

SOCRATE INTERPRETA SIMONIDE
LA RILETTURA PLATONICA DEL 'CARME A SCOPAS'

La citazione platonica dell'*Encomio a Scopas* di Simonide all'interno del *Protagora*, unica fonte per la ricostruzione e l'interpretazione del carne, è stata oggetto da parte degli studiosi di numerose analisi, per lo più di carattere strettamente filologico: effettivamente, come afferma Gentili, «non sono molti i testi che abbiano subito tanti laceramenti e torture, tante diverse e contrastanti interpretazioni quante ha dovuto tollerarne questo celebre testo che deve la sua fama a Platone»¹.

Proprio Platone sarebbe stato «il primo responsabile dei fraintendimenti, degli equivoci d'interpretazione dei quali è stato oggetto il carne nella storia della critica soprattutto recente»², tuttavia l'interpretazione del carne proposta dal personaggio di Socrate parallelamente alla sua citazione non ha suscitato il dovuto interesse. Essa è stata quasi universalmente riconosciuta come arbitraria³: la maggioranza degli studiosi, chi definendola una situazione in cui Socrate agisce 'capricciosamente'⁴, chi un gioco⁵, chi «il tipico esempio di una discussione dialettica mal condotta»⁶, chi, infine, il paradigma di «come non si deve leggere un poema»⁷, afferma più o meno esplicitamente che Socrate distorce il testo simonideo, sia collegando in modo errato le parole che lo compongono, sia travisandone i contenuti. Tale distorsione è stata per lo più motivata come una parodia delle interpretazioni poetiche⁸ volta a dimostrare la

¹ B. Gentili, *Studi su Simonide*, II: *Simonide e Platone*, Maia 16, 1964, 278 s.

² *Ibid.*

³ Si discosta in parte da questa lettura R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, tr. it., Napoli 1973, 85 s., secondo cui, anche se l'analisi socratica dell'*Encomio* costituisce «una brillante parodia del metodo sofistico», «Platone, che senti un rispetto autentico per Protagora», nel delineare l'interpretazione del testo condotta dal sofista «traccia un quadro fondamentalmente adeguato del suo procedimento». Analogo il giudizio di Ch. Segal, *Protagoras' Orthoepeia in Aristophanes' "Battle of the Prologues" (Frogs 1119-97)*, *RhM* 113, 1970, 162: «Protagoras' interpretation of Simonides in Plato's dialogue may correspond rather closely to actual fact. One may even wonder whether Protagoras 338e-339d reflects the same work as that which, according to Aristotle, criticized the poem of the *Iliad*».

⁴ C.C.W. Taylor, *Plato, Protagoras*, Oxford 1991, 146; egli definisce l'interpretazione socratica «generally perverse». Anche G. W. Most, *Simonide's Ode to Scopas in Contexts*, 131, in *Modern Critical Theory & Classical Literature*, edd. I. J. F. De Jong - J.P. Sullivan, Leiden 1994, riconosce che Socrate, con la propria interpretazione, fa violenza «upon the meaning and position of Simonides' words».

⁵ J. Dalfen, *Literarische Techniken Platons. Beispiele aus dem Protagoras*, BIFG 5, 1979-80, 51.

⁶ Gentili, 280. Cf. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971², 582, che giudica l'interpretazione del carne condotta molto arbitrariamente da entrambe le parti.

⁷ Così A. Carson, *How not to read a poem. Unmixing Simonides from Protagoras*, *CPh* 87.2, 1992, 110-30, e F. De Martino, *Socrate, Simonide, e il prototipo dei commenti*, *Kleos* 1998, 21-41.

⁸ Il rifiuto di Platone nei confronti dei poeti è esplicito: essi sono, nel suo giudizio, corruttori dei giovani e imitatori di una imitazione, doppiamente lontani dal mondo delle Idee (cf. *Resp.* 378d, *Hipp. min.* 365c-d, *Phaedr.* 275d). Le motivazioni di tale rifiuto, come ha evidenziato E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura, Da Omero a Platone*, tr. it., Roma-Bari 1983²,

debolezza del testo poetico e, più in generale, scritto⁹, per loro stessa natura passibili di qualunque manipolazione.

La conclusione alla quale si è giunti, anche in studi molto recenti, si può riassumere con le parole di Bowra¹⁰: l'interpretazione socratica del carne «non deve essere presa sul serio».

A ben vedere, promotore di questo tipo di lettura è lo stesso Socrate platonico, che, terminata con successo la propria *performance*, invita a lasciar cadere il discorso riguardo a carmi e poemi (347c 1), con la motivazione che «discutere di poesia è del tutto simile ai banchetti di uomini inetti e volgari» (347e 4-5). Si ricorre ai poeti, infatti, per colmare le proprie insufficienze argomentative, così come nei banchetti le suonatrici di flauto hanno la funzione di colmare, con la musica, l'incapacità di conversare dei commensali (347d-e). Gli uomini di valore, invece, «lasciati da parte i poeti» (348a), ricercano la verità unicamente con i propri mezzi, mettendosi reciprocamente alla prova per mezzo dei discorsi.

Ridotta così ad un semplice seppure riuscito *divertissement*, un godibilissimo gioco, un interludio nel quale a Socrate è lecito agire capricciosamente, l'interpretazione dell'*Encomio* è stata isolata come una sezione «giocosa» all'interno di un dialogo che, in opposizione ad essa, si presenta come «serio». Tale dicotomia investe, oltre che le finalità delle due sezioni, le tecniche argomentative che Socrate adopera all'interno di ciascuna di esse: mentre si riconosce che in una sezione isolata, «giocosa», il filosofo possa fare uso della manipolazione linguistica e di *fallacies* - argomentazioni la cui conclusione non è conseguente rispetto alle premesse, e che quindi sono valide solo in apparenza - si nega recisamente che questo avvenga nelle sezioni argomentative del dialogo. L'utilizzo di simili procedimenti, per riprendere le parole di uno dei più autorevoli 'difensori' di Socrate, Gr. Vlastos, non sarebbe coerente con l'immagine del Socrate platonico, né relativamente alla sua filosofia, né relativamente alle sue vicende personali¹¹.

sono legate alla comunicazione e trasmissione orale della poesia, che implicavano una sorta di *trance* dell'uditorio, e alla sua natura enciclopedica, in virtù della quale essa costituiva la fonte primaria di cultura per l'intero popolo. Per poter affermare un nuovo sistema di pensiero, basato sulla dialettica, era necessario, per Platone, negare la validità del sistema culturale precedente, le cui basi erano insite proprio nella cultura orale, e quindi, in primo luogo, nella poesia. Per un'analisi specifica dei singoli passi platonici riguardanti la poesia si rimanda a Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris 1960.

⁹ La complessità dell'atteggiamento platonico nei confronti della modalità di comunicazione scritta viene ben evidenziata da G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1997².

¹⁰ C. Bowra, *La lirica greca, Da Alcmane a Simonide*, tr. it. Firenze 1973, 480.

¹¹ Gr. Vlastos, *The Unity of the Virtues in the Protagoras*, in *Platonic Studies*, ed. by Gr. Vlastos, Princeton 1981, 223 n. 5: « It is widely assumed that, for good purposes (pedagogical or polemical) of his own, the Platonic Socrates does not scruple to profess to believe propositions he thinks false and to defend them by sophistical arguments. I reject this assumption, holding it to be inconsistent with what we learn in the Platonic corpus about Socrates' conception of the philosophic life and about his personal character». Al fine di negare che nel *Protagora* Socrate faccia uso di *fallacies* per dimostrare l'unità dell'*ἀρετή*, lo studioso propone un'interpretazione delle tesi platoniche che ne modifica la sostanza, andando per di più contro l'evidenza testuale.

Nel presente lavoro, l'interpretazione socratica del carne simonideo è utilizzata come 'pietra di paragone' per analizzare le argomentazioni sviluppate nelle sezioni filosofiche del *Protagora*: questo confronto consente di verificare che le cosiddette sezioni «seria» e «giocosa» non solo non presentano modelli argomentativi opposti, ma, al contrario, mostrano un'omogeneità di fondo. Si ha così un'importante conferma che Platone non solo possedeva quelle competenze linguistiche e logiche che sono state successivamente oggetto della teorizzazione aristotelica, ma le padroneggiava così pienamente da metterle in atto sia in modo palese, come avviene nell'interpretazione dell'*Encomio*, sia in modo sotterraneo, ma forse ancora più efficace, nel resto del dialogo.

Dal momento che il carne, nel corso dell'analisi socratica, è presentato al lettore come una successione di brani avulsi dal contesto, a volte proposti in parafrasi poco precise, per cogliere nel dettaglio le modalità interpretative messe in atto dal filosofo sarà qui necessario un continuo raffronto col testo simonideo, considerato nella sua unità e completezza. Ritengo quindi opportuno proporre il testo del carne così come è stato ricostruito da Gentili¹², del quale si riporta di seguito la traduzione.

* Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι (στρ. α)
 χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ
 τετραγώνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.

οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον (στρ. β)
 νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-
 ρημένον χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.
 5 θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχει γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ
 ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι.
 ὃν ἂν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλη
 πράξας γάρ εὐ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
 κακὸς δ', εἰ κακῶς, † ἐπὶ πλείστον δὲ καὶ ἄριστοι †
 τοὺς κε θεοὶ φιλέωσιν.

τοῦνεκεν οὐποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι (ἀντ. β)
 10 δυνατὸν διζήμενος κενεᾶν ἐς ἅ
 πρακτὸν ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω
 πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδέος ὄσοι
 καρπὸν αἰνύμεθα χθονός·
 ἔπειθ' ὑμῖν εὐρῶν ἀπαγγελέω
 πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
 ἐκῶν ὄστις ἔρδη μῆδέν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ'
 οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

ἔμοιγ' ἔξαρκεί ὃς ἂν μὴ κακὸς ἦ (ἐπ. β)
 15 μῆδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς γ' ὄνασιπολιν δίκαν,
 ὑγίης ἀνὴρ· οὐ μιν ἐγὼ μωμάσομαι·
 οὐ γάρ εἰμι φιλόμομος·
 20 τῶν γάρ ἀλιθίων ἀπίρων γενέθλα.
 πάντα τοι καλὰ, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

¹² Gentili, 297 ss.

È difficile essere davvero valente,
quadrato di mani, di piedi e di mente,
fatto senza pecca.

Non ancora giusto mi sembra il detto di Pittaco
benché pronunziato da un uomo sagace:
difficile, diceva, essere valente.
Solo un dio può avere questo dono,
l'uomo non può non essere invalido
quando un fatto irrimediabile lo colga.
Nel successo ogni uomo è valente,
nell'insuccesso un invalido, e di norma i migliori
quelli cari agli dei.

Dunque non voglio cercando l'impossibile,
l'uomo senza difetto tra tutti noi
che ci nutriamo del frutto dell'ampia terra,
gettare la mia parte di esistenza
in una vana e inerte speranza;
ve lo dirò quando l'avrò trovato.
Ma tutti io lodo e amo
chiunque non faccia volontariamente il male;
con la necessità non combattono neppure gli dei.

Mi basta che un uomo non sia malvagio
né troppo impacciato e sprovveduto
e conosca almeno la giustizia che giova alla città,
un uomo sano; costui, non lo biasimerò,
io non sono amante del biasimo,
infinita è la razza degli stolti.
Bello tutto ciò cui non si mescola il turpe.

L'interpretazione del primo verso dell'*Encomio* da parte di Socrate (Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν) costituisce il momento iniziale ed esemplare di una manipolazione che investe tanto la forma quanto i contenuti del carme, e riesce tanto più complessa ed efficace in quanto adopera contemporaneamente elementi diversi; prenderemo in esame, innanzitutto, gli elementi riguardanti il campo semantico.

«Nowhere, in the extant corpus of Greek literature before Simonides, had the term *anêr agathos* been modified by the adverb *alatheôs*»¹³: l'osservazione di Donlan evidenzia bene la novità della formulazione simonidea. «Proprio per la sua novità», nota Svenbro, «l'avverbio non poteva passare inosservato, tanto più che esso è ostentatamente posto nel primo verso»¹⁴. Il verso ha dunque per Simonide valore programmatico: proprio nel primo verso, infatti, egli si contrappone alla definizione canonica dell'ἀνὴρ ἀγαθός.

In Omero, come mostra Snell, questa definizione riguarda un insieme di qualità che si esprimono nel comportamento esteriore: «Quando Omero dice che un uomo è ἀγαθός (buono), non intende dire che è moralmente irreprensibile oppure di buon

¹³ W. Donlan, *Simonides, Fr. 4D and P.Oxy. 2432*, TAPhA, 100, 1969, 79.

¹⁴ J. Svenbro, *La parola e il marmo*, tr. it. Torino 1984, 127.

cuore, bensì utile, valido, capace, ciò che noi diciamo di un buon guerriero o di un buon arnese. Così la parola ἀρετή [...] non si riferisce alla vita morale, ma indica nobiltà, capacità, successo e imponenza¹⁵». Della stessa natura, anche se adattata ad un contesto agricolo e non più guerriero, è la virtù dell'ἀνὴρ ἀγαθός in Esiodo¹⁶.

Nel *corpus* teognideo e nella lirica di Pindaro ἀγαθός e κακός fanno parte di una terminologia inscindibilmente etica e politica, legata alla società aristocratica della Grecia arcaica: ἀγαθός è colui che agisce e afferma la propria personalità in un sistema di norme etiche, in una παιδεία, che è solo aristocratica e che si può acquisire esclusivamente con la frequentazione degli altri ἀγαθοί, cioè degli aristocratici¹⁷. Solo un'élite di privilegiati poteva impersonare questo ideale, diventato, con il mutare della struttura sociale e l'emergere di nuovi ceti, del tutto inattuabile.

È questo il quadro in cui plausibilmente Simonide si inserisce, riproponendo i termini storicamente usati per esprimere l'ideale dell'ἀνὴρ ἀγαθός, non perché costretto dalla mancanza di termini alternativi¹⁸, ma per mostrare in modo più efficace come fossero ormai privi di corrispondenza con la realtà. Da qui la sua critica alla frase proverbiale di Pittaco, τὸ Πιττάκειον, il simbolo di una concezione dell'uomo di cui Simonide propone con forza il superamento: l'uso a distanza di termini dei quali vengono presupposti la storia e le implicite associazioni ed opposizioni di significato, evidenzia il profondo contrasto tra due ideali umani, specchio di due momenti storici differenti.

L'analisi di Socrate appiattisce la prospettiva, considerando ἀγαθός da un punto di vista puramente etico: il filosofo attribuisce così al termine il significato corrente nel proprio periodo storico e basilare nel proprio sistema di pensiero.

Un interessante parallelo, nel quale lo sfruttamento dello slittamento semantico viene portato all'estremo, è costituito da un passo del *Gorgia* nel quale il sofista Callicle cita a sostegno della propria tesi sul diritto del più forte (483e-484c), da lui

¹⁵ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Torino 1971⁴, 232.

¹⁶ Donlan, 72 s.: «In Hesiod, on the other hand, people are judged as good or bad in terms of what the basic reference, useful-profitable or useless-harmful, meant to a farmer not interested in warlike activities. Thus, in the *Work and Days* (346-348), he speaks of the *esthlos geiton*, the good neighbor, who is useful, beneficial, and the *kakos geiton* who is a "woe"».

¹⁷ G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide: I, L'opposizione semantica tra ἀγαθός-ἔσθλος e κακός-δειλός*, QUCC 6, 1968, 16, rist. in *Poeti giambici ed elegiaci. Letture critiche*, a c. E. Degani, Milano 1977, 160: «In sostanza, nel linguaggio aristocratico del VI e del V secolo a.C., ἀγαθός-ἔσθλος è colui che ha assimilato la γνώμη, la παιδεία aristocratica [...] perché un uomo possa essere considerato «valente», «di pregio», «degnò di ammirazione», non basta che sia capace di superare gli altri nel maneggio delle armi o nell'uso dell'astuzia e dell'eloquenza, ma è in primo luogo necessario che subordini il proprio agire, l'affermazione della sua personalità ad un vero e proprio sistema di norme, sulla cui osservanza riposa la pace sociale.» Tra i presupposti necessari per poter essere ἀγαθός, la ricchezza è una *conditio sine qua non*, in quanto permette lo sviluppo integrale della persona (31= 165). La povertà, nella concezione di Teognide, prostra l'uomo, che non è più capace di far nulla e ha la lingua legata: «agli ἀγαθοί si addice la ricchezza (πλοῦτος) e la povertà (πενίη) sta bene al κακός».

¹⁸ Come crede Donlan, 74.

definita poco prima con l'espressione νόμον τὸν τῆς φύσεως, un brano di Pindaro (fr. 169 Snell²):

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων

ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον.

Nel discorso del sofista il termine νόμος, che in Pindaro indica «la legge divina», viene adoperato nel significato di «legge degli uomini», significato che esso aveva acquisito nell'ambito della controversia filosofica che contrapponeva nel corso del V secolo φύσις e νόμος¹⁹: il brano citato, completamente distorto, può così fornire un supporto alla tesi del suo arbitrario interprete.

I due personaggi platonici azzerano gli inevitabili mutamenti del campo semantico di termini utilizzati nel corso di secoli: se è vero che le associazioni e le opposizioni che costituiscono un campo semantico sono in costante modificazione²⁰, simili anacronismi²¹ non possono che essere intenzionali.

Un preciso riscontro dell'intenzionalità di tale procedimento si trova nello sfruttamento consapevole dell'ambiguità semantica all'interno delle sezioni argomentative del dialogo²². L'esempio più evidente è costituito dall'argomentazione utilizzata da Socrate per dimostrare l'identità di σωφροσύνη e σοφία (332a 6-e 9), basandosi sullo sfruttamento dell'ampiezza del campo semantico del termine chiave σοφία. L'identità tra le due virtù viene provata da Socrate attraverso la constatazione che entrambe costituiscono il contrario della medesima qualità negativa, ἀφροσύνη, e che ciò contraddirebbe l'affermazione (socratica, ma che aveva ottenuto l'approvazione di Protagora) che ogni cosa può avere un solo contrario. Ma ἀφροσύνη, nel suo valore di 'stoltezza', 'imprudenza', può costituire il 'contrario' di σοφία solo nel caso in cui quest'ultimo termine venga inteso non nel suo principale significato di

¹⁹ Il passo è analizzato nelle sue diverse implicazioni in E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959, 270.

²⁰ M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia antica*, tr. it., Bari 1977, VII.

²¹ Lo stesso non si può dire riguardo al termine ἀλαθῆως, contrariamente a quanto sostiene Svenbro, 127. Lo studioso fonda la propria interpretazione del carne, visto come il manifesto programmatico del ruolo sociale del poeta, sul senso etimologico del termine, «nella memoria degli uomini» (già individuato da Detienne). Tuttavia sia in Pindaro che in Simonide il termine rientra in un campo semantico che implica la «verità» come «conformità al reale», lo stesso significato che diventerà corrente al tempo di Platone. Per una discussione completa del testo di Svenbro rimando ad AA.VV., *La parola e il marmo: una discussione*, Dialoghi di Archeologia 3.2, 1981, 1-108.

²² Questo procedimento, o 'fallacy of equivocation', si trova comunemente nei dialoghi platonici, come nota R. K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy*, London 1962, 52. La consapevolezza che Platone ebbe dell'ambiguità semantica e conseguentemente delle possibilità insite nell'uso dell'omonimia è stata recentemente evidenziata da P. Mureddu, *L'arte del conversare: gioco verbale e pratica eristica nella rappresentazione platonica*, in P. Mureddu - G.F. Nieddu, *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, di prossima pubblicazione.

'eccellenza intellettuale'²³ - significato predominante nel resto del *Protagora*²⁴ - bensì in uno dei suoi significati secondari, quello di 'prudenza'. Il termine σοφία è però ripreso, ancora una volta nel significato più comune di 'eccellenza intellettuale', nella fase conclusiva della stessa argomentazione (332e 5-9), quando dev'essere riconosciuto il rapporto di identità tra le due virtù, la σωφροσύνη e la σοφία²⁵.

La distorsione di natura semantica operata su un'espressione cruciale nel testo simonideo non è isolata, cosa che la renderebbe facilmente individuabile e neutralizzabile dall'avversario, ma è accompagnata e rafforzata da una forzatura sintattica: ἀλαθέως viene portato a qualificare χαλεπὸν e non più ἀγαθός. Lo spostamento avviene in modo quasi impercettibile, in parafrasi, prima per bocca di Protagora: ὑπέθετο ... χαλεπὸν ... ἄνδρ' ἀγαθὸν γενέσθαι ἀλαθείᾳ (339d 2-3) e poi di Socrate: ὅτι ἄνδρα ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι χαλεπὸν εἶη (340c 1), e viene completato attraverso l'elogio della sapienza spartana (342a-343c).

Questo elogio, paradossale, come è stato ampiamente e unanimemente riconosciuto dagli studiosi, divide la citazione dell'inizio dell'*Encomio* simonideo, fatta da Protagora, dall'interpretazione che ne offre Socrate. Inoltre, fornisce un'importante chiave di lettura delle intenzioni con cui Simonide avrebbe composto il carme: abbattere il detto famoso di uno dei Sette Sapienti, al fine di acquisire fama. Se questa è la finalità, non ha importanza se si sostiene qualcosa in cui si crede oppure no: importante è l'affermazione personale, ottenuta contrapponendosi all'altro. Per questo Socrate evidenzia la presenza di μέν, attribuendo alla particella un valore oppositivo che, nella sua parafrasi, diviene funzionale al contrasto tra γενέσθαι ed ἔμμεναι: non sarebbe difficile tanto «diventare» per qualche tempo un uomo buono, quanto «esserlo» costantemente (344a 1-2)²⁶. La distinzione operata da Socrate non trova

²³ Così Taylor, 122: «The sense of the Greek *aphrosune* is close to that of its English rendering, viz. failure, often a gross kind, to take proper account of the considerations which should guide one's actions. It is the opposite of wisdom when the latter is understood as prudence, which is one of several senses of the Greek *sophia*. The latter term was used to designate either intellectual excellence in general or particular aspects thereof, and hence may in context require to be rendered 'wisdom', 'knowledge', 'learning', 'cleverness', or 'intelligence', as well as 'prudence'. Socrates' ignoring of the wider aspects of *sophia* represents a major flaw in the argument, since it is clear that Protagoras intends the term, not in the narrower sense of 'prudence', but in the wider sense of 'intellectual distinction'».

²⁴ Questo è infatti il significato in cui lo usa Prodicò quando contrappone il *sophoteros* all'*amathesteros* (337a), significato che svolge un ruolo centrale nel corso dell'ultimo ragionamento di Socrate, per il quale è essenziale che alla *sophia* sia contrapposta la *amathia* (349d; 360d).

²⁵ Così Sprague, 28 giudica questo passo: «Socrates then proceeds to equate two others, temperance and wisdom. This he does by a clearly fallacious argument: the term 'folly' is used in one sense as opposite to temperance and in another sense as opposite to wisdom- the term is employed equivocally, in other words.»

²⁶ Così Gentili, 282: «Il μέν dell'inizio (v. 1), afferma Socrate, non avrebbe senso se non si ammettesse come opposta all'affermazione del v. 1 l'intera sentenza di Pittaco contenuta nel v. 4».

effettivo riscontro nel testo simonideo, nonostante l'opinione di alcuni studiosi²⁷: come nota Gentili, se davvero Simonide «avesse voluto distinguere tra divenire e essere, avrebbe detto al v.5 [...] *genésthai*, non *émmenai*, e al v.7 *gínetai* in luogo dell'ellittico *esti*²⁸».

La strumentale segnalazione di questa opposizione ha invece la funzione di distogliere l'attenzione dall'altra, non meno pesante, forzatura del testo, alla quale prima accennavamo: la separazione di ἀγαθός ed ἀλαθέως, che, dopo il già citato spostamento di posizione nella parafrasi, viene resa definitiva da Socrate nel corso di un immaginario confronto diretto tra Simonide e Pittaco. La lettura socratica, che prevede una posizione fortemente dislocata di ἀλαθέως, viene poi sostenuta con un'affermazione che nega all'accostamento tra i due termini nell'*incipit* simonideo qualsiasi valida motivazione: mai il poeta avrebbe potuto riferire l'avverbio all'ἀνὴρ ἀγαθός perché la distinzione tra uomini «veramente buoni» e uomini «buoni sì, ma non veramente», sarebbe stata sciocca e indegna di lui, οὐ Σιμωνίδου²⁹:

...λέγοντος τοῦ Πιττακοῦ ὅτι χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, ἀμφοιβητοῦντα εἰπεῖν ὅτι Οὐκ, ἀλλὰ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν ἄνδρα ἀγαθὸν ἐστίν, ὃ Πιττακέ, ὡς ἀληθῶς - οὐκ ἀληθείᾳ ἀγαθόν, οὐκ ἐπὶ τούτῳ λέγει τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἄρα ὄντων τινῶν τῶν μὲν ὡς ἀληθῶς ἀγαθῶν, τῶν δὲ ἀγαθῶν μὲν, οὐ μέντοι ἀληθῶς - εὐθηες γὰρ τοῦτό γε φανείη ἂν καὶ οὐ Σιμωνίδου - ἀλλ' ὑπερβατὸν δεῖ θεῖναι ἐν τῷ ἔσματι τὸ ἀλαθέως. (343d 4-7)³⁰

A ben vedere, si tratta di un vero e proprio paradosso: mentre il suo reale pensiero è giudicato indegno, l'unica tesi degna di Simonide è proprio quella che non ha mai sostenuto. Il poeta è vittima dello stesso procedimento in *Resp.* 331e, in cui Socrate, dopo averne stravolto sino a ridicolizzarla una definizione di giustizia allora proverbiale, «rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto», dichiara in tono solenne che lotterà contro chiunque osi attribuirlo a Simonide, che lui considera alla stessa stregua dei Sette Sapienti. Come nota Vicaire³¹, è una ben strana promozione, per la quale il

²⁷ Tra questi L. Woodbury, *Simonides on 'Aρετή*, TAPhA 84, 1953, 150; per una panoramica delle posizioni vedi Donlan, 76-78. Recentemente D. Frede, *The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the 'Protagoras'*, RMeta 39, 1986, 729-53, ha riconsiderato la tesi dell'operatività di questa distinzione alla luce dei dialoghi platonici della maturità.

²⁸ Così B. Gentili in AA.VV., *La parola*, 102.

²⁹ Woodbury, 143 considera il rifiuto delle tesi altrui sulla base di una presunta indegnità rispetto al loro sostenitore una vera e propria tecnica, tuttora attuale: «Here (341e) and a little later (343e and 345d) Socrates shows his mastery of a method of interpretation that had been used by Protagoras (340e) and is not unknown today. It consists in dismissing a rival interpretation as unworthy of the author in question».

³⁰ «[Infatti questo "bensì" risulterebbe un'aggiunta senza motivo se non si ammettesse che...e che,] mentre Pittaco dice che è difficile essere buono, Simonide si opponga, e dica che no, non essere buono, "bensì" diventare buono è difficile, o Pittaco, veramente. E si badi, non "buono veramente", ché non a proposito di questo parla di verità, quasi ci fossero alcuni buoni veramente e altri buoni sì, ma non veramente: questa sarebbe una sciocchezza indegna di Simonide. Invece, nel carne si deve trasporre il "veramente"...» (Tr. it. di G. Reale, *Platone, Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 1991).

³¹ Vicaire, 138.

poeta viene elevato al rango di uno dei Sette Sapienti a patto di non aver detto proprio ciò che ha detto.

Il mutamento di posizione dei due termini cruciali dell'analisi è accompagnato dall'uso apparentemente indifferenziato di tre forme linguistiche diverse: ἀλαθέως, ἀλαθεία / ἀληθεία, ὡς ἀληθῶς³².

Ἄλαθέως viene utilizzato solo per la citazione testuale (*Prot.* 339b 1; 343e 3; 344a 5)³³. La sua funzione è attributiva, come dimostra l'uso più immediato del nesso, confermato anche da altri passi platonici, ad es. *Phaedr.* 109e: ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθῶς φῶς, e *Pol.* 490d: τὴν τῶν ἀληθῶς φιλοσόφων φύσιν.

Ἄλαθεία è una variante, decisamente meno frequente, di τῆ ἀληθεία³⁴, che concorre con le forme πρὸς ἀλήθειαν, μετ' ἀληθείας, ἐπ' ἀληθείας, κατ' ἀλήθειαν, ξὺν ἀληθεία e ταῖς ἀληθείαις. L'uso prevalente in Platone è quello avverbiale, «in realtà», «di fatto», presente spesso in espressioni nelle quali la verità viene opposta all'apparenza: così in *Euthyd.* 305d εἶναι μὲν γὰρ τῆ ἀληθεία σφεῖς σοφώτατοι καὶ τρίτοι ὄντες τῆ ἀληθεία πρῶτοι δοκεῖν εἶναι, e in *Pol.* 899e ἀληθεία μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαμονίζόμενοι σφόδρα ἀλλ' οὐκ ἔμμελῶς.

Altri passi platonici sembrano dimostrare un uso di τῆ ἀληθεία in funzione attributiva, come mostrano in modo abbastanza univoco le traduzioni proposte: οἱ δὲ τῆ ἀληθεία δρομικοὶ (*Pol.* 613c), «les vrais coureurs» (Chambray³⁵); τὸ τῆ ἀληθεία σοφὸν ... ἄνδρα εἶναι (*Hipp. mai.* 281b), «vraiment supérieur» (Croiset³⁶). Si ha dunque l'impressione che per mettere in atto un'interpretazione del testo simonideo rispondente al proprio intento, Platone sfrutti proprio questa ambiguità. Ciò avviene a partire dalla parafrasi di Protagora, che permette entrambe le interpretazioni di ἀλαθεία, in senso attributivo e non. Solo nella spiegazione finale Socrate negherà la possibilità che l'uso sia quello attributivo, come avverrebbe riferendo ἀληθεία ad ἀγαθόν, e le motivazioni che egli fornisce a sostegno di questa interpretazione non sono né linguistiche né grammaticali, ma ideologiche.

Ὅς ἀληθῶς, infine, enfatizza il significato avverbiale già sottolineato per τῆ ἀληθεία: significa infatti «per davvero», e viene impiegato per indicare una verità più profonda, svelata in contrasto all'apparenza prima vincente. Un esempio significativo di quest'uso è costituito da *Pol.* 423a: ...πόλις ... μεγίστη ἔσται, οὐ τῷ εὐδοκμεῖν λέγω, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς μεγίστη, e lo stesso tipo di interpretazione è

³² La compresenza delle forme ἀλαθ/ ἀληθ riflette l'alternanza, nel ragionamento di Socrate, tra la citazione del testo, per la quale il filosofo utilizza il vocalismo dorico α, e la sua discussione, nella quale, conformemente a quanto accade nel resto del dialogo, utilizza la forma ionico-attica η.

³³ E nell'unico caso in cui Socrate lo utilizza diversamente serve per confutare Simonide per assurdo (343e 2).

³⁴ Il caso del *Protagora* è usato dai lessici per esemplificare il raro uso di ἀληθεία rispetto alla forma con preposizione τῆ ἀληθεία: cf. *LSJ⁹* e *DGE* s.v.

³⁵ É. Chambray, *Platon, Oeuvres complètes, Tome VII: La République*, livres VIII-X, Paris 1982, 112.

³⁶ A. Croiset, *Platon, Oeuvres complètes, Tome II: Hippias Majeur...*, Paris 1972, 8.

confermata da *Prot.* 343d 5-6: οὐκ, ἀλλὰ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν ἄνδρα ἀγαθὸν ἔστιν, ὃ Πιττακέ, ὡς ἀληθῶς, dove ὡς ἀληθῶς serve a rendere ancora più veemente la risposta di Simonide che contraddice Pittaco. Un'ulteriore conferma è fornita poi dal passo immediatamente successivo, nel quale vengono contrapposti per assurdo coloro che sono ὡς ἀληθῶς ἀγαθοί e coloro che sono ἀγαθοί, ma οὐ μέντοι ἀληθῶς.

Socrate sostituisce in un primo momento ἀλαθέως con ἀληθείαι; la somiglianza morfologica fra le due espressioni e l'ambiguità del dativo ἀληθείαι, che può essere inteso anche come forma avverbiale, non rende subito visibile il nuovo significato assunto dal testo. Successivamente usa ὡς ἀληθῶς per esplicitare proprio il nuovo contenuto assunto dal testo, e completa il percorso ritornando ad ἀλαθέως, che almeno formalmente rispetta l'espressione simonidea. In realtà, alla fine di questo processo, ἀλαθέως, inteso come avente funzione avverbiale, viene riferito a χαλεπόν: il testo, quindi, appare sostanzialmente snaturato.

Anche solo questa prima e parziale analisi dell'interpretazione socratica dell'*Encomio* mostra come la strategia argomentativa di Socrate, basata sul contemporaneo operare di forzature di natura semantica e sintattica, sia spesso supportata da variazioni impercettibili della forma linguistica³⁷. Un importante riscontro è offerto, ancora una volta, dalle sezioni argomentative, in particolare dalla già ricordata argomentazione sviluppata da Socrate per dimostrare l'identità di σωφροσύνη e σοφία. Nella fase iniziale dell'argomentazione (332a 8-e 5), Socrate prima definisce la stoltezza - ἀφροσύνη - e la saggezza - σωφροσύνη - come qualità contrarie, poi ne considera la realizzazione pratica: si può dire che coloro che agiscono rettamente e con vantaggio siano saggi, e che lo siano «per/con saggezza» (σωφροσύνη σωφρονοῦσιν) inoltre, poiché saggezza e stoltezza sono contrarie, le azioni stolte verranno compiute «per/con stoltezza» (ἀφροσύνη). Con esempi successivi Socrate estende il ragionamento a qualità fisiche tra loro contrarie, come forza e debolezza, velocità e lentezza; dapprima egli si esprime senza alcun mutamento di forma, ma, in un secondo momento, introduce una nuova forma linguistica, μετά + genitivo: così, se un'azione compiuta «per/con forza», è compiuta ἰσχυρῶς, una compiuta «velocemente» (ταχέως), viene compiuta μετὰ τάχους. Il motivo di questo impercettibile mutamento della forma linguistica si palesa solo in seguito, quando Socrate, operando un notevole scarto logico rispetto alle affermazioni

³⁷ In 349e 2 - 350e 5 Socrate utilizza una forma implicita linguisticamente ambigua, πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις ἢ ἄλλο τι, intesa da Protagora come l'indicazione di una semplice predicazione, per istituire un rapporto di identità, come è visibile successivamente tramite la forma esplicita πῶς οὖν ... λέγεις τοὺς ἀνδρείους; οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι;. L'uso dell'articolo evidenzia, solo nella seconda forma, che Socrate intende i due termini della questione, i coraggiosi e gli audaci, come appartenenti a due classi coestensive e quindi intercambiabili; Protagora, invece, ha risposto affermativamente al quesito avendolo inteso in modo differente, e non coglie neppure le implicazioni dell'uso della forma esplicita che, pur discostandosi poco dalla precedente, comporta un grande mutamento concettuale. Per questo motivo egli dà nuovamente il suo assenso senza esitazione: - καὶ νῦν γ', ἔφη.

precedenti, conclude il proprio ragionamento sostenendo che un'azione compiuta «nello stesso modo» (ὠσαύτως), è compiuta «per la stessa causa» (ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ), e una compiuta «in modo contrario» (ἐναντίως), è compiuta «per una causa contraria» (ὑπὸ τοῦ ἐναντίου). Questa conclusione non può essere respinta da Protagora, in quanto egli ha dato il proprio assenso alle affermazioni precedenti, che valevano di fatto come sue premesse, e risulta dunque vittoriosa.

Lo schema che segue evidenzia sia il graduale passaggio da una forma linguistica all'altra che il contemporaneo scarto logico che lo accompagna:

| Forma al dativo | | Forma avverbiale | | Forma con preposizione |
|-----------------|---|------------------|---|------------------------|
| ἀφροσύνη | | | | |
| σωφροσύνη | | | | |
| ἰσχύϊ | = | ἰσχυρῶς | | |
| ἀσθενείᾳ | = | ἀσθενῶς | | |
| | | ταχέως | = | μετὰ τάχους |
| | | βραδέως | = | μετὰ βραδυτήτως |
| | | ὠσαύτως | ← | ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ |
| | | ἐναντίως | ← | ὑπὸ τοῦ ἐναντίου |

Le prime due forme adoperate da Socrate, avverbio e dativo semplice del sostantivo, esprimono entrambe la modalità di un'azione, ma, come si è cercato di rendere attraverso la doppia traduzione, la forma del dativo può esprimere anche una sfumatura causale. La forma μετὰ + genitivo, che esprime lo stesso concetto, serve a rompere la precedente sinonimia, preparando così all'introduzione della forma successiva ὑπὸ + genitivo, che indica un rapporto di causalità. Come si può vedere, ciò che porta Socrate a concludere vittoriosamente la propria argomentazione, è un sostanziale scarto logico, frutto di mutamenti impercettibili della forma linguistica, che va ad affiancarsi allo sfruttamento dell'ambiguità semantica del termine σοφία.

Con le parole καὶ τὰ ἐπιόντα πάντα τούτῳ μαρτυρεῖ, ὅτι οὕτως εἴρηται (344a 6-7) Socrate porta a testimonianza della validità della propria interpretazione il seguito del carne³⁸. In realtà è l'interpretazione data da Socrate dei primi versi dell'*Encomio* a costituire la chiave di lettura del testo successivo. La tecnica è ancora quella di estrapolare i brani dal contesto, sfruttando così le possibilità interpretative in essi implicite: ora però Socrate li propone nell'intento di illustrare il carattere complessivo e le finalità del carne, null'altro ormai che un ἔλεγχος del detto di Pit-

³⁸ Così Most, 130: «Throughout the rest of his own extended interpretation, Socrates will cite each verse as internal context to cast light on what precedes it and to introduce what follows it».

taco³⁹. La possibilità che ci sia un'altra, diversa lettura, diviene impossibile, il testo è ingabbiato in uno schema interpretativo tale che non può che confermare la tesi socratica.

La prima delle distorsioni che Socrate opera sul testo riguarda la presentazione dei versi da analizzare, proposti come se costituissero una coppia autonoma:

ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὄν ἂν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλη

Nell'*Encomio* invece il pensiero è distribuito su tre versi, e quello che Socrate presenta come il primo, è a sua volta preceduto da un verso che ne costituisce la premessa:

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχει γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ
ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὄν ἂν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλη

Tale verso è tagliato nettamente da Socrate in due metà: la prima metà (θεός-γέρας) è da lui già stata citata (341e 2) per dimostrare l'insostenibilità dell'interpretazione di Prodicò, secondo cui Simonide avrebbe inteso χαλεπὸν nel senso di κακόν. La seconda metà è presentata solo ora (344c 4), come se costituisse un segmento a sé stante. Nel testo di Simonide le due parti sono invece inscindibili, in quanto oppongono due entità, il dio e l'uomo: lo si può vedere dalla posizione iniziale, enfatica, che i due termini che li indicano hanno nelle rispettive frasi. L'ideale etico della Grecia arcaica, riassunto nel detto di Pittaco, viene rifiutato da Simonide in quanto sovraumano, privilegio esclusivamente divino al quale l'uomo, in balia dell'ἀμάχανος συμφορὰ, non può accedere. Socrate, prendendo in considerazione separatamente le due parti costitutive di quest'unico concetto, ignora deliberatamente questa contrapposizione.

Il significato che egli intende ora attribuire al passo, che, cioè, solo l'uomo buono può diventare malvagio, viene raggiunto mediante una serie di opposizioni parallele. Dapprima, infatti, Socrate attribuisce a καθαιρέω, usato da Simonide nel significato figurato di 'cogliere', 'colpire', il valore del tutto fisico di 'buttare per terra': così solo l'ἔστώς («chi è in piedi»), può giacere e diventare κείμενος. Nell'esempio successivo, poi, l'εὐμήχανος è opposto all'ἀεί ἀμήχανος, e il timoniere, il contadino, il medico (quelli, cioè, che possono essere definiti τεχνῖται), agli ἀμήχανοι (344d 1-4).

³⁹ L'interpretazione di Socrate, come nota De Martino, 27, pur essendo in questo caso del tutto arbitraria, trova un fondamento nell'*usus* simonideo: «Infatti non solo egli [*scil.* Simonide] era noto come poeta per così dire dispersivo, ma aveva anche la fama di disattendere le legittime aspettative dei committenti, che trovavano le odi di Simonide pubblicitarie solo al 50 %... Qui invece Socrate sostiene paradossalmente che il carne è al 100% rivolto a Pittaco, e dunque neppure l'1% a Scopas.».

Si noti che l'aggettivo ἀμήχανος, nel corso del ragionamento, viene riferito sia a συμφορά, sia a chi dalla συμφορά è abbattuto, acquistando un significato diverso nei due casi⁴⁰: l'ἀμήχανος συμφορά è una forza ineluttabile, «contro cui non c'è alcuna risorsa o mezzo», mentre viene definito ἀμήχανος chi sia «privo di risorse o mezzi».

L'opposizione successiva, ἔσθλός - κακός, che costituisce il fine ultimo della precedente esemplificazione, determina un ulteriore spostamento, riguardante il campo morale: solo l'ἔσθλός può diventare κακός, in quanto essere ἔσθλός comporta il possesso di capacità pregresse che sono l'equivalente morale della τέχνη per il comandante della nave, o per il contadino, o per il medico; κακός è invece chi ha perso queste capacità o conoscenze. Si delinea in modo sempre più chiaro che ciò che funge da discriminante è la conoscenza: Socrate, infatti, attribuisce esplicitamente all'uomo ἀγαθός le qualità di εὐμήχανος e σοφός, che, nella sua analisi, acquisteranno un ruolo centrale.

Lo sfruttamento dell'ambiguità semantica di un termine assume, anche in questo caso, un ruolo centrale nel ragionamento socratico, in quanto costituisce la base per una serie di opposizioni tra poli positivi e negativi, rappresentate dapprima da esempi concernenti la sfera della realtà fisica, poi la sfera delle qualità morali.

| | | |
|-----------|---|----------|
| ἔστώς | ↔ | κείμενος |
| εὐμήχανος | ↔ | ἀμήχανος |
| ἔσθλός | ↔ | κακός |

Gli opposti polari utilizzati non vengono intesi da Socrate come tali, elementi ultimi di una scala di intermedi, ma come contraddittori, tali cioè che, non essendoci l'uno, debba esserci necessariamente l'altro: così, colui che non è ἀγαθός è necessariamente κακός, senza che vengano considerate qualità intermedie. Si tratta di un errore di logica che possiamo definire con l'espressione inglese *contrary-contradictory fallacy*, e che viene utilizzato spesso da Socrate all'interno delle argomentazioni filosofiche. Così, in 331a 7 - b 6 la dimostrazione dell'identità di δικαιοσύνη e ὁσιότης procede per assurdo tramite l'applicazione della *fallacy* ad una predicazione 'incrociata': se le due virtù fossero tra loro diverse, si potrebbe dire che la giustizia non è santa e la santità non è giusta

δικαιοσύνη οὐκ ὄσιον
ὄσιότης οὐ δίκαιον

e, conseguentemente, arrivare a sostenere che la giustizia è empia e la santità ingiusta.

⁴⁰ Taylor, 146: «The greek *amechanos* may mean either «lacking in resource or means» or «such as not to be dealt with by any resource or means». It is used in the latter sense in this line (344c 5) and the next and in d 1, and in the former in d 1-4.». Cf. *LSJ*⁹ s.v.: «without means or resources, helpless», «allowing of no means».

δικαιοσύνη οὐκ ὄσιον → ἀνόσιον
 ὀσιότης οὐ δίκαιον → ἄδικον

Il ragionamento riesce ad essere efficace in quanto l'errore logico sfrutta le possibilità offerte dalla lingua d'uso: nel linguaggio tecnico (ad esempio in quello giuridico, e in parte nel linguaggio poetico) da una parte, e in quello comune dall'altra, è normale trattare termini come ὄσιον / ἀνόσιον, δίκαιον / ἄδικον, ἀγαθός / κακός come contraddittori⁴¹. In un contesto così marcatamente filosofico come il dialogo platonico, invece, la riproposizione dell'uso comune di questa opposizione tradisce un intento strategico, le cui finalità sono facilmente individuabili: nella prima argomentazione filosofica le due *fallacies* sono necessarie a Socrate per portare Protagora a contraddirsi e conseguire così la vittoria, nell'analisi dell'*Encomio* lo stesso tipo di *fallacy* permette a Socrate di continuare a distorcere il testo.

Quest'opera di distorsione, continua e complessa, si basa, come abbiamo in parte già accennato, su una grammatica 'parcellizzazione' del testo: i versi, singoli o in piccoli gruppi, vengono analizzati senza tener presente in alcun modo il loro contesto originario, diventando così l'oggetto di interpretazioni arbitrarie che attribuiscono nuovi significati, prima ai singoli termini, poi ai versi, e infine al testo nel suo insieme⁴². Un procedimento simile si ritrova nelle argomentazioni filosofiche sviluppate da Socrate nel corso del dialogo, articolate in una sequenza di passaggi logici contenenti al loro interno singole affermazioni, che rivelano solo successivamente di essere tra loro interconnesse e di costituire le premesse per il successivo ragionamento socratico. Di fronte a questi passaggi logici, attuati attraverso domande chiuse caratterizzate da opposizioni nette⁴³, l'interlocutore di Socrate si trova a rispondere 'alla cieca', senza poter calcolare la portata delle proprie affermazioni, in quanto non è al corrente del contesto nel quale esse verranno inserite⁴⁴.

⁴¹ Si esprimono in questi termini D. Gallop, *The Socratic Paradox in the Protagoras*, *Phronesis* 9, 1964, 91, e Taylor, 114. M. Stokes, *Plato's Socratic Conversation*, London 1986, 281-89 analizza l'uso di questi termini come contraddittori nella letteratura e soprattutto, all'interno del *Protagora*, nel mito di Prometeo e nel discorso immediatamente seguente, traendone però la conclusione che l'uso di Socrate, coerente con questi esempi, non è ingannevole.

⁴² Si discosta in parte da questo giudizio Most, 129, che distingue nettamente l'operato di Protagora da quello di Socrate: a differenza del primo, che cita i versi di Simonide «like monads, pure citations quite free of any determinate attachments», il secondo «directs his counter-strategy precisely to the goal of supplying both kind of contexts, external and internal».

⁴³ Chiarificatore a questo proposito il commento di R. Robinson, *Plato's Consciousness of Fallacy*, *Mind* 1942, 98 (= *Essays on Greek philosophy*, Oxford 1969, 17): «Fallacious question is common in Plato's early dialogues in the form of offering an inexhaustive set of alternatives: 'Is A X or Y?', where the truth is that it is neither. Such a question can be made especially plausible by a fallacious use of the law of excluded middle. If Socrates asks us whether A is X or not-X we feel that it must be one or the other».

⁴⁴ L. Rossetti, *Rhétorique des sophistes - Rhétorique de Socrate*, in H APXAIΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ, Atene 1982, 143 descrive così la strategia socratica: «Il se préoccupe surtout de déstructurer le discours, de le fragmenter en petits morceaux, de le banaliser, en bourrant son argumentation d'une quantité de remarques de détail. Le résultat est la presque impossibilité, pour son interlocuteur, de se souvenir des étapes préalables, de ce qu'on avait concédé ou contesté. Chaque

In entrambe le sezioni del dialogo, quindi, Socrate adopera a proprio vantaggio una complessa tecnica di decostruzione del testo in singole parti, e successiva ricostruzione di un testo differente attraverso queste parti, identiche o modificate in modo quasi impercettibile. Tale procedimento può essere così schematizzato:

| Interpretazione del carne di Simonide da parte di Socrate | | | | |
|--|---|------------------|---|-------------------------|
| T contest. (Simonide) | → | parti decontest. | = | versi / gruppi di versi |
| ± | | | | nuovi significati |
| nuovo T (Socrate) | ← | parti ricontest. | | |

| Argomentazione filosofica: dialogo tra Socrate e Protagora | | | | |
|--|---|------------------|---|--------------------------|
| T invisibile (argomentazione complessa costruita da Socrate) | → | parti decontest. | = | domande / risposte |
| = | | | | emergere dei significati |
| T vittorioso (argomentazione complessa costruita da Socrate) | ← | parti ricontest. | | |

La maglia interpretativa intessuta da Socrate diventa, in seguito all'opposizione tra l'ἔσθλός (εὐμήχανος in quanto σοφός) e il κακός, sempre più stretta, finalizzata in modo evidente a dimostrare l'identità tra Bene e Conoscenza. Lo mostra ancor meglio la lettura che Socrate propone del passo seguente:

πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακός δ' εἰ κακῶς.

Il legame logico con l'ἀμάχανος συμφορὰ dei versi precedenti, che nel pensiero di Simonide aveva un ruolo essenziale, non viene preso in considerazione. Il passo viene invece piegato a dimostrare che l'εὖ πράττειν e il κακῶς πράττειν, il successo e l'insuccesso, sono il frutto della presenza o della mancanza di conoscenza.

La dimostrazione parte da due esempi pratici che tentano di definire l'ἀγαθὴ πράξις. Ciò che rende l'uomo ἀγαθός εἰς γράμματα è il loro apprendimento (μάθησις), così come la θεραπείας μάθησις è ciò che fa il buon medico (345a 1-4). Ma, aggiunge Socrate, perché qualcuno possa diventare un κακός ἰατρός è necessario che sia stato prima un ἀγαθός ἰατρός: se infatti non avesse successo fin dall'inizio - κακῶς πράξας - non potrebbe diventare ἰατρός, e dunque neppure un

détail occupe pour le moment son attention, de sorte qu'il apprécie le discours sur le détail (par exemple il s'applique a réfléchir sur une certaine analogie), mais sans retenir l'ensemble du discours».

visto che non ha alcuna intenzione di gettare la propria vita in questa vana e inerte speranza - promette di annunciarlo pubblicamente. La collocazione di quest'uomo ideale in un remoto, utopico passato, è rimarcata dalla citazione omerica ὄσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθινόσ⁴⁷: anche la terminologia usata per un ideale arcaico è arcaica, in modo immediatamente riconoscibile. Volutamente centrale è poi la posizione di ἐγώ, enfatica⁴⁸, mirante a mostrare la passione del poeta nella denuncia di un'ideologia ormai irrimediabilmente superata.

Socrate, invece, porta questi versi a dimostrazione del fatto che l'intero carne è stato composto contro Pittaco: così, non trovando motivo di analizzarli, passa subito al seguito del carne.

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
 ἐκὼν ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ'
 οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

È questo l'inizio della fase propositiva, nella quale Simonide delinea il suo nuovo modello di uomo, identificato in colui che, libero di agire, e dunque libero dal dominio dell'ἀμάχανος συμφορὰ, non compie nulla che sia moralmente deprecabile. Simonide ovviamente non parla, come fa Socrate, del Bene in sé: come si può leggere nei versi seguenti, il suo ideale umano è definito «per negazione»⁴⁹:

ἔμοιγ' ἔξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακὸς ᾦ
 μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς γ'ὄνασιπολιν δίκαν,
 ὑγιῆς ἀνήρ· οὐ μιν ἐγὼ μωμάσομαι·
 οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος·
 τῶν γάρ ἀλιθίων ἀπειρῶν γενέθλα.

A realizzare questa nuova aspirazione, che, rispetto alla concezione precedente, appare più concreta e raggiungibile, non è più l'ἀγαθός, ma il μὴ κακός, soggetto alle debolezze proprie dell'uomo, ma positivo per scelta libera e consapevole. Le sue virtù sono quelle del buon cittadino e la sua ἀρετή è essenzialmente πολιτική, come mostra l'accento sulla conoscenza che egli deve avere della ὄνασιπολιν δίκαν. Un ideale moderno, legato all'affermazione della *polis* e dei suoi valori, un ideale non più aristocratico come quello precedente, ma democratico⁵⁰.

⁴⁷ Hom. Z 142.

⁴⁸ Donlan, 87: «The prominently positioned ἐγὼ of 13 emphasizes the use of the first person in lines 16 and 18 and the first plural of 17. In 18 the poet's audience is revealed for the first time as the plural «you».

⁴⁹ Così fa notare anche Woodbury, 160, n. 62: «Notice the repeated use of negatives. Simonides harps upon the inevitability of imperfection, the impossibility of the old ideal, the abjuring of blame, the sufficiency of abstention from wilful dishonour, the ineluctability of necessity».

⁵⁰ Così Donlan, 89: «Simonides is a man of his time, for him the ordinary citizen who has the ability to know what is good for the commonalty is precisely the type which can achieve the new morality, for he already understands the basis of human cooperation.[...] he is espousing a morality for Everyman».

Al centro si trova l'uomo, un uomo la cui azione non è determinata da condizionamenti esterni, ma solo dall'intima legge morale: l'ἄνθρωπος ἀγαθός non è più tale, come in Teognide e Pindaro, per nascita e censo, e quindi in qualche modo per necessità, ma è colui che per scelta - ἐκὼν - si astiene dal compiere qualsiasi cosa egli, da uomo e da cittadino, consideri αἰσχρόν. Anche in questo Simonide è perfettamente inserito nel nuovo mondo della polis. Come ha mostrato per primo Bowra⁵¹, infatti, ἐκὼν richiama la concezione della libertà di scelta, proposta e sviluppata da Eschilo nelle sue tragedie⁵² e in modo particolare nel *Prometeo*⁵³: Prometeo rivendica infatti la consapevolezza delle azioni che lo hanno portato alla rovina con le parole ἐκὼν ἐκὼν ἤμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι (*PV* 268).

Un'ulteriore conferma dell'importanza del termine ἐκὼν nell'*Encomio* e di quale sia la sua corretta interpretazione si trova in un testo, il *P. Oxy.* 2432, la cui paternità simonidea è stata provata da Gentili⁵⁴. L'argomento di questo carme è lo stesso dell'*Encomio a Scopas*, ma in più il poeta, per dimostrare quanto sia difficile per l'uomo essere valente, descrive le forze che lo trascinano con violenza:

ἦ γὰρ ἀέκοντά νιν βιάται
 κέρ]δος ἀμάχητον ἢ δολοπλ[όκου
 με]γασθενῆς οἴστρος Ἄφροδι[τας
 ἐρ]ίθαι<λ>οί τε φιλοινικαί⁵⁵.

Anche in questo carme, quindi, l'uomo è rappresentato come soggetto a forze, a συμφοραί, di fronte alle quali è ἀέκων, privo della possibilità di scegliere, siano esse l'avidità, l'amore, la passione per la guerra. È chiaro, quindi, che ἐκὼν ha in Simonide

⁵¹ C. M. Bowra, *Simonides and Scopas*, CPh 29, 1934, 236.

⁵² Si pensi in particolare ad *Ag.* 1613 οὐ δ' ἄνδρα φῆς ἐκὼν κατακτανεῖν ed *Eum.* 550-51 ἐκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ δικαίως ὦν / οὐκ ἀνολβος ἔσται. La stessa concezione è visibile in Herod. I 34-45, nella narrazione della novella di Adrasto. Qui Erodoto usa ἀέκων per mettere in evidenza la non intenzionalità dell'omicidio e quindi la non colpevolezza di Adrasto: εἷς δὲ οὐ οὐ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ δσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κοῦ τις (I 45). L'uomo, infatti, non avendo avuto possibilità di scelta, non è responsabile di ciò che ha involontariamente provocato, colpito da συμφορά. Quest'ultimo termine definisce la vicenda di Adrasto in I 41, quando Creso gli ricorda di averlo purificato quando era συμφορῆ πεπληγμένος, e I 42, dove lui stesso si definisce συμφορῆ κεχηρημένος, e quindi non adatto a partecipare alla caccia insieme ai suoi coetanei. La terminologia adoperata da Erodoto rispecchia la distinzione fra omicidio volontario e involontario nelle leggi attiche del periodo. Woodbury, 160 cita in proposito un'iscrizione ateniese (*IG.* I².115) che fornisce una forma riveduta, della fine del V secolo, della «legge di Dracone» riguardante l'omicidio nei due secoli precedenti.

⁵³ Non è certo possibile affrontare in queste pagine la questione dell'autenticità del *Prometeo*: per un'ampia panoramica delle posizioni assunte dagli studiosi sul problema e dei criteri di giudizio da essi utilizzati, si vedano i recenti studi di S. Saïd, *Sophyste et tyran, ou le problème du Prométhée enchainé*, Paris 1985, in partic. pp. 27-80, e M. Pattoni, *L'autenticità del 'Prometeo Incatenato' di Eschilo*, Pisa 1987.

⁵⁴ Gentili, 302-05 ne propone l'edizione critica, la traduzione e l'analisi metrica. I riferimenti al testo fatti in questo lavoro seguono la sua edizione.

⁵⁵ Gentili, 304: «non è facile essere valente; lui violentano contro il suo volere l'invincibile amore del guadagno, l'assillo potente di Afrodite tessitrice di inganni e la brama fiorente di contese.»

il significato di «volontariamente», nel senso di «non sotto costrizione», ed in questo senso ha un valore fondamentale nella descrizione del nuovo ideale umano.

Socrate, per confermare la validità della propria interpretazione del testo di Simonide, opera su questo termine una forzatura insieme semantica e sintattica, simile a quella che in precedenza abbiamo evidenziato per ἀλαθέως e ἀγαθός. Nel corso del suo ragionamento, infatti, egli associa ἑκών con ciò che lo precede, (ἐπαίνημι καὶ φιλέω), e non con ciò che lo segue, (ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρόν), e lo adopera con due diversi significati: nell'interpretazione puntuale del passo il termine, adoperato nel significato secondario di «consapevolmente»⁵⁶, descrive l'uomo «che non compia nulla di male», mentre, riferito poco dopo allo stesso Simonide, assume il suo significato primario di «non sotto costrizione, volontariamente». Socrate non discute la validità della propria interpretazione, anzi, la presenta come una verità evidente per tutti: Simonide non poteva essere così ἀπαίδευτος da dichiarare di lodare chi non compie volontariamente il male, come se vi fossero alcuni che compiono il male volontariamente⁵⁷ (345d 7-9). Una non-motivazione attraverso la quale il filosofo afferma facilmente la propria tesi a scapito di quella simonidea, come aveva già fatto in 343e 2 sostenendo l'impossibilità di riferire ἀλαθέως ad ἀγαθός. Ma non solo: il poeta affermerebbe di lodare e di amare ἑκών chi non compia il male perché, spiega maliziosamente Socrate, «spesso anche Simonide decise di lodare ed encomiare un tiranno o qualche altra persona del genere, non spontaneamente, ma sotto costrizione - οὐκ ἑκών, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος» (346b). Lo stesso Simonide diventa così l'oggetto di una critica sottile, ma feroce: descritto come chi loda contro voglia, perché *costrretto*, tiranni e altre persone non certo encomiabili, viene di fatto rappresentato come un poeta «dipendente», un cortigiano al soldo dei tiranni, che non solo non può affermare le proprie idee liberamente, ma è pronto alla piaggeria. È possibile che la critica di Socrate alluda anche a Scopas, potente dinasta di Crannone e uomo di non immacolata virtù, al quale è dedicato l'*Encomio*; di certo, togliendo credibilità alla persona e all'attività poetica di Simonide, si negano implicitamente gli innovativi concetti espressi dal carne.

La discussione dell'ultimo verso dell'*Encomio*

πάντα τοι καλά, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται

⁵⁶ Taylor, 146: « One acts *hekon* if one's action is not done (a) under constraint or (b) through ignorance of some material circumstances [...]. Since Simonides used the distinction in this poem, it is simplest to credit him, not with the view that all wrong actions are done under compulsion, but with the common-sense view that sometimes a man cannot help doing wrong, either because he is subject to irresistible temptation, or because he is forced to adopt dishonest means to keep alive[...]. In the socratic thesis that no one does wrong *hekon* the contrast is with ignorance. Once again, Socrates' assimilation of the poet's thought to one of his own theses involves a blatant perversion of the plain sense of the poem.»

⁵⁷ Opera qui la stessa tecnica già discussa per *Prot.* 343e.

rimarca l'opposizione di Simonide ai vecchi ideali, assoluti e astratti, e la proposta da parte sua di un uomo nuovo le cui qualità sono definibili soprattutto per negazione⁵⁸. Socrate invece, coerentemente con la tecnica adoperata in precedenza, non prende neanche in considerazione quest'aspetto, anzi, approfitta dell'occasione per rafforzare la propria interpretazione del carne. Servendosi qui del parallelismo λευκός-μέλας e καλός-αἰσχρός (che richiama implicitamente ἀγαθός-κακός, l'altra coppia di contrari che a queste viene spesso associata) dichiara ancora una volta che gli elementi di tali coppie sono tra loro contraddittori: il bianco ed il nero, i colori massimamente distanti tra loro all'interno della gamma cromatica, descrivono in effetti nella concezione popolare non solo i contrari per antonomasia, ma elementi contraddittori che non possono mai coesistere. E così Socrate, nell'associare a questi elementi contraddittori le due coppie di opposti polari designanti qualità (καλός-αἰσχρός; ἀγαθός-κακός), rifiuta di prendere in considerazione un'interpretazione del passo coerente con il pensiero simonideo, che intendeva invece valutare le azioni καλά e αἰσχρά come poli estremi all'interno dei quali si può sviluppare l'azione umana: di fronte a quella che Gentili definisce «etica del reale»⁵⁹, che potremmo gramscianamente dividere tra pessimismo della ragione e ottimismo della volontà, la sua sbrigativa conclusione è che Simonide aveva deciso di apprezzare anche l'uomo di media virtù, che cura i propri interessi e non compie nulla di male.

Conclusa la propria *performance* con il plauso dell'uditorio, Socrate per primo ne sminuisce l'importanza, isolandola rispetto al resto del dialogo: nelle sue parole la dialettica rappresenta ciò che deve essere preso sul serio, di fronte al gioco palese dell'interpretazione. Il confronto tra l'analisi socratica dell'*Encomio* e le parti argomentative del dialogo, come si è visto, nega in modo evidente l'esistenza di questa divisione. E, tuttavia, a questo punto è lecito chiedersi perché, nel *Protagora*, Platone sviluppi con tale cura una sezione di grande estensione⁶⁰, che occupa la posizione centrale del dialogo, per poi concluderla dimostrandone il *non-sense*.

L'analisi dell'*Encomio*, in realtà, permette a Platone di raggiungere obiettivi diversi e più o meno complessi, tutti strettamente legati al resto del dialogo.

Un primo obiettivo, pienamente e facilmente raggiunto, è la dimostrazione della superiorità di Socrate su Protagora in uno degli ambiti di specializzazione dei sofisti, la disamina dei testi poetici. La vittoria di Socrate in questo campo si inserisce in un più ampio contesto agonale, costituito dal dialogo nel suo complesso, nel quale i due avversari danno pubblica dimostrazione delle proprie capacità dialettiche, vale a dire, della padronanza d'utilizzo di «trucchi» eristici. A sostegno di questa interpretazione si possono richiamare numerosi passi del dialogo: l'entusiasmo degli spettatori - i sofisti e i loro discepoli - di fronte alla possibilità di assistere al confronto diretto tra due 'maestri di sapienza', l'esplicita affermazione di Protagora di essere già 'sceso in

⁵⁸ Vd. n. 49.

⁵⁹ Gentili, 283.

⁶⁰ L'estensione totale dell'analisi dell'*Encomio* copre circa cinque paragrafi, 342b-347a.

campo' contro altri εἰς ἀγῶνα λόγων (335a 4-8)⁶¹, la proposta di designare un arbitro incaricato di giudicare la giusta lunghezza dei discorsi (338a-b). Soprattutto, è da intendere in questa direzione il riconoscimento finale da parte di Protagora della σοφία di Socrate, cioè della vittoria da lui conseguita nell'ἀγὼν τῶν λόγων (361e 5-6): la σοφία è infatti connotata in tutto il dialogo come abilità nei contesti verbali⁶², e l'attribuzione a Socrate di questa abilità indica il riconoscimento della vittoria da lui ottenuta in uno scontro eristico⁶³.

Un secondo e più complesso obiettivo è la «neutralizzazione» di un poeta, Simonide, che veniva considerato precursore dei sofisti⁶⁴ e che, proprio nell'*Encomio a Scopas*, opponeva all'ideale aristocratico-agonale del perfetto ἀγαθός un'idea umanistica e laica, un ἀνθρώπειον vicino in modo preoccupante all'uomo-misura di Protagora e sideralmente lontano dall'ideale di Pindaro, molto apprezzato da Platone⁶⁵. Uno degli obiettivi raggiunti dalla discussione socratica dell'*Encomio* è quindi quello di «disinnescare» il potenziale eversivo di un poeta che, secondo la definizione di Gentili, rappresentava «una personalità di rilievo che imponeva rispetto, [...] un polemista arguto e incisivo, che nell'impostazione e nella discussione dei problemi etici ed estetici già chiaramente preludeva alle posizioni più avanzate della cultura sofistica»⁶⁶. Un obiettivo raggiunto svilendone sia l'opera, i cui contenuti sono completamente travisati, che la persona, ridotta sarcasticamente a simbolo del poeta prezzolato dai tiranni⁶⁷.

61 Così G. Klosko, *Interpretation of the 'Protagoras'*, AGPh 61, 1979, 126. Cf. Taylor, 135: «This is one of the pieces of evidence which indicate that debating contests conducted according to agreed rules were part of the characteristic activity of sophists.»

62 Così σοφός in 335c 1 e σοφώτερον in *Hipp. min.* 369d 2. Vd. n. 24.

63 Platone non esita, almeno in alcune situazioni, a rappresentare Socrate come un sofista, tanto abile nel manipolare il linguaggio da sconfiggere i sofisti 'sul loro stesso terreno', irto di trappole verbali. Come nota P. Mureddu, 37-41, Platone non solo segnala esplicitamente una certa contiguità di Socrate con la sofistica, ma giunge a farne smascherare dagli interlocutori sofisti le false argomentazioni: così il verbo κακουργεῖν, «compiere scorrettezze verbali», che in *Resp.* 338d e *Gorg.* 482 d-e è riferito esplicitamente a Socrate, deve essere inteso come il «segno di una decisa presa di distanza dell'autore nei confronti del suo personaggio» (p. 37). Riguardo all'uso del verbo κακουργεῖν e dell'aggettivo κακοῦργον si veda in part. n. 143; cf. anche E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, revised by J. E. Sandys, Cantabrigiae 1877 (1354 b 28: 17 A1 § 10) e J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge 1965², 28 ss.

64 Come tale è esplicitamente menzionato da Protagora in 316d 7.

65 Così Gentili, 283: «L'etica del reale, che Simonide proponeva attraverso l'analisi dell'uomo quale esso è, non quale dovrebbe essere, non poteva trovare posto nel pensiero aristocratico di Platone; l'ἀνθρώπειον, l'«umano» dell'uomo, che il carne a Scopas ben delineava in tutti i suoi limiti e in tutta la sua fragilità, non poteva non apparire agli occhi del filosofo che guardava ai pochi eletti, non ai più, come un elemento negativo e fallace, come la espressione di una morale indulgente ed empirica. Questo l'atteggiamento che vizia volutamente il significato del carne e pone nell'oblio quello che è l'elemento più originale, la umanizzazione dei valori tradizionali che dal piano estetico-agonale discendono sul piano più ampio e più vasto dell'impegno etico-sociale dell'uomo di fronte all'intera comunità».

66 Gentili, 284.

67 *Ibidem*.

Se il fraintendimento programmatico del carne si attua sostituendo alle tesi di Simonide quelle di Socrate, non è però solo un caso o un ulteriore segno di sarcasmo: in questo modo Platone raggiunge l'obiettivo più importante e complesso. Parallelamete a una '*pars destruens*' nei confronti di Protagora e di Simonide, infatti, una '*pars construens*' propone un «discorso lungo» che, privo di qualsiasi voce contrastante, non ha certo difficoltà ad affermarsi: è la ben nota tesi socratica, perno dell'intero dialogo, secondo la quale il Bene coincide con la Conoscenza ed è quindi impossibile che qualcuno compia il male volontariamente, ovvero, consapevolmente. Nel suo complesso il *Protagora* è dedicato, come si è detto, alla dimostrazione dell'unità dell'ἀρετή, ma il fine ultimo di questa dimostrazione è mostrare l'identità tra ἀρετή ed ἐπιστήμη. Questa tesi è sostenuta in modo esplicito solo nella parte finale del dialogo (360c-e), nell'ambito dello scontro dialettico fra Protagora e Socrate, ed apparentemente è solo una delle tante argomentazioni utilizzate da Socrate per la *reductio ad absurdum* delle tesi di Protagora. L'esposizione per esteso di questa tesi nel corso della discussione dell'*Encomio* e la sua successiva ripresa dimostrano la presenza nel dialogo di una concezione filosoficamente rilevante, che non viene mai realmente sottoposta ad esame da Socrate e dai suoi antagonisti⁶⁸, né, tantomeno, dichiarata non valida. Il *Protagora* si dimostra quindi solo apparentemente aporetico, in quanto al proprio interno, come Cohen⁶⁹ ha rilevato per il *Carmide* ed il *Liside*, sotto ambiguità strategiche e *fallacies* formali, nasconde una dottrina implicita, portatrice di posizioni complesse e filosoficamente rilevanti, che può affermarsi con maggiore potenza perché rimane di fatto indiscussa. E rimane tale proprio perché veicolata dall'analisi dell'*Encomio a Scopas*, che Socrate per primo ha voluto fosse inteso come un interludio giosco, innocuo, privo di importanza.

Cagliari

Valentina Origa

⁶⁸ È questa una caratteristica della strategia socratica, come ha evidenziato Rossetti, 139: «Alors que la thèse de l'interlocuteur du philosophe vient d'être soumise assez régulièrement au crible des contre-exemples, la thèse de Socrate est vue avec indulgence même si c'est parfois une thèse moins vraisemblable que l'autre [...] et qu'elle ne soit pas soumise à une *cross-examination* analogue»

⁶⁹ M. H. Cohen, *Plato's Use of Ambiguity and Deliberate Fallacy: An Interpretation of the implicit Doctrines of the 'Charmides' and 'Lysis'*, Ann Arbor, Michigan, 1963, 1.