

**RETORICA FILOSOFICA E RETORICA  
DELL'AMBIZIONE. A PROPOSITO DI UNA RECENTE  
LETTURA DEL *GORGIA* DI PLATONE**

EMANUELE MAFFI

Che nel vasto panorama degli studi platonici la «third way» – per usare la felice espressione coniata più di dieci anni orsono da Francisco Gonzalez<sup>1</sup> – stia prendendo sempre più piede non solo in ambito anglosassone ma anche in Italia,<sup>2</sup> non è più una novità; e questo libro di Alessandra Fussi<sup>3</sup> ne costituisce una gradita conferma.

Che cosa sia questa “terza via ermeneutica” è spiegato dall'autrice già nell'introduzione: si tratta di una «strategia interpretativa che cerca di esaminare i dialoghi in tutti i loro aspetti drammatici prima di pronunciarsi su ciò che costituisce la teoria platonica in questo o in quell'ambito» (pp. 10-11). Va quasi da sé che questa maniera di interrogare i dialoghi presupponga «che gli aspetti drammatici vi svolgano un ruolo che va ben oltre la funzione ornamentale che per lungo tempo gli interpreti hanno voluto attribuirle» (p. 10): nell'economia dei testi l'anonimità dell'autore (cioè dello stesso Platone), la caratterizzazione dei personaggi, la significatività delle immagini hanno una dignità filosofica analoga a quella riservata alle argomentazioni tecniche in senso stretto.

A questo proposito c'è un aspetto particolare che la Fussi intende verificare nel suo lavoro: la possibilità che «Platone faccia spesso adottare ai suoi personaggi (Socrate incluso) esempi che, nella trama del dialogo, hanno una funzione “dialettica”» (p. 11). Il che significa cioè che gli esempi, soprattutto le immagini, proposti dai diversi interlocutori, finiscono col mettere paradossalmente più in luce le debolezze delle teorie che dovrebbero avvalorare che i loro punti di forza. Per l'autrice il caso paradigmatico di quanto appena affermato è la figura di Callicle cui è dedicato il quarto ed ultimo capitolo del volume. Non intendo soffermarmi sulla brillante analisi (proposta a partire dalla critica delle tesi di Saxonhouse e Woolf) della sostanziale incompatibilità tra le differenti immagini suggerite da Callicle a sostegno dei suoi argomenti contro Socrate. Non posso quindi che rinviare alla lettura del libro per una migliore comprensione delle motivazioni in forza delle quali gli esempi di Serse e Dario, o le immagini del giovane uomo-leone e dello *thumos*-cane svolgano una funzione “dialettica” nel contesto drammatico dell'opera. Preferisco invece dedicare più spazio alle pene-

<sup>1</sup> F. J. Gonzalez, *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Lanham Md. 1995.

<sup>2</sup> Quale esempio italiano di questa terza linea esegetica mi limito a citare F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998.

<sup>3</sup> A. Fussi, *Retorica e Potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Pisa 2006, pp. 268.

trante indagine sulla genesi, da individuarsi a livello psicologico, di questa perennemente contraddizione nelle parole dell'aspirante politico.

Nell'evidente incoerenza che domina le due parti del suo discorso (482c-486d) Callicle si rivela essere un ottimo prototipo di quello che nella *Repubblica* sarà chiamato l'individuo *thumoidetico*, cioè l'uomo assoggettato a quella condizione dell'anima che ha un ruolo intermedio tra ragione (*logistikon*) e parte appetitiva (*epithumetikon*). A mio avviso questa è un'ipotesi che, seppur non proposta soltanto dalla Fussi,<sup>4</sup> nel libro viene sviluppata in modo originale e convincente. Se, per Platone, nella complessa natura dello *thumos* rientra a pieno titolo l'eroe omerico,<sup>5</sup> e, generalizzando il discorso, quell'individuo che fa del suo prestigio e della dignità riconosciutagli da altri la propria ragione di vita, allora bisogna ammettere che l'esistenza dello *thumos* (il desiderio d'onore) debba di necessità essere radicata in un mondo di valori condiviso, di convenzioni unanimemente accettate dal cui possesso dipende l'altrui approvazione. Lo *thumos* trae la sua forza dalla sedimentazione di un sistema di valori che assorbe acriticamente facendone la sua assoluta credenza, la sua *doxa*. Il conflitto interiore di Odisseo – tentato, dall'impeto dello *thumos*, di farsi giustizia immediata vedendo lo stato di degrado del suo palazzo e poi persuaso, dalla sua ragione, ad attendere il momento migliore per ristabilire l'ordine – ben testimonia la natura intermedia di questo temperamento: non è scontato (e questo il Platone dell'ottavo libro della *Repubblica* lo sa bene) il legame tra desiderio d'onore e ragione perché può accadere che sia il primo a piegare ai suoi fini la seconda e non viceversa. Così il cane – detto per inciso – non diventa il migliore amico dell'uomo per natura, ma solo in forza di un severo processo educativo.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> L'autrice stessa non manca di notare che il legame tra la figura di Callicle e il concetto di *thumos* era già stato individuato da A. Hobbs, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge 2000 e poi ripreso da J. Moss, *Shame, Pleasure, and the Divided Soul*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXIX (2005), pp. 137-170.

<sup>5</sup> Come notato dalla Hobbs, *Plato and the Hero*, cit. p. 25, e pp. 204-205 Achille incarna nella maniera più estrema il *topos* dell'eroe *thumoidetico*: egli, ancor più che l'uomo *thumoidetico* descritto nell'ottavo libro della *Repubblica*, rappresenta il caso limite del prototipo umano privo di una qualsiasi forma di equilibrio e autocontrollo perché totalmente soggetto al suo desiderio di onori e vittorie. Per questo motivo Platone, nel secondo e terzo libro della *Repubblica*, lo considera un modello negativo di individuo interamente ossessionato dalla smania di dominare e prevalere sugli altri.

<sup>6</sup> A mio avviso coglie nel segno la Moss, *Shame, Pleasure and the Divided Soul*, cit. pp. 166-167, quando afferma che nella *Repubblica* lo *thumos* è fatto oggetto di educazione in forza di un "ribaltamento" della posizione di Callicle nel *Gorgia* (483 e4-484 a2). Costui descrive schiettamente il disonesto indottrinamento morale operato dai governati su quei giovani che, per natura, avrebbero le doti migliori per eccellere, al fine di instillare in loro quel convenzionale e sociale senso del pudore capace sia di influenzarne le opinioni riguardo a ciò che è degno di lode e degno di biasimo sia di atrofizzare il loro naturale istinto al *pleon exein*. Così facendo Callicle suggerisce a Socrate un'ulteriore possibilità per il programma educativo proposto nel II e III libro della *Repubblica*: educare lo *thumos*, presente ed attivo nei bambini fin dalla nascita, attraverso la musica, la poesia, i racconti o altre forme pedagogiche non indirizzate unicamente alla ragione, per coltivare in loro quel

Ma qui l'interpretazione dell'autrice si fa ancor più approfondita: il punto decisivo della dipendenza dello *thumos* dalla *doxa* non consiste nel fatto che essa illustri la posizione critica di Platone verso un certo mondo di valori (in questo caso i valori caratterizzanti una "società della vergogna") ma che in essa Platone intraveda quale peculiarità dello *thumos* «l'intrinseca problematicità della ricerca del proprio valore nello sguardo altrui», il dramma della ricerca «del mio posto nel mondo attraverso l'immagine che di me mi ritorna riflessa dallo sguardo altrui» (p. 201). In questa prospettiva poco importa l'amore alla verità o a una reale conoscenza di sé, perché ciò che conta è la soddisfazione derivata dal pensiero che le mie azioni possano compiacere gli altri: nell'entusiastico riconoscimento degli altri si appaga il mio desiderio d'onore. Ma la base di questo riconoscimento è tutt'altro che stabile: essa dipende dai criteri «di onore diversi e potenzialmente inconciliabili» (p. 202) che il mondo esterno offre. La contraddittorietà di Callicle e delle sue parole nasce proprio dalla particolare condizione in cui il suo *thumos* lo costringe: l'essere schiavo dell'approvazione altrui implica una perenne «circolarità psicologica fra chi ammira e chi è ammirato» (p. 202) difficilmente risolvibile. Solo all'interno di questa prospettiva si può cogliere integralmente la lacerazione interiore di Callicle.

Egli non è soltanto, come ritiene Woolf, incapace di coerenza (esito naturale di chi non ama la filosofia), perché la «mancanza di coerenza è una conseguenza di una malattia ben più devastante» (p. 226): il bisogno spasmodico di essere amato ed onorato dal *demos* ateniese (e dal giovane ateniese Demo) annienta la sua volontà e lo rende schiavo della volubilità dell'amato. Per Callicle l'affermazione di sé nell'entusiastico sguardo di chi lo onora ha più importanza della liberale ricerca della verità: la disarmonia della sua anima è la conseguenza di questa mancanza di libertà. Questa schiavitù psicologica lo porta quindi ad affermare ora la priorità assiologica della natura (l'immagine del giovane uomo-leone capace di spezzare le catene incantatorie della parola) ora la priorità del *nomos* (nel quale la parola esprime tutta la sua forza magica e persuasiva). All'interno di questa evidente inconciliabilità l'A. individua un *trait d'union* che rimane inalterato in tutto il discorso callicleo: la virtù consiste nel fare del bene agli amici e nel danneggiare i nemici. Ma, se «amici e nemici non sono altro che appendici soggettive dell'uomo forte» (p. 231), va allora da sé che non esista un vero criterio di distinzione amico/nemico secondo la conoscenza di ciò che è bene e ciò che è male, perché il metro di giudizio sarà labile e mutevole come labile e mutevole è ciò che appare buono o cattivo (amico o nemico) in base a

senso di «shame about the very things that they should, when they come to reason, think bad, and their admiration for what they should think good». Si vuole quindi educare lo *thumos* in modo da poter creare nei bambini le migliori condizioni per un corretto sviluppo della parte razionale dell'anima. Per quanto interessante questa ipotesi non fornisce nessuna assoluta garanzia di successo, perché, come può accadere, lo *thumos* potrebbe non allearsi con la ragione. A mio parere la natura ambigua dello *thumos* è il riverbero di un problema decisivo che sta sullo sfondo di entrambi i dialoghi: la libertà dell'uomo, carattere, in ultima istanza, non riducibile a nessun automatismo.

determinati contesti storico-sociali o particolari stati emotivi. L'amico, in altre parole, sarà colui nel quale, in questo preciso momento, trovo l'affermazione di me così come io ho deciso che essa debba avvenire: non esiste quindi vera amicizia perché l'altro è funzionale unicamente al mio auto-riconoscimento ideale. Callicle è per certi aspetti il prototipo naturale di colui che vuole apprendere il sapere gorgiano. In lui la retorica dell'adulazione è figlia della retorica dell'ambizione e la ricerca del consenso diventa il mezzo necessario per acquisire il potere politico. La Fussi prefigura l'importanza di questo nesso quando descrive proprio il tipo di retorica messa sotto accusa nel *Gorgia*: la retorica in quanto capacità di adulazione (così la considera Socrate) ha infatti un costo tutt'altro che irrilevante. Il prezzo da pagare è «la perdita del diritto alla differenza» (p. 65). I retori ed i sofisti non sono persone libere «dalle pastoie e dalla piccinerie di cui sono prigioniere le loro vittime» (p. 60), perché anche le vittime chiedono qualcosa in cambio: vogliono che l'adulatore diventi simile a loro. Per soddisfare il reciproco desiderio d'onore è necessario «un servilismo che invade l'anima dell'adulatore e dell'adulato rendendoli essenzialmente simili l'uno all'altro» (p. 62). Dovrebbe quindi andare da sé che a questo genere di retorica si contrapponga una forma di «retorica nobile», capace di convincere l'interlocutore senza inganno e con la sola forza delle sue ragioni: portavoce di questa nuova arte sarebbe proprio il Socrate del *Gorgia*. «Viene dunque spontaneo chiedersi – scrive la Fussi – se Platone non abbia usato la struttura drammatica del *Gorgia* come un esperimento in “retorica nobile”» (p. 69). Ma si può affermare con certezza che il metodo con cui Socrate confuta Gorgia e Polo sia nobile e privo di “scorrettezze”? O ancora, bisogna attenersi all'ipotesi che Socrate sia necessariamente la vera voce di Platone? Se così fosse la “retorica nobile” sarebbe *tout court* la filosofia.

Eppure, nota acutamente l'A., la confutazione socratica di Gorgia non riguarda la tesi secondo cui vi è complementarità tra retorica e medicina: il che significa che questo assunto gorgiano resta inalterato nel corso di tutto il dialogo. E per capirne l'importanza basta svilupparlo adeguatamente. Se, come ricorda Gorgia, il fratello medico si è spesso servito di lui per indurre i malati ad iniziare la cura ciò significa che «la medicina, da sola, non ci offre gli strumenti per persuadere i pazienti a sottoporsi ai suoi trattamenti» (p. 71). Di conseguenza una retorica nobile identificata con la medicina è potenzialmente inutile, «o quanto meno ridondante»: allo stesso modo, se prendiamo per buona l'equivalenza retorica nobile-filosofia, una filosofia senza capacità persuasiva rischia di essere inutile quanto è inutile un bravo medico che non sa convincere l'ammalato a farsi operare. Nulla dunque ci vieta di pensare non solo che Platone condivida questa tesi di Gorgia ma soprattutto che lanci segnali proprio in questa direzione: 1) il grande retore è nel testo un indispensabile elemento di mediazione tra i diversi interlocutori affinché il dialogo possa fare il suo corso, tanto che solo la sua costante presenza impedisce a Polo e Callicle di abbandonare il confronto con Socrate; 2) la sua confutazione lascia intatto questo assunto; 3) anche le

argomentazioni socratiche hanno un valore retorico-persuasivo e non solo un valore *strictu senso* tecnico.

La Fussi analizza la discussione tra Socrate e Gorgia nel terzo capitolo del libro. Anche qui concordo sul significato di fondo che l'A. conferisce a queste battute. A mio avviso non è molto interessante spiegare (come invece hanno fatto Dodds ed Irwin) se e come Gorgia avrebbe potuto evitare di essere messo in scacco; piuttosto vale la pena notare come Platone, anziché parteggiare con l'attacco radicale di Socrate alla retorica, «attraverso il contesto dialogico mostra la reciproca dipendenza di filosofia e retorica, e quindi indica che i due lati del *logos* difesi da Socrate e da Gorgia rispettivamente sono in modi diversi complementari l'uno all'altro» (p. 133). Se, come credo, anche la confutazione di Gorgia è *ad hominem* ed è ottenuta con mezzi non sempre leciti, allora è corretto ritenere che il dialogo fra il retore e Socrate testimoni «quanto sia problematico concepire la relazione fra filosofia e retorica come una guerra tra vincitori e vinti» (p. 133). Non mi dilungo quindi sull'approfondita disamina delle vari fasi della discussione (l'A. individua cinque sezioni), perché preferisco recuperare alcune importanti considerazioni generali che chiudono l'analisi della Fussi. Sono convinto anch'io che la modalità retorica di certe domande di Socrate abbia la funzione di condurre Gorgia «a rendere espliciti aspetti della propria concezione di sé, e dell'attività che vuole pubblicizzare, che altrimenti difficilmente verrebbero alla luce» (p. 179); e sono altrettanto convinto che Platone non sia una scrittore distratto e che perciò si debba prendere in considerazione «l'ipotesi che egli intenzionalmente dipinga il successo di Socrate con Gorgia come il risultato di una discussione che non è condotta con metodi rigidamente argomentativi» (p. 180). Di conseguenza non posso che essere d'accordo sul fatto che «il dialogo nel suo complesso suggerisce una complementarità fra i due aspetti [quello persuasivo e quello filosofico] del *logos* molto più vicina di quanto si è soliti pensare alla tesi sulla retorica filosofica che Platone farà sostenere a Socrate nel *Fedro*» (p. 181).<sup>7</sup> E, allo stesso modo, sottoscrivo *in toto* quanto l'A. afferma poco dopo: «proprio perché le passioni non sono delegate alla mera fisiologia ma acquistano nel *Gorgia* lo statuto esplicito di parti del sé, il filosofo e il retore non possono pretendere di esaurire da soli il discorso dell'interiorità, e hanno bisogno invece l'uno dell'altro ben più di quanto ciascuno dei due sarebbe disposto ad ammettere» (p. 181). Ritengo tuttavia necessario fare qui una precisazione. L'ambiguità di Socrate nel dialogo, la discrepanza fra la premessa del

<sup>7</sup> È qui quasi d'obbligo rinviare a F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, cfr. in particolare il primo capitolo, e Id. *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia Classica*, Roma 2005. Nel terzo capitolo, che è dedicato al *Fedro*, si sostiene chiaramente questa tesi: ogni scienza (e la filosofia non fa affatto eccezione) non deve limitarsi ad essere tale solo in senso tecnico e formale ma deve avere come sua stessa parte integrante la capacità di persuadere. Di conseguenza perché si possa davvero parlare di sapere la scienza, se vuole essere persuasiva, «deve mutuare alcuni procedimenti tipici della retorica, come la conoscenza dei destinatari, delle loro differenze specifiche e la capacità di adattamento alle circostanze» (p. 83).

suo ragionamento riguardo all'onnipotenza della ragione (la conoscenza razionale del giusto e del bene è sufficiente per essere giusti, buoni e quindi felici) e ciò che sostiene con Callicle a proposito dell'autocontrollo (la ragione può essere soggiogata dalle passioni) è una contraddizione solo apparente.

A mio parere Platone (come il maestro) crede fermamente sia nel fatto che la conoscenza intellettuale è l'unico strumento per raggiungere la felicità sia nel fatto che la conoscenza morale è un sapere tecnico, ottenibile *dia logou*, ed equivalente alla conoscenza del pari e del dispari.<sup>8</sup> Parimenti Platone sa perfettamente che l'anima umana non è costituita solo dal *logistikon* (parte razionale) ma anche da appetiti e pulsioni di vario genere e che soprattutto nei confronti di questi ultimi bisogna adottare argomentazioni fondate non soltanto su «ragioni di ferro e diamante» ma anche sull'uso del mito o di storie immaginarie in grado di esercitare una certa capacità attrattiva. Per questo motivo Platone non disdegna affatto la retorica, come dimostra la costante presenza del mito nei dialoghi, perché la retorica è strumento indispensabile anche per il filosofo. Così c'è un po' della posizione platonica tanto in Socrate e nella sua discrepanza «tra il dire ed il fare» quanto in Gorgia e nella sua accorata difesa di una *technè* che possiede una *vis* persuasiva. Non c'è contraddizione, quindi, perché in Platone trovano posto entrambe le istanze. Egli pensa veramente che, almeno in linea di principio, se il procedimento razionale riuscisse a determinare con esattezza il contenuto noetico della felicità, la pretesa di onnipotenza del *logos* in ambito morale sarebbe giustificata, ma al contempo sa bene che, *de facto*, l'idea di una ragione priva di «interferenze passionali-emotive» e quindi capace di assimilare solo ciò che è propriamente razionale, è per l'uomo un'utopia.

Ovviamente queste considerazioni non vogliono smentire le penetranti tesi della Fussi, al contrario intendono sostenerne la bontà inserendosi nello stesso solco da esse tracciato: la filosofia, in fondo, non è altro che una buona forma di retorica.<sup>9</sup> Questa, infatti, potrebbe essere la sintetica conclusione che si ricava anche dall'analisi del mito del Giudizio Finale: in esso la filosofia, pur presentandosi come pratica di vita contrapposta alla retorica adulatoria, non può essere «a sua volta scevra da qualsiasi intento persuasivo» (p. 127). Perché? Perché il filosofo, riconoscendo, a differenza del retore, una fondamentale asimmetria fra sé e la verità dell'oggetto cercato, accetta «la fallibilità dell'impresa umana del conoscere» e rinuncia alla falsa pretesa di saper «rispondere a tutte le domande

<sup>8</sup> Ho sostenuto una posizione analoga in *Sapere dialettico e sapere tecnico. In margine a due recenti pubblicazioni, con una risposta di Mario Vegetti*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LXIII (2008), pp 267-278.

<sup>9</sup> Sull'attualità e la bontà di questa tesi si veda, oltre ai già citati lavori di Trabattoni, il recente volume di Devin Stauffer, specificatamente dedicato al *Gorgia*, *The Unity of Plato's Gorgias*, New York 2006. L'autore giustamente ritiene che Socrate critichi aspramente solo una forma sofistica di retorica mentre sia molto più accondiscendente verso un tipo di retorica che si rivela parte integrante del progetto filosofico di Platone; si ha tuttavia l'impressione che in certi punti l'analisi di Stauffer manchi della profondità necessaria per sostenere la correttezza di questa interpretazione.

prima ancora che siano state poste» (p. 126) per incominciare una personale ed onesta ricerca di ciò che è vero oltre le apparenze. Allo stesso modo, proprio perché rispettoso dell'indipendenza della verità da chiunque la pensi, il nuovo giudizio delle anime proposto da Zeus non ha la presunzione di essere infallibile ma vuole semplicemente «porre le basi per il desiderio ed il perseguimento della verità» (p. 128). Ma allora, si domanda l'A., se il filosofo non ha una conoscenza certa, «in che maniera la sua fiducia nelle tesi etiche che difende si distingue dalla *pistis* prodotta dal retore? Sono dunque indistinguibili la *pistis* prodotta dal filosofo alla fine di un'argomentazione e quella prodotta dal retore alla fine di una perorazione?» (p. 182). Che differenza c'è, in sintesi, tra la buona retorica del filosofo e la cattiva retorica dell'adulatore? Nel *Gorgia*, afferma la Fussi, una possibile risposta si può forse ottenere solo «facendo appello a distinzioni che coinvolgono il rapporto che la ricerca di verità, a differenza della ricerca di consenso, intrattiene con la cosa stessa nella mente di chi pensa» (p. 182). Questa è una strada assolutamente percorribile ed in linea con uno dei principali obiettivi di questo volume: «mostrare che le parole persuasive degli adulatori e degli imbonitori dei tempi di Platone come dei nostri giorni, non sono invincibili» perché esse «non ci avvincono a nessuna schiavitù se sappiamo pensarle con pazienza e coraggio». Tutto questo infatti porta ad ammettere che «delle nostre credenze siamo, in modo forse solo parziale ma significativo, responsabili solo noi» (p. 13).

Ma questa strada sarebbe sufficiente contro sofisti come Protagora e Gorgia, o contro uomini spregiudicati come Callicle o Trasimaco? Forse no. Brachilogicamente si potrebbe dire che per sconfiggere la forza della parola è necessario amare la verità più di se stessi, cioè più del nostro desiderio d'onore e di potere. Per fare questo però bisogna essere persuasi che la reale felicità dell'uomo consista nella libera ricerca ed adesione alla verità piuttosto che in un'auto-affermazione personale. In questo senso allora il compito della filosofia in quanto buona retorica deve essere quello di persuadere l'interlocutore, attraverso *logoi* progressivamente migliori, del fatto che nel suo agire quotidiano l'uomo presuppone l'esistenza di concetti universali quali verità, bene e felicità. Come essi ci siano connaturali è ben dimostrato dal Platone del *Teeteto* nella lunga confutazione di Protagora (170a-179c). Se le cose stanno così, la battaglia di quel buon retore che è il filosofo si gioca su due campi inesorabilmente legati. Da una parte il campo dei contenuti: affermare che la nozione di felicità non si può ridurre al commettere ingiustizia senza essere puniti significa cominciare a dire, per converso, che cosa è la felicità (la quale, per forza, deve essere in relazione con bene e giustizia). Ne consegue però che l'unico modo di «definire» l'idea di felicità è quello di individuarne progressivamente (e mai pienamente) la natura mappando la rete di rapporti che essa instaura con altre idee quali bellezza, santi-

tà, o giustizia.<sup>10</sup> Dall'altra il campo dell'anima: data l'assenza nel mondo sensibile di un sapere capace di portare con sé l'evidenza coercitiva delle sue ragioni, proprio l'anima, e non la parola, diventa il luogo della verità.

Nella lotta perché nell'interiorità dell'uomo scocchi la scintilla della persuasione il filosofo non può che sporcarsi le mani diventando retore e, paradosso supremo, affidando alla parola qualcosa di ben più grande di quel che la parola stessa può comunicare: la validità oggettiva dell'affermazione "la felicità possiede una stretto legame con ciò che è buono e giusto" può avere, di per se stessa, una scarsa efficacia operativa se non si è in grado di trovarne una formulazione capace di insediarsi nell'animo di chi ascolta così da consentirgli una libera e sincera adesione. In questo senso mi trovo ancora d'accordo con la Fussi: la libertà di pensiero è il contrassegno di un uomo libero, cioè di un uomo che antepone il suo originario e strutturale desiderio d'essere al suo (derivato) desiderio di apparire. La libertà potrebbe dunque consistere in questa adesione al desiderio d'essere: un adesione però, che se non sostenuta da ragioni sempre più adeguate, rischia di appiattirsi in una mera adesione al desiderio di apparire. Se così fosse la filosofia di Platone potrebbe costituire il grande tentativo di persuadere l'uomo (inteso nella sua totalità psichica), con tutti i mezzi possibili, che il vero compimento di sé sta nella sola dipendenza da un bene trascendente; sarebbe allora così assurdo pensare che per adempiere al suo scopo Platone voglia mostrarci quanto è inevitabilmente schiavo di (cioè dipendente da) tutte le convenzioni e opinioni del mondo sociale colui che affida la realizzazione di sé al desiderio di apparire (Callicle)? Fermo restando, anche per me, che il filosofo non è un cane – o peggio un lupo –, fedele solo se obbligato, ma un uomo libero.

Emanuele Maffi  
Università degli Studi di Milano  
emanuele.maffi@gmail.com

<sup>10</sup> In estrema sintesi non è forse questo il cuore della dialettica platonica così com'è presentata nel *Sofista* (253e-256e)? Questa scienza consiste nell'interminabile esame (attraverso il procedimento di analisi/sintesi) delle relazioni di inclusione ed esclusione dei generi fra loro e dei generi con le specie ad essi pertinenti così da poter determinare il numero, vasto ma finito (perché l'essere è "molto" ma solo il non essere è "infinito"), di rapporti veri dal numero infinito di rapporti falsi. Di conseguenza dire che la felicità è qualcosa di giusto e non qualcosa di ingiusto significa iniziare a selezionare una prima trama dei rapporti che intercorrono tra l'idea di felicità e quella di giustizia.

## MARC AURÈLE ET LA DIALECTIQUE. UNE DISCUSSION DE ANGELO GIAVATTO, INTERLOCUTORE DI SE STESSO. LA DIALETTICA DI MARCO AURELIO

THOMAS BÉNATOUÏL

Le renouveau des études sur le stoïcisme, qui a commencé dans les années 60 en se concentrant sur la naissance et le développement hellénistiques de la doctrine, s'est étendu depuis au moins vingt ans à des auteurs comme Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, qui étaient auparavant largement ignorés des historiens de la philosophie, sauf dans la mesure où ils fournissaient des informations sur d'autres auteurs antérieurs. La pensée de Marc Aurèle restait cependant encore un peu dans l'ombre de sa vie d'empereur et dans celle d'Épictète, même si au moins trois livres importants parus autour de 1990 (de Richard Rutherford, Guido Cortassa et Pierre Hadot) ont largement commencé à l'en sortir. Le livre d'Angelo Giavatto (A. G.), tiré de sa thèse de doctorat soutenu en 2006 à Bologne, achève de la mettre en lumière pour elle-même, puisqu'il propose une analyse approfondie de la dimension dialectique de l'ouvrage de Marc Aurèle, qui tient compte des objectifs et du style propres à cet ouvrage et ne réduit donc pas sa pratique et ses idées philosophiques à celles que l'on trouve chez des auteurs antérieurs.<sup>1</sup>

L'introduction de l'ouvrage est toutefois de prime abord déconcertante. Au lieu de présenter les thèmes et problèmes dont il va traiter et de montrer leur intérêt, A. G. introduit successivement et séparément aux deux parties de son livre par deux analyses minutieuses de textes de Marc Aurèle (10 pages sur cinq lignes du chapitre III, 11, puis 6 pages sur une famille de textes traitant de l'homme comme partie de la société). La première est censée montrer que les *Pensées* ont un objectif éthique mais s'intéressent au fonctionnement de la connaissance et utilisent le vocabulaire logique stoïcien (p. 14). La seconde définit une méthode de lecture qui distingue des familles de chapitres ayant le même thème et les traite comme des "systèmes" cohérents ou des "réseaux" (p. 26), qui élaboreraient par gloses successives (ou "auto-exégèse") une "doctrine unique" (p. 18 & 21). Intéressantes en elles-mêmes, ces deux analyses de cas nous plongent un peu vite dans le détail des *Pensées* sans parvenir à justifier les enjeux et objectifs de l'étude : rien n'indique en effet à première vue qu'elles peuvent être généralisées à toute l'œuvre. En outre, elles ne permettent pas d'établir dès le départ une articulation précise entre les deux parties du livre, dont A. G. annonce qu'elle apparaîtra à leur lecture.

<sup>1</sup> Angelo Giavatto, *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, Europaea Memoria, Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen (Reihe I : Studien, Band 58), vii + 269 pages.