

Francesca Filippi

Socrate, elenchos e dialettica: il Socrate di Nietzsche.

In un'epoca in cui non si può essere apprezzabili storici della filosofia se non facendo riferimento alle basilari regole interpretative proposte dall'ermeneutica contemporanea, la domanda sull'opportunità di studiare ancora gli autori della Filosofia antica si rende fin troppo banale. E banale sarebbe l'eventuale risposta: dopo essere stati soggetti a indagini e interpretazioni di ogni genere, a commenti, a stroncature e a successive riabilitazioni, i filosofi della Grecia antica non hanno ancora detto tutto. Il segreto della loro novità consiste nel porre ai testi che ci sono stati tramandati delle domande che già prevedano una mappa di possibili ulteriori articolazioni del discorso intrattenuto con gli autori del passato; oppure nell'usare le risposte di chi ha già domandato in modo più intelligente di noi.

La 'problematicissima apparizione nell'Antichità'¹.

L'idea che costituisce tanto il motivo conduttore della mia ricerca che la chiave ermeneutica scelta per avvicinare e chiarire la personalità e il pensiero del Socrate storico è la seguente: il grande contributo di Socrate alla filosofia e alla civiltà occidentale è consistita nell'invenzione del suo metodo dialettico. Tutte le tesi che gli vengono tradizionalmente attribuite, i cosiddetti 'paradossi socratici', per cui 'la virtù è scienza', 'nessuno pecca volontariamente', 'la virtù procura la felicità'² sarebbero state dei corollari implicati dalla rilevanza filosofica del suo metodo. Le idee attribuite a Socrate trovano la loro giustificazione e la loro coerenza solo se intese come implicazioni filosofiche della sua dialettica, e lo stesso vale per la maieutica e l'ironia. In breve, tutte le singole invenzioni del genio filosofico socratico sono pienamente comprensibili e giustificabili solo se inserite nel più complesso quadro del suo metodo dialettico, solo se viste come singoli momenti delle sue indagini elentiche e come strumenti posti a servizio delle esigenze che l'*elenchos* è chiamato a soddisfare. Come spero di chiarire in seguito, il metodo di Socrate non deve assolutamente essere considerato come un 'formale' schema logico, una specie di maglia argomentativa destinata a esporre, contenere e ordinare una massa di concetti. Il suo valore e la sua funzione si estendono ben al di là di questa funzione a cui pure assolve, presupponendo invece una serie importantissima di corollari di grande portata filosofica ed esistenziale. Indicare nel metodo dialettico il baricentro della filosofia socratica piuttosto che in una serie di dottrine professate in modo più o meno dogmatico comporta un significativo cambiamento di prospettiva rispetto al tradizionale modo di affrontare la 'questione socratica'. Nel nostro caso infatti all'impossibile mediazione degli 'eventi' della vita socratica riportati dalle fonti, spesso contrastanti, si sostituisce il tentativo di mantenere la complessità del Socrate storico così come emerge dalle diverse testimonianze articolandola però attorno a un principio unitario che dia a questa complessità coerenza e il giusto significato: questo principio unitario è il metodo dialettico di Socrate.

Questa prospettiva ermeneutica in base alla quale intendo articolare la mia ricerca mostra delle sorprendenti analogie con il modo in cui Nietzsche descrive e commenta Socrate, la 'problematicissima apparizione nell'Antichità'. Credo che nessuno dei pensatori contemporanei abbia colto la personalità storica di Socrate come l'autore di *Also Sprach Zarathustra*, sia per l'intensità ironica con cui ne traccia la caricatura sia per la serissima considerazione in cui tiene l'importanza dell'apparizione di Socrate nell'Antichità, indicandovi un punto di svolta nel destino della civiltà occidentale.

¹ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Roma 1991, p. 160.

² Sulle dottrine socratiche si veda Giovanni Reale, *Socrate*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 232-293.

Il problema delle fonti e i diversi paradigmi ermeneutici.

Il caso 'Socrate' è in effetti uno dei più ardui della storia della filosofia e al tempo stesso uno dei più paradossali, perché all'impronta lasciata dalla sua filosofia e alla vasta eco che già dal tempo della sua vita non ha mai smesso di suscitare fa da contraltare un assoluto silenzio letterario. Socrate ha infatti deciso di non mettere per iscritto le idee per cui prima è stato consegnato alla Storia e poi condannato a morte³. Il suo silenzio letterario ci costringe quindi a prestare fede alle testimonianze degli autori che ne hanno avuto una conoscenza diretta oppure che hanno beneficiato delle informazioni dei testimoni oculari degli eventi della vita di Socrate⁴. Questi autori sono Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele, a cui si aggiungono alcuni dei Socratici minori, autori dei cosiddetti *logoi socratikoí*⁵. Le loro testimonianze, lontane dal collimare perfettamente, presentano delle versioni della personalità e del pensiero di Socrate differenti o addirittura contraddittorie. Il primo a porre esplicitamente il problema della 'questione socratica' è nel XIX secolo F.D.E. Schleiermacher⁶ che suggerisce di cercare il Socrate storico in una mediazione tra il 'troppo' di Platone e il 'troppo poco' di Senofonte. Ad Aristofane, giullare del popolo ateniese, viene negato qualsiasi credito. In epoca neopositivista, il problema delle fonti socratiche non poteva che radicalizzarsi. Secondo Olof Gigon, alla luce dei parametri storiografici del neopositivismo, di Socrate potremmo determinare con un certo grado di certezza la data di nascita, la professione del padre, con qualche riserva la sua partecipazione ad alcune campagne militari, la carica di *pritano* che ha rivestito in occasione del processo ai Generali Vittoriosi (406 a.C.) e il suo personale processo e condanna a morte nel 399 a.C. A tutto il resto non è riconoscibile lo *status* di dato, perché non si tratterebbe di 'eventi oggettivi', ma piuttosto di interpretazioni soggettive⁷. Sia chiaro che Gigon e come lui Joël⁸ non negano la possibilità che Socrate sia effettivamente stato il personaggio fuori dal comune che viene descritto dalle nostre fonti, ma in fatto di oggettiva conoscenza storica solo gli eventi che ho appena elencato possono essere considerati 'certi'.

L'iper critica soluzione (o forse rimozione *tout court*) del problema socratico proposta da Gigon non poteva non suscitare delle reazioni uguali e contrarie. Nella prima metà del secolo scorso, i due più significativi rappresentanti della 'scuola scozzese' J. Burnet⁹ e A.E. Taylor¹⁰ non solo riaprono la questione socratica proponendo un ritorno a Platone nel tentativo di ricostruire il pensiero del Socrate storico, ma la arricchiscono anche di nuove intuizioni che risulteranno poi basilari per tutte le più recenti interpretazioni di Socrate. Loro è l'idea, destinata a diventare uno dei punti nevralgici della più recente e accreditata interpretazione di Socrate, per cui il figlio di Fenarete sarebbe stato lo scopritore del concetto occidentale di anima¹¹. Attribuire a Socrate un merito del genere costituisce già una spiegazione esauriente della funzione di spartiacque svolta dal nostro filosofo nell'ambito della filosofia e della civiltà occidentale. Prima di Socrate l'anima viene omericamente considerata alla stregua di un

³ Sulle ragioni del silenzio letterario di Socrate, si veda Giovanni Reale, *Socrate*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 73-93.

⁴ Sulle principali fonti socratiche, a eccezione di Platone che richiede l'ampiezza di uno studio specifico, si veda R. Laurenti, *Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Laterza, Bari 1971.

⁵ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 99. Sui Socratici minori si veda G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990.

⁶ Secondo F.D.E. Schleiermacher, *Ueber den Wert der Sokrates als Philosophen*, in *Sämtliche Werke*. Dritte Abtheilung. *Zur Philosophie*. Zweiter Band, Berlino 1838, pp. 287-308. Secondo Schleiermacher la ricostruzione del Socrate storico avrebbe comunque dovuto basarsi sul Socrate platonico in modo tale però che l'immagine ottenuta non contraddica la descrizione di Socrate che fa Senofonte. Schleiermacher indica in Socrate l'inventore della dialettica, ma in un senso differente da quello che intendo nella mia ricerca, perché la dialettica del filosofo romantico è radicalmente diversa da quella genuinamente socratica e in quanto tale, lontano dall'implicare tutte le tesi morali tradizionalmente ascritte al Socrate storico, ne rimane separata in un rapporto di semplice giustapposizione. Si veda Giovanni Reale, *Socrate*, Rizzoli, Milano 2000, pp.100-104.

⁷ O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Tubinga-Basilea, 1947.

⁸ K. Joël, *Die echte und der xenophontische Sokrates*, 3 voll., Berlino 1901.

⁹ L'esposizione della creativa interpretazione di Socrate a opera di questo studioso si trova in J. Burnet, *Greek Philosophy*, Londra 1914; *The Socratic Doctrine of the Soul*, «Proceedings of the British Academy», 7 (1915-1916), pp. 235-259; alla voce *Socrates*, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1920. Questi scritti sono stati raccolti e tradotti in J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994.

¹⁰ A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911; *Socrates*, Londra 1933 [trad. it., Firenze 1952].

¹¹ J. Patocka, *Socrate*, Rusconi, Milano 1999, p. 59; F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.

semplice principio vitale di cui è possibile cogliere la presenza solo quando sta per diventare assente, solo quando si dissolve con la morte. L'anima in Omero è semplicemente il residuo umbratile di un essere che non esiste più, quasi un'impronta che 'segna' e commemora lo spazio vitale un tempo occupato da un essere vivente. L'uomo in Omero è un assemblaggio di membra e di stati d'animo semplicemente giustapposti. Niente che lasci pensare a una coscienza personale unitaria, intellettualmente e moralmente consapevole. Gli Orfici segnano già una svolta nel momento in cui attribuiscono all'uomo un'anima divina e immortale, specie di demone precipitato nel corpo per una colpa originaria; tuttavia la vita cosciente dell'uomo resta ancora, nella loro concezione, separata e autonoma da questo principio immortale che, addormentato in un anfratto dell'essere umano, si manifesta solo nei sogni o nelle visioni. Il demone orfico è divino e immortale, funge anche da principio vitale dell'uomo, ma rimane assopito per tutto il tempo della vita terrena, mentre la 'coscienza' dell'uomo assolve alla gestione della sua vita intellettuale ed etica. In seguito, nell'ambito della speculazione filosofica ionica l'anima viene finalmente fatta coincidere con l'intelligenza dell'uomo, perché considerata come frammento del principio ontologico originario, fonte di tutte le cose. In questo senso all'anima viene attribuita l'immortalità e un rango privilegiato nella gerarchia degli enti, ma la sua immortalità è però solo quella universale del principio originario a cui, con la morte, tornerà a ricongiungersi perdendo la sua individualità¹².

È con Socrate che finalmente il concetto di anima acquista la valenza che da allora siamo tutti abituati ad attribuirgli e che costituisce la sapiente rielaborazione e il completamento di tutta la tradizione filosofica precedente: l'anima costituisce la personalità intellettuale e morale dell'uomo, sede della sua coscienza; quindi *l'anima è l'uomo*. L'importanza di questa scoperta e delle implicazioni filosofiche ed esistenziali che comporta non ha bisogno di essere commentata. Si tratta dello spostamento dell'asse di valutazione etica dai valori del corpo *lato sensu* a quelli dell'anima, della 'trasvalutazione' di tutti i più comuni capisaldi della morale greca, di un rovesciamento della gerarchia assiologica dei beni e degli stili di vita. In breve, tutti valori che i Greci vedevano come positivi e degni di venire perseguiti e ammirati vengono trasportati da un piano fisico a uno spirituale, con il risultato paradossale che il brutto e povero Socrate diviene il centro di attrazione permanente della gioventù dorata dell'Atene del V secolo. L'importante intuizione dei rappresentanti della 'scuola scozzese' si accompagna però a delle intemperanze ermeneutiche di ordine uguale e contrario a quelli di Gigon: a Socrate non andrebbe attribuita soltanto la paternità del concetto occidentale di anima, ma la stessa dottrina delle Idee così come si trova espressa nel *Fedone*, mentre solo da *Repubblica* in poi sarà possibile parlare di una dottrina genuinamente platonica. Che questo eccesso sia antistorico risulta da varie considerazioni che per ragioni di brevità evito di trattare ora.

***'Four horses are better than one'*¹³.**

È impossibile in questa sede analizzare in dettaglio quanto Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele ci dicono di Socrate e in ogni caso ritengo opportuno precisare in primo luogo i criteri ermeneutici con cui ogni fonte dovrebbe essere presa in considerazione e l'importanza delle differenti prospettive in cui, nelle testimonianze che possediamo, la personalità e il pensiero di Socrate vengono recepiti e interpretati.

Nell'accostarsi alle nostre fonti le regole d'oro dell'ermeneutica gadameriana¹⁴ devono assolutamente soppiantare l'atteggiamento oggettivistico della storiografia neopositivista. Nessuna delle testimonianze che possediamo su Socrate è un reportage giornalistico, ma sono tutte 'fedeli' ricreazioni artistiche dell'idea incarnata dal figlio di Fenarete a cui vengono sottratte le banalità della sua vita quotidiana. Per questo non sono solo i 'fatti' che devono essere ricercati nelle parole di Platone o di Senofonte, quanto

¹² Giovanni Reale, *Socrate*, pp. 187-231.

¹³ W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1971, p. 89. Sulle fonti socratiche si veda R. Laurenti, *Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Laterza, Bari 1971, e la prima parte, relativa alle fonti, di H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella Storia*, La Nuova Italia, Firenze 1943. Per la questione delle fonti, si veda V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Parigi 1952.

¹⁴ H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1972, specialmente pp. 349-347.

piuttosto gli 'effetti' che l'incontro con Socrate ha sortito nelle loro psicologie e nel loro sviluppo intellettuale e morale. La 'storia degli effetti' come criterio ermeneutico acquista nell'ambito della questione socratica una rilevanza fondamentale perché permette di cogliere in contropunto la personalità e il pensiero di Socrate proprio nell'impronta che ha lasciato nelle persone che con lui hanno vissuto a stretto contatto. È d'altronde proprio per l'eco suscitata dalla sua apparizione nell'Antichità che a Socrate è impossibile negare la grandezza di cui Platone più degli altri è stato in grado di indicarci la misura. Le nostre fonti devono quindi essere 'comprese' e interrogate a partire dalle loro differenti psicologie, dal loro background socio-culturale, dagli intenti che si prefiggono quando parlano di Socrate. Se presi in esame in questi termini, davvero con Guthrie potremo dirci convinti che i nostri 'quattro cavalli siano meglio di uno solo'. Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele dicono tutti la verità, gettando un fascio di luce sui vari aspetti della personalità socratica e sul mondo in cui questa 'enigmatica' personalità si aggirava, discutendo e confutando.

È stato spesso ripetuto che le quattro fonti da cui ci aspettiamo una ricostruzione 'complessa' del Socrate storico non solo si trovano spesso in disaccordo tra loro ma che arrivano addirittura a contraddirsi. Eppure questa non può che essere la conclusione di un esame condotto con il metodo storiografico dell'*Histoire historisante*. Prendiamo brevemente in esame i punti di disaccordo esistenti tra le quattro fonti e quelli invece in cui si manifesta una certa somiglianza, passando brevemente in rassegna il contenuto degli scritti 'socratici' dei nostri quattro autori. L'opera che Aristofane¹⁵ dedica interamente a Socrate e alla sua scuola filosofica, il cosiddetto *phrontisterion*, è la commedia *Le Nuvole* rappresentata nel 423 a.C. ad Atene. Aristofane distingue principalmente due caratteristiche dell'insegnamento socratico: da un lato il suo interesse per la scienza ionica e quindi per l'indagine naturalistica e matematica (95 ff., 171ff., 177f., 188ff., 206 ff.), e dall'altro la dialettica, ovvero il metodo di cui Socrate si serve per provare le sue tesi e per indurre un 'parto' conoscitivo nelle menti dei suoi discepoli. Che Socrate si sia preoccupato di questioni naturalistiche è fuori discussione, perché almeno a partire dai suoi cinquant'anni l'unica scienza che abbia ritenuto degna di essere ricercata è 'la scienza umana'. Ma prima che l'Oracolo di Delfi lo spingesse in modo definitivo in questa direzione¹⁶, non è affatto escluso che ai tempi in cui è stata rappresentata la commedia aristofanesca, Socrate si trovasse ancora nella fase di ricerche ioniche che sembra essere attestata, con una certa verosimiglianza storica, nel *Fedone*¹⁷. Inoltre, i passaggi del *Fedro*¹⁸ e dell'*Apologia*¹⁹ platonici che più spesso vengono usati per negare l'esistenza di questa prima fase naturalistica della filosofia socratica non negano la possibilità che prima del responso delfico Socrate possa avere provato interesse per questo genere di scienza, che poi avrebbe respinto come presuntuosa e inconcludente. La figura di Socrate così come viene schizzata da Aristofane è estremamente composita, costituendo un *typos* in cui confluiscono i principali tratti distintivi del personaggio del 'Sofista', abile erista e distruttore della morale tradizionale, che insegna a rendere forte il discorso Ingiusto contro quello Giusto. Tralasciando alcune considerazioni che pure andrebbero fatte per chiarire meglio l'intento aristofanesco sotteso alla composizione delle *Nuvole*, il che presupporrebbe anche una messa a fuoco del background socio-culturale del celebre commediografo come anche della congiuntura storica, politica ed economica dell'Atene del V secolo, vorrei mettere in rilievo due elementi che emergono dalla commedia e che interessano particolarmente l'idea della mia ricerca: in primo luogo, il Socrate di Aristofane è un individuo per la sua dedizione alla filosofia ha abdicato alla corposità della vita tradizionalmente concepita come cura del corpo *latu sensu*, trasformandosi in un'*anima pensante*, in una pura *psyché*; in secondo luogo, sicuramente significativa è l'allusione ai due differenti metodi usati da Socrate per istruire i suoi discepoli: il 'metodo espositivo', che consiste nel rispondere direttamente alle domande degli studenti con analogie e esempi (369 ff., 398ff.), e il 'metodo tutoriale' che consiste prima di tutto nel saggiare e all'occorrenza formare le

¹⁵ Su Aristofane come fonte, si veda L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York-London 1966. Per quanto riguarda *Le Nuvole*, si veda in particolare K.J. Dover, *Socrates in the 'Clouds'*, in *The Philosophy of Socrates*, a cura di Gregory Vlastos, New York 1971, pp. 50-77.

¹⁶ Si veda G. Reale, *op. cit.*, pp. 47-69.

¹⁷ Platone, *Fedone*, 96a-e.

¹⁸ Platone, *Fedro*, 229d-230a.

¹⁹ Platone, *Apologia di Socrate*, 18b.

attitudini filosofiche dello studente sottoponendolo a una serie di domande (478 ff.). In seguito, Socrate pone allo studente dei problemi che lui gli insegna a risolvere tramite la loro scomposizione negli elementi in cui si articolano (741 f.); infine Socrate invita lo studente a criticare le soluzioni che lui stesso gli ha offerto. Chiaramente si tratta di una caricatura della dialettica, somigliante più al metodo euristico-inventivo descritto nei dialoghi platonici che alle tecniche eristiche dei sofisti dell'epoca.

Passando a Platone²⁰, i luoghi che vengono reputati storicamente attendibili per la ricostruzione della personalità e del pensiero di Socrate sono l'*Apologia di Socrate*, e il discorso di Alcibiade esposto al termine del *Simposio* platonico. I cosiddetti dialoghi 'socratici' in cui Platone sarebbe ancora dipendente dall'insegnamento del maestro e in cui non avrebbe ancora elaborato le sue grandi teorie metafisiche sono *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Eutifrone*, *Lachete*, *Carmide*, *Liside*, *Eutidemo Ione*, *Ippia minore*, *Ippia maggiore*, mentre con qualche riserva, perché già la presenza della nuova speculazione platonica inizia a intrecciarsi ai noti motivi filosofici socratici, possiamo chiamare in causa *Protagora*, *Menone*, *Repubblica I*, *Gorgia*. In questi scritti emergono le seguenti caratteristiche ascrivibili al Socrate storico: in primo luogo, il tema delle sue discussioni è sempre relativo a questioni di ordine etico, di solito miranti alla definizione di concetti morali o di virtù. La maggior parte dei dialoghi socratici è aporetica. Il metodo con cui viene affrontato questo genere di questioni è quello più genuinamente dialettico, in cui notevole rilevanza acquistano i concetti dell'ironia e della maieutica. Le dottrine socratiche che vi si trovano espresse sono quelle dei cosiddetti paradossi socratici per cui 'la virtù è scienza', 'nessuno pecca volontariamente', 'la virtù procura la felicità'; a queste si aggiunge l'idea fondamentale per cui l'uomo è la sua anima, intesa come coscienza intellettuale e morale, che implica l'attitudine predominante dell'uomo razionale come 'cura dell'anima'.

A sua volta Senofonte²¹ parla di Socrate in numerosi scritti, ma i suoi *Detti memorabili di Socrate* sono quelli che in realtà godono della maggiore credibilità storica e filosofica. Il suo Socrate parla di temi morali, ma senza discostarsi come il Socrate platonico dalla concezione tradizionale del suo tempo. Il Socrate di Senofonte, lontano dall'essere un 'trasvalutatore dei valori' come quello platonico, è un uomo massimamente pio. Il suo metodo è quello dialettico, seppure dotato di minore vigore logico e argomentativo. Stando a Vlastos il Socrate di Senofonte sarebbe privo di ironia e paradosso²², parlerebbe di teologia e teodicea²³, sarebbe la perfetta incarnazione della morale tradizionale greca.

Il Socrate di Aristotele è invece l'autore della scoperta del concetto e dei ragionamenti induttivi²⁴. Un'analisi dettagliata delle nostre fonti, con una ricerca che miri a inquadrarle nel contesto storico-culturale da cui provengono, conferma l'idea che il nocciolo della filosofia di Socrate debba essere ricercato nel suo metodo, nella dialettica come strumento euristico e conoscitivo di verità di ordine morale che procede alla conoscenza della realtà seguendo lo stesso ritmo discorsivo del pensiero. Questo metodo è gravido di implicazioni filosofiche, perché innanzitutto presuppone la penetrabilità della realtà a opera della nostra intelligenza, cosa che a sua volta implica una strutturale omogeneità tra la ragione umana e la realtà. Non stupisce quindi che il Socrate di Senofonte parli di teologia e teodicea. Il metodo socratico comporta inoltre l'ottimismo metafisico di un disvelamento della verità inteso come sempre possibile seppure mai concluso, implicando la possibilità di una comprensione della realtà e insieme di una sua giustificazione razionale: con la dialettica si attua infatti la rimozione dell'apparente contraddizione che caratterizza il mondo del divenire. Il metodo costituisce per Socrate il marchio della nostra essenza di esseri razionali, come anche la manifestazione e la ripetuta conferma che la realtà sia spiegabile e giustificabile in modo coerente con la logica propria della nostra ragione. Alla luce del suo metodo, Socrate scopre l'infinita questionabilità di ogni conclusione che non si dà mai come definitiva.

²⁰ La letteratura critica su Platone come fonte socratica è sterminata. Qui rimando principalmente all'opera già citata di Guthrie, al *Socrate* di G. Reale, pp. 127-159, e in particolare a due opere di Gregory Vlastos: *The Paradox of Socrates*, in *The Philosophy of Socrates*, a cura di G. Vlastos, New York 1971, pp. 5-21, e *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

²¹ Su Senofonte si veda l'introduzione alla pregevole traduzione di E.C. Marchant e O.J. Todd, in Senofonte, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, Harvard Univ. Press, Cambridge-Massachusetts-Londra 1997, pp. vii-xxvii.

²² G. Vlastos, *op. cit.*, p. 1.

²³ Senofonte, *Memorabilia*, 4.6.16.

²⁴ Aristotele, *Metafisica*, A 5, 987 b 1 sgg. Su Aristotele come fonte, si veda Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Parigi 1942.

La ricerca della verità è un'apertura e un incessante sforzo di comprensione. Con la sua celebre professione di ignoranza Socrate afferma di non possedere alcuna scienza nel senso ionico di 'episteme', intesa come sapere definitivamente acquisito in un dato campo di indagine; una sapienza esaustiva e definitiva può essere solo prerogativa divina, mentre la sapienza umana è uno sforzo continuo di comprensione. Ogni uomo comprende la realtà in modo unilaterale e prospettico, il che implica la necessità di una continua integrazione dialettica con le 'precomprensioni' possedute dagli altri esseri razionali e l'idea della corallità del sapere. In questo senso, è significativo che i dialoghi platonici che sembrano essere più fedeli al pensiero del Socrate storico siano aporetici; valga per tutti l'esempio dell'*Eutifrone*, in cui l'indagine viene dialetticamente ripetuta a partire dalle conclusioni che fungono da nuove premesse da verificare e da confutare. L'unica scienza, in quanto condizione ineliminabile per la scoperta di verità definitive, che Socrate ascrive a se stesso è la scienza dialettica; coerentemente, è l'unica scienza che in quanto tale, intende trasmettere ai suoi discepoli²⁵. In questo senso va inteso il suo presunto 'scetticismo'. Quello che è veramente socratico nelle quattro fonti che abbiamo preso in esame è il metodo che viene usato per procedere all'indagine filosofica e che da Platone in poi costituirà per molto tempo l'unica forma delle ricerche filosofiche e scientifiche. Le diversità e le contraddizioni presentate dalle quattro testimonianze sono da ricercarsi nei *risultati* filosofici conseguiti dall'uso del metodo, ma non in quest'ultimo. Del resto, gli esiti della ricerca filosofica guadagnati con la dialettica non erano stati condizionati da Socrate con l'imposizione di alcun tracciato predeterminato. Questa interpretazione di Socrate trova conferma in due passi dell'*Apologia di Socrate*, il primo in cui il figlio di Fenarete ci avverte di avere delle fortissime convinzioni personali in campo etico, tali da spingerlo ad accettare il suo destino di morte ingiusta pur di non rinnegarle, ma anche che nessuna di queste possa secondo lui ambire allo *status* di conoscenza definitiva. La sua stessa credenza nell'immortalità dell'anima è definita fede o speranza, non certezza o conoscenza²⁶. Il secondo passo ci avverte del fatto che la cospicua eredità, l'impronta della socratica formazione intellettuale lasciata ai suoi discepoli sia la capacità di 'mettere alla prova' le false convinzioni degli uomini; i suoi discepoli continueranno a stazzare gli ateniesi con l'*'elenchos tou biou'* come Socrate aveva fatto durante la sua vita²⁷.

Elenchos, dialettica e metadialettica socratica.

È a questo punto opportuno tentare una descrizione concisa del metodo dialettico di Socrate. Come ho già avuto occasione di dire, la funzione che Socrate attribuiva al suo metodo era sia euristico che di verifica razionale delle conclusioni provvisorie di volta in volta raggiunte. Il testo che ci fornisce un esempio illuminante di *elenchos* socratico, insieme a tutte le implicazioni filosofiche che esso comporta, è il *Gorgia* platonico. Benché questo sia un dialogo in cui già molte delle teorie platoniche fanno il loro esordio, credo che nelle sue caratteristiche elenctiche e argomentative rimanga uno scritto fortemente socratico. Per il momento dovremo però limitarci ad analizzare il percorso argomentativo 'tipico' seguito da Socrate così come appare nei dialoghi giovanili di Platone.

In primo luogo, già il termine *elenchos* indica quel genere di 'confutazione' che si attua con la dimostrazione della contraddittorietà della tesi dell'avversario. Esistono due generi di *elenchos*: quello diretto e quello indiretto. Di solito l'*elenchos* socratico è di carattere indiretto e consiste non nel dimostrare l'assurdità o la contraddittorietà della tesi dell'opponente mediante una dimostrazione che diriga le sue obiezioni contro la tesi stessa, ma piuttosto nel dimostrare che data l'affermazione A, A implica B, B implica C e D e che, infine, C e D stanno in contraddizione tra loro o in contraddizione con la tesi di partenza di cui costituiscono le implicazioni logiche. Secondo Richard Robinson Socrate deve avere creduto che ogni *elenchos* dovesse essere essenzialmente indiretto²⁸.

Quando Socrate ingaggia le sue discussioni con il suo opponente di turno, fa in modo che dopo alcuni convenevoli introduttivi l'interlocutore faccia almeno un'affermazione sull'argomento che a

²⁵ Senofonte, *Memorabili*, IV, 6, 1.

²⁶ Platone, *Apologia di Socrate*, 40c-41a.

²⁷ Platone, *Apologia di Socrate*, 39c-d.

²⁸ R. Robinson, *Elenchos*, in *The Philosophy of Socrates*, pp. 78-109.

Socrate interessa discutere. Allora il resto della discussione si snoda con la fluidità di un teorema matematico. Socrate pone quindi la prima domanda sull'affermazione del rispondente, che di solito assume una delle due forme: 'X è Y?' oppure 'Cos'è X?'; esempi del primo genere possono essere: 'La giustizia è migliore dell'ingiustizia?' (*Repubblica*); 'È giusto fuggire di prigione?' (*Critone*). Esempi del secondo tipo sono 'Cos'è la temperanza?' (*Carmide*); 'Cos'è il coraggio?' (*Lachete*)²⁹. Con queste domande Socrate non è mai alla ricerca di una definizione da vocabolario di un termine che gli è sconosciuto, perché di solito il suo 'X' è un concetto che lui e i suoi rispondenti usano in modo estremamente ricorrente. La sua domanda non è mai una richiesta di informazione né una specie di 'richiesta-verifica', propria del maestro che intende verificare la preparazione dell'allievo. Le domande di Socrate sostano su un gradino intermedio tra questi due estremi. La risposta cercata da Socrate è da un lato una definizione analogica che fornisca degli equivalenti di X, dall'altro una risposta che restringendo il campo degli attributi di X, si limiti a definirlo con l'elencazione di tutte quelle caratteristiche per cui X è X e per cui tutte le X vengono dette X. Socrate assume una specie di realismo antitetico al nominalismo della sofistica del suo tempo. I presupposti filosofici sottesi a questo metodo di inchiesta sono infatti i seguenti: a) X è un termine univoco; b) la cosa X ha un'essenza; c) l'essenza non è una struttura primaria, ma ha una struttura che può essere ancora analizzata e spiegata. La definizione elenctica è in cerca della singola cosa che è comune a molti individui singoli. La certezza che la definizione e l'esistenza di questa 'cosa singola' che si predica di molti individui siano possibili deriva dall'evidenza per cui a molte cose viene attribuito un *nome comune*. A sua volta quest'ultimo fatto è reso possibile dalla *natura comune* che apparenta le cose. La definizione mira dunque all'elemento comune (*definiens*) a tutte le cose chiamate con un unico nome (*definiendum*)³⁰. Socrate costruisce quindi la relazione tra il *definiens* e il *definiendum* come un rapporto di identità di proprietà³¹. Le definizioni di Socrate rimangono però sempre a livello analogico, perché le risposte costituite di *genus proximum* e *differentia specifica* avrebbero presupposto la scoperta da parte di Socrate della piramide metafisico-ontologica di Platone.

Perché si abbia tuttavia un perfetto dispiegamento dell'*elenchos* socratico si rendono necessarie alcune condizioni per così dire 'metadialettiche'. In primo luogo, alle affermazioni dell'interlocutore di turno devono realmente corrispondere delle convinzioni profonde che influenzino la vita pratica di chi le esprime. Il rispondente deve poi essere convinto della validità logica dell'argomentazione socratica e convenire sulle premesse da cui prende inizio l'argomentazione. Quando la confutazione elenctica consiste nella riduzione all'assurdo delle tesi del rispondente, quest'ultimo deve vedere con evidenza questa assurdità. L'*elenchos* è un tribunale della ragione, il cui verdetto viene pronunciato non da una giuria ma dal solo interlocutore che non rappresenta se stesso, ma il paradigma dell'interlocutore razionale. Le sue risposte sono così esigue rispetto allo spessore filosofico delle domande socratiche, perché gli viene richiesto semplicemente l'assenso o il dissenso che l'interlocutore razionale non può negare di fronte all'evidenza o alla scorrettezza della logica argomentativa dei teoremi socratici.

Dato che questo procedere dialetticamente costituisce un incessante avvicinamento alla Verità, che è per sua essenza corale e dialogica, non sembra fuori luogo mettere in evidenza l'estrema somiglianza che lega la metadialettica socratica ai capisaldi dell'ermeneutica gadameriana: la fondamentale precomprensione che è implicita nel domandare, la disponibilità all'ascolto dell'interlocutore che diventa 'fonte di conoscenza' grazie agli espedienti dell'ironia e della maieutica, infine il 'discorso socratico' che, come l'opera d'arte in Gadamer, si rende autonomo dai suoi stessi autori e vive di vita propria costituiscono delle impressionanti anticipazioni dell'ermeneutica contemporanea. Il discorso che nasce tra i due uomini è infatti *un terzo uomo*, un *medium* che risulta dal confronto e dalla sintesi dialettica di due differenti visioni del modo, di due differenti prospettive su un dato problema. Il dialogare socratico è un dialogare aperto, mai dogmatico perché le sue conclusioni non sono mai ultimative. «Il sapere è nella sua essenza dialettico: solo chi ha sapere ha domande»³².

²⁹ Si veda R. Robinson, *Socratic definition*, in *The Philosophy of Socrates*, pp. 111-124; G. Nakhnikian, *Elenctic definition*, in *The Philosophy of Socrates*, pp. 125-157.

³⁰ Platone, *Menone*, 74a-75a.

³¹ Platone, *Carmide*, 160e-161b.

³² H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1972, p. 422.

È il Socrate di Nietzsche

Il Socrate dialettico che ho cercato di delineare nelle pagine precedenti è lo stesso Socrate preso di mira da Nietzsche. I testi del filosofo tedesco che ho finora preso in esame sono quelli giovanili, composti tra il 1870 e 1873. Si tratta delle due conferenze che Nietzsche ha tenuto a Basilea il 18 gennaio e il 2 febbraio 1870, rispettivamente sul *Dramma musicale greco* e su *Socrate e la tragedia*, a cui si aggiungono *La Visione dionisiaca del mondo*, *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'età tragica dei Greci*³³. Questi scritti hanno un'importanza determinante per la comprensione dell'intera filosofia nietzscheana, dato che in essi è possibile leggere le prime critiche mosse da Nietzsche alla dialettica e al cristianesimo, critiche che negli scritti della maturità acquisite una sporgenza superiore e creativa, finalmente privi delle categorie filosofiche schopenhaueriane e cristiane che in questi lavori hanno ancora un'importanza considerevole. Per una corretta comprensione del complesso rapporto che Nietzsche, al di là dei secoli, intrattiene con Socrate occorre partire dalla sua concezione del *tragico*. Negli scritti che ho citato la tragedia attica viene costantemente definita come la massima esplicitazione, l'evidenza più assoluta della contraddizione che caratterizza l'essere e il mondo. Il tragico trae origine da questo disvelamento. I cori di Dioniso, prima e più autentica espressione del senso tragico della vita, sono caratterizzati da quell'incantato stupore dato dalla contemplazione della contraddizione nella sua nudità e dal superamento dell'impatto stordente di questa visione nella forma 'estetica della gioia'. Il disvelamento tragico della contraddizione oltrepassa la soluzione propria della dialettica di una mediazione sintetica degli opposti e di un superamento *tout court* del negativo, di una rimozione del momento della finitezza e della contraddittorietà. Il senso tragico della vita si contrappone con uguale forza al cristianesimo che rimuove la contraddizione 'giustificandola' alla luce della sua metafisica. Se infatti la dialettica è affermazione dell'identità, il tragico è la negazione di ogni identità e affermazione della differenza: Nietzsche contrappone il molteplice irrisolto e disperso, irriducibile alla totalità, all'identità mistificatoria di una metafisica piramidale, all'identità e alla coerenza delle verità dialettiche e cristiane³⁴. I cori di Dioniso che costituiscono la più pura espressione del senso tragico della vita, già nella tragedia di Eschilo conoscono un primo passo verso la decadenza, che pure rimane ancora una grande espressione del 'sublime come imprigionamento artistico dell'orrore e del comico come liberazione artistica dalla nausea dell'assurdo'³⁵. Il tragico è la giustificazione della vita, la riconciliazione dell'uomo con la realtà, perché 'l'arte [...] è la vera e propria attività metafisica dell'uomo [...]; l'esistenza del mondo è *giustificata* unicamente come fenomeno estetico'³⁶. Gli attori tragici che evocano la contraddizione del puro negativo sulle scene trovano la loro categoria metafisico-esistenziale nel *pathos*, in quanto vittime di un destino tragico che possono solo subire e non dominare. La risposta del pubblico è riassunta nel sentimento e nella categoria della *compassione*. Già Sofocle ma soprattutto con Euripide si compie il destino della tragedia che muore di una morte tragica, perché si avvera la scomposizione dei due principi originari Apollo e Dioniso. Secondo Nietzsche, 'intorno a Euripide si staglia un alone fosco: il socratismo'³⁷. Socrate, il 'secondo spettatore' della tragedia euripidea, è l'uomo con 'una volontà smisurata dietro a un intelletto così unilaterale, [...] una forza originaria di un carattere inflessibile in una deformità d'aspetto stranamente attraente'³⁸. 'Socrate è il primo grande greco a essere brutto, tutto in lui essendo simbolico'³⁹.

Alla luce della concezione nietzscheana del tragico, il Socrate che costituisce la controparte dialettica che ribalta il senso tragico della vita non può che essere stato il Socrate inventore dell'*elenchos* e del suo metodo di indagine e di giustificazione razionale. Benché Nietzsche propenda per un'interpretazione di Socrate compiuta alla luce delle testimonianze senofontee, è il Socrate dei dialoghi platonici che il

³³ Questi scritti si trovano in traduzione italiana nel volume F. Nietzsche, *Verità e Menzogna, La nascita della tragedia, La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Roma 1991.

³⁴ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche*, Parigi 1962.

³⁵ F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, ed. cit., p. 62.

³⁶ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, ed. cit., pp. 114-115.

³⁷ F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, ed. cit., p. 46.

³⁸ *Ibidem*, p. 47.

³⁹ *Ibidem*.

filosofo tedesco prende di mira. Il Socrate di Senofonte sarebbe stato del tutto inabile a compiere la rivoluzione epocale che Nietzsche attribuisce a Socrate, nel momento in cui gli addebita la morte della tragedia e l'avverarsi di una nuova era di razionalismo ottimistico. Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche pone nel modo più chiaro il rapporto di contrapposizione frontale che esiste tra il tragico e la dialettica, procedendo nei capitoli 13, 14 e 15 a una perfetta ricostruzione dell'attività svolta dal Socrate storico e delle conseguenze che ha sortito nel mondo del suo tempo. Secondo Nietzsche, il tragico costituisce la massima forma d'arte intesa come perfetta sintesi di sublime e comico e come riconciliazione dell'uomo con la vita. Socrate invece 'condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente[...]; dovunque vede la mancanza di intelligenza e la potenza dell'illusione, e da questa mancanza inferisce l'intima assurdità e la detestabilità dell'esistente'⁴⁰. Socrate fa ingresso nel mondo greco presentandosi come il *nuovo poeta tragico* e così Platone lo ritrae nei passaggi conclusivi del suo *Simposio*, sintesi perfetta di Aristofane e Agatone, del comico e del sublime, che in lui diventano ironia e furore logico. In cosa consiste la sua 'poesia'? Nel *redde rationem* dialettico della contraddittorietà che affligge la vita e la realtà. Dato che l'assurdo rivelato dal tragico risultava insostenibile per l'intelligenza di Socrate, 'individuo specificamente *non mistico* in cui la natura logica, per una superfetazione, si è sviluppata così eccessivamente quanto lo è la sapienza istintiva nel mistico'⁴¹, il figlio di Fenarete innesca 'la portentosa ruota che muove il socratismo logico che è in azione per così dire *al di là* di Socrate come se essa dovesse essere contemplata attraverso un'ombra'⁴². Socrate, 'l'eroe dialettico del dramma platonico', procede dal rilevamento della contraddizione al tentativo della sua risoluzione, mostrando con la sua dialettica che ogni caso di assurdo logico o esistenziale non sarebbe reale ma sempre riconducibile a una forma di *errore logico*, a una *mancanza di intelligenza e di metodo*. La contraddizione diventa dunque un fraintendimento, un errore interpretativo nella decodificazione della realtà. Il male, la colpa morale sarebbero le conseguenze di questo difetto logico-dialettico. Le implicazioni di questa visione razionalistica della vita inducono la morte tragica della tragedia. L'eroe socratico del dramma platonico è un uomo pienamente consapevole e responsabile degli eventi della sua vita. Sulla sua testa pende la responsabilità completa delle sue disgrazie o il merito della sua felicità. Se l'esistenza non è altro che un'algebra di essenze e concetti strutturalmente omogenea alla logica con cui procede la ragione umana, la realtà, lontano dall'essere contraddittoria e assurda e quindi inspiegabile e incontrollabile da parte dell'uomo, diventa con Socrate razionalmente penetrabile e quindi modificabile, plasmabile. Tutto quello che sembra contraddittorio e assurdo è in realtà imputabile a un errore di interpretazione della realtà, a una falla logica a cui la dialettica socratica è in grado di porre rimedio. Se la categoria metafisico-esistenziale dell'eroe tragico era il *patire*, quella dell'uomo socratico diventa l'*agire* in direzione dell'aggiustamento logico della realtà. In questo consiste 'l'elemento *ottimistico* dell'essenza della dialettica'. Se l'assurdo logico è un errore della nostra intelligenza, il male morale sarà la conseguenza pratica di questo errore. Riassumendo, i presupposti del socratismo alla luce dell'interpretazione di Nietzsche sembrano essere: a) Ogni uomo possiede delle precomprensioni, per la maggior parte dettate dalla *communis opinio*, che nascondono contraddizioni e assurdi logici e che, se non sottoposte a un *redde rationem* dialettico, finiscono per costituire la causa 'intellettuale' del male etico. B) per ovviare a questo problema, Socrate propone il metodo dialettico, analogo all'attività diagnostica e terapeutica del medico, con cui la contraddizione di una precomprensione, di solito rappresentata dai vari interlocutori socratici, viene rilevata e rimossa. Altrimenti, come avviene nei dialoghi platonici aporetici in cui non si arriva a una soluzione che elimini del tutto la contraddizione, Socrate sembra garantire comunque la possibilità logica della sua rimozione facendo appello alla capacità di giustificazione logica del metodo. Proprio la struttura analogica che apparenta il pensiero al metodo e il metodo alla realtà è la scoperta che fonda l'ottimismo razionalistico di Socrate. C) Ancora, secondo il figlio di Fenarete, la virtù è in primo luogo un'essenza che va definita *via rimotionis*, procedendo all'eliminazione elenctica di tutti i malintesi e le assurdità logiche di cui la tradizione l'ha ricoperta. Una volta portata alla luce l'essenza della virtù, che si manifesta all'uomo con una forza logica pari all'intensità estetica della tragedia nel momento in cui svela all'uomo il senso tragico della vita, l'uomo sarà *ipso facto* virtuoso. Gli individui

⁴⁰ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, ed. cit., p. 160.

⁴¹ *Ibidem*, p. 461.

⁴² *Ibidem*.

che peccano saranno quelli a cui fa difetto acume logico e dialettica, mentre il trionfo della conoscenza razionale, che rende trasparente il reticolato logico in cui si struttura la realtà, permette all'uomo di scoprire l'itinerario in grado di condurlo alla felicità. L'*homo logicus* procedendo a un bilancio a lungo termine, utilitaristico *lato sensu*, sceglie tra le azioni possibili quella che comporti la maggiore quota di piacere e la minima di dolore. Chiarita l'algebra di concetti sottesa alla scelta del 'modo in cui è più opportuno vivere', chiariremo a noi stessi che il comportamento virtuoso è quello che in un bilancio a lungo termine comprende la massima quota di piacere e la minima di dolore; la virtù risulta in base a questo ragionamento la più accreditata a rendere l'uomo *eudaimon*. L'uomo razionale è quindi l'unico responsabile del proprio destino; nel dramma platonico, l'eroe socraticamente concepito, se cade in preda all'errore e alla sventura, suscita nel suo pubblico non *compassione*, ma *biasimo* a cui fa eco il suo personale sentimento di *vergogna*⁴³. Da tutto questo emerge con chiarezza che la principale *attività* dell'uomo consiste nell'articolazione della sua intelligenza logico-discorsiva. In questo senso, l'uomo è *ragione*, è *anima razionale*, *intesa come sede della nostra coscienza intellettuale e morale*. Da questa definizione discende automaticamente la dottrina della cura dell'anima, la trasvalutazione spirituale di tutti i valori della Grecità tragica, 'quel socratismo che appare come un mondo del tutto capovolto'⁴⁴.

Coerentemente con questi presupposti, la stessa filosofia greca raggiungerebbe la sua acme con Anassagora e Democrito, ai quali seguirebbe un periodo di decadenza inaugurato dall'avvento del razionalismo ottimistico di Socrate con il grande suggello metafisico apposto dalla speculazione di Platone⁴⁵.

Conclusioni.

A grandi linee, queste sono le idee guida su cui intendo basare la mia ricerca. Naturalmente è ancora necessario procedere alla lettura della più recente letteratura critica prodotta sul conto di Socrate, analizzando più in dettaglio i riferimenti testuali sui cui gli storici e gli autori di turno fanno leva per esprimere la loro personale interpretazione di Socrate. Dato che nella lettura di Socrate in chiave nietzscheana mi sono finora basata solo sugli scritti giovanili del filosofo tedesco, è mia intenzione procedere alla lettura dell'*opera omnia* di Nietzsche nel tentativo di verificare se la figura di Socrate sia soggetta a un'evoluzione parallela alla maturazione della filosofia nietzscheana oppure se perda la sua centralità di controparte polemica venendo sostituita dal cristianesimo, da Schopenhauer e da Wagner. Vorrei inoltre approfondire il rapporto che lega Socrate a Euripide e in genere ripercorrere lo sviluppo subito dalla tragedia attica dai suoi albori fino Euripide per rintracciarvi il riflesso della parallela evoluzione della *Weltanschauung* filosofica greca nel suo passaggio dal naturalismo ionico alla metafisica platonica. In questo senso, potrebbe essere interessante mettere in luce la rilevanza dell'eco tragica suscitata dall'avvento della metafisica greca sulla scorta di quanto Heidegger scrive per esempio nella sua *Introduzione alla metafisica*. Sempre al tema della cura heideggeriana potrebbe venire accostato l'incessante invito del Socrate platonico e senofonteo alla cura dell'anima e al sentimento della 'cura' indirizzato a una gerarchia di esseri e di beni.

Spero di avere espresso con sufficiente chiarezza le linee dell'interpretazione di Socrate che più mi sembrano coerenti con quelli che dovevano essere stati il suo pensiero e la sua personalità, dato «che quello che non può essere di uso universale, che non è accessibile al comune degli uomini [...] non è necessario all'uomo»⁴⁶.

⁴³ La dialettica di estremi che contrappone la tragedia e la dialettica socratica possono essere i seguenti: identità-differenza, vergogna-compassione, principio unificante-mostrazione e accettazione del contraddittorio.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, ed. cit., p. 47.

⁴⁵ F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, ed. cit. pp. 219-307.

⁴⁶ F.M. Voltaire, *Il filosofo ignorante*, Bari, Laterza 1962, vol. I, p. 534.

