

DEMOCRAZIA IN DIALOGO

Il ruolo della diversità nel metodo dialogico platonico<sup>1</sup>

Il dialogo, in Platone, è molto più che una forma letteraria: rappresenta un vero e proprio presupposto metodologico all'esercizio della filosofia<sup>2</sup>.

Il tentativo di uno sviluppo del pensiero in relazione alle posizioni dell'interlocutore è una caratteristica che sopravvive a lungo nella filosofia accademica, viene mantenuta da alcuni autori di età imperiale (il riferimento a Plutarco è forse il più ovvio), e permane perfino nei platonici più tardi: i trattati delle *Enneadi* sono costruiti come un incessante scambio di domande e risposte, che si svolge all'interno della coscienza dello stesso Plotino.

Porfirio, nella biografia introduttiva alla sua edizione, racconta che il maestro passò tre giorni consecutivi a rispondere alle sue domande. Quando un uditore, spazientito, disse di non tollerare più «Porfirio che poneva domande e dava risposte», Plotino gli rispose che lasciando insolte le obiezioni del discepolo «non potremo [nemmeno] dire qualcosa di degno di un libro»<sup>3</sup>.

Il rapporto del filosofo con le posizioni espresse dall'interlocutore all'interno del dialogo platonico è l'oggetto della nostra indagine. Ci concentreremo sui personaggi moralmente più ambigui, portatori cioè di istanze antitetiche rispetto a quelle della società o dello stesso Platone. La loro partecipazione al dialogo, ed il modo in cui le loro aporie vengono trattate e le loro posizioni (eventualmente) confutate, rivelano ai nostri occhi un aspetto del pensiero platonico difficilmente riconosciuto dagli interpreti, cioè la volontà di fare proprio il punto di vista dell'altro in vista di un suo superamento. Chiameremo questa caratteristica "l'aspetto democratico del dialogo platonico".

<sup>1</sup>) Il dott. Faiferri ha elaborato i §§ 1 e 2 (pp. 314-319), la dott.ssa Ravasio il § 3 e la conclusione (pp. 319-326). Il testo completo è stato poi rivisto e corretto da entrambi gli autori, che ne sottoscrivono per intero il contenuto. Le citazioni tratte dal *Gorgia* sono prese da Zanetto 1994; quelle provenienti da altri dialoghi platonici da Maltese 2009.

<sup>2</sup>) Per una riflessione approfondita sul dialogo come metodo filosofico in Platone e sul rapporto tra dialogo interiore e dialogo con gli interlocutori nei dialoghi, cfr. Dixsaut 1997.

<sup>3</sup>) Porfirio, *Vita di Plotino* 13.11.14-18.

## 1. *Dialogo tra sordi*

All'interno di un contesto dialogico, le posizioni dell'interlocutore spesso servono all'autore come conferme dirette o indirette della correttezza del proprio portavoce. La confutazione delle istanze contrarie al pensiero di chi scrive l'opera si fonda sulla dimostrazione della assurdità dell'opinione avversa, che viene in questo modo esclusa dal dibattito, in quanto illogica. Quando il punto di vista dell'altro viene interamente confutato, e sono rimaste in campo solamente le opinioni del portavoce, il dialogo può dirsi risolto<sup>4</sup>. In alternativa, si arriva ad una conclusione aporetica, che spesso delude le aspettative del lettore.

In alcuni casi, sulla scena dei dialoghi platonici, appaiono individui portatori di istanze radicalmente divergenti dalla visione del mondo platonica: figure, come Callicle nel *Gorgia*, Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, Crizia nel *Carmide*, che pongono seri problemi alle posizioni socratiche, e che non sempre vengono confutati con successo<sup>5</sup>.

Che le loro aporie vengano o meno risolte in maniera soddisfacente, rimane il problema di chiedersi quale è il loro ruolo sulla scena, anche alla luce delle critiche alla poesia mimetica esposte nel terzo libro della *Repubblica*<sup>6</sup>.

Nonostante la mediazione della cornice narrativa, all'interno della quale viene descritta la maggior parte di queste figure amorali, la loro presenza rimane un fatto e le loro posizioni vanno tenute in considerazione<sup>7</sup>, anche dallo stesso Socrate (o chi per lui), costretto nella discussione a rivedere le proprie posizioni, a volte anche in maniera considerevole, proprio a seguito delle critiche.

Il loro ruolo, nell'economia del dialogo, sembra quello di portare ad un progresso nell'elaborazione filosofica: se confutati in maniera efficace, rafforzano la tesi (probabilmente) platonica; se, al contrario, i loro argomenti vengono solo in parte liquidati, il lettore, insoddisfatto, è messo di fronte ad una scelta: affidarsi a posizioni (quella socratica e quella dell'avversario) entrambe criticabili oppure ricercare a sua volta una soluzione differente.

Sembra che in alcuni casi Platone riconosca una parte di ragione a questi individui. Anche se dialetticamente non all'altezza di Socrate, questi oppositori radicali sono portatori di punti di vista reali, di cui, sembra volerci dire Platone, il filosofo deve tenere conto<sup>8</sup>.

<sup>4</sup>) Questo avviene naturalmente anche nei dialoghi platonici: ne sono esempi la confutazione di Eutifrone o quella di Menone nei dialoghi omonimi.

<sup>5</sup>) Cfr. Press 2000, pp. 73-75 e 215. Cfr. Inoltre Blondell 2002, p. 123.

<sup>6</sup>) Su questo vd. anche Capra 2003.

<sup>7</sup>) Tanto da risultare, a volte, terribilmente convincenti: «What is more significant is the powerful and disturbing eloquence that Plato has bestowed on Callicles – an eloquence destined to convince the young Nietzsche, while Socrates' reasonings left him cold» (Dodds 1959, p. 14).

<sup>8</sup>) Nella stessa linea si colloca Plutarco, la cui posizione, nella maggior parte dei dialoghi, non giace mai totalmente nelle parole di uno degli interlocutori. Donini, facendo riferimento al *De defectu oraculorum*, fa notare che la posizione di Lampria, il personaggio che più di tutti si configura come il portavoce dell'autore, si evolve anche grazie alle opinioni degli altri partecipanti (in particolari di Cleombroto): «Lampria inserisce così i dati di una tesi

## 2. *La metamorfosi di Socrate*

Per sostenere questa lettura, esaminiamo il *Gorgia*<sup>9</sup>. Questo dialogo risulta particolarmente interessante: riguarda un tema fondamentale come la scelta del modello di vita; la posizione di Socrate sembra, a prima vista, essere molto vicina alle convinzioni dell'autore; sono presenti interlocutori che, a titolo diverso, si fanno portatori di posizioni incompatibili con questo modello; Socrate stesso, durante lo svolgersi del dialogo, adotta stili di comunicazione diversi<sup>10</sup>, e adduce argomentazioni differenti a sostegno delle sue tesi<sup>11</sup>.

Già Olimpiodoro mostrava qualche perplessità riguardo alla presenza di Callicle e Polo. Accomunati dalla opposizione a Socrate, i due sono tuttavia molto differenti uno dall'altro. Polo è semplicemente un arrivista che cerca di far ammettere al suo interlocutore l'utilità del suo insegnamento, la retorica, che permette a chi ne fa uso di sopraffare i nemici ed i concittadini, commettendo ingiustizia senza doverne subire le conseguenze. La sua confutazione da parte di Socrate è totale. La posizione del retore si dimostra insostenibile da un punto di vista formale, dato che Polo verrà portato a contraddirsi<sup>12</sup>, controproducente per l'etica perché non porta alla felicità (479e4-6) e, addirittura, poco dignitosa sotto il profilo sociale: Socrate mette apertamente in ridicolo il giovane discepolo di Gorgia<sup>13</sup>, e lo redarguisce come si farebbe con un bambino (469a2).

Quando tuttavia arriva sulla scena Callicle, le cose cambiano drasticamente<sup>14</sup>. Il suo attacco è molto più profondo a livello di contenuti: il giovane ateniese sostiene infatti un sistema di valori alternativo ma specularmente a quello socratico e costruisce sulla sua base una vera proposta di vita<sup>15</sup>.

Polo aveva accettato, prima implicitamente poi apertamente, il presupposto socratico che le azioni contro la morale comunemente accettata<sup>16</sup> fosse-

troppo unilaterale ... in una struttura più ampia e comprensiva ... È la stessa operazione di Silla, che nel mito del *De facie* conservava pur sempre qualcosa delle conclusioni scientifiche di Lampria stesso e di Lucio [...] l'intenzione è nei due casi la stessa: il conseguimento di una posizione di equilibrio, la squalifica di tesi troppo unilaterali» (Donini 1994, p. 58).

<sup>9</sup> La nostra lettura si avvicina per certi versi a quella proposta da Raphael Wolff (2000), per il quale, tuttavia, non esiste una specifica evoluzione delle posizioni di Socrate in relazione alle affermazioni di Callicle.

<sup>10</sup> Secondo Dodds, in questo dialogo per la prima volta Platone utilizzerà un mito escatologico (Dodds 1959, p. 20).

<sup>11</sup> Anche Klosko 1983, riconosce che dopo avere confutato Gorgia, «Socrates undergoes a transformation» (p. 285).

<sup>12</sup> In particolare, 479d6-480e4.

<sup>13</sup> Vd. per esempio 466a6-8.

<sup>14</sup> Cfr. Kahn 1996, p. 135 ss.

<sup>15</sup> Siamo in disaccordo con chi ritiene che la figura di Callicle sia più facilmente confutabile rispetto a Trasimaco e Glaucone, come hanno fatto notare alcuni studiosi di Platone (p. es. cfr. Vegetti in Chiodi - Gatti 2008). Proprio perché sostiene un sistema di valori alternativo a quello di Socrate e, quindi, capace di contrastare in modo efficace la sua proposta, o quantomeno, di suscitare qualche dubbio nell'ascoltatore nei riguardi della proposta platonico-socratica, Callicle rappresenta a nostro parere un avversario più pericoloso. Sulla vicinanza dei presupposti di Callicle e Socrate vd. anche Wolff 2000, p. 9.

<sup>16</sup> Per esempio, i crimini di Archelao, descritti a partire da 470d5.

ro ingiuste, ma aveva sostenuto che l'uomo le avrebbe potute commettere in quanto vantaggiose, a patto di non essere soggetto a punizione<sup>17</sup>.

Egli introduce nel comportamento del tiranno un elemento di inautenticità: agisce in maniera vantaggiosa, ma è giustamente oggetto del discredito da parte di un ipotetico osservatore esterno<sup>18</sup>. Sebbene vincente, il suo comportamento è moralmente condannabile, innaturale. La confutazione di Polo procede sfruttando l'implicito riconoscimento che la felicità deve consistere in uno stato naturale, armonico con il mondo.

Con la sua distinzione tra ciò che è giusto per convenzione e ciò che invece lo è per natura, Callicle garantisce all'uomo leonino di cui si fa portavoce una prassi in accordo con la sua teoria morale. Le azioni del tiranno, che gli ignoranti considerano ingiuste, sono invece ispirate al reale principio di giustizia, la legge naturale, che «mostra come sia assolutamente giusto [δικαιόν ἐστίν] che chi vale di più [τὸν ἀμείνω] abbia più di chi vale di meno [τοῦ χείρονος, 483d1]».

La sfida si sposta su un livello più elevato: la proposta di vita che viene introdotta è preferibile non solo sulla base di un criterio utilitaristico<sup>19</sup> e dunque razionale, ma anche da un punto di vista estetico ed etico: rappresenta la condotta più nobile<sup>20</sup>.

La seconda caratteristica dell'intervento di Callicle riguarda la forma: il discorso è persuasivo ed appassionante<sup>21</sup> e lascia il suo segno anche a livello emotivo. Il giovane retore parla per immagini, e sebbene nella sua foga sia esplicito, quasi violento, il suo non è un attacco finalizzato solamente alla vittoria nel duello verbale contingente, ma a negare la validità delle affermazioni socratiche in ogni eventualità, perché egli stesso è portatore di credenze positive e sa che queste non possono coesistere con quelle del filosofo.

Le posizioni del giovane si articolano su queste direttrici: il filosofo non è un modello soddisfacente, perché il suo comportamento è indegno di un animo nobile<sup>22</sup>; la sua scelta di vita è sterile, perché non vuole e non può coinvolgere i suoi concittadini<sup>23</sup>; infine, è fallimentare dal punto di vista della felicità,

<sup>17</sup> Polo condivide questo presupposto con altri interlocutori socratici, come per esempio Trasimaco nella *Repubblica* (348e6); un simile punto di vista sembra essere stato espresso da alcuni rappresentanti della sofistica.

<sup>18</sup> Come rileva Callicle, l'errore di Polo, che ha condotto alla sua confutazione, è stato accettare che «fare il male è più brutto che subirlo» (482d8).

<sup>19</sup> Per il quale, secondo Callicle, la felicità equivarrebbe alla soddisfazione dei desideri di qualunque genere.

<sup>20</sup> Cfr. Williams 2008, p. 132 ss.: per Williams è proprio il sostenere la nobiltà del tiranno che farà cadere Callicle perché il giovane non riesce a portare fino in fondo le sue tesi (a 497b3-5 è Gorgia che interviene per far continuare Callicle a conversare).

<sup>21</sup> Dodds parla di «powerful and disturbing eloquence» (Dodds 1959, p. 14).

<sup>22</sup> Il vero uomo è καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον (484d1-2), mentre il filosofo è ridicolo (484e1), un bambino (484c5-7) che «cinguetta e fa le moine» (485b2).

<sup>23</sup> La filosofia mantiene gli uomini in una condizione di ignoranza/inesperienza, anche rispetto ai piaceri ed ai desideri delle persone (484c9-d1). Il filosofo fugge le occasioni pubbliche ed è un dissociato (485d3 ss.).

perché non impedisce che si commettano ingiustizie e nemmeno protegge dalla violenza altrui<sup>24</sup>, costringendo l'uomo alla passività e ad una vita ipocrita<sup>25</sup>.

Platone sottolinea l'importanza del dialogo con Callicle: inizia con uno scambio di grande tensione drammatica, e sarà suggellato dal mito finale; Socrate riconosce all'ingresso in scena del suo interlocutore<sup>26</sup> le sue eccezionali doti: la sua nobiltà, la sua amicizia, la sincerità e, elemento forse più significativo tra tutti, la possibilità di una comunicazione tra i due che è data dalla comune situazione emotiva e dalla credenza condivisa che esistano cose giuste e cose ingiuste.

Anche il tono del filosofo, di conseguenza, cambia: non c'è più denigrazione o disprezzo, quanto invece una contestazione che mira a far abbracciare all'altro la propria scelta di vita. La posta in gioco, ovviamente, non è solo Callicle.

Da una parte egli rappresenta l'intero pubblico dei giovani ateniesi possibili frequentatori della scuola platonica. Dall'altra, con la sua richiesta al filosofo di una condotta di vita nobile, coraggiosa, bella, egli prefigura quella parte dell'uomo e della società, che verrà caratterizzata nella *Repubblica*<sup>27</sup> con il nome di θύμος.

Dobbiamo confrontarci con un fatto apparentemente sorprendente: nonostante tutti gli sforzi del filosofo, nel *Gorgia* la persuasione non si avvera<sup>28</sup>.

Platone potrebbe naturalmente avere deciso che Callicle sia già troppo depravato per poter essere recuperato, e che dunque nemmeno Socrate possa fargli partorire quelle idee feconde che lo porteranno verso la filosofia<sup>29</sup>.

La nostra ipotesi va in un'altra direzione: il personaggio di Callicle serve a Platone per mostrare lo specifico potere del "metodo dialogico" in filosofia.

È il comportamento di Socrate a segnare l'importanza del ruolo del giovane; il filosofo sembra non voler mollare la presa con lui. Anche dopo averne

<sup>24</sup>) 486b6-c3. Cfr. anche *Apologia*, Arendt 1990, p. 73, e Samama 2003, p. 87: «Socrate appare ridicolo all'assemblea tanto è disinteressato al destino dei suoi concittadini [...]» (trad. nostra). Cfr. inoltre *ivi*, pp. 98-99.

<sup>25</sup>) La natura si oppone alla norma (482e5-6): un comportamento autentico è impossibile rispettando norme condivise, perché implica passività. È giusto che chi vale di più (τὸν ἀμείνον) si trovi in posizione superiore rispetto a chi vale di meno (τοῦ χείρονος, 483d1). Subire ingiustizia è da schiavi (483b1-2). Cfr. anche la definizione del cinedo che si trova nelle *Nuvole* di Aristofane (1015-1023).

<sup>26</sup>) «Penso che colui che si accinge a saggiare in modo efficace un'anima per vedere se essa viva con rettitudine, deve avere tre requisiti, che tu possiedi senza eccezione, vale a dire conoscenza, affetto e schiettezza [ἐπιστήμη τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν]» (487a).

<sup>27</sup>) Cfr. Kahn 1996, p. 145.

<sup>28</sup>) Per Klosko 1983: «[T]he ensuing discussion with Callicles brings him to a crushing defeat» (p. 586). Vd. 513c4-6. Callicle riconosce a Socrate una parte di ragione, ma questa non basta a persuaderlo. Alcuni interpreti vedono in questa battuta e nella risposta di Socrate, che parla di futuri colloqui tra lui ed il giovane, un'allusione all'ingresso dei giovani ateniesi nell'Accademia. Cfr. Blondell 2002, p. 126. Inoltre, per un'articolazione più approfondita del fondamento su cui si basa la confutazione di Callicle, cfr. Kahn 1996, p. 142 ss.; Wollf 2000, in maniera convincente, sostiene che Callicle non viene persuaso perché è disposto a sacrificare la coerenza logica pur di salvare gli ideali (contrastanti) in cui crede.

<sup>29</sup>) È questa l'arte maieutica di Socrate (*Teeteto* 149a1 ss.).

evidenziato la contraddizione definitiva (505b11-12), fa di tutto per mantenerlo all'interno del dialogo.

Pur ribadendo la radicalità della sua posizione<sup>30</sup>, Socrate introduce alcune novità: a 507e3-6 l'uomo temperante, e per questo felice, appare l'unico che può davvero avere degli amici. Poco più oltre, quando anche il giovane Callicle è rientrato nel dialogo, dopo avere dichiarato che non vi avrebbe più preso parte (505d4-5), il filosofo afferma: «Prova a riflettere, amico mio, se la nobiltà e il bene non siano qualcosa di diverso dal salvare e dall'essere salvati» (512d7-8): al bene si è affiancata la nobiltà, il quadro si è allargato<sup>31</sup>. Il passaggio forse più stupefacente arriva a 521d6-9, quando Socrate afferma di essere «uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, a occuparsi realmente della scienza politica [Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ]».

Questo è il punto di arrivo di una evoluzione delle posizioni di Socrate: prima egli apre il dibattito su una condizione importantissima per un politico, come l'amicizia<sup>32</sup> (e il tema degli amici, cui già si alludeva all'ingresso di Callicle nel dibattito, viene più volte ripreso in seguito), garantendo che solo il filosofo può avere relazioni sociali autentiche; poi il filosofo acquisisce chiaramente anche la nobiltà ed il coraggio (507b5), infine diventa l'unico politico.

La strategia è chiara: per persuadere il giovane, la figura del filosofo si riveste dei tratti dell'uomo leonino<sup>33</sup>. In parte si potrebbe sostenere che Socrate si limiti a cambiamenti di prospettiva, e tragga conclusioni implicite da quanto era già stato detto; ma non sarebbe sufficiente.

In particolare, la dichiarazione di essere «l'unico politico» contrasta apertamente con l'affermazione altrettanto decisa di «non essere uno dei politici [οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν]» fatta durante il dialogo con Polo (473e6).

Sebbene l'apparente contraddizione possa essere risolta presupponendo che, con Polo, il filosofo parli della politica reale, mentre adesso stia riferendosi alla «vera» politica<sup>34</sup>, Platone utilizza il contrasto per sottolineare un mutamento effettivo: Socrate ha abbandonato l'isolamento e l'atteggiamento totalmente polemico, per proporsi come maestro, e lo ha fatto soltanto dopo il dialogo con Callicle, perché, pur non condividendole, ha preso in considerazione le sue istanze e ha cercato di integrarle nella sua visione del mondo.

In ultima analisi, tuttavia, il dialogo si conclude con una sconfitta di Socrate: dopo aver affermato di essere un politico, infatti, egli fallisce, clamorosamente, l'obiettivo del politico, cioè quello di rendere migliori i concittadini;

<sup>30</sup> Per esempio: è meglio subire ingiustizia che commetterla (508b8-c1), salvarsi la vita non è il fine dell'uomo (511b7-c1), la politica, se non educa l'uomo alla giustizia, rimane aduazione (513e6-7).

<sup>31</sup> Come fa notare Zanetto «la posizione socratica [...] si propone ora come l'unica in grado di giustificare il ... privilegio sociale» (Zanetto 1994, p. 264).

<sup>32</sup> Anche Wolff (2010, p. 11) mette in evidenza l'importanza del tema dell'amicizia nel *Gorgia*.

<sup>33</sup> Dodds parla di una progressiva trasformazione dei suoi toni, da confutatori ad ispirati e quasi «profetici» (Dodds 1959, pp. 16-17).

<sup>34</sup> Così fa Dodds (*ivi*, p. 369) sostenendo che le due affermazioni si contraddicano solo a livello formale.

nella finzione scenica, non riesce a persuadere Callicle<sup>35</sup>, nella realtà è stato messo a morte<sup>36</sup>.

La verità, come afferma lo stesso Socrate, è che i due procedono per tutto il dialogo «ignorando reciprocamente quello che l'altro dice» (517c7). Non solo il giovane non può trovare nelle fredde parole dell'interlocutore sufficienti motivazioni per seguirlo nella sua proposta di vita, ma nemmeno il filosofo è capace di dare veramente ascolto all'altro, e, non comprendendolo, fallisce<sup>37</sup>.

### 3. *La risposta a Callicle nella «Repubblica»*

Nel *Gorgia*, Socrate cerca di accogliere le richieste formali e di contenuto portate dall'interlocutore nella sua proposta di vita, ma riesce solo in parte nell'intento. Anche alla fine del dialogo, l'ascetismo socratico è troppo radicale per poter persuadere la città<sup>38</sup>.

Nella *Repubblica*, Platone sembra riconsiderare le istanze portate in discussione da Callicle<sup>39</sup> e dal suo modello di felicità che, nel nuovo linguaggio

<sup>35</sup>) Callicle «remains unreconstructed, in so far as he never clearly gives up any of the positions which cause him conflict» (Wolff 2000, p. 25).

<sup>36</sup>) L'intero dialogo è ricco di allusioni al processo a Socrate.

<sup>37</sup>) Cfr. Samama 2003, p. 95: «Socrate ne convaincra pas Calliclès, détenteur d'une certitude intime sur laquelle les mots n'ont pas de prise puisqu'elle s'exprime dans le cadre extralogique d'un *pathos* qu'on croit séparé du *logos*». Come giustamente sostiene Klosko 1983, p. 586, Socrate non riesce a stabilire con Callicle un rapporto «characterized by some degree of mutual understanding and trust».

<sup>38</sup>) Come sottolinea M.-C. Bataillard in Samama 2003, p. 90, è la proposta di Polo a rispecchiare istanze presenti nella realtà della *polis*: «la natura segnala la piena legittimità delle idee di Polo [...]» (trad. nostra). Klosko 1983 ritiene che Platone abbia messo in scena il fallimento di Socrate per criticare il metodo del maestro: «[T]he reform of his fellow citizens, but without recourse to political means». Lo strumento di Socrate sarebbe così la persuasione del singolo interlocutore e per Platone «persuasion alone is not capable of reforming corrupt individuals». Per questo, «the moral reformer must control his subjects' early education, which would be primarily a shaping of character, rather than a process of intellectual education [...] the reformer must have complete control over his entire society». In alternativa, «the philosopher without power, the philosopher living in a corrupt society, must avoid political affairs» (p. 584). È però difficile per noi capire in che modo il filosofo possa ottenere il governo della sua città senza convincere i suoi concittadini della correttezza delle sue posizioni. A nostro parere Platone continua a sostenere la validità della persuasione come strumento di riforma della società. Quello che viene criticato al Socrate del *Gorgia* è di non sapere parlare un linguaggio adatto a persuadere quella parte della società rappresentata da Callicle.

<sup>39</sup>) Anche Wolff 2000 ritiene che nella *Repubblica* Platone torni a interessarsi del problema della persuasione posto dall'ultima parte del *Gorgia*. La sua analisi però verte sul secondo e sul terzo libro. Klosko 1983, invece, limita la continuità tra *Repubblica* e *Gorgia* alla critica dell'intellettualismo socratico dei primi dialoghi; non vede, invece, nell'opera più tarda una risposta ai problemi sollevati dagli argomenti di Callicle. Per Williams 2008, p. 29, «in verità Callicle, dovendo sottostare agli schemi del dialogo platonico, si impegna in una discussione teorica e accetta di essere umiliato dall'argomento esposto da Socrate (un argomento, di fatto, così poco convincente che Platone si vede costretto, più avanti, a scrivere la *Repubblica* per rafforzarlo)».

di Socrate<sup>40</sup>, si potrebbero facilmente raggruppare sotto il denominatore comune di θύμος.

Il nono libro della *Repubblica* si apre con la descrizione della degenerazione dell'uomo democratico in quello tirannico. Per poter compiere un'analisi dettagliata di questo processo, Socrate ritiene di dovere stabilire «in maniera esauriente quanti e quali sono i desideri» perché «il difetto di questo punto renderà meno chiara la nostra ricerca» (571a8-571b1). Da qui segue la presentazione dell'uomo incapace di governare i propri impulsi, l'intemperante che subisce la loro violenza, e dell'uomo «temperante e di sani principi» (571e) che è capace di raggiungere la «pace interiore», tenendo sotto controllo l'ἐπιθυμητικόν e lo θύμος. L'uomo temperante ha la capacità di stimolare la parte dell'anima in cui risiede il senno: in questo modo è in grado di cogliere la verità al suo massimo grado e di liberarsi da visioni immorali.

In ogni caso, in ogni individuo «c'è una specie di desideri pericolosa, selvaggia e sfrenata, la quale si manifesta appunto nei sogni». In questo passo troviamo una descrizione delle parti della ψυχή umana più dettagliata rispetto al *Gorgia*, dove si parla semplicemente di due anime opposte: l'una totalmente allineata alle direttive della ragione, l'altra in balia dei piaceri più diversi<sup>41</sup>.

Dopo questa breve premessa, Socrate inizia a descrivere la nascita del tiranno (572c), ricordando che il suo carattere si genera per la soppressione di alcuni impulsi (573b). Platone sta affermando l'importanza di sapere indirizzare i desideri e non di soffocarli<sup>42</sup>: in questo caso, infatti, si otterrebbe l'effetto contrario. Invece di un'anima filosofica si produce un'anima tirannica (572c-572d).

Poco oltre (572e) il figlio dell'uomo democratico, ormai vecchio, infatti, si dà alla «totale illegalità» che viene chiamata dai suoi «istigatori piena libertà [ἐλευθερίαν ἅπασαν]». Il concetto ed il lessico di questo passo riprendono la posizione espressa da Callicle nel *Gorgia*, quando descrive la vita del tiranno come la migliore che possa essere condotta: a 492b-c Callicle afferma appunto che «la virtù e la felicità [ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία]» consistono «nel lusso, nella sfrenatezza e nella libertà [ἐλευθερία]».

<sup>40</sup> La riconsiderazione e la novità di cui parliamo, così come l'alludere, nel titolo di questo paragrafo, ad una risposta a Callicle data nella *Repubblica*, non sottintende una tesi di tipo evolutivo nei riguardi del pensiero platonico. A nostro parere Platone pensa ai dialoghi come ad un insieme di opere che, pur nella loro indipendenza, mantengono delle relazioni le une con le altre. Nella *Repubblica* l'autore descrive il filosofo in modo diverso da quanto ha fatto nel *Gorgia* non tanto perché egli abbia rivisto le sue posizioni, quanto piuttosto per far risaltare un diverso tipo di rapporto che si può instaurare tra lui e il suo interlocutore, quando da una parte ci sia una natura predisposta a ricevere il messaggio filosofico, dall'altra una visione più ampia della realtà umana, che sappia dare anche all'emotività un ruolo positivo e creatore.

<sup>41</sup> E questo, tra l'altro, in parziale contraddizione con le affermazioni di Socrate, che aveva parlato del suo rapporto con la filosofia in termini di desiderio e amore (*Gorgia* 481d3 ss.).

<sup>42</sup> Anche Wolff 2000, p. 31, attribuisce a Platone l'esplicito riconoscimento del desiderio come forza in grado di muovere l'individuo nel *Gorgia* e di agire su tutti e tre i livelli dell'anima nella *Repubblica*.



A 573a troviamo un altro riferimento evidente al dibattito col giovane ateniese che riprende e specifica ulteriormente la discussione sui desideri che apre il nono libro.

Il dialogo con Callicle era iniziato facendo riferimento agli oggetti d'amore a cui si rivolgono rispettivamente il filosofo e il giovane aristocratico, ma nel seguito del dibattito l'aspetto passionale dell'interesse per la filosofia era stato tralasciato, e ben presto sostituito dalla contrapposizione tra la radicale opposizione fra le proposte di Callicle e Socrate. Qui, invece, il riferimento continuo alla forza dell'amore e dei desideri non viene abbandonato, ma diversamente interpretato: bisogna trovare, afferma Socrate, «un amore che guidi i desideri pigri e dispendiosi». La ragione, da sola, non è più sufficiente: il potere di eros nell'anima del ragazzo, infatti, è capace di spazzare via tutte le opinioni e i desideri ritenuti onesti (573b), e solo un altro tipo di desiderio può contrastarlo<sup>43</sup>.

Platone modifica la posizione sostenuta proprio nel *Gorgia*<sup>44</sup>: se esiste un solo elemento che guida l'anima e non c'è armonia tra le parti, il rischio è quello di eliminare totalmente l'influenza dell'una sulle altre, cancellando la possibilità di un equilibrio atto a promuovere una vita davvero felice. Questo viene ribadito poco più avanti: «un uomo diventa un perfetto tiranno quando per natura o per abitudine o per entrambe le ragioni, è soggetto all'ebbrezza, all'amore e alla malinconia» (573c7). La natura di ognuno è quella di assecondare i desideri, ma – secondo la prospettiva platonica – questo deve avvenire nel modo corretto: l'obiettivo ultimo, il τέλος, è sempre la felicità, ma è il metodo con cui si tenta di ottenerla che rende davvero l'uomo capace di condurre la sua vita a tale fine.

L'aspetto più interessante dell'analisi dell'anima dell'uomo tirannico è il riferimento a *eros*, alla passione che agita la sua ψυχή. Platone affronta l'avversario sul suo terreno, rendendosi conto che il filosofo ἀπαθής non può essere un modello di vita a cui aspirare<sup>45</sup>. Il riferimento continuo è ai desideri, alle passioni che animano la ψυχή, alla loro forza coinvolgente e alla possibilità dell'uomo di soccomber loro se incapace di governarle (574a).

Ancora a 574c troviamo un riferimento interessante che sembra richiamare l'*incipit* della discussione con Callicle: il tiranno sarebbe in grado di percuotere il padre «per un bel giovane entrato da poco nelle sue grazie». La figura del tiranno contravviene ai comportamenti socialmente accettati, così come potrebbe accadere a Callicle, visto che Socrate lo definisce in balia dell'amore di *demos* e del figlio di Pirilampo.

<sup>43</sup> Al desiderio di prevaricare gli altri (πλεονεξία) si sostituisce l'ardente passione per la conoscenza e per la vita della πόλις. Per un approfondimento del concetto di πλεονεξία si rimanda a Gutgluech 1988. Inoltre, cfr. Migliori 2004; Vegetti 1998.

<sup>44</sup> Di nuovo, questo mutamento non implica che Platone abbia cambiato parere: l'approfondimento delle sue tesi in campo psicologico è funzionale al differente tipo di messaggio che la *Repubblica*, rispetto al *Gorgia*, vuole portare al lettore.

<sup>45</sup> «A questa stregua, sarebbero felici anche i sassi e i morti», aveva esclamato beffardo Callicle (*Gorgia* 492e5-6).

Si può, quindi, affermare che Platone voglia ridicolizzare il tiranno allo stesso modo in cui Callicle aveva provato a fare con il filosofo<sup>46</sup>.

Nella *Repubblica* si ribaltano i termini della discussione del *Gorgia*<sup>47</sup>: ora non è più l'amante della sapienza a essere oggetto del ridicolo per i suoi modi di vita, ma l'uomo che dovrebbe essere il più potente, quello che per Callicle è in grado di «soddisfare i desideri che di volta in volta gli vengono» (*Gorgia* 491e8-492a3)<sup>48</sup>. Il tiranno si rivela esattamente ciò che il giovane nobile disprezzava, un soggetto confuso e passivo: perde la cognizione di cosa è bello e brutto (574e)<sup>49</sup> e diventa schiavo di passioni sempre insorgenti.

Anche qui non sfugge il richiamo ai diversi riferimenti del *Gorgia* dove viene descritta l'incontinenza devastante dell'imtemperante: dapprima viene richiamata l'immagine degli orci bucati, per poi passare al caradrio, per arrivare, infine, alla descrizione dell'amante passivo (*Gorgia* 494e).

Il tiranno porta se stesso e la sua città «a ogni audacia» solo per soddisfare i desideri che insorgono nella sua anima. La sua insaziabile anima desiderante lo rende pronto a qualsiasi violenza e incapace di vivere in società ed esercitare quei rapporti con i quali «gli uomini si mettono in vista»<sup>50</sup>. Infatti, i suoi legami di amicizia sono legami di comodo: «vivono dunque per tutta la vita senza essere mai amici di nessuno, sempre come padroni schiavi di un altro; ma la natura tirannica non gusta mai la libertà e l'amicizia vera» (576a3-5).

Una volta definito in questo modo l'uomo tirannico, a Socrate non resta che dichiararne anche l'assoluta infelicità: «non diventerà veramente infelice nella maniera più completa e per il tempo più lungo?» (576c).

C'è un continuo parallelismo tra anima e ricerca della felicità: per Platone questo è l'oggetto di indagine più importante tanto nel *Gorgia* (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, 487e6-7), quanto nel libro nono della *Repubblica*: «perché l'indagine verte sulla questione più importante [περὶ γὰρ τοῦ τοῦ μεγίστου ἡ σκέψις]: la vita buona e la vita cattiva»<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Per l'analisi del tiranno come modello di vita nel *Gorgia*, cfr. Samama 2003, cap. «Le bonheur du tyran», p. 84 ss.

<sup>47</sup> Anche nel *Gorgia* è presente una retorica del rovesciamento, ma di diverso tipo: le difficoltà che il filosofo incontra nella vita pubblica vengono prospettate, per l'imtemperante, dopo la morte, soprattutto nel contesto del mito finale. Nella *Repubblica*, al contrario, le accuse di debolezza e di comportamenti vergognosi che la morale tradizionale muove al filosofo vengono rovesciate sulla vita concreta dell'uomo tirannico.

<sup>48</sup> La contrapposizione tra la vita del filosofo e quella dei suoi concittadini viene proposta anche in altri luoghi (cfr. p. es. *Teeteto* 176a-b); risponde però alla specificità del progetto della *Repubblica* il fatto che il filosofo qui non si oppone a tutta la comunità, ma solo al tiranno, individuo degenerare. È quest'ultimo ad essere isolato dal consorzio umano, mentre il filosofo risulta un elemento integrato e sano.

<sup>49</sup> Cfr. Williams 2008, p. 105 ss.

<sup>50</sup> Questa è l'accusa che Callicle nel *Gorgia* rivolge a Socrate (485d6, la citazione viene da Omero); nel suo discorso i filosofi vengono descritti come dissociati ed isolati, che trascorrono la loro vita a «confabulare con tre o quattro ragazzotti» (485d7-e1).

<sup>51</sup> Vd. anche 372d e 578c3. La superiorità del filosofo rispetto agli altri uomini nel giudicare i piaceri viene ribadita anche oltre: «questi è l'uomo che sa giudicare meglio di tutti» (581e ss.).

Con queste affermazioni, Platone ci invita a collegare in maniera inscindibile le due questioni fondamentali della realizzazione dell'individuo<sup>52</sup>, l'εὐδαιμονία, e della corrispondenza tra anima umana e città<sup>53</sup>.

Anche qui, dopo aver dichiarato l'infelicità del despota, Socrate inizia a definire i tratti distintivi della comunità retta da una monarchia – quella benefica del filosofo: la differenza con la città governata dal tiranno è che «una è ottima, l'altra è pessima».

Con questo continuo riferirsi al legame tra individuo, *polis* e ricerca della felicità, Platone suggerisce l'importanza del consorzio sociale per la messa in pratica della vita buona: per il filosofo, εὐπράττειν significa εὐδαιμονεῖν. Egli ha bisogno degli altri, a differenza del tiranno che usa gli altri come meri strumenti della propria realizzazione personale.

È interessante notare che filosofo e tiranno sono i due poli all'interno dei quali si vive la vita degli uomini e si rivestono di caratteristiche opposte, ma al contempo interscambiabili: l'incapacità di indirizzare i propri desideri può far cadere nel baratro dell'infelicità in ogni momento; il filosofo, l'amante del sapere, è sempre – potenzialmente – anche l'uomo tirannico, incapace di governare le proprie pulsioni. Nella *Repubblica*, infatti, i tratti che definiscono il tiranno sono esattamente quelli con i quali Callicle dipingeva nel *Gorgia* il filosofo.

L'uomo temperante, giusto, amante della conoscenza è un dissociato che vive nell'isolamento, inesperto delle passioni degli uomini (*Gorgia* 485d), incapace di instaurare con loro relazioni paritarie, e tanto più di guidarli. È insicuro e impaurito<sup>54</sup>.

In ogni suo rapporto con la città, si mostra la sua totale incapacità di riscuotere riconoscimento sociale, fama, gloria, nobiltà. È ridicolo e passivo.

Di conseguenza, egli non è nemmeno un vero uomo; la sua condizione è equiparata a quella dei ragazzini o dei servi. Ma questi sono i tratti del despota del nono libro della *Repubblica* e della città che guida. Una città tirannica è schiava, proprio perché a governarla è uno schiavo; il servo assoluto dei desideri che non ha la minima idea di come reggere uno stato proprio perché non sa neppure tenere a freno il cavallo nero della propria anima. L'anima tirannica ha paura, è guardinga, vive nel terrore: «forse qualcun altro ti sembrerà più infelice di lui?».

Il tiranno, che arriva al potere in una città, non è capace di governarla, visto che non è nemmeno padrone di se stesso (579c-d), esattamente come ac-

<sup>52</sup>) Come bisogna vivere? La rilevanza di questo interrogativo come punto di partenza per la riflessione filosofica viene sottolineata da B. Williams in apertura del primo capitolo di *L'etica e i limiti della filosofia*: «il problema è tutt'altro che banale; ciò di cui stiamo parlando è come uno deve vivere. Così disse Socrate» (Williams 1987).

<sup>53</sup>) Cfr. anche 577c ss. Correggendo la dicotomia psicologica che gli interpreti vedono nei primi dialoghi, già in parte superata nel *Gorgia* (Wolff 2000, p. 33: Platone riconosce «the existence of love as a powerful independent force»), Platone rende finalmente vera l'affermazione di Socrate di essere l'unico politico. Nella *Repubblica* infatti, se la politica è l'arte di mediare tra le istanze espresse dalle differenti parti della città, l'etica diventa l'arte di mediare tra i desideri dei diversi centri che compongono l'anima. In ciascuno dei due campi, dunque, il filosofo deve avere la guida.

<sup>54</sup>) Cfr. anche *Fedro* 249d1.

cadeva al filosofo descritto da Callicle che non sa difendersi in tribunale perché non conosce le abitudini degli uomini (*Gorgia* 486a6-b4). Una persona che si isola per portare avanti i propri interessi privi di attinenza con la realtà non può di certo sapere come viene condotta la vita nella comunità: se chiamato a guidarla, non ne è all'altezza.

Nella *Repubblica* Glaucone afferma che l'infelicità dell'uomo tirannico è totale<sup>55</sup>: ancora una volta Platone ribadisce la necessità della vita in società, perché un uomo possa raggiungere la εὐδαιμονία.

Al contrario, il tiranno, percepito come l'archetipo del successo per i giovani dell'Atene del V secolo, non è capace di relazionarsi con la città<sup>56</sup>. Nel suo isolamento, non può ottenere la libertà, la fama e il riconoscimento sociale: proprio quei risultati che Callicle desidera per sé, convinto che costituiscano il fondamento della felicità<sup>57</sup>.

Da 580e riprende l'analisi dei diversi tipi di anima: ancora una volta dalle parole di Platone emerge l'intenzione di valutare in modo adeguato la rilevanza che i piaceri hanno nella vita dell'uomo e, in particolare, le istanze dell'anima *thumoedica*. Chiaramente per Platone la vita del filosofo è la migliore, ma, in ogni caso, cerca sempre di puntualizzare che lo è perché il filosofo sa giudicare tra i diversi piaceri quali sono i migliori (581e ss.) e sa giudicare in modo eccellente perché «sarà il solo in cui l'esperienza si associa all'intelligenza» (582d).

Platone riprende e scarica sul tiranno l'ultima accusa di Callicle<sup>58</sup>. Il filosofo è esperto della vita umana e conduce la vita più felice, all'estremo opposto c'è l'anima avida di guadagno incapace di ponderare la scelta dei piaceri a cui dedicarsi con passione: l'anima infelice.

Tra i due opposti sta l'anima *thumoedica* capace di ricercare valori nobili, come l'onore; ardimentosa nei porsì di fronte alla vita, capace di seguire i dettami della ragione: l'uomo che Callicle descrive e che vorrebbe essere è questo, e non il tiranno, schiavo delle passioni<sup>59</sup>.

In un certo senso, anche il giovane retore sarebbe d'accordo nel sostenere questa tesi, proprio perché la figura che tanto caldeggia<sup>60</sup> è, secondo i suoi stessi canoni, un perdente, un debosciato: l'uomo leonino deve ottenere riconoscimento in società, essere attorniato da veri amici. In fondo, il tiranno non è

<sup>55</sup>) Glaucone conferma il proclama di Socrate che giudica, tra i tipi di uomini (l'uomo regale, l'uomo timocratico, l'uomo oligarchico, il democratico ed il tiranno), «sommamente felice [...] l'uomo più giusto e sommamente infelice l'uomo peggiore e più ingiusto, ossia l'uomo tirannico» (579e-580a).

<sup>56</sup>) Nel *Gorgia*, Socrate è disposto a vivere da solo pur rimanendo coerente con se stesso (una posizione simile è espressa nel *Fedone*); il continuo parallelismo della *Repubblica* tra anima e città indica il vivo desiderio di persuadere la comunità che lo stile di vita proposto dal filosofo è un fine desiderabile per *tutti* i cittadini; può porsi come modello davvero accattivante tanto per Socrate quanto per Galucone e Adimanto.

<sup>57</sup>) Cfr. Press 2000, p. 56.

<sup>58</sup>) Coloro che si dedicano alla filosofia «sono totalmente inesperti dei piaceri e dei desideri degli uomini e dei loro modi di fare» (*Gorgia* 484d5-7).

<sup>59</sup>) Cfr. anche Senofonte, *Memorabili* libro III, cap. 6.

<sup>60</sup>) Il cui massimo esempio è il tiranno Archelao, più volte citato nel corso del dialogo, anche da Polo.

davvero quel modello di vita che egli esalta: l'uomo nobile, che ricerca l'onore, invece, lo è<sup>61</sup>. Ma questo individuo ha bisogno della componente razionale: una ragione appassionata alla vita che non si chiude nella torre della propria particolarità, ma vive nella πόλις.

L'analisi condotta nella *Repubblica* – secondo quanto affermato – ha lo scopo di trovare un posto per l'anima inquieta e ardimentosa di Callicle, non di eliminarla dalla società<sup>62</sup>.

#### 4. *Conclusioni: la diversità come valore*

Al termine del nostro confronto, siamo pronti a chiarire cosa costituisce per noi "l'aspetto democratico del dialogo platonico".

La politica, secondo la visione moderna, è il terreno in cui le istanze portate dai singoli uomini si incontrano, si scontrano e si modificano reciprocamente, nella ricerca di una soluzione dei problemi concreti dell'individuo e della comunità. Il risultato della rete di relazioni e contrasti di opinioni si traduce sicuramente nei concreti cambiamenti degli ideali, delle prospettive e dei comportamenti che caratterizzano la nostra convivenza; la possibilità di influire in questo modo sulla definizione del vivere comune rappresenta uno dei moventi che ci portano ad interessarci della politica. Altrettanto importante, tuttavia, per determinare la volontà di sentirsi autori delle decisioni politiche, è la possibilità di trovare in questa attività la propria definizione come individui, che, grazie al riconoscimento conferito dalla comunità, troverà forza e certezza.

Il dialogo platonico interviene proprio in questo processo di mediazione delle opinioni e di formazione della identità, in due modi: da un lato, grazie all'azione maieutica, Socrate cerca di chiarire ai suoi interlocutori quali siano le istanze di cui sono realmente portatori.

In secondo luogo, Platone, attraverso alcuni personaggi, portatori di proposte talvolta troppo radicali per poter essere accettate, mette in campo delle istanze concretamente presenti nella società a lui contemporanea, e in alcuni casi ineliminabili dalla natura umana.

Il passaggio dalla confutazione di Callicle nel *Gorgia* alla descrizione del filosofo e del tiranno nella *Repubblica* ci mostra questo meccanismo all'opera. Socrate, che fallisce nel *Gorgia*, riesce ad essere molto più convincente nel dialogo più tardi. Egli rielabora le critiche che Callicle porta alla figura del filosofo, accettandone la realtà. È in grado di far evolvere la sua teoria, attraverso l'introduzione dell'anima tripartita, e conseguentemente la sua proposta politica, creando una comunità in cui il filosofo, l'uomo leonino e persino l'artigiano

<sup>61</sup>) Cfr. anche Samama 2003, p. 95.

<sup>62</sup>) Non in tutte le sue opere Platone è così ottimista: nel *Teeteto* e nel *Cratilo* – così come nel discorso di Polemarco – è riscontrabile la presa d'atto che non tutti sono convincibili dal discorso filosofico e dunque disposti a seguire la vita che da questo viene proposta. La tensione tra vita pratica e vita contemplativa viene descritta in modi differenti all'interno dei dialoghi a seconda dell'intento delle singole opere.

possono convivere e trovare la propria realizzazione. È la definizione stessa del filosofo, e della sua vita, a mutare: dall'ascetismo intransigente arriviamo alla affermazione della necessità di una mediazione costante, alla pretesa di un comportamento che soddisfi non soltanto le esigenze della parte razionale, ma anche i bisogni di riconoscimento sociale, politico, che Callicle aveva espresso.

Il metodo del dialogo, che, azzardiamo, adombra lo stesso sviluppo del pensiero platonico, si caratterizza come "democratico" proprio perché, invece che tentare di annullare le posizioni che si oppongono a quella dell'autore, si sforza di integrarle nella prospettiva definitiva, stabilendo la necessità e l'efficacia della mediazione tra gli uomini. In una realtà complessa, posizioni differenti possono essere portatrici di istanze altrettanto concrete e dunque irriducibili le une alle altre<sup>63</sup>.

È da un punto di vista metafisico, così, che l'imposizione di un pensiero unico risulta impossibile e questo, in un'epoca che sempre più confonde democrazia con dittatura della maggioranza e confronto politico con eliminazione dell'opinione dell'avversario, ci sembra un messaggio estremamente democratico.

IVAN FAIFERRI  
kerux83@gmail.com

ELISA RAVASIO  
Università degli Studi di Pavia  
eli.ravasio@gmail.com

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arendt 1990                    H. Arendt, *Philosophy and Politics*, «Social Research» 57 (1990), pp. 73-103.
- Blondell 2002                R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Chiodi - Gatti 200            G.M. Chiodi - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Cupido 2002                 G. Cupido, *L'anima in conflitto. «Platone tragico» tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>63</sup>) Per questo punto si confronti Cupido 2002, p. 134; il riferimento specifico è alla critica che Platone muove alla *mimesis* e al fatto che il dialogo – a sua volta – sia una forma di imitazione: «il tipo di identificazione richiesta dalla struttura del dialogo presuppone sì un meccanismo di coinvolgimento irrazionale, una uscita da sé, ma il fine a cui mira è quello di rendere possibile un ritorno a sé, attraverso il confronto, la critica e la presa di coscienza. [...] È lo stesso Platone a difendere il tipo di imitazione che spinge a immedesimarsi in ruoli moralmente validi [...]» (cfr. anche libri II e III della *Repubblica*). E ancora a p. 135: «ed è appunto la forma dialogica che gli consente di mettere in scena le voci e i conflitti della città e dell'anima».

- Dixsaut 1997 M. Dixsaut, *What is it Plato Calls "Thinking"?*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient Philosophy» 13 (1997), pp. 1-27.
- Dodds 1959 Plato, *Gorgias*, a revised text with introd. and commentary by Eric Robertson Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959, pp. 1-18.
- Donini 1994 P.L. Donini, *Plutarco e la rinascita del platonismo*, in AA.VV., *Lo spazio letterario in Grecia*, t. II, Roma, Salerno editrice, 1994, pp. 5-60.
- Gutgluech 1988 J. Gutgluech, *From Pleonexia to Polupragmosune. A conflation of Possession and Action in Plato's «Republic» 349b-350c*, «American Journal of Philology» 109 (1988), pp. 20-39.
- Kahn 1996 C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Klosko 1983 G. Klosko, *The Insufficiency of Reason in Plato's «Gorgias»*, «The Western Political Quarterly» 36, 4 (1983), pp. 579-595.
- Maltese 2009 E.V. Maltese (a cura di), *Platone, tutte le opere*, Roma, Newton & Compton, 2009.
- Migliori 2004 M. Migliori, *Plato ethicus. Philosophy is life. Proceedings of the International Colloquium*, Sankt Augustin, Academia, 2004, pp. 315-327.
- Press 2000 G.A. Press, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- Samama 2003 G. Samama, *Platon. «Gorgias». Analyses & réflexions*, Paris, Ellipses, 2003.
- Vegetti 1998 Platone, *La Repubblica*, vol. I, libro I, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- Williams 1987 B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Roma - Bari, Laterza, 1987.
- Williams 2008 B. Williams - M. Burnyeat, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Woodstock, Princeton University Press, 2008.
- Wolff 2000 R. Wolff, *Callicles and Socrates: Psychic (dis)harmony in the «Gorgias»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 18 (2000), pp. 1-40.
- Zanetto 1994 Platone, *Il Gorgia*, introd., trad. e note di G. Zanetto, Milano, BUR, 1994.

