visto, il difetto principale dello scritto è la sua incapacità di soccorrere sé stesso (275e), cioè di rispondere alle critiche e di garantire una fondazione più adeguata alle tesi sostenute. Szlezàk ha mostrato come queste nozioni costituiscono un motivo drammatico strutturale dei dialoghi, nei quali il dialettico (Socrate) si mostra in grado di soccorrere di volta in volta le sue tesi dalle obiezioni degli interlocutori, ricorrendo appunto a 'cose di maggior valore'. Queste 'cose di maggior valore', come indicato dal comparativo *timiotera*, hanno in tal caso valore relativo e sono state dunque messe per iscritto da Platone. Poiché però la dialettica platonica fa capo a un principio non ipotetico e sufficiente a rendere ragione di tutto (*Repubblica* 511b), l'ultimo *timion*, quello a partire dal quale sarebbe possibile recare un ipotetico soccorso definitivo, deve essere costituito dal principio supremo; questo principio è nei dialoghi l'idea del bene, che corrisponde all'uno delle dottrine non scritte, e la cui trattazione nella *Repubblica* è però rimasta, per dichiarazione stessa di Platone, monca.

Secondo gli interpreti antiesoterici, invece, l'espressione *timiotera* non rimanda a dottrine particolari che differiscano *quanto al contenuto* da quelle espresse nei dialoghi²³. La capacità di soccorrere lo scritto consisterebbe piuttosto nel rispondere a obiezioni e nel confrontarsi criticamente con il proprio testo, cosa che più o meno ogni autore è in grado di fare abitualmente; non vi sarebbe dunque bisogno di ipotizzare un ricorso a dottrine diverse da quelle dei dialoghi, intenzionalmente non rivelate e in grado di garantire una superiore fondazione del sapere, la cosiddetta 'fondazione ultimativa'. Questa posizione non costringe necessariamente a sostenere l'impegnativa tesi dell'immunità dei dialoghi (benché sia compatibile con essa) e consente di ammettere che le critiche di Platone riguardino anche i suoi scritti, senza che con ciò si debbano ritenere fondate le connessioni con una dottrina esoterica; si riconosce la debolezza costituzionale di qualsiasi scritto, a cui possono in gran parte porre rimedio l'accortezza del lettore e l'uso di determinate precauzioni da parte dell'autore²⁴. Le carenze messe in luce da Platone riguarderebbero lo scritto non in quanto tale, ma in quanto *fisso*²⁵, cioè privo di quella mobilità che è propria di una capacità, di una *potenzialità* dell'anima; una capacità che, in quanto tale, non rimanda a contenuti diversi da quelli fissati, per iscritto od oralmente. Platone criticerebbe dunque lo scritto in quanto incapace di far scaturire il sapere proprio dell'anima; come osserva il re Thamus nel mito finale del *Fedro*, la scrittura può costituire un ausilio per la rammemorazione, l'*hypownesis*, ma non può attivare la memoria interiore, la *mneme* (274e-275b).

Da parte esoterica si è invece fatto notare che nelle situazioni di soccorso messe in scena nei dialoghi vengono introdotte dottrine che presentano elementi di novità anche sotto il profilo del contenuto; in alcuni casi un dialogo può ‘soccorrere’ un altro; il *Menone* ad esempio, soccorre con la dottrina dell’anamnesi a difficoltà lasciate insolute nel *Carmide* e nell’*Eutidemo*, e questa dottrina costituisce una novità, tenuta precedentemente in serbo²⁶. In altri casi, invece, il soccorso è interno a uno stesso dialogo; esemplare il caso del *Fedone*, dove la dimostrazione finale dell’immortalità dell’anima, presentata come un soccorso portato da Socrate al proprio discorso, si serve di argomenti radicalmente nuovi.

Questi, molto in generale, i termini del dibattito. Mi sembra di poter notare che in parte la radicalità della contrapposizione è dovuta all’accentuazione unilaterale di alcuni aspetti della critica platonica della scrittura. Si rende allora necessario mettere in luce come in tale critica agiscano spinte concomitanti. I motivi fondamentali sono, come si è visto, a) il timore di una diffusione indiscriminata, da cui potrebbero derivare fraintendimenti, scherno e irrisione; b) l’impossibilità che lo scritto, da solo, porti ad attingere la verità.

a) Come ho appena ricordato, si sostiene da più parti che oggetto della critica di Platone non sarebbe lo scritto come tale, ma la fissità del discorso, orale o scritto che sia. Mi sembra invece che dai dialoghi emerga come Platone critichi la scrittura nella sua specificità, e non semplicemente sotto il profilo della sua fissità. Già l’argomento del mito introdotto alla fine del *Fedro* sembra confermarlo: Theuth introduce una precisa tecnica, l’arte dello scrivere, che origina prodotti materiali i cui effetti non potrebbero realizzarsi nella dimensione orale, e precisamente la circolazione in assenza dell’autore o comunque di qualcuno che si faccia carico delle tesi esposte e la diffusione indiscriminata. Un discorso fisso orale può in teoria essere trasmesso da qualcuno che lo abbia imparato a memoria, come avveniva nella civiltà dell’oralità, ma comunque questo mezzo di trasmissione non avrebbe le stesse potenzialità del libro, che non è legato alla presenza della persona, dura più a lungo nel tempo, può essere consultato da chi vuole; un eventuale divulgatore per via orale, invece, avrebbe ancora la facoltà di scegliere a chi parlare e a chi no²⁷. E in senso positivo, anche la funzione ipomnemica può essere svolta assai meglio dal libro, che è sempre a disposizione, che non da un ipotetico ripetitore.

Ma soprattutto va notato che quando nel *Fedro* Platone descrive la situazione sfavorevole in cui si trova il testo scritto, impossibilitato a difendersi e capace solo di dare sempre le stesse risposte, egli ha in mente in particolare lo scritto di un certo valore redatto da una persona competente; si dice infatti che esso sarebbe compreso adeguatamente da coloro che se ne intendono (*tois epaiousin*, 275e2), mentre verrebbe frainteso e ‘offeso ingiustamente’ dagli incompetenti (275e4, cfr.

Epistola VII 341b). Solo lo scritto, in questo caso, comporta uno svantaggio del genere, perché l’autore di cui si parla sarebbe in grado, se presente, di difendere le proprie tesi (a differenza dei retori di cui si parla nel *Protagora*, 329a). Si allude probabilmente a esperienze vissute dallo stesso Platone, i cui scritti avranno suscitato anche reazioni di scherno, come si è ricordato in precedenza a proposito della *Repubblica* e di Aristofane.

Nella *VII lettera*, quando il suo autore spiega perché non sono state messe per iscritto *ta megista*, le cose supreme, vengono menzionati, oltre a coloro che si illuderanno a causa dello scritto di aver conquistato il sapere, quelli che in seguito alla lettura saranno rigonfi di un ingiusto disprezzo (οὐκ ὀρθῆ καταφρόνησις 341e4). Lo scritto può produrre effetti negativi sia sui lettori che lo apprezzano sia su quelli che lo disprezzano. Nella parte finale del *Fedro* Platone pone dunque l’accento non solo e non tanto sulla fissità del discorso (che comunque è certamente uno dei suoi maggiori limiti), da cui discende la sua incapacità di dare risposte nuove, ma sui pericoli dovuti alla circolazione di testi che contengono dottrine importanti (anche ammesso che essi non abbiano un valore assoluto). In questa prospettiva l’incapacità dello scritto, una volta in circolazione, di difendersi dalle accuse, sarebbe, nel caso di scritti di incompetenti, un bene più che un male. Platone pensa dunque, in questo caso, soprattutto ai propri scritti.

Tutto ciò rende plausibile (o quanto meno non permette di escludere) l’ipotesi che Platone abbia ritenuto inopportuno mettere per iscritto determinate dottrine che per loro natura erano più facilmente esposte al fraintendimento o al diletto. Non è certamente in questa sede che può essere affrontata la questione degli *agrapha dogmata*. Mi interessa solo notare che sulla base dei soli dialoghi non si può dimostrare, ma neppure escludere che Platone nella sua critica della scrittura alluda anche, seppure non solo, alle dottrine di cui ci riferisce Aristotele, trattate oralmente nell’ambito interno all’Accademia²⁸.

A proposito dell’interpretazione dei *timiotera* fornita da Szlezàk bisogna distinguere, a mio avviso, tra la novità degli argomenti e quella delle dottrine. La dimostrazione finale del *Fedone* si fonda sulla dottrina delle idee, che Socrate ha già esposto; niente di nuovo, dice Socrate riferendosi a ciò che gli permetterà di dimostrare l’immortalità dell’anima, ma solo ciò che ho esposto altre volte e nel precedente discorso (100b). Non c’è dunque, propriamente, un ricorso a dottrine nuove, ma solo a nuovi argomenti. Se la novità di dottrine è visibile nel passaggio tra i dialoghi aporetici e i dialoghi centrali, in altri casi sarebbe possibile un’interpretazione ‘interna’ dei *timiotera* e non si renderebbe necessario ipotizzare l’esistenza di una dottrina dei principi se non possedessimo le testimonianze della tradizione indiretta.

Ma anche ammesso che la critica della scrittura, considerata di per sé, non rimandi necessariamente a dottrine diverse da quelle esposte nei dialoghi, e ad

esse superiori, questa possibilità non può neppure essere esclusa, proprio perché, come si è visto, tale critica non si risolve esclusivamente nella considerazione di un aspetto negativo della scrittura, quello della fissità e immobilità del testo a fronte di una capacità mobile e attiva dell'anima, ed è invece fondata anche su altre motivazioni.

b) L'aspetto negativo della fissità resta comunque basilare. Lo scritto, infatti, anche qualora si realizzino condizioni ottimali per la sua trasmissione e ricezione, se cioè è stato composto ad arte, se circola solo nelle mani dei pochi competenti in grado di comprenderlo, rimane comunque un mezzo inadatto a realizzare compiutamente il processo che porta ad attingere la verità, reso possibile solo da continue discussioni e confutazioni. A questo proposito va messo in luce un fatto importante e forse troppo trascurato, che cioè nei dialoghi neppure le dottrine canoniche della filosofia platonica sono state oggetto di una trattazione esauriente. Si pensi alla dottrina delle idee; se si segue nella lettura il più probabile ordine cronologico degli scritti platonici, si passa dai dialoghi aporetici-definitori, nei quali si possono oggettivamente ritrovare solo i germi della dottrina (tanto che alcuni negano che Platone l'avesse già concepita a quel momento), a dialoghi in cui essa non viene presentata in forma sistematica ed esaustiva, ma sempre richiamata come qualcosa che gli interlocutori devono avere già udito in precedenza, di cui si rispone solo la trama fondamentale (es. *Fedro* 78d; 100b; *Repubblica* 475e-476a; 507a-b *Timeo* 27d-28a). Platone, il 'filosofo delle idee', ha dedicato all'esposizione di quella che è ritenuta la sua dottrina fondamentale un numero assai esiguo di pagine, molto inferiore a quello occupato dalla sola cornice drammatica dei dialoghi; nessuno potrebbe sostenere che le esposizioni della dottrina delle idee abbiano quella completezza che ci aspetteremmo da un autore privo di motivi di diffidenza verso la scrittura. Lo stesso discorso potrebbe ripetersi per la dottrina delle virtù o per quella dell'anima, o per le descrizioni del metodo dialettico. Queste esposizioni sono comunque assai ricche dal punto di vista concettuale, ma spesso la ragione per cui esiste una letteratura così vasta su questi passi (pensiamo, ad esempio al metodo delle ipotesi nel *Fedone* e nella *Repubblica*), è la vaghezza e la genericità (sia pure in senso positivo) delle indicazioni di Platone; questa genericità lascia presumere che egli avesse ancora molto da dire in proposito²⁹. Alla dimensione dell'oralità, dunque, è stata riservata, oltre che, eventualmente, una dottrina ridicibile in forma schematica, anche una gran parte delle implicazioni relative alle dottrine che pure sono state trattate per iscritto, le idee, l'anima, la dialettica. E questo, probabilmente non perché un'esposizione del genere sarebbe stata di necessità fraintesa (un'esposizione troppo sintetica, anche orale, potrebbe infatti a maggior ragione indurre una insufficiente comprensione o un fraintendimento), ma perché Platone non attribuiva allo scritto la capacità di produrre, da solo, la si-

tuazione che porta alla scoperta della verità. Questo implica che, se Platone ha sostenuto una dottrina dei principi, probabilmente avrebbe potuto fornire una esposizione analoga a quelle che abbiamo delle idee; trattare però in forma di compendio realtà in apparenza astruse e poco familiari, quali l'uno e la diade indefinita, la cui articolazione doveva essere assai complessa, avrebbe certamente causato quei fraintendimenti e quelle reazioni di scherno che Platone mostra di temere. I dialoghi ci danno l'esempio di un'esposizione sintetica, convincente, non 'scandalosa' della dottrina delle idee; più difficile sarebbe immaginare una analoga esposizione della dottrina dei principi³⁰.

Le ragioni di questa eventuale rinuncia cooperano dunque, senza ridursi ad esse, con quelle che hanno indotto Platone a non consegnare ai dialoghi una trattazione esaustiva e sistematica delle sue dottrine. Nella parte finale del *Fedro* sono compresenti entrambi i motivi; il mito di Theuth propone l'importante differenza tra *mneme* e *hypomnesis*, tra l'anamnesi che procede dall'interno di se stessi e l'atto di richiamare alla mente tramite segni esterni, i segni della scrittura (274e-275b), nelle successive considerazioni di Socrate viene invece in primo piano il timore che il libro circoli in maniera indiscriminata, provocando fraintendimenti e ingiuste contumelie da parte di lettori incompetenti; lo stessa situazione, come si è visto, si riscontra nella *Settima lettera*: da un lato l'impossibilità che lo scritto provochi la scintilla fatale, l'accendersi della *phronesis*, dall'altro la certezza che esso sarà oggetto di ingiusto biasimo. Il libro, dunque, come strumento inadeguato per raggiungere la conoscenza e come fonte di pericoli per l'integrità di una dottrina. La compresenza di questi due motivi principali è palese, se si rilegge il testo di Platone, ma forse non è stato inutile insistervi, visto che da parte di alcuni si accentuano unilateralmente solo alcuni aspetti³¹.

La considerazione di questi elementi nel loro insieme ci fornisce forse una più giusta prospettiva ermeneutica di lettura dei dialoghi. I dialoghi non vanno naturalmente in alcun modo svalutati, ma possiamo immaginarci un Platone ancora più grande e profondo di quello che conosciamo dai suoi scritti, e non solo per l'eventuale esistenza di sue dottrine non scritte.

¹ Cfr. CICERONE *De Senectute* V, 13: *scribens mortuus*; Diogene Laerzio, III,36, sulle modifiche apportate all'inizio della *Repubblica*.

² Per presentare la sua filosofia, fatto senza precedenti, Platone si serve di un genere letterario sino allora inusitato, e se proprio dovessimo individuare il genere cui più assomigliano i dialoghi platonici, sarebbe quello della commedia. Non c'è bisogno di ricordare le innumerevoli scene comiche e le situazioni di riso, le parodie, le esagerazioni grottesche di cui sono intessuti i dialoghi; la stessa concezione dello scritto come gioco (παιδιά, *Fedro* 276d2) non ne è troppo lontana. È testimoniato che Platone fu il primo a introdurre i mimi di Sofrone ad Atene, e la leggenda narra che una copia dei mimi sia stata rinvenuta sotto il suo cuscino (DIOG. LAERT. III, 18). Nell'antichità i drammi platonici sono stati anche avvicinati alla tragedia; secondo Trasillo (DIOG. LAERT. III, 56) Platone pubblicò i suoi dialoghi seguendo lo schema delle rappresentazioni tragiche (tre tragedie e un dramma satiresco), da cui la divisione canonica in tetralogie, forse dovuta allo stesso Trasillo. Ma anche uno tra i dialoghi che più si sarebbero prestati ad assumere una forma tragica, come il *Fedone*, si presenta volutamente come un'antitesi alla tragedia. Socrate più volte nel corso del dialogo prende le distanze dai modi propri della tragedia, usando espressioni altisonanti che nel contesto suonano ironiche ("Quanto a me ecco, oramai, direbbe un eroe tragico, il destino mi chiama", *Fedone* 115a). Stando ad un aneddoto narrato da DIOGENE LAERZIO (III, 5) Platone bruciò una sua tragedia dopo l'incontro con Socrate ed è forte la tentazione di interpretare tale aneddoto alla luce dell'affermazione conclusiva di Socrate del *Simposio* (223d), secondo cui chi è poeta tragico è anche poeta comico: una scelta di Platone, potenziale poeta tragico, in favore dell'adozione di una scrittura di tipo comico dopo l'incontro con Socrate, l'antitragico per eccellenza.

³ Per un orientamento generale (comunque di parte) sulla bibliografia relativa a questo dibattito cfr. L. BRISSON, *Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone*, «Elenchos», 15 (1994), pp. 225-85, spec. pp. 274-85.

⁴ E. H. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford 1963, Cambridge-Mass 1982²; R. Burger, *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama 1980. Il tipo di oralità tradizionale fondato sull'apprendimento mnemonico, in opposizione al quale Platone sviluppa, nella ricostruzione di Havelock, la sua filosofia, è manifestamente opposto all'oralità dialettica di Platone. Nell'interpretazione di Havelock, in fondo, Platone non appare pienamente consapevole del nesso inscindibile tra la scrittura e il formarsi di un linguaggio filosofico tecnico. Una conciliazione delle tesi di Havelock con la critica platonica della scrittura può forse esprimersi in una formulazione del genere: Platone rifiuta l'oralità (ma solo quella non-dialettica) e oggettivamente (non consapevolmente) fornisce il maggior contributo alla formazione di una scrittura di tipo filosofico. Per la Burger, invece, la critica alla scrittura sarebbe ironica e i veri intenti di Platone sarebbero decifrabili dal lettore attento. Contro questo genere di interpretazioni (come anche quelle di Ebert, *infra*) si può in generale fare presente l'inverosimiglianza che Platone possa sostenere il contrario di ciò che intende, con il rischio pressoché certo di fuorviare il lettore. A meno che l'ironia non sia assolutamente esplicita e chiaramente riconoscibile come tale, sarà preferibile intendere nel senso più piano quanto viene detto. Per una critica di segno totalmente diverso alle tesi della Burger v. G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1987, pp. 213-14.

⁵ Si ricordi solo che un sofista come Prodicò era soprannominato 'il libro' (ARISTOFANE, FR. 506 Kassel-Austin).

⁶ K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984, pp.103-23

⁷ PLATONE, *Parmenide*, 127c.

⁸ PLATONE, *Epinomide*, 980d.

⁹ PLATONE, *Fedro*, 277e

¹⁰ Cfr. ad esempio E. HEITSCH, *Platon. Phaidros. Übersetzung und Kommentar von E. H.*, Göttingen 1993, pp. 200-1.

¹¹ Cfr. ad es. TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin-New York 1974, pp. 23-35 e ulteriori sviluppi e applicazioni di questa tesi in TH. EBERT, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Stuttgart 1994, spec. pp. 39-44 e *passim*. Solo per citare alcuni esempi: le critiche di Parmenide, nel dialogo omonimo, alla dottrina delle idee costituiscono un'autocritica di Platone, o non sono mai state da lui condivise? In alcuni casi si è incerti se attribuire a Platone alcune opinioni espresse dagli interlocutori, cui pure Socrate dà il suo assenso. Quali tesi enunciate da Socrate sono da considerarsi ironiche e quali sono intese seriamente? Le dottrine del *Fedone* sono da attribuirsi a Platone o a Socrate (o addirittura ai pitagorici)? Alcuni propendevano per la seconda possibilità, ed è evidente che il problema poteva sorgere solo in un contesto dialogico. Ma resta tuttora incerto quanto dei dialoghi 'socratici' si possa attribuire al Socrate storico. Il problema era già dibattuto nell'antichità (cfr. DIOG. LAERT. III, 52). In base a questo principio ermeneutico Ebert giunge a negare che la dottrina dell'anamnesi sia condivisa da Platone, che piuttosto la criticerebbe, segnalandone tra le righe le incongruenze.

¹² Th. A. SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1987, pp. 463-71; da parte antiesoterica si ribatte che il significato è di volta in volta differenziato nel contesto, cfr. M. Isnardi Parente, *Phdr. 274c ss. o il discorso orale come autoelenchos*, in L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, pp. 108-21, part. 111, n. 9.

¹³ Cfr. in particolare Th.A. SZLEZAK, *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa venire in soccorso al discorso*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 81,(1989), pp. 523-42.

¹⁴ W. JAEGHER, *Paideia*. trad. ital., Firenze 1954, pp. 148-9.

¹⁵ Si pensi ad es. all'aporia del *Carmide* (175c-d) e dell'*Eutidemo* (277a): si conosce ciò che si sa o ciò che non si sa?; l'aporia trova soluzione, come è noto, tramite la dottrina dell'anamnesi nel *Menone* e nel *Fedone*.

¹⁶ Th. A. SZLEZAK, *Platone e la scrittura*, *op.cit.*, *passim*.

¹⁷ Cfr. in part. *Repubblica* 450c-d; 452b (non si devono temere i motteggi degli spiritosi); 453d-e; 457b-c; 472a; 473c-474c.

¹⁸ Cfr. H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982, p. 104.

¹⁹ Es. *Protagora* 347e-348a; *Ippia minore* 365c; *Menone* 71d; *Teeteto* 164e; 168c; M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin-New York 1987, pp. 22-8, trad. it. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Milano 1991.

²⁰ W. LUTHER, *Die Schwäche des geschriebenen Logos*, «Gymnasium» 68, (1961), pp. 526-48, part. 53, s7. Cfr. anche D. GALLOP, *Image and Reality in Plato's Republic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 47 (1965), 113-31.

²¹ Th. A. SZLEZÀK, *Come leggere Platone*, Milano 1991, part. pp. 160-3.

²² Cfr. R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen, oder warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben*, Sankt Augustin 1991, *infra*; qui anche una discussione delle altre spiegazioni ricordate, pp. 13-15.

²³ G. VLASTOS, *Recensione a H. KRAMER, Arete bei Plato und Aristoteles*, in «Gnomon» 35, (1963), pp. 652-5, anche in ID., *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 394-8; E. HEITSCH, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, («Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit.») Mainz 1987, pp. 26-50; *Platon. Phaidros*. Übersetzung und Kommentar von E. H., Göttingen 1993, pp. 199-200.

²⁴ E. HEITSCH, *Phaidros*, cit., p. 194

²⁵ E. HEITSCH, *Phaidros*, cit., pp. 210-11; F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, p. 21 ss. e *passim*; G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Lecce 1996, pp. 129-37; 143-4.

²⁶ Cfr. *supra*, n. 15.

²⁷ Possiamo pensare agli *akousmata* pitagorici, istruzioni fisse e immutabili, che però non corrono il rischio della divulgazione perché chi ne è a conoscenza mantiene il segreto.

²⁸ Diverso sarebbe il discorso per quanto riguarda la *VII lettera*, se la sua paternità è platonica; in essa, a differenza che nel *Fedro*, l'autore afferma infatti che non esiste né esisterà un suo scritto sulle dottrine in questione (*Epistola VII*, 341c).

²⁹ Bastano a confermarlo le testimonianze di Aristotele sulla dottrina delle idee, che introducono, per quanto anch'esse sintetiche, elementi nuovi. Cfr. anche le lucidissime osservazioni di D. FREDE, *Platon. Philebos*. Übersetzung und Kommentar von D. F., Göttingen 1997, nell'Appendice *Peras, apeiron, und der 'esoterische' Platon*, pp. 403-17.

³⁰ Cfr. il resoconto di Aristosseno sulla lezione (o lezioni) pubblica di Platone sul bene (ARISTOSSENO *Harm. elem.* II, 39-40 Da Rios = Test. plat. 7 Gaiser, 1 Krämer) la quale provocò reazioni negative quando gli uditori si accorsero che i discorsi vertevano sulle matematiche, sui numeri, sulla geometria e l'astronomia. Veritiero o meno, l'aneddoto raffigura comunque in modo efficace la situazione di un inesperto messo a confronto con la schematizzazione di dottrine difficili.

³¹ Chi pensa che l'unico motivo per cui Platone critica lo scritto sia la sua fissità, ritiene di conseguenza implausibile che egli non abbia messo per iscritto una dottrina diversa da quelle dei dialoghi o ad esse superiore e ritiene che quando si parla di "cose di maggior valore" ci si riferisca solo alla superiorità del sapere dell'anima rispetto a contenuti fissi e immobilizzati. Così come ha messo per iscritto dottrine che pure, in quanto fissate, erano inferiori al sapere dell'anima, non ci sarebbe stata ragione di non mettere per iscritto altre dottrine. Se però si tiene presente l'altro motivo fondamentale della critica alla scrittura, cioè la diffusione indiscriminata, da cui deriva la derisione dello scritto, allora appare plausibile che Platone non abbia affidato alla scrittura certe dottrine, quelle che più probabilmente avrebbero causato incomprensioni e posto lo scritto nella condizione di essere vilipeso.