

# Platone – Il motto di Delfi dell'*Alcibiade I* tra enfatizzazioni e ritrattazioni di Socratici?\*

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

Jacques Brunschwig in un suo articolo del 1996 sull' *Alcibiade I*, affrontando il tema del “conosci te stesso”, individua nei passi 132 c 7-10 e 133 d 9-e 2 una doppia ritrattazione, relativa alle affermazioni: 1) che l'uomo è la sua anima e 2) che è possibile conoscere le proprie cose e quelle che a queste ultime appartengono pur senza conoscere se stessi. La prima ritrattazione ha a che fare con l'esegesi del motto, ossia con una “réinterprétation du précept delphique”, la seconda con le sue conseguenze sul piano etico-politico (1996: 78-80).

Poiché le analisi dello studioso mi sono sembrate convincenti e poiché principalmente nei *Memorabili* di Senofonte troviamo trattati temi analoghi, ma, per certi versi, anche

---

\* Il testo greco dell' *Alcibiade I* utilizzato è quello di J. Burnet (1967), edizione oxoniense; la traduzione adottata è di Donatella Puliga (1995). Per il *Simposio* platonico la traduzione adottata è di Franco Ferrari (1996), per i *Memorabili* di Senofonte è quella di Anna Santoni (1997). Ringrazio Michel Narcy per alcune osservazioni fattemi alla prima stesura di questo contributo, che ho cercato di tenere presenti in questa.

in Antistene, mi sono chiesto se l'autore del dialogo, Platone (o chi per lui), nel rimarcare queste ritrattazioni non avesse voluto distinguere la sua proposta educativa per il giovane Alcibiade aspirante al potere nella città di Atene da quella di altri suoi colleghi Socratici che operavano sullo stesso campo e che avevano scritto su Alcibiade, e che anch'essi, come lui, avevano ereditato dal maestro Socrate la convinzione che per l'uomo la cosa più importante fosse la sua anima. Ma su questo Brunschwig tace.

Giovanni Reale nel suo *Socrate* del 2000, al proposito dice: «Crediamo che anche nel lungo passo 127 c-132 c Platone esponga precise idee socratiche, e che invece da 132 d a 133 c, ossia a partire dalla metafora dell'occhio con la connessa tesi che l'anima per conoscere se stessa deve conoscere il divino che c'è in lei, l'autore esponga idee proprie» (2000: 211). Questo significherebbe, credo, che nell'intendimento dello studioso, in linea di principio, anche gli altri Socratici, come Platone, compartecipavano in qualche modo dell'insegnamento che l'uomo sia la sua anima, a cui fa riferimento il passo 127 c-132 c, ma non di quello del secondo passo, dove Platone esporrebbe idee solo sue. Questo mi sembra confermato da quanto dice qualche pagina dopo, dove egli, dopo avere citato Senofonte, fa espressamente i nomi di Antistene, Aristippo, Eschine di Sfetto e di Fedone in un paragrafo intitolato «La problematica della "cura dell'anima" come tema centrale nel pensiero dei Socratici minori» (2000: 228-231). Reale più oltre non si spinge. Però alla luce delle suddette ritrattazioni e reinterpretazioni evidenziate da Brunschwig, resta il problema di sapere se ed eventualmente fino a che punto questi altri Socratici potrebbero essere coinvolti, in un modo o in un altro, sia pure indirettamente, in queste riletture platoniche sulla conoscenza di sé e sulla cura dell'anima.

Per la verità, Graziano Arrighetti (1995: 22) aveva già segnalato certe «clamorose somiglianze con Senofonte», citando *Mem.* IV 2, e Paul Friedländer (2004: 649-650) aveva anche lui già individuato in *Mem.* III 6; III 7, 4; IV 2 e nell'*Alcibiade* di Eschine «parecchie scene... modellate sul dialogo platonico», osservando che «se l'ordine delle composizioni fosse inverso, l'autore del dialogo dovrebbe essere stato il primo a dare profondità filosofica ai temi toccati da Senofonte e da Eschine». Ma anche qui al di là di queste pur preziose intuizioni non si va.

Con il presente lavoro vorrei tentare di fare delle osservazioni più ravvicinate su alcuni di questi temi per vedere se il dialogo possa essere considerato un'opera polemica e concorrenziale oppure no.

A tale scopo ho diviso l'articolo in due parti: 1) Nella *Parte Prima* propongo di unificare i due punti di vista opposti che di solito si contendono l'interpretazione del motto: quello che la fa consistere nel dialogo solitario dell'anima con se stessa, d'istanza platonica, e quello che la fa consistere nel dialogo intersoggettivo, d'istanza socratica. 2) Nella *Parte seconda* cerco di evidenziare alcuni punti di un possibile contatto, ma anche di dissenso tra Platone, per un verso, e Antistene e Senofonte, per un altro, indicando soprattutto in loro due i Socratici che vi potrebbero essere allusi, sia pure indirettamente, come concorrenti e come bersaglio polemico.

## PARTE PRIMA

**Il motto di Delfi. – Modi diversi di conoscere se stessi: in sé, negli altri, in tutto ciò che nel suo *kosmos* porta i segni dell'intelligenza, della saggezza e nel divino****1.0 – Stato della questione**

Tra gli studi piuttosto recenti dedicati all'*Alcibiade I* un'attenzione particolare meritano – a mio avviso – quelli di Brunschwig (1996) e di Pradeau (2000<sup>2</sup>), che si apprezzano per la visione d'insieme del dialogo e per la precisione e la chiarezza con cui, facendo perno sul paradigma della vista, ne colgono l'intrinseca struttura e le finalità etico-politiche che sono quelle con cui si apre e si chiude il dialogo.

In particolare in Brunschwig mi sembrano bene individuate le due ritrattazioni di Socrate: una relativa al senso del motto delfico e l'altra al ruolo della *sōphrosunē* come “modèle technique” (1996: 64) o “paradigme technique”, come lo chiama anche Pradeau (2000<sup>2</sup>: 37, n. 3) sul versante etico-politico. La prima riguarda il passo 130 e 8-9, dove Socrate dice: «Allora colui che ci ordina di conoscere noi stessi ci comanda di conoscere l'anima». In questo enunciato, dice lo studioso, «se résume depuis des siècles la leçon majeure que l'on croit devoir retenir de l'*Alcibiade*», e prosegue osservando «que c'est précisément cette interprétation du précepte delphique qui est ici déclarée insuffisante, à tout le moins, et qui va être supplantée, dans la suite du dialogue, par une autre» (1996: 70-71).

A lui fa eco Pradeau, il quale, affrontando lo stesso problema dal punto di vista dell'uomo “comme le sujet d'un usage” (2000<sup>2</sup>: 71), perviene a risultati simili. Dice: «Le précepte delphique paraît alors éucidé: se connaître soi-même, c'est connaître son âme. Mais l'existence des pages 132 b et suivantes pourra sembler déroutante une fois établi que l'homme, c'est l'âme; là où le dialogue devrait pouvoir s'interrompre, il poursuit» (2000<sup>2</sup>: 72). Brunschwig risolve la prima ritrattazione con l'introduzione dell'argomento che approda alla lettura del motto attraverso il famoso paradigma «de la vision de l'oeil par lui même, prise comme modèle de la connaissance de l'âme par elle-même» (1996: 71), che si conclude con l'approdo alla divinità della parte conoscente e pensante (133 c 1-2) dell'anima (1996: 75), che può considerarsi come una sorta di “point culminant noético-théologique” (1996: 78). Pradeau la specifica nel modo seguente: «Le modèle divin est ce à quoi doit s'assimiler ce qui, en l'âme, est proprement sujet d'action et de connaissance, l'intellect. Et c'est en fonction de cette ressemblance, selon qu'elle est ou non effective, que le sujet accomplira de bonnes ou de mauvaises actions (134 e)» (2000<sup>2</sup>: 78).

A questa prima ritrattazione, nota Brunschwig, se ne sovrappone una seconda che riguarda l'aspetto politico (1996: 78-80), anche questo condiviso da Pradeau (2000<sup>2</sup>: 70-81), quando Socrate osserva che:

Allora eravamo proprio fuori strada quando poco fa abbiamo ammesso, ed eravamo d'accordo, che esistono persone che, pur senza conoscere se stesse, conoscono però le loro cose, ed altre che conoscono ciò che appartiene alle loro cose. Pare infatti che sia unica e sola l'arte che è in grado di discernere queste tre realtà: se stessi, le proprie cose e le cose che a queste ultime appartengono (133 d 10-e 2).

Entrambi gli studiosi, poi, concepiscono la conoscenza di sé come una conoscenza tra anime distinte sul modello speculare del paradigma della vista<sup>1</sup>.

Contro questo tipo di interpretazione speculare del motto è intervenuta di recente Palumbo (2010) rigettando qualsiasi forma di frontalismo esterno e sottolineando l'autonomia dell'anima attraverso l'autoconoscenza in se stessa<sup>2</sup>. Ciò facendo, però, io credo che la studiosa, nel momento in cui ha cercato opportunamente di rivalutare nel "dialogo silenzioso e solitario" dell'anima con se stessa la "cifra platonica" del motto, abbia forse anche sottovalutato un pò gli aspetti positivi della "cifra socratica" presente anch'essa nel testo e sottolineata da quanti hanno visto nel paradigma della vista un modello esterno fondamentale per la conoscenza di sé, come i due studiosi sopra nominati e altri, come, ad es., Bearzi (1995) e Napolitano Valditara (2007), o anche Tschermplik (2008: 5, 157).

Prima di entrare nel merito del testo (133 b 7-c 6) e del suo rapporto con il paradigma della vista (132 d 1-133 b 6), vorrei prendere in considerazione alcuni passi che fanno parte dei consigli personali di Socrate e che proprio per questo mi sembra che anticipino, sia pure approssimativamente e in modo non sovrapponibile, la lettura unificata dei due punti di vista che mi appresto a presentare. A conferma e completamento ne aggiungerò un altro tratto dal *Simposio*.

### 1.1 – Alc. I 106 b 11-c 3: Socrate come specchio dei pensieri nascosti di Alcibiade

Qui la frontalità psichica esterna all'anima al fine di conoscere se stessi mi sembra affermata in modo abbastanza chiaro. Socrate si offre ad Alcibiade come 'specchio' del suo sapere, dei suoi progetti, delle sue speranze, affinché, guardandosi fuori di sé, possa rico-

---

<sup>1</sup> Per Pradeau ciò vale in quanto «on découvre par le moyen de l'âme d'autrui ce que nous permet de devenir excellent: la réflexion» (2000<sup>2</sup>: 76-77), e per Brunschwig, in quanto «Le caractère 'divin' de cette partie intellectuelle de l'âme humaine fait que celui qui la contemple chez l'autre se trouve engagé, par l'intermédiaire d'une relation interhumaine (horizontale, anthropocentrique), dans une relation excentrée (verticale, théocentrique)» (1996: 76).

<sup>2</sup> Dice: «La differenza tra l'anima e lo specchio (e l'occhio è come lo specchio) sta nella capacità *autori-flettente*, capacità che è dell'anima ma non dello specchio, avendo bisogno quest'ultimo sempre, per esercitare la capacità riflettente, di un'alterità frontale. Il punto che vorrei sottolineare, e vorrei sottolinearlo perché mi pare assolutamente disatteso dalla letteratura critica, è che il testo dell'*Alcibiade* prosegue proprio in questa direzione: a marcare come l'occhio, paragonato ad uno specchio, conosca se stesso riflettendosi sempre in un *altro* occhio, laddove l'anima, invece, opera la sua *conoscenza di sé senza bisogno di alcuna alterità*, di alcuna frontalità, ma semplicemente ponendo in essere la più alta delle sue capacità – ciò che la rende anima – e cioè la sua capacità *riflettente*» (2010: 190-191, n. 14)

noscersi meglio di quanto non gli riesca guardandosi solo in se stesso, e possa, quindi, valutare meglio quali sono i suoi pensieri e qual è la loro consistenza operativa, visto che si appresta ad entrare in assemblea per convincere i suoi concittadini ad agire.

Il dialogo, infatti, si apre con un Alcibiade talmente sicuro di sé per il possesso di tutti i beni, sia fisici che spirituali, che ritiene di non avere bisogno di niente e di nessuno, per cui rifiuta tutti gli innamorati che potrebbero pretendere di fargli da maestri e guide. Per il presente Alcibiade si trova in questo stato di assoluta pienezza di sé e di autarchia<sup>3</sup>. Ma per il futuro è sicuro di potere continuare a restare in questo stato di presunta preminenza su tutti e su tutto? Socrate, primo e ora ultimo amante rimasto sul campo perché diversamente dagli altri ama la sua anima e non il suo corpo, gli dimostra che per il futuro egli ha soltanto delle vaghe speranze, ma nulla di più, e che se vuole realizzarle veramente e continuare a restare in questo stato di preminenza in cui si trova oggi non potrà farlo senza di lui e con l'aiuto del dio. Socrate, in sostanza, colpisce il punto debole di Alcibiade, gli *legge nel pensiero*, gli mostra i suoi segreti più nascosti con tale precisione e sicurezza, dopo tanti anni di osservazione a distanza, che egli si sente quasi spiazzato da questo amante impertinente che egli ha sempre rifiutato e che ora si permette l'iniziativa di avvicinarlo e persino di provocarlo. Questo atteggiamento lo incuriosisce, ma nel contempo lo mette in crisi senza darlo a vedere, per cui non resiste a non volersi vedere riprodotto nel logos di Socrate (106 a-b) e, successivamente, non si opporrà neanche a quello confutatorio (106 b-119 a), che è un altro modo di guardarsi allo specchio e di conoscersi. Così per Alcibiade ci sarebbero due modi di raggiungere la conoscenza di sé: 1) quello suo, ottenuto da lui stesso come soggetto pensante, consapevole con se stesso di non avere bisogno di niente e di nessuno; 2) quello che può offrirgli un amante come Socrate, che è capace di penetrargli nel pensiero, di vedere quello che egli non vede e di mostrarglielo come in una fotografia, in uno specchio.

Come si può notare, le due autocoscienze contrapposte frontalmente si rimandano l'una all'altra come in un gioco di specchi. Socrate, infatti, nel dichiararsi consapevole di quello che pensa o che non pensa Alcibiade di sé in se stesso, cioè che è ignorante e presuntuoso, dà per scontato che anche Alcibiade sia consapevole di quello che pensa e che dice, e questo come fondamento del loro dialogare, senza di cui il gioco di specchi reciproco non potrebbe avvenire. Ciò mi pare che si evinca anche dal passo 105 c 7-9. Ciascun interlocutore, con la sua autocoscienza individuale, mette a disposizione della conoscenza dell'altro, come in uno specchio, ciò che egli sa o presume di sapere di sé e di quest'altro e si aspetta di essere approvato o confutato<sup>4</sup>. Alcibiade vuole sapere cosa sa Socrate di lui, e, alla fine, lo approverà, perché vi si riconosce.

<sup>3</sup> Interessante mi sembra l'osservazione che fa Dorion (2010: 157) a proposito della mancanza di *autarkeia* in Alcibiade quando, commentando il passo 103 b-104 a, dice: «Comme la suite du dialogue le démontrera, Alcibiade n'est pas du tout autarcique, au point même qu'il a besoin de Socrate pour se connaître lui-même. L'homme est si peu autarcique que même pour accéder à la connaissance de soi il a besoin d'autrui».

<sup>4</sup> Da questo punto di vista, mi sembra condivisibile la proposta di Bearzi (1995: 158), che intende la conoscenza di sé come una 'autocoscienza duale'. Dice: «Non si tratta semplicemente di avere la coscienza apperpet-

Questo rimando di saperi e di credenze di saperi si può vedere all'opera anche in 114 e 4-11 quando, a proposito della identità tra giusto e utile a cui Alcibiade non crede, Socrate, costringendolo a rispondere alle sue domande, gli dice:

Socr. –Allora non resterai persuaso il più possibile se sarai tu a dire come stanno le cose?

Alc. –Credo di sì.

Socr. –Allora rispondi; ma se non sentirai dire da te stesso che ciò che è giusto è anche utile non ci credere se te lo dice un altro.

Alc. –No, non ci crederò; ma devo rispondere: non credo che questo mi possa danneggiare.

Si noti come Socrate rimandi Alcibiade a se stesso, alla sua autoconsapevolezza per la valutazione e l'assunzione della responsabilità di quello che dice e come, intanto che gli impartisce una lezione di metodologia logica e argomentativa, è lui che attraverso il dialogo lo mette sulla via della consapevolezza di quello che sa o che non sa e che deve invece sapere. In definitiva, in questo gioco di rimandi dialettici, Alcibiade finisce di fatto per avere più fiducia a conoscere meglio se stesso guardandosi allo specchio di Socrate che a quello suo. Ciò è confermato dall'osservazione seguente:

Alc.--: Che tipo di impegno devo metterci, Socrate? Sai spiegarmelo? Hai tutta l'aria di chi dice la verità più di ogni altro (*pantos gar mallon eoikas alēthē eirēkoti*) (124 b 7-9).

Questo mi sembra un caso in cui la conoscenza di sé, per quanto insufficiente, si trova innanzi tutto 'in se stessi', tra le pieghe della propria autocoscienza; ma poi anche 'in altro', come si può notare ancora da quanto dice Socrate subito dopo:

Tu, amico carissimo, convivi con la più profonda ignoranza, è un'accusa, questa, che le tue stesse parole, tu stesso ti lanci (*hōs ho logos sou katēgorei kai su sautou*) (118 b 6-7).

Si tratta, infatti, di un' 'accusa di ritorno', che Alcibiade si lancerebbe, secondo Socrate, dopo essere passato prima attraverso il suo specchio dialogico; guardandosi solo in se stesso non se ne sarebbe accorto<sup>5</sup>. Ma questo è proprio quello che Socrate gli aveva

---

tiva del proprio pensare in quanto attività che si sta compiendo, ma di conoscere questa attività di pensiero in modo forte: conoscerla pienamente nell'altro alla stregua di un oggetto esterno, avendo bene in mente la somiglianza essenziale tra questo oggetto e noi». Su ciò, cfr. anche Napolitano Valditara (2007: 196-197).

<sup>5</sup> Romeyer Dherbey (2010: 575-577), riprendendo questa parte del dialogo, e precisamente il passo 113 c 2-4, in cui Socrate cita il v. 152 dell'*Ippolito* di Euripide, in un paragrafo intitolato: 'L'émergence du répondant', fa delle osservazioni che mi sembrano interessanti dal punto di vista del comportamento di Socrate. Dice: «Tout le nerf de l'entretien socratique est là: le maître s'est effacé afin de permettre l'émergence du répondant, l'obliger en quelque sort à prendre lui-même la parole. Socrate professe l'inscience à fin que le répondant n'ait la tentation de se tourner vers lui pour recevoir ce qui est à savoir, mais au contraire soit contraint de se tourner vers soi et de chercher. Car recevoir ce savoir tout fait ne constituerait pas un savoir, mais un pur et simple bagage (on parle de bagage intellectuel), c'est-à-dire un fardeau adventice que l'on dépose à terre au plus vite. Alors que – continua – ce que l'on découvre soi-même, par soi-même et pour soi-même, est incorporé à soi et devient

predetto all'inizio, in 105 d 2-e 5: ti è impossibile realizzare i tuoi progetti senza di me e con l'aiuto del dio, e che viene ripreso subito dopo l'exkursus sui Persiani e sugli Spartani, in cui Alcibiade troverà un altro specchio ancora più coinvolgente su cui guardarsi e ritornare a vergognarsi della sua ignoranza e presunzione.

### 1.2 – Alc. I 124 c 5-10: Socrate guida demonica per la manifestazione (*epiphaneia*) di Alcibiade a se stesso

Questo testo, a mio avviso, riveste una duplice rilevanza: per un verso anticipa il passo 133 c 1-7, ove Socrate dichiara simile alla divinità il *topos* razionale dell'anima umana, e, per un altro, si dichiara egli stesso strumento del tutorato del dio, affinché Alcibiade rispecchiandosi nella sua *sophia*, riflessa, a sua volta, direttamente in quella del dio, si renda consapevole di questa rassomiglianza e vi adegui il suo comportamento.

Come in *Smp.* 209 e Socrate, da solo, non ce la fa, ma ha bisogno di aiuto per «percorrere i gradi della visione suprema, in cui hanno radice le cose d'amore, se si segue una retta via d'indagine», dove alla fine dell'ascesa si potrà contemplare il bello divino in sé (*auto to theion kalon*), nella sua forma monoeidetica «con lo strumento con il quale bisogna contemplarlo (*hōi dei theomenou*) e stare insieme con esso» (211 e), così qui Alcibiade da solo non ce la fa a trovare la cura dell'anima in grado di procurargli i mezzi idonei a competere con i Persiani e gli Spartani e a lasciare quella fama del suo nome presso tutti i popoli, Greci e barbari, come ardentemente desidera.

Come lì Diotima si offre a Socrate quale guida 'demonica' intermediaria tra il divino e l'umano in una visione prospettica del divino, così anche qui Socrate pure lui si offre al giovane Alcibiade, aspirante al potere<sup>6</sup>, quale guida 'demonica' alla scoperta di chi egli è veramente (127 e 5-7), attraverso una visione anche qui prospettica del divino presente in lui stesso<sup>7</sup>.

Alcibiade, allora, potrà raggiungere la sua *epiphaneia*, la manifestazione di sé a se stesso e in definitiva la conoscenza di sé, la *sōphrosunē* (133 c 18-23) come “modello tecni-

---

véritablement connaissance». Di parere contrario De Strycker (1942: 143-144), il quale segnala «le caractère nettement dogmatique» del dialogo.

<sup>6</sup> Giannantoni (1997: 366) ha fatto notare che in questo dialogo Alcibiade è presentato nell'età in cui si appresta ad entrare in assemblea per iniziare la sua vita pubblica, che è proprio l'età «in cui la bellezza comincia ad appassire», per cui – nota tra parentesi – «egli è stato abbandonato da tutti i suoi ammiratori». Sulla stranezza di questo approccio fuori tempo ('trop tard') da parte di Socrate, cfr. Pradeau (2000<sup>2</sup>: 30).

<sup>7</sup> Renaud (2007: 240-241), a proposito di Socrate che si presenta come mediatore tra Alcibiade e il divino tutore, mostra come la divinità dell'intelletto sia visibile nella persona di Socrate: «Animato dalla passione politica e dunque rivolto verso la città per l'affermazione di sé, Alcibiade – dice – è incapace di scoprire in sé ciò che costituisce l'eccellenza della propria anima, cioè la riflessione e il pensiero. Guardando in sé stesso, egli scopre solo le sue passioni. Per questo ha bisogno di osservare qualcuno che 'rifletta'». Ho voluto soffermarmi su questo aspetto protreptico perché mi pare che tra i due dialoghi possa esserci un qualche rapporto rispetto al pensiero come organo divino (*theion*) di conoscenza della *sophia* e della divinità (133 c 1-5), anche se in *Alcibiade I* la teoria delle idee come oggetto del pensiero sembra piuttosto assente o almeno lasciata sullo sfondo.

co” per il miglioramento di sé, nel momento in cui, attraverso la mediazione di Socrate, si sarà reso conto che egli pure è dotato strutturalmente di uno strumento conoscitivo divino e che la *sophia* a cui deve mirare con esso e in cui deve riconoscersi non è quella ‘umana’ di Pericle, ma quella ‘divina’ del dio tutore (*epitropos*) di Socrate, ma anche di lui, che a questo punto si scopre dio e tutone comune.

Secondo questo testo, mi pare che Alcibiade possiederebbe già in sé lo strumento, si presume il *nous*, per accedere direttamente al rispecchiamento di sé nel dio, senza dover passare ogni volta che riflette per il rispecchiamento nel divino di Socrate attraverso il dialogo intersoggettivo, anche se questo può essergli di aiuto inizialmente o anche in altre occasioni in modo integrativo. Più avanti, nella *Parte seconda*, tenterò di mostrare come questo esito potrebbe costituire una delle novità più rilevanti del dialogo.

### 1.3 – *Smp.* 215 e 7-216 a 4: la ‘contro-*epiphaneia*’ di Socrate che non si vede riflesso nel sapere ‘sovrumano’ riconosciutogli da Alcibiade

In questo passo (da vedere inserito nell’intero logos di lode: 215 a-216 c) mi pare che si possano cogliere alcuni degli aspetti che abbiamo visto nei paragrafi precedenti e forse in modo ancora più esemplificativo del ruolo del paradigma della vista. Alcibiade si troverebbe approssimativamente nella posizione in cui si trova Socrate in *Alc. I* 106 b 11-c 3, che si potrebbe sintetizzare così: “Io, Alcibiade, ti faccio un elogio che presuppone che tu pensi ciò che io sostengo che tu pensi, e non potrai dire che non è vero”, con la differenza che Socrate non vi si riconosce e lo smentirà.

Anche qui Alcibiade non sta facendo altro che quello stesso che fa Socrate nel passo sopra cit., cioè sta mettendo in evidenza tutto quello che si trova nascosto nel segreto dell’anima di Socrate, e tutto questo presente l’interessato chiamato in causa quale testimone della verità di quello che dice e che riconosce purtroppo di non fare. Infatti abbiamo, da una parte, la consapevolezza di Alcibiade con se stesso (*sunoid’ emautōi*) di sapere che quello che ha appreso da Socrate è esattamente quello che sta dicendo, e, dall’altra, Socrate quale presunto testimone o *specchio dello specchio* di questa rappresentazione, cioè di quello che egli avrebbe detto; anch’egli, a sua volta, consapevole con se stesso di avere detto delle cose, ma non esattamente quelle che Alcibiade gli sta facendo dire di fronte agli altri, in cui questi crede di vedersi riflesso, ma Socrate no, o almeno non del tutto. Il meccanismo riflessivo mi sembra molto simile a quello dell’*Alcibiade I*, con una differenza non da poco, che tuttavia non lo intaccherebbe come meccanismo riflessivo,

---

Infatti come nel *Simposio* Diotima sottolinea che la visione della forma monoeidetica del bello divino in sé (*auto*) si poteva contemplare servendosi dello strumento adatto alla visione di tali oggetti divini – non è detto il nome dello strumento –, così, in *Alcibiade I*, Alcibiade potrà conoscere il divino che c’è in lui se riuscirà a concentrare la sua riflessione su quel *topos* dell’anima sua in cui risiede la sua *aretē*, e dunque sullo strumento con il quale si produce la *sophia* – neanche qui stranamente è detto il nome di tale strumento (una coincidenza casuale?), – e che costituisce probabilmente insieme con la *sophia*, che sarebbe il suo *ergon*, il ‘se stesso in sé’, l’*auto to auto* dell’anima dell’uomo (130 d 4), quello che lo rende simile al dio (133 c 4-6), come vedremo.



quello per cui – come ho detto – Socrate non si ritrova in questa *epiphaneia* imbastitagli da Alcibiade. Questi, infatti, considera aurei, divini e bellissimo i simulacri che possiede dentro (*ta entos agalmata*) e lui stesso talmente sapiente da meritare che egli lo compiacia sessualmente pur di ascoltare «tutto ciò che questi sapeva» (*pan't akousai hosaper houtos eidei* – 216 e-217 a), al fine di divenire sapiente come lui, mentre Socrate da parte sua si considera una nullità (*ouden on* – 219 a 2)<sup>8</sup>.

Per Alcibiade il gioco degli specchi è perfetto: crede di vedere nella *sophia* di Socrate l'*eidolon* del concetto che egli se ne è fatto e in cui vede anche se stesso, ma non lo è altrettanto per Socrate, il quale – come ho detto – non vi si riconosce e, a sua volta, gli fa quella che si potrebbe considerare una 'contro-*epiphaneia*':

Se dunque, mirando ad essa (*scil.* alla mia bellezza aurea e divina) cerchi di concludere un affare con me barattando bellezza con bellezza, ingente è il profitto che intendi lucrare a mio danno. Tuttavia, mio carissimo, sta attento e controlla (*ameinon skopei*) se io, essendo di fatto una nullità (*ouden on*) non ti metto di mezzo (*mē se lanthanō*). La vista del pensiero (*hē toi tēs dianoias opsis*) incomincia a vedere acuto (*oxu blepein*) quando prende a scemare la vista degli occhi (*hotan hē tōn ommatōn tēs akmēs lēgein epicherēi*); ma tu sei ancora ben lontano da questo punto (218 e e 3-219 a 4).

Come si vede, purtroppo per Alcibiade, Socrate non è per niente convinto di quello che dice, e ciò risulterà ancora più chiaro quando questi incomincerà a fare l'elogio delle sue virtù: la *karteria*, l'*autarkeia*, la *sōphrosunē* (nel senso di 'temperanza'), tutte improntate ai rapporti dell'anima con il suo corpo, come, da punti di vista differenti, hanno messo in luce Nancy (2008) e Dorion (2010) – e per niente sollecito dei beni spirituali e metafisici evidenziati dall'ospite di Mantinea. Segno evidente che egli, Alcibiade, di Socrate, qui certamente del Socrate di Platone, non sa niente o non ha capito niente o più semplicemente sta seguendo un'altra interpretazione, la 'tradizione' avallata da Senofonte, come sostiene Nancy.

In definitiva, la 'fotografia' che Alcibiade crede di stare facendo di Socrate e in cui vede anche se stesso e crede che anche Socrate si veda in questo caso è distorta rispetto a quella che abbiamo visto in *Alc. I* 106 b 11-c 3, perché frutto della vista di una *dianoia* troppo legata al corpo, e dunque non ancora all'altezza del suo oggetto, il divino, in questo caso l'*idea* del bello (*auto to kolon*) (211 d), ma il meccanismo autoriflessivo mi sembra lo stesso. In sostanza, ci potremmo trovare anche qui alla presenza di una "ritrattazione", sia pure parziale da parte di Socrate, analoga a quella di *Alc. I* 130 e 8-9, dove Socrate per conoscere se stessi ritiene "sufficiente" (*metriōs*), ma non "preciso" (*akribōs*) conoscersi semplicemente come anima distinta dal corpo.

Passiamo ora all'analisi del testo.

---

<sup>8</sup> Sull'elogio di Socrate da parte di Alcibiade nel *Simposio*, cfr. Nancy (2008).

#### 1.4.1 – Alc. I 132 d 1-133 b 6: il paradigma oculare tra la ‘vista’ dello specchio e la ‘vista’ dell’occhio umano

In questo paradigma si incrociano tre funzioni contemporaneamente: 1) l’occhio che vede un altro occhio, in funzione attiva (*ekeino te horōimen* 132 d 10-e 1), considerato ‘come se fosse un uomo’ che vede un altro uomo (*hōsper anthrōpōi* – 132 d 5); 2) questo stesso occhio che si vede nell’altro occhio, in funzione riflessiva (*hama an kai hēmas autous* – 132 e 13); 3) l’altro occhio che si vede guardato dal primo occhio, in funzione non solo passiva, ma anche attiva e riflessiva (*hōi horāi* – 133 a 6)<sup>9</sup>. La singolarità del paradigma enfatizzato dagli avverbi *pollachou* e *monon* (132 d 3) consisterebbe in questa triplice funzionalità: nel vedere l’altro, nel vedersi in esso, nell’essere visto dall’altro occhio che si vede guardato dal primo; tutto contemporaneamente in un gioco di specchi che parte dal primo occhio, giunge al secondo sollecitandolo indirettamente a vedere anch’esso e ritorna al primo.

Palumbo ha giustamente sottolineato che l’anima per riflettere su se stessa non ha bisogno di nessuna frontalità esterna, come invece ha bisogno l’occhio. Questo è vero, però se restiamo fermi alla sola riflessione che l’anima fa nel dialogo silenzioso con se stessa in accordo al *Teeteto*, al *Sofista* e al *Filebo* (2010: 198-203), di fatto verrebbe a mancare quella parte analogica del paradigma per la quale sarebbe stato chiamato in causa, che riguarda – credo – la visione simultanea (*hama*) dell’altro occhio in cui ci riflettiamo, ivi compresa – sebbene in posizione subordinata – la sua conseguente reazione attiva per il fatto che esso si vede guardato, come mi sembra implicato anche nell’espressione *hōi horāi*, cit. Questa espressione, infatti, mi sembra che implichi la compresenza della triplice funzione attiva, riflessiva e passiva sia nell’occhio che guarda, che in quello che viene guardato, la cui rilevanza – se non capisco male – è stata notata opportunamente dalla stessa studiosa a p. 194, quando dice: «Lo specchio riveste sia la funzione del fare (*poiein*) che quella del subire (*paschein*)» (Palumbo 2010: 194, n. 27) e, nel testo, specifica che «anche lo specchio nell’immaginario greco guarda, ed è proprio perché esso guarda che viene paragonato ad un occhio»; il quale, però, a sua volta, diversamente dallo specchio – come nota ancora la studiosa (Palumbo 2010: 193-194, n. 24) –, può vedersi in altro, e sarebbe proprio per questo, io credo, che può venire paragonato all’uomo<sup>10</sup>. Ci sarebbe,

<sup>9</sup> Io credo che il soggetto di *horāi* sia la *opsis* di chi è guardato. Questo significa che l’occhio di chi ci sta di fronte viene coinvolto attivamente nel processo di visione di chi vi si sta specchiando e non si limita a una semplice funzione passiva e strumentale, anche se non è detto esplicitamente. Di parere contrario Brunschwig (1996: 73-74).

<sup>10</sup> Contrariamente a quanto crede Brunschwig (1996: 73-74), qui la vista dell’occhio umano costituisce “il paradigma privilegiato” per la riflessione non del tutto equiparabile alla capacità riflessiva degli specchi. Non mi sembra un caso che il paradigma sia intestato all’occhio e non allo specchio, anche se, come dice Brunschwig, è l’occhio che viene paragonato allo specchio e non viceversa. Questa, però, è una relazione obbligata, perché non avrebbe senso paragonare gli specchi all’occhio, che seppure riflette meno bene, però ha la sensibilità che quelli non hanno. Se fosse come sostiene Brunschwig, questa passività dell’occhio guardato si dovrebbe ritrovare anche nell’anima di chi risponde quando è in relazione dialogica con un’altra anima che le parla. Ma così non è. Bearzi (1995: 154-155) più che al *logos* del dialogo, e dunque più che alla sensazione dell’udito, si richiama

infatti, questo doppio gioco nell'occhio, che credo abbia la sua importanza: per un verso è paragonato allo specchio e vede come 'vede' lo specchio, cioè non vede, e, per un altro, è pur sempre l'occhio di un uomo, e in questo senso rimanda all'anima di cui è organo vitale, in accordo con *kai tōi ophthalmōi* in 132 e 4, ove si rimanda espressamente all'uomo, al suo occhio, che è quello, appunto, 'con cui vediamo', sia per chi guarda, che per chi viene guardato, in accordo con 106 b 11-c 3, sopra visto.

In sostanza, Alcibiade è invitato da Socrate a non rimanere spettatore passivo della sua immagine riflessa da lui, ma a collaborarvi attivamente (*hama*) come soggetto pensante e autoriflessivo. Va bene, quindi, come dice Pradeau che «Se connaître soi-même exige donc l'expérience d'une certaine altérité» (2000<sup>2</sup>: 76), ma essa non consisterebbe nel semplice fatto «qu'on découvre par le moyen de l'âme d'autrui ce que nous permet de devenir excellent, la réflexion» (2000<sup>2</sup>: 76-77), perché questa scoperta della "réflexion" nell'altro presuppone comunque, perché possa essere riconosciuta come tale, la conoscenza di se stessi in se stessi – per restare a quanto sostiene Palumbo –, anche se questa conoscenza può essere inizialmente insufficiente, com'è, appunto, il caso di Alcibiade nel *Simposio*, ma anche nell'*Alcibiade I*.

#### 1.4.2 – Alc. I 133 b 7-c 6. Il consiglio di Socrate e anche del dio: *gnōthi sauton*

A quale anima si riferisce Socrate quando alle righe b 7-10 dice: 1) l'anima per conoscere se stessa deve principalmente (*malista*) volgere lo sguardo all'anima? 2) Che cosa vuole dire quando dice: essa deve guardare a quel *topos* in cui si genera la sua virtù? 3) A chi o a che cosa si riferisce la frase: *kai eis allo hōi touto tunchanei homoion on?*

1) Quanto al primo interrogativo, io direi che l'anima per conoscersi non deve uscire da se stessa. Questo in generale. Ma poiché l'ingiunzione del motto si rivolge ai singoli visitatori del tempio, che sono sempre persone singolari, allora se l'anima di Alcibiade vuole conoscere se stessa deve guardare alla anima, innanzitutto a quella 'sua', cioè a se stessa; ma poi può guardare anche fuori di sé, verso l'anima 'di altri', perché anche questa, di altri, è anima come la sua. Il problema, infatti, sta proprio qui. In linea di principio Lidia Palumbo ha colto bene, a mio avviso, il senso autoriflessivo della frase «l'anima deve guardare all'anima», ma nel concreto mi sembra che questa frase vada specificata. Infatti, nel concreto, nulla esclude che – come suppone la studiosa – ci possano essere dei casi di conoscenza di sé che non necessitano della mediazione di nessuno, come è, appunto, il caso di Socrate in questo dialogo; come potrebbe anche essere il caso al quale fa riferimento il *Teeteto* citato dalla stessa, ove si suppone un'anima che dialoga in silenzio con se stessa. Ma questo sarebbe solo una parte del senso di quella frase. Infatti se non

---

a quella della vista come paradigma dell'atto intuitivo del pensiero. Dello stesso parere Soulez-Luccioni, che parla di 'une saisie instantanée' (1974: 198). Ad essi si potrebbe aggiungere Tschemplik (2008: 54), il quale non esclude l'apporto della tecnica maieutica del *Teeteto* quando parla di Socrate che ama l'anima e non il corpo di Alcibiade.

fosse stato per la mediazione di Socrate, Alcibiade difficilmente sarebbe arrivato, obiettivamente, a scoprirsi come anima riflettente sé in se stessa, dotata di un aspetto divino del tutto simile non solo a quello di Socrate, ma anche a quello del suo tutore.

Da questo punto di vista, io direi che la risposta alla domanda iniziale non potrebbe che essere la seguente: se l'anima (di Alcibiade) vuole conoscere se stessa c'è bisogno per essa (*autēi*) di volgere lo sguardo: 1) a se stessa, cioè all'anima di Alcibiade; ma anche: 2) a quella di altri, ad es., a quella di Socrate<sup>11</sup>.

2) Quanto alla seconda domanda, si tratta di rispondere alla ritrattazione del motto in 130 e 8-9, reinterpretato a partire da 132 c 7-10. Si tratterebbe cioè di liberare l'anima personalizzata dalla stretta unione con il suo corpo e, di conseguenza, da tutto ciò che ad esso appartiene, e di considerarla soprattutto in rapporto a se stessa, nel suo aspetto non sensibile, metafisico e teologico. Sarebbe questo aspetto dell'anima quello che costituirebbe il "se stesso" di sé, il suo *auto to auto*, "comme esprit", per usare un'espressione di Brunschwig (1996: 77). Questo viene definito come un *topos* dentro cui si genera (*engignetai*) l'*aretē* dell'anima stessa. Quale sia questo *topos* e questa virtù è un tema contrastato: alcuni, come Brunschwig (1996: 75, n. 14), negano che sia la *sophia*, altri, come Pradeau (2000<sup>2</sup>: 215, n. 150), la giustificano mettendola insieme con il *nous*, anche se in questo luogo specifico non è nominato esplicitamente. Probabilmente si tratta di entrambi, come crede lo stesso Pradeau. Ciò oltre tutto sarebbe più in sintonia con la funzione visiva dell'occhio chiamata in causa dal paradigma (132 e 7-133 a 3), che per l'occhio che è guardato da un altro occhio è semplice specchio, *eidōlon* di esso o anche *korē*, e dunque nel caso dell'anima sarebbe equivalente a *sophia*, e per quello che vi si guarda è *opsis*, ossia capacità di vedere e di vedersi, e nel nostro caso sarebbe equivalente a *nous*.

Questo arretramento dall'*auto hekaston* all'*auto to auto* sarebbe il punto su cui farebbe perno il senso dell'intero dialogo, perché segnerebbe il passaggio da una considerazione dell'uomo in quanto anima legata al suo corpo e che si serve di esso, e dunque legata al mondo del sensibile, ad un'altra, secondo cui questo legame verrebbe assoggettato ad una dimensione dell'anima non sensibile, pur restando sempre all'interno dell'*auto hekaston*, ossia dell'uomo in quanto individuo singolo e persona determinata. Il punto potrebbe essere tanto enfatizzato probabilmente perché potrebbe segnare anche la diffe-

---

<sup>11</sup> Smith (2004: 105), in uno dei suoi nove argomenti tendenti a dimostrare che il dialogo è inautentico, si sofferma sui passi che riguardano il 'se stesso' (*auto tauto/auto to auto* – 129 b 1-130 d 4), osservando che «whereas all other neutre-plus-intensive construction in Plato plainly do refer to Forms', nell'*Alcibiade I*, invece, the construction obviously refers to the self of Alcibiades», il quale è «a single, individual self that is not the metaphysical standard for all individual selves». Io credo che Smith abbia ragione di credere che qui non ci sia nessun riferimento alla 'Forma' del 'sé'; però non si può neppure dire che la ricerca di esso riguarda soltanto il 'sé' singolare di Alcibiade o di Socrate. È vero che l'argomento specifico riguarda Socrate e Alcibiade impegnati a cercare chi essi sono nella loro singolarità (*ti pot'esmen autoi?* – 128 e 11), ma essa, di fatto, viene inserita anche in una ricerca più ampia riguardante chi è l'uomo in generale (*ti pot'oun anthrōpos?* – 129 e 9) e dunque in uno 'standard metafisico', che include 'all individual selves'. Una lettura accettabile mi sembra quella di Pradeau (2000<sup>2</sup>: 210, n. 121), il quale dice: «Le soi-même ... est donc ici 'objectif' et dépersonnalisé: il existe quelque chose, qu'il convient de définir, qui est le 'soi-même' qu'est chacun, et qu'on ne saurait confondre avec ses attributs et qualités, son nom ou encore son corps».

renza tra Platone (o chi per lui) e altri Socratici che non la pensavano come lui, quali, ad es., Senofonte e Antistene, i quali si fermerebbero all'*auto hekaston*, come vedremo<sup>12</sup>.

Infatti, dopo le righe b 7-10 l'autore di tale teoria si affretta a qualificare il nuovo stato dell'anima come ciò di cui non vi è cosa più divina (*hoti esti tēs psuchēs theiōteron*) (133 c 1-3). Il suo principio di individuazione è colto non soltanto nella sua doppia capacità di autoriflettersi in sé e in un'altra anima, ma anche nel sapere in generale, nell'*eidēnai* e nel sapere retto, nel *phronēin*, sia da un punto di vista teorico che pratico. Non a caso nella frase successiva (133 c 4-6) in cui si fa la rassomiglianza di questo luogo dell'anima direttamente con il dio, la conoscenza del "divino" nei suoi vari aspetti (*kai pan to theion gnous*) viene identificata nel dio e nella *phronēsis* (*theon te kai phronēsin*), dove quest'ultima fa tutt'uno con il dio, pur nella distinzione (*te kai*). È qui che avverrebbe la massima (*malista*) conoscenza di se stessi, la quale consisterebbe in questo autoriconoscersi divinamente capaci, come il dio: 1) innanzitutto di obbiettivare se stessi in se stessi e poi anche in altri e in altro, come vedremo; e inoltre 2) di conoscere e di pensare rettamente, proponendosi fini adeguati ad un tale pensiero retto, da cui partirebbe, poi, quella che Brunschwig chiama la seconda ritrattazione, quella etico-politica, che consisterebbe nel

---

<sup>12</sup> Un esposizione sintetica del rapporto al tempo stesso personalizzato e depersonalizzato tra anima e corpo possiamo trovarla nel concetto di *holon* all'opera in 129 e 9-130 c 7. Qui Socrate, dopo avere indotto Alcibiade ad ammettere che l'uomo è colui che si serve del suo corpo, aggiunge un argomento di rinalzo (questo mi sembra il senso di *kai* in 130 a 5), e cioè che nessuno (*oudena*), a suo giudizio (*oimai*), possa credere che l'uomo non sia una di queste tre cose: anima o corpo o l'insieme dei due (*sunamphoteron*) unito in un intero inscindibile (*to holon touto*). Ciò che bisogna notare qui è che ciascuno dei componenti, l'anima e il corpo, entra nel composto 'uomo' continuando a conservare ciascuno le caratteristiche sue proprie stabilite prima: l'anima come quella che si serve e che comanda il corpo, il corpo come ciò che non comanda se stesso, ma che è comandato dall'anima e che, a causa di questo, a maggior ragione, non può comandare l'insieme. Escluso, dunque, che il corpo comandi se stesso e l'insieme, e ammesso che è comandato dall'anima, e ferma restando la premessa iniziale che l'uomo è colui che si serve del proprio corpo (129 e 9-11), e in aggiunta, a rinalzo, che nessuno può pensare che esso non sia anima o corpo o l'insieme di entrambi (130 b 11-12), non resta che concludere che: o l'uomo non è nulla, o che, se è qualche cosa, non possa che essere la sua anima. Questa è dunque la conclusione di tutto il ragionamento del Socrate di Platone: che l'uomo è, sì, la sua anima (aspetto depersonalizzato), ma in quanto si serve del corpo e lo comanda (aspetto personalizzato). Su questo problema rimando a Centrone (2007: 41), di cui riporto un passo che potrebbe aiutarci a capire meglio il senso di questa distinzione platonica: «In ogni caso la questione, che cosa sia veramente l'uomo, se la sua anima o la sintesi di anima e corpo, può forse essere risolta in modo più facile del previsto, almeno in relazione al tema dell'immortalità; anche accettando come autentica espressione delle convinzioni platoniche la dottrina dell'*Alcibiade I*, dall'identificazione dell'autentico sé dell'uomo con la sua anima non consegue ancora l'immortalità personale. Che un certo uomo, come Socrate, sia essenzialmente la sua anima non implica che la sua anima sia quell'uomo; in quanto l'anima risulta legata in modo solo contingente al corpo con il quale costituisce la persona x, essa non si identifica con quella persona; in altre parole l'identificazione dell'uomo con la sua anima implica il suo annullamento come persona in tale anima. La tesi dell'immortalità – osserva lo studioso –, infatti, non è mai disgiunta dall'idea che la stessa anima si incarni successivamente in corpi differenti, e con ciò vengono in primo piano i problemi legati alla dottrina della metempsirosi». Quanto al fatto che l'uomo sia la sua anima in quanto *sunamphoteron* e *holon* di anima e corpo, stando anche a quanto dice Reale, cit., se non capisco male, anche altri Socratici ne converrebbero (per Senofonte, cfr. *Mem.* I 2, 53-54), con la differenza almeno per Senofonte che anche il corpo era in grado di comandare all'anima, come è attestato dal dialogo di Socrate con Teodote in *Mem.* III 11, ove Socrate considera l'*anima a servizio del corpo*. Su ciò, cfr. Narcy (2008: 33), ove a commento del §10 leggiamo: «Pour Socrate, en d'autres termes, la séduction n'est pas affaire exclusivement physique, et l'âme en est donc – à titre égal, pourrait-on dire, avec le corps – l'instrument».

rapportare e subordinare ad un'unica "tecnica", la *sōphrosunē*, tutti quei saperi che riguardano l'uomo nella globalità delle sue funzioni, sia come *anēr ekonomikos*, che *politikos*<sup>13</sup>.

3) Con la riga b 10: *kai eis allo...*, etc., il testo ci chiama a dare una risposta anche ad un'altra domanda: che cosa può essere "simile" (*homoion*) ad un'anima che possiede il *topos* sopra descritto? Mentre nell'esposizione del paradigma (132 d 5-133 b 1) sono detti espressamente quali sono le cose simili all'occhio, per l'anima non si dice nulla. In ogni caso per analogia credo che la somiglianza dovrebbe avere a che fare con quel *topos* dell'anima in cui si produce la sua virtù, che potrebbe essere – come ho detto – il *nous* o la *sophia* o entrambi, e quindi con l'*eidenai* e il *phronein*, perché sono queste le *dunamis* che caratterizzano l'anima. Se si esclude l'anima di altri uomini, perché già implicata nel precedente (... (1) ) argomento, che cosa resta di simile ad essa? Alcuni hanno pensato a quello che segue in c 4-6, cioè al "divino" e al dio (cfr. Palumbo 2010: 193, n. 24).

A me, però, questo riferimento non convince tanto, perché si tratterebbe di anticipare un argomento – il quarto modo e il più importante, quello religioso e teologico, già sopra visto (133 c 1-7) – che ha un suo sviluppo autonomo e aggiuntivo, ma indipendente da quello gnoseologico che precede (b 7-10), il quale mi sembra tutto focalizzato sui modi di conoscersi dell'anima in se stessa, in altri e in altro, in cui la problematica del "divino" in quanto "dio" ancora non viene toccata. Inoltre, la presenza della particella coordinativa '*kai*' mi sembra che ci segnali che siamo ancora nell'ambito dello stesso tema "gnoseologico" di cui si discuteva prima. L'ingresso del tema del "divino" in quanto "dio" viene dopo e completa quello di prima in c 1-2, arricchendolo di una dimensione "teologica" e religiosa, che sebbene solo accennata e non sviluppata, tuttavia è ben precisata.

Allora, che cosa d'altro si può intendere per "simile" all'anima con le caratteristiche sopra dette, in cui essa possa rispecchiarsi e riconoscersi? Io credo, con l'ausilio di *Grg.* 503 a e ss., che l'anima si possa rispecchiare e riconoscersi in tutto ciò che esprime ordine (*taxei*), correttezza (*orthotēti*), arte (*technēi*), sia che si tratti di un arnese (*skeuous*), di un corpo (*sōmatos*), di un'anima (*psuchēs*), etc. (506 a); e tutto ciò si può ancora ritrovare nell'ordine dell'universo e in tutto ciò che nel suo *kosmos* mostra i segni dell'intelligen-

---

<sup>13</sup> Per quanto riguarda la seconda ritrattazione, se qualche obiezione polemica vi è implicata, io credo che non possa non riguardare Socratici come Antistene e Senofonte, per i quali la *sōphrosunē* non coglieva l' "in sé" dell'anima. Però io credo che a maggior ragione vi potrebbero rientrare Spartani e Persiani (120 e 6-124 b 6), la cui *paideia*, oltre a mancare della conoscenza di sé, già sottolineata da Giannantoni (1997: 370), contravveniva ad alcuni principi fondamentali del Socrate di Platone: 1) inanzitutto, per insegnare le quattro virtù richiese dell'educazione persiana – *sophia*, *dikaiousunē*, *sōphrōsunē* e *andreia* – non c'è bisogno di quattro pedagoghi diversi, ciascuno specializzato in una sola delle quattro, ne basta uno solo, in questo caso Socrate stesso, in qualità di amante in grado di consigliare e di guidare Alcibiade. Infatti – come insegna il *Protagora* – la virtù è unica e si identifica con il sapere, per cui chi ne impara o ne insegna una non può non imparare o non insegnare anche le altre, tutte insieme. Ciò in accordo con 133 c 18-11. 2) In secondo luogo, l'apprendimento di esse non può essere concepito come se si trattasse di travasare un liquido da un recipiente all'altro secondo l'esempio portato da Socrate ad Agatone in *Smp.* 175 d, come avviene nell'insegnamento dei quattro pedagoghi regali. Presso costoro il sapere è già codificato, lo conoscono anche le loro donne, e al ragazzo altro non resta che apprenderlo docilmente e senza fatica; ma deve avvenire in modo critico, ragionando in modo dialettico con la propria testa, come nota Romeyer Dherbey (2010), cit.

za, di una programmazione non casuale (*eikēti*), in accordo anche con il famoso passo 507 e-508 a.

Qui l'anima, che - come dice Palumbo (2010: 194-195) - possiede l'occhio per vedere l'"invisibile", può esercitare questa sua facoltà cogliendovi il divino oltre il sensibile e ritrovarvisi<sup>14</sup> in nome della *koinōnia* e della *philia* che lega tutte le cose insieme, cielo e terra, uomini e dei (508 a). In tal modo l'*Alcibiade I* integrerebbe il *Gorgia*, offrendo al soggetto dell'azione una teoria su chi egli realmente è in quanto uomo, prima di vederlo in azione<sup>15</sup>.

Se la frase *kai eis allo...* si può intendere alla luce del *Gorgia*, dato che questo richiama l'analogia trattazione in *Mem.* I 4 e IV 3, sono spinto a fare un'altra supposizione: se, stando al *Gorgia*, l'anima si riconosce con le sue caratteristiche di *nous*, di *sophia* e di *phronēsis* non solo in se stessa, nelle altre anime e nel dio, ma anche in tutto ciò che porta i segni dell'intelligenza e della saggezza, dell'ordine e della misura, etc., allora, analogamente, stando ai *Memorabili*, cit., tra queste cose vi rientrerebbe anche il corpo dell'uomo, e in generale l'uomo stesso in quanto dotato di un'anima unita ad un corpo ad essa così ben proporzionato: non ha, ad es., come direbbe *Mem.* I 4, 14, il corpo di un bue e la *gnōmē* di un uomo. In tal modo, almeno su questo aspetto, Senofonte e Platone sarebbero più vicini di quanto non sembri. Se così fosse, ci potremmo trovare nell'*Alcibiade I* di fronte al tentativo di conciliare chi come Platone, o chi per lui, ha l'esigenza di mettere in primo piano gli aspetti non sensistici, metafisici e ontologicamente differenti, teologi e spirituali dell'anima razionale e riflettente, con chi, come, ad es., Senofonte ed Antistene, ha l'esigenza opposta di vederla in rapporto soltanto con i problemi riguardanti il suo dominio sul corpo e i suoi bisogni. In particolare, potremmo forse trovare qui il luogo in cui l'autore del dialogo potrebbe aver dato un certo credito - non saprei dire quanto volutamente - a Senofonte, quando soprattutto nei due luoghi dei *Memorabili* citati, con dovizia di argomenti descrive la razionalità e la lungimiranza del fattore (*dēmiourgos*) dell'uomo, che è anche il fattore dell'universo, il quale lo ha composto preordinando in modo perfetto sia l'anima al corpo, che questo a quella.

In tal modo l'anima depersonalizzata che ha il suo fondamento nell'*auto to auto* e quella personalizzata che lo ha nell'*auto hekaston* potrebbero trovare qui il punto di scontro e di ricomposizione secondo una scala di valori che metterebbe al primo posto per la rassomiglianza con il divino in dio gli aspetti autoriflessivi dell'anima rispetto a se stessa, metafisici e ontologicamente differenti e spirituali, che né ad Antistene, né a Senofonte interessavano minimamente, e poi quelli sensistici e personalizzati finalizzati all'azione che interessavano a tutti e tre i Socratici. Ma su tutto questo rimando alla *Parte seconda*, che ora segue.

<sup>14</sup> Sul tema dell'invisibile in Senofonte, cfr. Neil (2008) e Stavru (2010); sul concetto di *kosmos* riferito a ciò che è "proprio" (*oikeion*) di ciascuna cosa, con probabile riferimento anche ad Antistene, cfr. Trabattoni (2008: 245), su cui ritornerò più avanti.

<sup>15</sup> Per un "movimento comune" alla terza parte del *Gorgia* e dell'*Alcibiade I*, cfr. Freidländer (2004: 659-660).

## PARTE SECONDA

### Somiglianze e differenze tra il Socrate di Platone e quello di Senofonte e di Antistene

#### 2.0 – Posizione del problema

In 123 d Socrate fa notare ad Alcibiade che, secondo Amistrate, moglie di Serse e madre di Artaserse, nella competizione con suo figlio, i Greci possono contare solo sulla *epimeleia* e sulla *sophia*. Dato il doppio senso dell'*excurcus*<sup>16</sup> anche questo richiamo mi sembra sospetto. Napolitano Valditara (2007: 168-169, n. 10) segnala in questo accenno di Socrate alla *epimeleia* e alla *sophia* dei Greci una ripresa in chiave filosofica di una «nozione antica nella cultura greca», citando Foucault. Dato il carattere parzialmente ironico dell'*excurcus*, non escluderei che in questa ripresa in chiave filosofica si nascondesse un coinvolgimento di quanti altri in Grecia si occupavano o si erano occupati degli stessi temi al tempo in cui veniva composto il dialogo, e tra questi non potevano certo mancare Senofonte ed Antistene, che avevano scritto su Alcibiade, su Ciro e sulla regalità, per cui mi sorge il sospetto che quell'accenno fugace, ma preciso alla *epimeleia* e alla *sophia* come «le sole cose degne di *logos* presso i Greci» (123 d 4), non sia casuale e che possa alludere principalmente a Senofonte per una certa sua affiliazione a Spartani e Persiani, ma anche ad Antistene e ad altri Socratici come Eschine (su cui cfr. Giannantoni 1997). Vediamolo più da vicino.

#### 2.1 Rapporti con Senofonte

Inizio da Senofonte con il quale possiamo fare dei confronti più diretti. Abbiamo visto come nell'*Alcibiade I* ci siano quattro modi di conoscere se stessi: 1) in sé; 2) in altri; 3) in tutto ciò che porta i segni dell'intelligenza e dell'ordine; 4) nel divino. In Senofonte questi modi si trovano mescolati insieme e senza una distinzione e formulazione così precisa come in Platone e, naturalmente, da punti di vista differenti. Un'indagine su questi aspetti ci porterebbe troppo oltre l'intento di questa proposta. Vado dunque al punto che ci riguarda più direttamente.

Il testo che mi sembra più decisivo per capire come Senofonte intenda il conoscere se stessi e il prendersi cura di sé in modo non prospettico e frontale, ma introspettivo si troverebbe all'interno del famoso dialogo *Eutidemo*, e cioè in *Mem.* IV 2, 24-30, in cui viene ripreso espressamente il motto di Delfi, di cui riporto il §25:

<sup>16</sup> Cfr. Pradeau (2000<sup>2</sup>: 105 nn. 87-88) e Giannantoni (1997: 370).



Forse ti pare che conosca se stesso (*gignōskein heauton*) chi conosce soltanto il proprio nome o piuttosto chi si rende conto delle proprie capacità (*hostis egnōke tēn heautou dunamin*), indagando su se stesso (*heauton episkepsamenos*), quale è rispetto alle possibilità dell'agire umano (*hōpōios esti pros tēn anthrōpinēn chreian*), come fanno coloro che, volendo comprare dei cavalli, non ritengono di conoscere l'esemplare, finché non hanno appurato se è obbediente o disobbediente, forte o debole, veloce o lento e come stanno tutte le altre caratteristiche che convengono o noccono all'utilizzazione dei cavalli?

Qui la conoscenza di sé viene fatta consistere nel rendersi conto di quali sono le proprie *dunameis* in rapporto all'agire umano, dove il sapere "positivo" apportato dalla consapevolezza di sé viene illustrato facendo ricorso all'analogo uso del cavallo, che si basa sull'accertamento delle sue "qualità": obbediente-disobbediente, forte-debole, veloce-debole, etc.; così anche per l'uomo: più si conoscono le proprie capacità e meglio si riesce nelle proprie imprese, più si è stimati e ricercati come consiglieri, guide e capi. In questo senso, interessante mi sembra *Mem. IV 1*, dove sono espressamente dette alcune di queste qualità: imparare rapidamente, avere buona memoria, sapere trattare con gli uomini, etc.

Mentre, dunque, l'*Alcibiade I* fa consistere la conoscenza di sé nella capacità dell'anima di autovedersi nel suo *auto to auto* obiettivandosi in quel luogo di sé – che potrebbe essere il *nous* – in cui si genera la sua virtù, la *sophia* (che poi si identifica con ciò che vi è in essa di più divino, ossia con l'*eidēnai* e il *phronein*), i *Memorabili* la fanno consistere direttamente nell'individuazione di quelle "qualità" che ci mettono in condizioni di agire con successo nelle varie attività umane, concentrando la cura dell'anima a partire soltanto dalla conoscenza del suo rapporto funzionale nei confronti del suo corpo e con il mondo esterno, secondo l'analogia della conoscenza delle qualità dei cavalli<sup>17</sup>.

In tal modo l'interpretazione senofontea del motto, pur valorizzando l'attività razionale e autoriflessiva dell'uomo come anima, si fermerebbe all'autoconsapevolezza di quelle funzioni o qualità e di quei saperi umani che nell'*Alcibiade I* vengono relazionati a *ta eautou* e *ta tōn eautou*, venendo a mancare così il presupposto principale – dal punto di vista di Platone – per una piena conoscenza di sé e anche per una vera cura dell'anima, sia di quella propria che di quella degli altri. L'autoriflessione, infatti, non viene portata sul *nous* in quanto tale, ma sulle altre funzioni dell'anima in quanto questa fa tutt'uno (*holon*) con il corpo.

---

<sup>17</sup> Riporto un passo di Stavru (2009: 86), che illustra bene il rapporto anima-corpo in Senofonte: «Come in Platone, così anche in Senofonte ciò che avvicina gli uomini al divino è la loro capacità di dominare la realtà che li circonda. Notiamo però una differenza rispetto al Socrate platonico, per il quale l'anima si distingue dal corpo in virtù del fatto che lo utilizza come suo strumento, esercitando su di esso il proprio governo [si noti l'implicito riferimento all'*Alcibiade I*]. Rispetto a questa concezione – osserva ancora –, il Socrate senofonteo opera una rivalutazione del corpo che si rivela decisiva anche per quel che concerne il suo modo di intendere l'anima. L'uomo è simile a un dio non soltanto in virtù della sua anima, ma anche grazie alle capacità del suo corpo, che gli permette di evitare i pericoli che lo circondano e di vivere nella prosperità». Tuttavia sto appena mostrando come nel Socrate di Platone ciò che avvicina l'uomo al divino, più che la capacità di dominare la realtà, è la capacità autoriflessiva dell'anima. Cfr. Nicolaidou-Kyrianiidou (2008: 214).

## 2.2 Rapporti con Antistene

### a) *Il sapere di sé*

Per Antistene non possediamo testi così specifici sul senso del motto di Delfi come per Senofonte. Tuttavia credo che attraverso qualche testimonianza se ne possa ricostruire, sia pure in modo orientativo e indiretto, l'intendimento. A tal fine prendo in considerazione un passo di Temistio (*Peri aretēs* 34, 1-35, 9 Mach) con traduzione e commento di Brancacci (2010: 104-105), dove Socrate, richiesto da un interlocutore in che cosa consista la felicità (*beatitudo = eudaimonia*) risponde:

nella scienza (*scientia = epistēmē*), nella retta intelligenza (*intelligentia = phronēsis*), e nella verità (*veritas = alētheia*); nella conoscenza di ciò che è e di ciò che non è in suo potere; nella conoscenza di ciò in cui si deve impegnare, perché sia così (= perché le cose che sono in suo potere siano tali), e di ciò in cui deve esercitarsi, perché non sia così (= perché le cose che non sono in suo potere siano tali)<sup>18</sup>.

Qui mi sembra che Antistene, in un modo più sintetico e concettualmente più elaborato di Senofonte, da cui probabilmente *Mem.* IV 2, 25 potrebbe dipendere, dica in che cosa di fatto consista la conoscenza di sé, a che cosa deve mirare e di quali mezzi si deve servire. Per raggiungere la felicità l'uomo deve innanzi tutto conoscere se stesso, nel senso che deve sapere quali sono le cose in suo potere, quelle cioè sulle quali può e deve intervenire con la sua razionalità per effettuarle e portarle al fine che è loro proprio (*oikeion*), così come deve ugualmente sapere quali altre cose non sono in suo potere, in modo da poterle evitare e, non lasciandosi trascinare da esse, fare in modo che restino a lui *allotria*, come sono.

Io credo che il testo di Temistio si possa leggere anche come un'indiretta risposta all'ingiunzione del motto «conosci te stesso». Infatti la conoscenza di sé da parte dell'anima più che rivolgersi su se stessa in ciò che essa è in quanto anima pensante, in quanto *nous*, si esercita sui suoi poteri, ossia, su ciò che essa *ha* e che le è *oikeion*, cioè la *phronēsis*, in quanto "principio razionale", come dice Brancacci, che soprintende alle cose da fare.

---

<sup>18</sup> Questo il commento Brancacci: Scienza, retta intelligenza e verità si implicano vicendevolmente. Il punto fondamentale in cui esse convergono è la conoscenza di ciò che è in potere dell'uomo; questa conoscenza esige anche uno sforzo, un'applicazione, perché l'intelligenza si mantenga 'retta', e l'uomo sappia sempre riconoscere non solo che in suo potere è unicamente l'attività razionale, ma anche che tutto il resto non è in suo potere, adeguarsi a entrambi questi dati, il secondo non meno del primo, e tenerli ben fermi nel comportamento e nella condotta, anche quando possa essere sommamente difficile farlo. Il punto fondamentale da ricordare è che le cose sono *allotria* rispetto a ciò che, solo, è proprio dell'uomo, la *phronēsis*, e più in generale il valore del principio razionale, che permette di agire in maniera conveniente sulla realtà esterna, che, in sé, è "estranea". In questo senso la *phronēsis* è non solo la conoscenza e il riconoscimento, di questo principio, ma la sua stessa attuazione.

Questo però mi pare che ci riporti ancora una volta, come già per Senofonte, al *Gorgia*, cit., e specialmente a 506 d-e, dove – come abbiamo visto – l'*aretē* di un'anima, così come di ciascuna cosa, consiste nel *kosmos* che le è "proprio" (*oikeios*) e che costituisce il suo bene (*agathon*). A tal proposito Trabattoni, commentando la concezione dell'anima da parte di Antistene in *Smp.* IV 34-45 di Senofonte, dice:

Quello che ci interessa è proporre almeno l'ipotesi che Platone, qui (*scil.* in *Grg.* 506 e 2-4) e in altri luoghi della sua opera, intende rimproverare precisamente ad Antistene l'incongruenza di avere correttamente identificato il bene con il "proprio", di aver chiaramente alluso a una differenza tra beni dell'anima e beni del corpo, e di aver tuttavia ridotto il bene dell'anima all'uso accorto dei beni del corpo, senza indicare alcun bene che sia davvero "proprio" dell'anima. La filosofia di Antistene – continua lo studioso – in altre parole, pur promettendo di indicare all'uomo una dimensione diversa da quella corporea in realtà non è altro che un edonismo accorto. Dove termini come *psuchē*, *philosophia*, *phronēsis*, o *sophia* non hanno in realtà altro contenuto che questa "accortezza" (2008: 245)<sup>19</sup>.

Opportuna perciò mi sembra l'osservazione dello studioso circa la differente posizione del Socrate di Platone e di quello di Antistene: l'uno insisterebbe sulla diversità "ontologica" tra anima e corpo, e l'altro vi alluderebbe "in modo generico" (2008: 244)<sup>20</sup>. In tal senso mi sembra che, alla fine, anche Antistene si verrebbe a trovare in una situazione simile a quella di *Mem.* IV 2, 25: l'anima conoscerebbe se stessa rispecchiandosi

<sup>19</sup> In sintonia con questa opinione di Trabattoni mi sembra quella di Narcy (2008: 45) sul Socrate di Senofonte. Dice: «...si celui qui a en général le moins de besoins, et le moins de condiment en particulier, est par son *enkrateia* le plus proche de la divinité, c'est aussi celui qui a le plus de plaisir à manger. Ainsi la chaîne complète des implications effectuées par Socrate permet-elle de conclure que celui qui a le plus de plaisir à manger, étant donné que ce plaisir lui est procuré par sa plus grande *enkrateia*, est le plus proche de la divinité. Il ne suffit pas de dire que Socrate passe d'une défense de son régime alimentaire à la revendication d'un voisinage de la divinité: c'est sur son régime alimentaire, sur l'intensité qu'il sait donner aux plaisirs de la table, qu'il fonde cette revendication».

<sup>20</sup> Lo stesso discorso credo si possa fare a proposito delle *res coelestes* (in Themist. *Peri aretēs*, p. 43 Mach = v 96 G.) alle quali fa riferimento Antistene a proposito dell'educazione alla *karteria* di Eracle da parte di Prometeo (cfr. Brancacci 2008: 115-118 e 2010a: 109-112), che di fatto si risolvono nella pratica di virtù che non riescono a far cogliere all'anima beni che vadano oltre la sfera del sensibile e dello stile di vita di Socrate, della sua "forza" morale, dove il ruolo della *phronēsis* sia a livello di conoscenza teorica, che pratica sarebbe quello di fare da strumento «qui ordonne, hiérarchise, permet de donner une valeur et d'établir une échelle de valeurs, parmi les choses externes, qui, elles, sont *allogria*, parce qu'elles n'appartiennent pas à l'homme et n'ont aucune valeur pur lui avant que l'usage de la raison n'intervienne pour les discriminer», come dice ancora Brancacci in (2010a: 122). Questo "uso della ragione" sarebbe il punto più alto a cui si spingerebbe la *phronēsis* in Antistene nel rapporto dell'anima con il corpo e con il mondo esterno. Sulla *phronēsis* in Platone, cfr. Dixsaut (2008, e specialmente le p. 130-134), ove alla fine di una riflessione portata su vari luoghi dell'opera di Platone (*Repubblica*, *Filebo*, *Fedone*, *Simposio*, *Timeo*, *Politico*, *Leggi*) osserva: «Quand elle possède la *phronēsis* à son plus haut degré, l'âme est immortelle: la vie à la quelle la *phronēsis* est le plus intimement liée n'est pas celle de l'âme en général, mais de l'âme pensante». Devo dire però che nell'*Alcibiade I* un riferimento esplicito all'immortalità dell'anima o ad una sua condizione disincarnata non c'è, ma vi rimane sullo sfondo; mentre vi è sottolineata la dimensione "pensante" dell'anima nel suo doppio ruolo di soggetto e di oggetto di se stessa. La studiosa nel suo articolo non cita l'*Alcibiade I* probabilmente perché non crede nell'autenticità del dialogo. Su ciò, cfr. Palumbo (2010: 187 n. 5).

nei propri poteri e nelle proprie *dunameis*: 1) in vista delle cose da fare (*ha te prakteon estin*) e 2) dell'agire umano (*pros tēn anthrōpinēn chreian*) come in Senofonte.

### b) *Aspetti logici e definitivi.*

Se entriamo all'interno del dialogo ci accorgiamo che c'è tutta una serie di definizioni condotte secondo una logica che non mi sembra tanto lontana dallo stile antisteneo dell'*epischēpsis tōn onomatōn*, con la differenza che l'uno si ferma alle "qualità" (*ta poia*) e l'altro procede verso l'"in sé", l'*auto*, come nel caso della definizione del coraggio (115 c). Ma, a parte questo, ci sono diversi altri aspetti che si corrispondono, ad. es.: a) esigenza di obiettività delle definizioni secondo il modello del sapere delle arti (106 c 3-108 e 3; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 79-84); b) *homonoia* basata sull'accordo unanime del significato dei termini, come nel caso di *lithos* e *xulos* (111 c 2; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 252); c) esigenza di non contraddirsi con se stessi (per Antistene, cfr. Brancacci 2008: 114), ma neppure con altri, come in 111 b 3-8 e 117 a 1 e ss.; d) polisemia dei termini e distinzione dei singoli significati, come, ad es., per il significato di *epimeleisthai* in 127 e 9-128 d 10 (per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 60-64); e) chi ha una conoscenza sicura può insegnarla ad altri, chi non ce l'ha non può farlo, come ad es., chi conosce il greco può essere un *didaskalos agathos* (111 a 11-d 11; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 119-129, il quale cita *Mem.* IV 6, 1).

Non sempre però si parte dal nome per arrivare al logos, talvolta il procedimento è invertito: dato uno stato di cose, esprimibile con uno o più *logoi*, si cerca il nome che lo definisce; trovato il nome si riparte verso un altro stato di cose da definire, come nel caso dell'arte musicale e del suo intreccio con ciò che è "meglio" (*beltion*) nel fare la pace e la guerra (108 c 6-109 c 11). Così, dato uno stato di cose come suonare la cetra, cantare, etc., qual è il nome dell'arte che lo definisce? Risposta: l'arte musicale (108 c-d). Trovato questo nome si riparte per trovare un altro nome con la sua definizione relativo ad un altro stato di cose; così: come si definisce il "meglio" nel fare la pace e la guerra? La risposta sarà: "ciò che è più giusto" (109 c 11).

Come si vede, la procedura definitoria platonica è piuttosto complessa e probabilmente ancora più elaborata di quella antisteneica – stando almeno a quello che ne conosciamo da Brancacci (1990 e 1993), – a cui però, nel complesso, in tanti aspetti le si avvicina, non ultimo la ricerca di definizioni finali assolute e definitive come quella dell'*auto to auto* dell'anima (129 a 1 e ss.) che è un'esigenza tipica del dogmatismo di Antistene e non basate soltanto sull'"accordo sincero" secondo il metodo dialogico-semantico dei cosiddetti dialoghi socratici (pur presente anche in questo dialogo – 106 a 2-c 3 e 110 a 2-3): per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 119-122, 126-129.

Un altro caso meritevole di attenzione per la procedura definitoria mi sembra quello di *euboulia* in 125 d 5, definita secondo il metodo etimologico (anche questo utilizzato da Antistene – cfr. Brancacci 1990: 141) consistente qui nell'"amministrare meglio (*ameinon*) la città e il salvarla" (126 a 4-5); e per amministrarla meglio non è la *philia* la condi-

zione definitoria dell'*homonoia*, come crede Alcibiade, ma, al contrario, è l'*homonoia*, fondata sul sapere, che genera la giustizia sociale nelle città e con essa la *philia* (127 c 5-10). Qui Platone (o chi per lui) ha scelto un caso di ricerca della correttezza dei nomi difficile da individuare a colpo sicuro, tanto è vero che Alcibiade si sbaglia e viene aspramente rimproverato da Socrate (127 d 6-8). Stando a *Tht.* 208 c, per Antistene cogliere la “differenza” (*diaphora*) di qualcosa non era difficile, anzi piuttosto facile, perché si basava su segni caratterizzanti condivisi dai *polloi* e dunque non contestabili (su ciò, cfr. Brancacci 1993). Qui, invece, la cosa risulta molto difficile. La “ricerca dei nomi”, pur attenendosi ad una metodologia definitoria di tipo antistenico o comunque che di fatto non contrasta con essa, almeno per ciò che concerne certi principi logici, non può essere affidata unicamente al cogliimento di una certa differenza soltanto perché condivisa dalla maggior parte delle persone o perché coglie un elemento che a prima vista sembra determinante, ma andrebbe inserita in una rete di altri nomi e di altri stati di cose, da cui, attraverso relazioni comparate, può emergere un nome e una definizione non contraddittori, come invece sono risultati essere quelli di *euboulia* nell'opinione di Alcibiade.

Un altro caso di convergenza, sempre sulla definizione di *euboulia*, potrebbe essere il seguente: l'autore del dialogo descrive in termini di “presenza-assenza” (*paragignomenon-apogignomenon*) (126 a-c) l'elemento caratterizzante l'oggetto d'indagine secondo una procedura definitoria che è tipica di Antistene; nel nostro caso è la “presenza” della *philia* e l'“assenza” di odio e di faziosità (*to misein kai stasiazein*) quella che – secondo Alcibiade, sbagliando, come si è visto – definisce l'*euboulia*. Anche Antistene, ad es., per definire il concetto di *basileus* in *Mem.* III 2, 4 – che Brancacci (1990: 136) giudica d'ispirazione antistenica – adotta metodologia e termini simili, come quelli di *periairein* e *kataleipein*<sup>21</sup>.

Come si vede, somiglianze e dissomiglianze si intrecciano continuamente.

### 2.3 Alcune considerazioni

1) Ora, *dal punto di vista logico-formale* mi chiedo: possiamo credere che, data una tale insistenza sull'*epischepsis tōn onomatōn* – più della metà del dialogo è dedicata a tale ricerca –, il suo autore non dovesse sapere che su questo tema andava a incontrarsi, ma soprattutto a scontrarsi con qualche altro Socratico che al riguardo vi aveva dedicato opere intere? Se lo sapeva, perché lo ha fatto? E con quale intenzione? Se l'autore fosse Platone, la domanda sarebbe superflua perché tanta parte della sua opera è pervasa

---

<sup>21</sup> Riporto un passo di Brancacci sulla metodologia definitoria antistenica: «Tutto ciò mostra che la nota caratteristica del *basileus* è determinata da Antistene mediante un esame delle formule omeriche, il quale contempla l'uso combinato di due procedure: da un lato *kataleipein*, volto a scartare tutte le determinazioni che non convengono alla nozione di re, e in tal senso rientrano nella classe dei *ta kaka*; dall'altro *periairein*, il quale marca l'assunzione delle determinazioni convenienti a quel concetto, e in tal senso rientrano nella classe dei *ta kala*» (1990: 136).

da simili allusioni, come è già stato ampiamente rilevato (cfr. Trabattoni 2008: 235-238, ma anche Dixsaut 2010: 120-122); se non fosse Platone ci sarebbe il rischio di sovraccaricare di notevoli reticenze. Come che sia, sta di fatto che tutta questa massiccia messa in scena definitoria, iniziata con la reciproca fiducia tra interrogante e interrogato, alla fine va a parare a una definizione dell'*auto to auto* dell'anima, che – come ho detto – non è più, come è cominciata, il frutto di un accordo “sincero” tra due ricercatori, Socrate e Alcibiade, sempre suscettibile socraticamente di essere rimessa in discussione, ma assoluta, che sarebbe l'*ousia*, “l'âme de l'âme” – come dice Pradeau, citando Filone (2000<sup>2</sup>: 227) –, che esprimerebbe qui la nota distintiva platonica più tardiva delle sue definizioni.

Antistene, infatti, anche lui, anzi proprio lui cercava la definizione assoluta, l'*oikeios logos*, ma in campo logico e gnoseologico si fermava al *poion* ed in quello etico ad un concetto di *phronēsis* come il “proprio” di un anima personalizzata, incapace di ritagliarsi un ruolo autonomo dalla *sumplokē* con il corpo, e dunque incapace di andare oltre un “accorto uso dei beni del corpo”, come dice Trabattoni, o di una cura dell'anima calibrata a misura della dieta del corpo, come dice Narcy. Da questo punto di vista il Socratico, pur assegnando alla *phronēsis* un ruolo nel dominio “de la connaissance théorique” del bene e del male, come dice Brancacci (2008: 121-122), finiva di fatto per ritrovarsi sulla stessa posizione di Senofonte: la conoscenza di sé resterebbe bloccata a quelle sole funzioni razionali dell'anima che, pur da una posizione di predominio, riguardano *ta eautou* e *ta tōn eautou*, ma non l'*auto* del *to auto* di essa.

2) *Dal punto di vista del contenuto*, io credo che il senso metafisico, teologico e religioso del dialogo si regga anche senza la presenza dei due passi da alcuni considerati interpolati: 133 c 8-16 e 134 d 1-e 7. Certo, se essi si accolgono entrambi e specialmente il primo, come propone Motte (1961: 27, n. 30) o anche uno solo, ad es. il secondo, come suppone Pradeau (2000<sup>2</sup>: 222, n. 2) tale senso ne risulterebbe più evidenziato. Ma se, al contrario, li si considera entrambi interpolati, resterebbe il problema di sapere come mai l'autore del dialogo, dopo avere insistito così tanto sull'*auto to auto* dell'anima depersonalizzata, alla fine non direbbe più nulla di specifico al riguardo, limitandosi a trarne le conseguenze in ambito etico-politico quale cura dell'anima come richiedono anche Senofonte e Antistene, senza avere chiarito il senso di questa parte centrale da cui tale ambito dipende, o per averlo fatto in modo forse troppo sintetico. Mi pare che il dialogo resterebbe sbilanciato a favore della seconda ritrattazione che parte da 133 c 18, viene formulata in 133 d 10-e 2 e si estende fino a 135 c 11.

Ma allora, se così, quale sarebbe il senso della ritrattazione del motto nella struttura dell'intero dialogo? Dove starebbero la novità e la differenza del dialogo platonico rispetto a possibili analoghe proposte educative di Senofonte e di Antistene per Alcibiade, i quali, come si è visto, si fermano a considerare l'uomo come individuo singolo e non si interessano dell'anima in sé? Sarebbe solo quest'ultima la novità? Forse una risposta e un bilanciamento tra le parti del dialogo bisogna cercarli nelle battute iniziali (103 a 1-b 2), in alcune centrali (124 b 10-c 10), e soprattutto in quelle finali (135 c 12-e 8), dove gli aspetti metafisici, teologici e religiosi, dopo avere aperto il dialogo, lo concludono sancendo la loro definitiva affermazione.

## 2.4 Breve excursus dell'Alcibiade I e confronto con i Memorabili.

Il dialogo si apre con Socrate che dopo tanti anni di amore a distanza finalmente ha avuto il permesso direttamente dal dio, suo tutore, di avvicinarsi ad Alcibiade, di cui ama l'anima e non il corpo, per offrirgli il suo aiuto al fine di divenire famoso e onorato come e più di Ciro e di Serse, come desidera. A tal fine, inizialmente, il dialogo si intrattiene, in modo analogo a *Mem. IV 2*, a fornire ad Alcibiade i concetti su alcune virtù che chi vuole guidare uno stato non può ignorare: che cos'è la giustizia, in che cosa e come si identifica o no con l'utile, finché si impatta nel confronto con i Persiani e gli Spartani, da dove parte una nuova serie di definizioni che riguardano più direttamente il rapporto con lo stato: chi sono gli uomini *kalous kagathous*, in che cosa consiste l'*euboulia*, la *philia*, l'*homonoiia*, etc., fino a giungere alla definizione dell'uomo: chi siamo noi e chi è l'uomo. Fatta la distinzione tra l'uomo come individuo singolo e come individuo depersonalizzato, e sviluppato il tema della *prima ritrattazione* o reinterpretazione dell'anima a livello metafisico, teologico e religioso, si giunge alla parte etico-politica (*seconda ritrattazione*), che, tenendo conto delle dovute differenze, riproduce sul versante platonico quanto *Mem. IV 2* riproduce a livello senofonteo, e cioè: mentre per il Socrate senofonteo ha un'anima da schiavo chi conosce la sua arte, ma non il bene, il bello e l'utile (§22), per quello di Platone lo ha chi non conosce se stesso, per cui non è in grado di conoscere le cose buone o cattive che lo riguardano (133 c 21-23), e, di conseguenza, non è in grado neppure di rendere felice né se stesso, né gli altri. Da questo punto di vista l'*Alcibiade I* potrebbe considerarsi l'analogo platonico dell'*Eutidemo* di Senofonte, inserito, però, nel conteso del libro IV, perché mentre nell'*Alcibiade I* la lezione è concentrata tutta in un solo dialogo, nei *Memoriali* è diluita in diversi, anche se la parte principale resta nel dialogo che si potrebbe intestare ad Eutidemo, come propone Rossetti (2007).

In tal senso, già *Mem. IV 1* dà una prima indicazione di quali erano i giovani che interessavano a Socrate, ed Alcibiade come Eutidemo rientrano tra costoro: entrambi sono ben dotati dalla natura, entrambi aspirano a dare consigli alla città, entrambi sono desiderosi di farsi onore e rendere felici se stessi e la città, entrambi – sia pure con motivazioni diverse – ritengono di essere già pronti a dare consigli. A ciò si aggiunga che l'approccio introduttivo del Socrate platonico con Alcibiade e quello del Socrate senofonteo con Eutidemo, nella sostanza, riproduce lo stesso schema: come sono arrivati a sapere in che cosa consiste la giustizia? Lo hanno appreso da altri o per una ricerca personale? Nel caso di Eutidemo è fatto cenno anche a semplice e improvvisa spontaneità (§7).

Tutte queste coincidenze, oltre a quelle che ho indicato prima, compreso le stesse differenze, sono solo casuali o possono essere la spia di qualcosa di più intenzionale? Non saprei dirlo con sicurezza, ma a spingermi verso la seconda ipotesi è soprattutto una nota che differenzia i due dialoghi, direi, in modo determinante. Si tratta di questo. In *Mem. IV 2* Eutidemo per due volte si dichiara ignorante e si affida a Socrate per farsi una preparazione adeguata a ben parlare ed a ben agire: una prima volta (§23) prima della sezione dedicata al motto di Delfi (§§25-29) e un'altra volta (§30) subito dopo, dove Eutidemo tira le conseguenze della lezione che Socrate gli aveva impartito fino a quel momento:

Sappi bene, o Socrate, che mi pare davvero si debba attribuire il massimo valore alla conoscenza di sé; per capire però da dove debba incominciare l'indagine di se stessi, io guardo a te (*pros se apoblepō*), se tu me lo vorrai spiegare (*ei moi ethelēsais an exēgēsasthai*).

A questo *primo momento* della lezione del Socrate senofonteo si potrebbe fare corrispondere un analogo *primo momento* di quello platonico in *Alc. I* 124 a 7-b 9.

Nella parte conclusiva dell'*Eutidemo* (§§39-40) abbiamo il *secondo momento*, dove Senofonte, dopo avere mostrato Socrate che spiega ad Eutidemo in che cosa consistono alcuni concetti-chiave come quelli di bene, di bello, di sapere, di felicità, etc., fa capire chiaramente che l'insegnamento di Socrate era di questo tipo, che cioè lui insegnava e l'altro apprendeva, dove il rapporto tra maestro ed allievo restava inalterato e a senso unico, al punto che Eutidemo cercava di imitarlo perfino negli atteggiamenti esteriori e nei modi di fare.

Nell'*Alcibiade I*, invece, – *secondo momento* –, assistiamo ad una inversione dei ruoli del tutto impensabile non solo in Senofonte, ma neppure in Antistene: in quest'ultimo, ad es., non sarebbe mai potuto accadere che il maestro Socrate potesse acquistare dall'allievo Antistene la ricchezza che questi aveva appreso da lui e divenire, a sua volta, saggio tramite i tesori dell'anima di questi. Il filone rigorista dei Socratici vide in Socrate il maestro "sovrumano", quasi divino, irraggiungibile, degno solo di essere imitato (su ciò per Senofonte, cfr. Narcy 2008).

Nell'*Alcibiade I*, infatti, Alcibiade, dopo la lunga lezione di Socrate, quando finalmente alla fine, anche lui come Eutidemo, si dichiara persuaso e ben disposto ad uscire dall'ignoranza e da una condizione simile a quella degli schiavi, a Socrate che gli chiede (135 d 2) in che modo (*pōs*) pensa di fuggire da una simile situazione, risponde esattamente come Eutidemo: «Se tu lo vuoi (*ean boulēi su*)» (135 d 3)<sup>22</sup>. Al che Socrate lo riprende a botta con una certa energia, osservando che non sta bene dire così, ma bisogna dire: «Quello che vuole dio» (*Hoti ean theos ethelēi* – 135 d 6), evocando così la sua remissione al volere divino evidenziata all'inizio del dialogo e invitando Alcibiade a fare lo stesso. A questo punto segue l'inversione dei ruoli: «d'ora in poi non ci sarà modo ch'io non sia il tuo pedagogo (*ou gar estin hopōs ou paidagōgēsō se*) e che tu non sia educato da me (*su d' hup' emou paidagōgēsēi*)».

Sarebbe forse qui, in questo rovesciamento di prospettiva dialogica e didattica, rispetto a Senofonte e ad Antistene che si avrebbe un'altra delle novità e delle differenze del dialogo platonico, in cui si potrebbe anche trovare il senso del motto e del dialogo stesso: Socrate rimanda Alcibiade a se stesso, alla sua capacità autoriflessiva, affinché veda direttamente in se stesso la somiglianza con il dio, senza dover passare ancora e necessariamente ogni volta che riflette per la sua sapienza divina e sovrumana attraverso la media-

---

<sup>22</sup> Cfr. Pradeau (2000<sup>2</sup>: 218, n. 164), ove lo studioso nota l'incapacità di Alcibiade di sfuggire all' "obbedienza" e alla "fascinazione" di Socrate.



zione del dialogo intersoggettivo, ritenendo esaurito il suo compito, quello che si era assunto all'inizio del dialogo (105 d 1-4) e in accordo a 135 b 8-9, dove dice:

«Però, prima di avere questa virtù (*scil.* la *sōphrosunē*) è meglio (*ameinon*) non solo per un giovane ma anche per un adulto, lasciarsi guidare (*archestai*) da una persona più valida (*tou beltionos*) piuttosto che essere lui a guidare (*ē to archein andri*)» (traduzione leggermente modificata).

Alcibiade ora, diversamente da Eutidemo, può andare da solo, è pronto a rispecchiarsi direttamente nella *phronēsis* del dio come fa Socrate, e, invertendo le parti, c'è persino il rischio (*kinduneusomen*) di divenire maestro e guida dello stesso Socrate (135 e 1-3), il quale già da prima si era dichiarato bisognoso anche lui d'apprendimento e di cura (124 b 10-c 3). Così il "divino" del dio si sostituisce a quello di Socrate per suo stesso tramite, dove Alcibiade "in presa diretta" potrà rispecchiarsi con maggiore profitto e condividere con Socrate, da pari a pari, con una *koinē boulē* (124 c 1) questa *koinonia* con il dio<sup>23</sup>.

Io credo che in questa appendice finale si nasconda il senso del paradigma della vista e del motto di Delfi e dello stesso dialogo. Mi pare, infatti, che il rinvio di Alcibiade da parte di Socrate alla presa diretta con il dio senza la sua mediazione possa essere letto come un modo di privilegiare il dialogo silenzioso di Alcibiade con se stesso, come sostiene Palumbo, rispetto a quello intersoggettivo con lui, in analogia a come egli, Socrate, si comporta nei confronti del dio fin dall'inizio del dialogo. Il fatto, poi, che subito dopo tale rinvio segua l'inversione dei ruoli dialogici e didattici, mi pare che voglia sottolineare come il dialogo intersoggettivo non venga né sminuito, né tanto meno trascurato, ma resti comunque fondamentale nella ricerca della *sōphrosunē* e della conoscenza di sé, come sostengono Brunschwig, Pradeau ed altri. Viene semmai abbandonato il dialogo intersoggettivo a senso unico, con ruoli fissi, dove Socrate riveste sempre il ruolo di maestro, di guida e di modello divino di buon comportamento, e Alcibiade (almeno in questo dialogo) sempre quello di allievo diligente, pronto ad apprendere ed eseguire.

## Conclusione

Per concludere torno a chiedermi quanto dicevo all'inizio: l'*Alcibiade I* può essere considerato un'opera polemica e concorrenziale rispetto ad analoghe proposte educative da parte di altri Socratici, come Antistene e Senofonte? Date le molteplici somiglianze di forma e di contenuto io direi di sì, sebbene avrei qualche esitazione ad affermarlo

---

<sup>23</sup> Se questa può essere la conclusione del dialogo, l'eventuale assenza dei due passi considerati da alcuni interpolati, d'ispirazione neoplatonica o pre-neoplatonica, non farebbe cambiare di molto il significato metafisico, teologico e religioso della lezione socratica, anzi, per certi versi, se possibile, ne giustificherebbe l'interpolazione, se di questo si trattasse. Sul ruolo dell'*Alcibiade I* nel tardo neoplatonismo, cfr. Napoli (2012: 66-67); per una interpretazione aggiornata del messaggio socratico in Plutarco e Apuleio, cfr. Margagliotta (2012).

senza riserve. Infatti ci sarebbe almeno un altro aspetto sul quale forse non sarebbe male soffermarsi a riflettere ancora un po', che riguarda Antistene. Si tratta delle ultime due battute con le quale si chiude il dialogo. Nella prima (135 e 4-5) Alcibiade dice: «da questo momento comincio a prendermi a cuore la giustizia»; nella seconda (135 e 6-8) Socrate esprime il timore che Alcibiade, nonostante le sue buone disposizioni naturali, possa essere travolto insieme a lui dalla forza della città, finendo per deludere le sue aspettative (*Bouloimēn an...* – 135 e 6). In questo finale mi sembra piuttosto difficile non cogliervi un'allusione, fosse pure indiretta, al pensiero di Antistene per il quale «il giusto non può divenire ingiusto», contro il quale si esprime lo stesso Senofonte in *Mem.* I 2, 19 (cfr. Braccacci 1990: 80; 1993: 121). Mi chiedo ancora: chi ha scritto il dialogo poteva non sapere che su questo punto di dottrina non tutti i Socratici la pensavano come lui? E, d'altra parte, se anche lo sapeva, chi impedisce di immaginare che egli se ne sia andato per la sua strada non importandogli niente di quello che ne pensavano gli altri? Tuttavia anche così, il problema sarebbe solo aggirato, ma non risolto.

Infine, sulla base di queste considerazioni, mi chiedo se esse possano testimoniare più a favore dell'autenticità del dialogo o contro di essa. Propenderei per la seconda ipotesi, perché mi pare che l'autore di un simile progetto concorrenziale, se fosse veramente tale, più che in Platone possa identificarsi in qualche scolaro dell'Accademia intento a dimostrare, attraverso lo stratagemma del paradigma oculare nella sua doppia funzione di dialogo solitario con se stessi e con altri, che anche il Socrate di Platone era in grado di condurre Alcibiade, aspirante al potere, e con lui qualunque uomo, alla vera libertà, di fargli vivere a maggior ragione "un amore alato", fonte di una vita felice degna di questo divino metafisico e trascendente che c'è in lui, che è l'anima pensante e autoriflettente, sia come uomo privato (*anēr oikonomikos*), che come politico (*politikos*) (133 e 11). In ogni caso, sia pure in controtuce, mi sembra che sia Senofonte che Antistene risultino di fatto, anche se non proprio intenzionalmente, giocati contro loro stessi sia a livello di logica definitoria, che di contenuti concettuali.

## BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHETTI, G., 1995, Platone. *Alcibiade primo – Alcibiade secondo*, Milano.
- BATTIGAZZORE, A.M. (ed.), 1993, *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia, Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990*, Genova.
- BEARZI, F., 1995, «Alcibiade I 132 d-133 c 7: una singolare forma di autocoscienza», *Studi classici ed orientali* 45, pp. 143-162.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 1993, «La terza definizione di scienza nel *Teeteto*», in: Battigazzore (1993), pp. 107-132.
- BRANCACCI, A., 2008, «La *phronēsis* dans la philosophie d'Antistène», in: Lories et Rizzerio (2008), pp. 105-122.
- BRANCACCI, A., 2010, «L'etica di Antistene», in: L. Rossetti and A. Stavru (eds.), *Socratica 2008, Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, pp. 89-117.
- BRANCACCI, A., 2010b, «Aristotele e la dottrina del *Teeteto*», in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 43-59.
- BRUNSCHWIG, J., 1996, «La déconstruction du «Connais toi toi-même» dans l' *Alcibiade Majeur*», *Recherches sur la philosophie et le langage* 18, pp. 61-84.
- CASERTANO, G., (ed.), 2002, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli,
- CENTRONE, B., 2002, «Il concetto di *holon* nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.* 201 d 8-206 e 12) e i suoi riflessi nella teoria aristotelica della definizione», in: Casertano (2002), pp. 137-155.
- CENTRONE, B., 2005, «L'*eidos* come *holon* in Platone e i suoi riflessi in Aristotele», in: Fronterotta, Leszl (2005), pp. 103-114.
- DE STRYCKER, S.I., 1942, «L'authenticité du *Première Alcibiade*», *Les études classiques* 11, pp. 135-151.
- DIXSAUT, M., 2008, «Des multiples sens de la *phronēsis* dans les dialogues de Platon», in: Lories, Rizzerio (2008), pp. 123-144.
- DIXSAUT, M., 2010, «*Logos et doxa*», in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 119-133.
- DORION, L. A., 2010, «L'impossibile autarcie du Socrate de Platon», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 137-158.
- FRIEDLÄNDER, P., 2004, *Platone*, trad. A. Le Moli, Milano [Titolo originale: *Platon*, Vol. 1-3, Berlin und New York, 1964].
- FRONTEROTTA, F., LESZL, W. (eds.), 2005, *Eidos-idea. Platone, Aristotele e la tradizione aristotelica*, Sankt Augustin.
- GIANNANTONI, G., 1985, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Roma.
- GIANNANTONI, G., 1997, «L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade», in: Giannantoni, Nancy (1997), pp. 351-373.
- GIANNANTONI, G., NARCY, M. (cur.), 1997, *Lezioni socratiche*, Napoli.
- GIOMBINI, S., MARCACCI, F. (cur.), 2010, *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passigliano s. T.
- LORIES, D., RIZZERIO, L. (éds.), 2008, *Le jugement pratique autour de la notion de phronesis*, Paris.
- MARGAGLIOTTA, G.M.A., 2012, *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen.
- MAZZARA, G. (cur.), 2007, *Il Socrate dei dialoghi, Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari.
- MAZZARA, G., NAPOLI, V. (cur.), 2010, *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto, Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., NAPOLITANO VALDITARA, L.M., FERMANI, A. (cur.), 2007, *Interiorità e anima. La psiche in Platone*, Milano.

- MOTTE, A., 1961, «Pour l'authenticité du "Première Alcibiade"», *L'Antiquité Classique* 30, pp. 5-32.
- NAPOLI, V., 2012, «Le denominazioni della *Metafisica* e della sua scienza nella filosofia tardoantica», *Peitho. Examina Antiqua* 1, pp. 51-82.
- NAPOLITANO VALDITARA, L., 2007, «Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 165-200.
- NARCY, M., 2008, «Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, *Simposio* 215 a-222 b)», in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 287-304.
- NARCY, M., TORDESILLAS, A. (dir.), 2008, *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris.
- NEIL, H.O., 2008, «Y a-t-il un art de penser ? La *techné* mancante de l'insegnement socratique dans le *Memorables*», in: Narcy, Tordesillas (2008), pp. 181-204.
- NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, V., 2008, «Autorité et obéissance. Le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince», in: Narcy, Tordesillas (2008), pp. 205-234.
- PALUMBO, L., 2010, «Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133 a-c», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 185-209.
- PRADEAU, J.-F., 2000<sup>2</sup>, *Platon, Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau, Traduction inédite par Ch. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris.
- REALE, G., 2007, «La concezione dell'anima in Platone e le sue aporie», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 211-224.
- RENAUD, F., 2007, «La conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nel commento di Olimpiodoro», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 225-244.
- ROMEYER DHERBEY, G., 2010, «*Socrate éducateur*», in: Giombini, Marcacci (2010), pp. 563-586.
- ROSSETTI, L., 2007, «L'*Eutidemo* di Senofonte: *Memorabili IV 2*», in: Mazzara (2007), pp. 63-103 [anche in: L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 55-99].
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2008, *Socratica 2005*, Bari.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2010, *Socratica 2008, Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari.
- SMITH, N.D., 2004, «Did Plato Write the *Alcibiades I*?», *Apeiron* 33, pp. 93-108.
- SOULEZ-LUCCIONI, A., 1974, «Le paradigme de la vision de soi-même dans l' '*Alcibiade majeur*', *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, pp. 196-222.
- STAVRU, A., 2009, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo*, Milano.
- STAVRU, A., 2010, «Essere e apparire in *Xen. Mem. III 10, 1-8*», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 241-276.
- TRABATTONI, F., 2008, «Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri», in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 235-262.
- TSICHEMLIK, A., 2008, *Knowledge and Self-knowledge in Plato's Theaetetus*, New York and Toronto.

The present article aims to examine whether this Platonic dialogue can be regarded as polemical and competing with the similar educational proposals put forward by Xenophon and Antisthenes for the young

Alcibiades aspiring to power in the city of Athens. The present article has been divided into two major parts. In the first one, I propose to unify the two opposing points of view that are reflected in the interpretations of the motto: the one that takes it to be a solitary dialogue of a soul talking to itself (Platonic origin) and the one that takes it to be an intersubjective dialogue (Socratic origin). In the second part, I try to highlight a few points of contact and conflict between Plato, Xenophon and Antisthenes, arguing that it is the latter two that may be alluded to in the dialogue, albeit indirectly, as competing and polemical targets.

KEY WORDS

Plato, the Motto of Delphi, *Alcibiades I*, Xenophon and Antisthenes