

Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del *Protagora*

MICHELE CORRADI / *Aix-Marseille / Pisa /*

Fra i grandi avversari di Socrate, Protagora è quello cui Platone riserva più spazio nella propria produzione. Nel *Protagora* Platone concede al sofista un discorso che occupa circa nove pagine Stephanus (320c–328d = 80 C 1 DK). Tutta la prima parte del *Teeteto* (151d–187a) è consacrata alla discussione del principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK) e in questo stesso dialogo Socrate, simile a un ventriloquo, giunge a prestare la propria voce ad un Protagora ritornato dall'Ade per difendere le proprie posizioni (166a–168c = 80 A 21a DK). Non mancano inoltre riferimenti a Protagora in molte altre opere, espliciti in *Cratilo* (385e–386a = 80 A 13 DK, 391b–c = 80 A 24 DK), *Eutidemo* (286b–c = 80 A 19 DK), *Fedro* (267c = 80 A 26 DK), *Ippia Maggiore* (282d–e = 80 A 9 DK), *Menone* (91d–e = 80 A 8 DK), *Repubblica* (600c–e), *Sofista* (232d–233a = 80 B 8 DK), impliciti ad esempio, come ho recentemente cercato di mostrare¹, in *Filebo* (62a–b) e *VII lettera* (343a).

Di Protagora Platone offre un ritratto complesso che certo rende giustizia alla grande statura del personaggio. La tradizione antica sottolineava il suo ruolo particolare fra

¹ Corradi (2012: 216–224).

i protagonisti dei dialoghi: sosteneva addirittura una dipendenza di Platone dalle opere di Protagora per la *Repubblica* (80 B 5 DK), forse per il *Parmenide* (80 B 2 DK). In effetti, in due passi della vita di Platone (III 37 e 57), Diogene Laerzio richiama una curiosa notizia risalente, attraverso Favorino (23 Mensching = 60 Amato), ad Aristosseno (67 Wehrli²): quasi tutta la *Repubblica*, Πολιτεία ... πᾶσα σχεδόν, si troverebbe già scritta nelle *Antilogie* di Protagora (80 B 5 DK), ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγραφθαι Ἀντιλογικοῖς. La notizia può essere agevolmente inserita in una tradizione, spesso ostile, che attribuisce a Platone il plagio di opere di pensatori precedenti. Certo, più in generale, sembra essere un chiaro esempio di una tendenza della critica letteraria antica, attenta a scoprire le κλοπαί degli autori del passato. In tal senso, quale vero e proprio manifesto di un interesse diffuso per il tema del plagio, può essere ricordato il denso frammento della Φιλολογος ἀκρόασις di Porfirio salvato da Eusebio (*PE* 10, 3, 1–25 = 410 F Smith). Proprio qui, in conclusione del frammento, Porfirio si sofferma su un altro debito di Platone nei confronti di Protagora: Platone avrebbe attinto, forse nel *Parmenide*, al Περὶ τοῦ ὄντος di Protagora argomentazioni contro pensatori monisti, πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν εισάγοντας (80 B 2 DK)³.

Certo Aristosseno, autore di un Πλάτωνος βίος (61–68 Wehrli²), non è probabilmente la fonte più neutra in relazione a Platone. Dai frammenti conservati emerge un atteggiamento tendenzialmente critico nei confronti del filosofo. Le sue ricerche s’inseriscono comunque pienamente all’interno dell’attività erudita del Peripato, soprattutto di ambito biografico. Un’attività sulle opere dei grandi autori del passato volta alla ricerca di dati utili per comprendere la loro personalità, per ricostruire aspetti della loro vita. Un’attività che certo non obbediva ai criteri della moderna ricerca storico-filologica ma indulgeva a ricostruzioni fantasiose, spesso fondate sul cosiddetto metodo di Cameleonte³.

L’analisi di quella che, con l’apologia del *Teeteto* (166a–168c = 80 A 21a DK), è la sezione più importante in cui Platone si fa portavoce di Protagora, il grande discorso⁴ del *Protagora* (320c–328d = 80 C 1 DK), pone in ogni caso una serie di problemi esegetici che ci mettono davanti a dubbi che non sono lontani da quelli che probabilmente avevano stimolato la curiosità dei critici letterari antichi.

² Sulle accuse di plagio rivolte a Platone canonica è la relativa sezione di Dörrie, Baltes (1990: 236–246). Cfr. ora anche Corradi (2013: 82).

³ Sul cosiddetto metodo di Cameleonte, cfr. ora Arrighetti (2008). Un’utile panoramica sull’attività erudita del Peripato è in Montanari (2012). Sul rilievo che in tale ambito assume la ricerca biografica, cfr. Fortenbaugh (2007).

⁴ La denominazione “grande discorso”, “great speech”, per il μῦθος e il λόγος che il sofista pronuncia nel *Protagora* è diventata canonica soprattutto a partire dall’introduzione di Gregory Vlastos alla traduzione del dialogo di Benjamin Jowett rivista da Martin Ostwald (Vlastos 1956 [1976]: 273–276).

1. La memoria del μῦθος

Il grande discorso del *Protagora* (320c–328d) si articola in due sezioni, un μῦθος e un λόγος. Nella prima sezione Protagora costruisce un racconto sull'origine della società umana. Un racconto che muove dalla condizione deficitaria dell'uomo allo stato di natura fino alla nascita della πόλις e si sofferma su due interventi successivi della divinità, quello di Prometeo, che dona agli uomini le τέχναι, e quello di Zeus che dona loro αἰδώς e δίκη. Nel λόγος Protagora svolge considerazioni sull'impegno paideutico di Atene nei confronti dei giovani, riflette sul ruolo del sofista e sulla funzione della punizione. Ebbene non pochi degli elementi sviluppati nel grande discorso, che pure nel complesso ci appare coerente con quanto su Protagora possiamo ricostruire dalle altre testimonianze in nostro possesso, presentano aspetti spiccatamente platonici. Quanto lo straordinario ritratto del sofista che emerge deve dunque al genio letterario di Platone? Ma il problema può forse essere posto anche in termini diametralmente opposti: è possibile pensare ad una vera e propria influenza della riflessione del suo personaggio, di Protagora su Platone?

Cercheremo in questa sede di offrire una risposta quantomeno plausibile a tali interrogativi, attraverso un'analisi, alla luce dei risultati della più recente letteratura critica, di alcuni snodi fondamentali del grande discorso del *Protagora* che tenteremo di mettere in rapporto, da un lato, quando possibile, con testimonianze relative a Protagora in nostro possesso, dall'altro, con *loci paralleli* in Platone.

Com'è noto, da un punto di vista stilistico, il μῦθος del *Protagora* presenta caratteri peculiari rispetto allo stile consueto dei miti di Platone che certo danno ragione dell'intuizione di Filostrato (*VS* I 10, 4 = 80 A 2 Diels-Kranz), primo a cogliere nel discorso del Protagora la volontà da parte di Platone di riprendere lo stile di Protagora – si pensi ad esempio alle sequenze segnalate già da Ludwig Friedrich Heindorf⁵ o alla scelta della λέξις εἰρομένη⁶. Anche dal punto di vista del contenuto più di un elemento può essere ricondotto probabilmente a Protagora. In tempi recenti ha consacrato una serie di ricerche approfondite al *Protagora* e in particolare al μῦθος di Prometeo Bernd Manuwald⁷, che proprio in relazione al rapporto del μῦθος con il Protagora storico è giunto a risultati in gran parte condivisibili. È plausibile che già Protagora in un'opera perduta (che per Manuwald doveva essere probabilmente il Περὶ πολιτείας [80 B 8a DK] e non, come generalmente si presuppone, il Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως [80 B 8b DK]) avesse sviluppato un racconto mitico sulle origini della civiltà umana per illustrare il ruolo

⁵ Heindorf (1810: 505) richiama ἄοπλον ... φύσιν, μικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγῆν (320e). Cfr. ora Serrano Cantarín, Díaz de Cerio Díez (2005: XLV–XLVI).

⁶ Cfr. Norden (1923³ [2002]: 483–494). Mette in evidenza alcune specificità della struttura narrativa del μῦθος, forse consapevoli riprese di modalità del racconto proprie dell'*epos* arcaico, Bertagna (2012). Mentre Morgan (2000: 132–154) tenta di rintracciare nel μῦθος del *Protagora* i caratteri dell'epidittica sofistica, Most (2012) mostra come esso presenti già tutti o quasi i tratti tipici dei miti presenti nella produzione più matura di Platone. Ma insistere su una distinzione tra aspetti sofisticati e platonici non è forse necessario. Cfr. Manuwald (2003), che sottolinea il ruolo paradigmatico che assume per Platone il μῦθος del *Protagora*.

⁷ In particolare Manuwald (1996), Manuwald (1999: 168–236), Manuwald (2003 e 2013).

centrale della πολιτική τέχνη nella sua evoluzione, la superiorità di tale τέχνη rispetto alle altre e lo spazio che il ruolo centrale della πολιτική τέχνη offre all'attività pedagogica del sofista. Del resto, alcune incoerenze della narrazione, in rapporto allo sviluppo successivo del dialogo, possono essere spiegate come il frutto di un non semplice lavoro di adattamento di materiale preesistente nel contesto del dialogo. Manuwald insiste ad esempio sul caso della οσιότης: questa virtù nel μῦθος, per quanto in modo non esplicito, ha chiaramente origine prima del dono di αἰδώς e δίκη da parte di Zeus (322a), ma in seguito è considerata al pari di σωφροσύνη e δικαιοσύνη – termini che alla fine del μῦθος sostituiscono gli arcaici e poetici αἰδώς e δίκη – necessaria per la sussistenza delle comunità umane (325a)⁸. Centrale nel discorso di Protagora è poi la constatazione del fatto che tutti gli uomini possiedono in una qualche misura σωφροσύνη e δικαιοσύνη o che quantomeno il possesso di queste virtù da parte di tutti i membri di una comunità umana è condizione necessaria per l'esistenza della comunità stessa (322c–d, 323a–c, 324d–e, 325a–c, 326e–327a). Questa tesi, secondo Manuwald, doveva costituire il manifesto antropologico-politico di Protagora, proprio come la tesi dell'uomo-misura (80 B 1 DK) rappresentava il suo «erkenntnistheoretische Credo»⁹. Certo decisivo appare per l'attribuzione delle tesi avanzate nel μῦθος a Protagora proprio il rapporto tra la riflessione su αἰδώς e δίκη e il principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK), almeno nell'interpretazione che lo stesso Platone ne offre nella celebre apologia del *Teeteto* (166a–168c = 80 A 21a DK): tutti gli uomini hanno opinioni e sensazioni vere ma, come il medico sostituisce con i farmaci nel paziente sensazioni πονηραί con sensazioni χρησταί, il sofista è in grado con la sua παιδεία di orientare le opinioni nella direzione dell'utile. In modo non dissimile nel grande discorso del *Protagora* il sofista agisce su uomini di per sé dotati di αἰδώς e δίκη e dunque in qualche misura, almeno potenzialmente, partecipi della πολιτική τέχνη, per perfezionare le loro attitudini naturali e indirizzarli alla virtù¹⁰.

Importanti riflessioni sul rapporto tra il μῦθος del *Protagora* e il Protagora storico vengono recentemente anche da Mauro Bonazzi che coglie nel μῦθος di Prometeo una volontà di misurarsi in termini fortemente innovativi con la tradizione letteraria sulle origini dell'umanità e in particolare con Esiodo¹¹, volontà che certo ben collima con l'ampia messe di testimonianze relative all'impegno critico di Protagora sulla poesia (80

⁸ Non senza incorrere nell'anacronismo, Schlick (2012: 40–43) coglie nella difficoltà di conciliare la riflessione sul fenomeno religioso sviluppata nel grande discorso con l'agnosticismo di Protagora (80 B 4 DK) uno dei principali argomenti contro l'attribuzione al sofista delle dottrine in esso contenute. In ogni caso, come evidenzia Brancacci (2013: 66–67 n. 16), nel grande discorso la religione è confinata ad una fase pre-politica dell'evoluzione dell'umanità.

⁹ Manuwald (1996: 124–125).

¹⁰ Cfr. Corradi (2013a: 78 n. 25).

¹¹ Soprattutto Bonazzi (2010: 84–93 e 2012). Probabilmente non a caso nel dialogo (316d) Protagora inserisce Esiodo nella galleria di intellettuali che prima di lui avrebbero esercitato l'attività di sofista, pur celandola dietro ad altre professioni. In proposito, dopo Brancacci (2002), cfr. Boys Stones (2010: 40–45). A “rhetorical purposes” riconduce l'interesse di Protagora per Esiodo Koning (2010: 217–223).

A 25–30 DK). Si potrebbe leggere nel μῦθος del *Protagora*, per riprendere una felice intuizione di José Solana Dueso, un esercizio di ὀρθοέπεια da parte del sofista¹².

Se Manuwald e Bonazzi tendono in una qualche misura a segnalare la specificità del μῦθος del *Protagora* rispetto agli altri testi sulle origini e lo sviluppo della civiltà risalenti al V secolo di cui siamo a conoscenza¹³ per considerarlo una riflessione sulla natura dell'uomo e sulle possibilità dell'educazione, Graziano Arrighetti, proprio attraverso uno studio del rapporto con Esiodo e la tradizione letteraria, ha recentemente cercato di inquadralo nell'ambito della riflessione che sulle origini dell'uomo e sull'organizzazione della comunità umana offre Platone, mettendolo in relazione con pagine del *Politico* e del *Timeo*, che certo mostrano una singolare consonanza con il discorso pronunciato da Protagora nel dialogo giovanile¹⁴. Arrighetti si pone in questo caso sulla scia di Paul Friedländer che offre un utile quadro dei rapporti del μῦθος del *Protagora* con il tardo Platone¹⁵. Anche per lo studioso tedesco è innegabile il fatto che nel μῦθος di Protagora risuonino motivi che per lungo tempo hanno avuto grande importanza per Platone. In particolare nel *Timeo* la stessa funzione di Prometeo ed Epimeteo, ai quali nel μῦθος del *Protagora* è affidato il compito di plasmare le stirpi mortali, è affidata agli dei inferiori dal demiurgo (41a–44c). Come il corpo delle stirpi mortali nel *Protagora* è plasmato di terra e fuoco e di ciò che con terra e fuoco si combina, ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται (320d), nel *Timeo* il corpo del mondo, la cui materia è presa in prestito per la costituzione degli esseri mortali (42e–43a), è costituito di fuoco e terra cui sono aggiunte come legame, secondo proporzione, aria e acqua (31b–32c). Come è stato osservato già da Wilhelm Nestle, quel μηχανᾶσθαι nella prospettiva della σωτηρία degli esseri viventi che nel μῦθος del *Protagora* è attribuito ad Epimeteo (320e e 321a) è nel *Timeo* proprio del demiurgo e degli dei inferiori (37e, 45d, 70c, 73c)¹⁶. Infine, mentre Epimeteo esaurisce le δυνάμεις da attribuire agli esseri viventi prima di dedicarsi all'uomo, il demiurgo giunge alla formazione dell'anima del mondo esaurendo la mistura di cui essa si compone (*Pr.* 321b: καταναλώσας; *Ti.* 36b: κατατηλώκει)¹⁷.

¹² Solana Dueso (2011: 5–23). Sull'ὀρθοέπεια e la riflessione letteraria di Protagora, cfr. ora anche Corradi (2012: 144–175) e Rademaker (2013). Si sofferma sui rapporti del μῦθος del *Protagora* con il *Prometeo incatenato* Calame (2012: 134–136).

¹³ Sottolinea comunque gli aspetti che il μῦθος di Protagora condivide con il razionalismo ionico Beresford (2013). Per i suoi rapporti con l'antropologia di Democrito, cfr. Hourcade (2009: 90–110). Offre un'ampia panoramica sul tema dell'umanità delle origini nella poesia arcaica De Sanctis (2012).

¹⁴ Arrighetti (2013). Recente è il tentativo di Van Riel (2012) di individuare nel μῦθος del *Protagora* il fondamento di dottrine antropologiche che Platone approfondirà nei dialoghi successivi.

¹⁵ Friedländer (1964–1975³ [2004]: 204–205).

¹⁶ Nestle (1978^s: 93). Sul disegno provvidenziale volto alla conservazione di tutte le specie messo in atto da Epimeteo, cfr. Demont (2011). Considera attentamente le immagini con cui Platone caratterizza l'azione creatrice del demiurgo e degli dei inferiori Regali (2012: 121–124).

¹⁷ È naturalmente impossibile ripercorrere l'immensa bibliografia sull'εἰκὼς μῦθος del *Timeo*. Sul discusso problema del suo statuto, cfr. almeno Burnyeat (2005 [2009]) e, quale ultimo di una serie di contributi dello studioso in proposito, Brisson (2012).

Se consideriamo invece il *Politico*, è innanzitutto da notare che nel celebre mito narrato dallo Straniero di Elea nel dialogo (268d–274e) si presuppone uno stretto legame tra il divenire del mondo e quello dello stato in modo analogo a quanto avviene nel μῦθος del *Protagora*¹⁸. Se veniamo ai dettagli, anche in questo caso nei due testi i parallelismi sono notevoli: gli uomini primitivi del *Politico* vivono nudi e senza coperte, γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστροτοι (272a), così come nel *Protagora* (321c) l'uomo è in origine nudo, scalzo, senza coperte, disarmato, γυμνός τε καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄστροφος καὶ ἄοπλος – certo curiosamente simile ad Eros nel discorso di Diotima del *Simposio* (203d: ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής αἰεὶ ὦν καὶ ἄστροφος)¹⁹; in entrambi i racconti ci si sofferma su una fase della storia dell'evoluzione del genere umano in cui le città non esistono ancora (*Prt.* 322b: πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν; *Plt.* 271e: πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν) e gli uomini soccombono davanti alle fiere (*Prt.* 322b: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων; *Plt.* 274b–c: διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν [*sc.* τῶν θηρίων]). Per questo motivo Zeus nel *Protagora* teme per la distruzione del genere umano, Ζεὺς οὖν δέισας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν (322c). In modo simile, il dio nel *Politico*, preoccupato che per la tempesta del disordine il mondo affondi dissolto nel mare infinito della disuguaglianza, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ παραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, ne inverte il ciclo (273d–e). Infine, in entrambi i miti viene ricordato il ruolo di Prometeo, di Efesto e di Atena per lo sviluppo delle τέχναι (*Prt.* 321c–d: ὁ Προμηθεὺς ... κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ; *Plt.* 274 c–d: πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέως, τέχναι δὲ παρ' Ἡφαίστου καὶ τῆς συντέχνου)²⁰.

Certo Arrighetti e Friedländer trovano illustri precedenti fra i Platonici antichi che coglievano nel μῦθος del *Protagora* elementi genuini di dottrina platonica. Come ricorda Harold Tarrant²¹, Plutarco nel *De Fortuna* (98d) cita come opinione di Platone, κατὰ τὸν Πλάτωνα, le considerazioni sulla condizione di disagio dell'uomo primitivo. E in modo certo più esplicito Proclo nella *Theologia platonica* (V 24, pp. 87, 15–91, 18 Saffrey-Westrink) considera il μῦθος del *Protagora* espressione del pensiero di Platone. Vi individua prove per l'identificazione di Zeus con il demiurgo del *Timeo*. Secondo Proclo, nelle pagine del *Protagora*, Platone fa risalire a Zeus il παράδειγμα della πολιτικὴ τέχνη. Allo stesso modo è il demiurgo nel *Timeo* ad aver stabilito la forma di governo insita nel tutto: il demiurgo coincide pertanto con Zeus²².

¹⁸ Anche sul mito del *Politico* non è possibile qui considerare la sterminata bibliografia. Un recente contributo esegetico giunge da Horn (2012). Per i caratteri della ricostruzione del passato che offre nel mito lo Straniero di Elea, cfr. Tulli (1994).

¹⁹ Cfr. Serrano Cantarín, Díaz de Cerio Díez (2005: 35 n. 4).

²⁰ Cambiano (1991²: 200–204), pur sottolineando le indubbie affinità fra i due miti, individua due varianti fondamentali: nel *Politico* si riconosce un periodo di governo divino precedente la fase in cui si manifesta l'inferiorità naturale dell'uomo rispetto agli animali e manca un intervento di Zeus volto a risolvere i conflitti fra gli uomini attraverso il dono della πολιτικὴ τέχνη. La δόσις del fuoco da parte di Prometeo è ricordata, in relazione alle origini della dialettica, anche nel *Filebo* (16c). Cfr. in proposito Delcomminette (2006: 91–96).

²¹ Tarrant (2000: 76).

²² Un'agile presentazione dei caratteri dell'esegesi platonica di Proclo è in Helmig, Steel (2012).

2. Dal Protagora alla Repubblica: politica, παιδεία e poesia

Proprio per quanto riguarda l'aspetto più propriamente politico del grande discorso, Mario Vegetti, ritornando sulle malevole osservazioni di Aristosseno, ha sottolineato il rapporto che la riflessione sulla πόλις ideale della *Repubblica* ha con il grande discorso del *Protagora* (320c–328c)²³. Secondo lo studioso, è possibile mettere in parallelo il superamento dell'ἀδικία degli uomini primitivi attraverso αἰδώς e δίκη nel μῦθος di Prometeo (322b–d) con la “genealogia della morale” che Glaucone propone nel II libro della *Repubblica*: per Protagora come per Glaucone (358e–359a) è insita nell'uomo una propensione naturale alla sopraffazione²⁴. Per Glaucone gli uomini stabiliscono un patto reciproco per non commettere né subire ingiustizia a vicenda. Per Protagora gli uomini, pur dotati delle τέχναι da Prometeo, non sono in grado di vivere in comunità senza commettere reciproche ingiustizie, in quanto privi della πολιτικὴ τέχνη. Per questo Zeus fa loro distribuire αἰδώς e δίκη così da stabilire nella città il buon ordine e vincoli che riuniscono gli uomini in un'amicizia reciproca, πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί (322b–323a). Nell'intreccio di σωφροσύνη e δικαιοσύνη, che per Protagora garantisce a tutti i cittadini il diritto di partecipare alla συμβουλή politica (323a), si può forse cogliere un'anticipazione dei risultati del IV libro della *Repubblica*: mentre coraggio e sapienza sono proprie di una sola parte della città, la σωφροσύνη deve permeare tutta la città così da conferirle armonia (431e–432a) e la δικαιοσύνη deve regnare su di essa facendo sì che ogni cittadino svolga il proprio compito (433a–434c)²⁵. Inoltre, sia il grande discorso del *Protagora*, sia il progetto politico della *Repubblica* contemplano la presenza di due élites di specialisti della παιδεία. Per Protagora c'è una categoria di uomini, a cui appartiene il sofista, che eccelle nella formazione alla πολιτικὴ τέχνη (328a–b). I filosofi della *Repubblica* sono descritti come un'élite di educatori che aspirano però al potere per svolgere un ruolo di guida nella παιδεία pubblica. Proprio la riflessione sulla παιδεία è in ogni caso l'aspetto che più avvicina il grande discorso del *Protagora* alla *Repubblica*: la funzione essenziale di musica, letteratura e ginnastica nella formazione dei giovani, enfatizzato da Protagora (325d–326c), si accorda perfettamente con quanto stabilito nel III libro della *Repubblica*. L'intreccio fra φύσις e παιδεία, che è per Protagora condizione necessaria per il successo del processo di formazione (323c, 327b–c), è indispensabile anche secondo la riflessione pedagogica della *Repubblica*. Si pensi ad esempio alle considerazioni del IV libro (431c): soltanto in una minoranza della popolazione, eccellente per doti naturali e formazione, ἐν ὀλίγοις ... τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν, sono presenti desideri semplici e misurati. Oppure alle complesse pagine del VI libro sui caratteri della natu-

²³ Vegetti (2004).

²⁴ Individua nelle tesi sostenute da Glaucone una forte influenza del pensiero politico di Antifonte Vegetti (1998: 163–169). Glaucone svilupperebbe invece, per Reeve (2008), tesi di Trasimaco.

²⁵ Mette bene in evidenza il rapporto fra la discussione sulle virtù del *Protagora* e quella della *Repubblica* Brisson (2004). Per i non semplici problemi esegetici che solleva la presentazione delle virtù nel IV libro della *Repubblica*, cfr. ora Rowe (2013).

ra filosofica: certo anche le anime meglio dotate, εὐφύεσται, se non sono educate in modo conveniente diventano malvagie (491d–492a). Certo il tema in Platone non si limita però alla sola *Repubblica*: nel *Fedro* (269e–270a) Socrate, forse non senza ironia, coglie nei discorsi di Pericle il risultato di una perfetta unione di doti naturali e della παιδεία di Anassagora; nel *Politico* (308e–309a) lo Straniero di Elea presenta le doti naturali come un elemento determinante per il risultato dell'educazione. Per quanto riguarda la riflessione su φύσις e παιδεία è comunque possibile stabilire un rapporto con la produzione di Protagora. Stando all'anonimo *De Hippomacho* edito da John Anthony Cramer negli *Anecdota Parisiensia*, nel perduto Μέγας λόγος Protagora aveva affrontato la questione sostenendo che in ambito didattico sono necessarie ad un tempo doti naturali ed esercizio (I 171, 31–172, 2 Cramer = 80 B 3 DK):

ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε· φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται' καὶ ἄπο νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν²⁶.

Come rileva Vegetti è dunque plausibile una significativa presenza di Protagora nelle pagine della *Repubblica*. Una presenza che però Platone trascende attraverso il riferimento a un nuovo ordine di valori assoluti, che proprio i libri centrali della *Repubblica* contribuiscono a stabilire. Un ordine di valori assoluti fondato su un'ontologia e un'epistemologia in chiara opposizione al relativismo di Protagora.

In un contributo presentato in occasione del IX simposio dell'*International Plato Society* svoltosi a Tokyo, ho cercato di sviluppare le conclusioni di Vegetti a proposito del rapporto che Platone sembra instaurare nella *Repubblica* con la riflessione del *Protagora* sul ruolo educativo della produzione letteraria²⁷. Un rapporto che è generalmente spiegato in modo comunque plausibile come un comune riferimento alle pratiche educative dell'epoca²⁸. Osservando però più da vicino le pagine del *Protagora* e della *Repubblica* è forse possibile chiarire meglio il significato che assume tale rapporto nella prospettiva di Platone.

Protagora descrive il cammino di παιδεία dei giovani ateniesi in modo molto dettagliato (325c–326e): i giovani, dopo aver appreso in famiglia il linguaggio e le prime nozioni morali, imparano la scrittura e la musica da maestri che, più che delle discipline, si cureranno dell'εὐκοσμία. Infatti fanno loro apprendere le opere di grandi poeti, ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα, in quanto ricche di consigli, νουθητήσεις, nonché di molte descrizio-

²⁶ Pur senza postulare un'influenza diretta, osserva la presenza di concetti analoghi nell'*Etica Nicomachea* (1103b23–25 e 1104b11–13) Bonazzi (2009: 461–462 n. 32). Per il contesto polemico al quale rinvia la testimonianza, cfr. Corradi (2012: 15–31). Come giustamente rileva Brancacci (2013: 83–84), Protagora riteneva propria dell'uomo una disposizione naturale ad acquisire tramite l'educazione la virtù politica. Più in generale, per il peculiare concetto di φύσις che sembra emergere dal grande discorso del *Protagora*, cfr. Beresford (2013: 148–161). Sul ruolo che le doti naturali rivestono nel processo di παιδεία per Platone, in particolare nella *Repubblica*, utili considerazioni si trovano in Cleary (2007 [2013]: 75–84).

²⁷ Corradi (2013).

²⁸ Così, ad esempio, Giuliano (2005: 39–40).

ni, lodi ed encomi di antichi eroi, πολλὰ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, così da spingere i giovani alla μίμησις dei modelli proposti²⁹. In modo analogo, il maestro di musica si cura della σωφροσύνη, insegnando ai giovani opere di altri poeti melici ἀγαθοί, da intonarsi con accompagnamento di cetra. In questo modo i ritmi e le armonie penetrano nell'anima dei giovani affinché siano più miti, ἡμερώτεροι, e, divenendo più armonici e ordinati, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοσσότεροι γινόμενοι, valenti nella parola e nell'azione, χρήσιμοι ... εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν. La vita dell'uomo nel suo complesso ha infatti bisogno di εὐρυθμία e di εὐαρμοστία. Alla παιδεία letteraria e musicale si accompagna la ginnastica. Finito il tempo degli studi, la πόλις continua ad educare i cittadini alla giustizia con le leggi e con la punizione di coloro che le trasgrediscono.

Il percorso educativo dei giovani custodi che Platone delinea fra il II e il III libro della *Repubblica* muove dai μῦθοι che le madri raccontano ai bambini, μῦθοι certo ispirati alla tradizione letteraria. Per Platone debbono essere scelti, ἐγκριτέον, solo μῦθοι adatti³⁰. Si dovranno pertanto escludere quelli che offrono una cattiva immagine di dei ed eroi. La μίμησις dovrà essere limitata, fin da fanciulli, a modelli virtuosi, ἀνδρεῖοι, σώφρονες, ὄσιοι, ἐλεύθεροι, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα (395c). Per quanto riguarda l'aspetto musicale la παιδεία dei giovani custodi dovrà prevedere soltanto l'armonia dorica, capace di suscitare fermezza, e la frigia, capace di suscitare un comportamento pacifico (399a-c). Del resto finezza di parola, armoniosità, eleganza e regolarità ritmica contribuiscono alla formazione di un buon carattere, εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθεία ἀκολουθεῖ (400d-e): ritmo e armonia discendono infatti in profondità nell'anima, conferendole bellezza (401d-e)³¹. Alla παιδεία letteraria e musicale corrisponde un'adeguata educazione fisica (411a-412a). Platone nella *Repubblica* sembra dunque approfondire e disciplinare secondo criteri più rigidi quanto esposto da Protagora nel dialogo omonimo. Il rapporto con le parole di Protagora non si limita però al III libro. Nel X Platone sviluppa la propria critica alla poesia del passato fondandosi su un criterio ontologico: l'arte non imita l'essere ma l'apparire, ed è per questo τρίτον ... ἀπὸ τῆς ἀληθείας (602c). La poesia e in particolare il suo massimo rappresentante Omero devono essere esclusi dalla πόλις ideale, in cui troverà spazio solo una produzione capace di offrire all'imitazione dei cittadini modelli positivi, ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν (607a). Platone giunge dunque, al termine della propria riflessione sulla poesia a risultati simili a quelli di Protagora, che metteva

²⁹ Sottolinea la funzione educativa che l'emulazione assume qui per Protagora Capuccino (2011: 71-73). Per Protagora come per Platone i giovani sono portati a percepire i protagonisti delle opere letterarie quali modelli da ammirare e per questo a conformare ad essi il loro comportamento. Cfr. Lear (2011: 212-213).

³⁰ Sul ruolo di κριτής nell'ambito della produzione letteraria che il filosofo tende ad assumere nei dialoghi di Platone, cfr. Regali (2012: 53-56).

³¹ Interpreta correttamente la παιδεία musicale della *Repubblica* come un processo volto al condizionamento della sensibilità dei giovani Pelosi (2010: 14-67). Più in generale, sul ruolo centrale della musica nel progetto pedagogico del dialogo, cfr. Schofield (2010).

al centro del percorso educativo dei giovani il contatto con la produzione di grandi poeti, ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα, ricca di νοηθετήσεις, di molte descrizioni, lodi ed encomi di antichi eroi, πολλοὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, capaci di spingere all'imitazione (325e–326a)³².

Come rilevavo già nel mio intervento di Tokyo, Platone nel delineare il percorso formativo dei guardiani non poteva dunque non tener conto della riflessione sulla letteratura sviluppata da Protagora, una riflessione che, proprio nel *Protagora*, Platone mostra di conoscere approfonditamente. Una riflessione con cui Platone poteva trovare significativi punti di convergenza. Per entrambi la poesia è la base della παιδεία tradizionale e l'imitazione di modelli proposti da testi letterari un efficace strumento educativo. Tanto Platone quanto Protagora, almeno sulla base delle testimonianze relative alla sua ὀρθοέπεια, sottolineano la necessità di un'attitudine critica nei confronti della poesia, di un vaglio accurato dei testi secondo criteri rigorosi.

3. Punire τοῦ μέλλοντος χάριν

Risultati analoghi emergono anche dall'analisi di un altro celebre passo del grande discorso del *Protagora* che ha da tempo attirato l'attenzione degli studiosi (323e–324c). Per dimostrare che l'ἀρετή è ritenuta frutto di ἐπιμέλεια, ἄσκησις e διδασχὴ, Protagora sviluppa riflessioni sulla funzione della pena che risultano particolarmente innovative. Secondo Protagora, nessuno, a meno che non voglia abbandonarsi ad una vendetta irrazionale, ἀλογίστως, degna di un animale, ὡσπερ θηρίον, punisce chi commette ingiustizia per l'ingiustizia commessa. In effetti in nessun modo potrebbe far sì che ciò che è avvenuto non sia avvenuto, οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θεΐη. Punisce invece in vista del futuro, τοῦ μέλλοντος χάριν, affinché colui che ha commesso ingiustizia non ripeta il proprio crimine e altri uomini, davanti all'esempio offerto, non compiano lo stesso crimine, ἵνα μὴ αὐθις ἀδικήσῃ μῆτε αὐτὸς οὕτως μῆτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα³³. La pena ha dunque un fine preventivo, deterrente, ἀποτροπῆς ... ἔνεκα. E – ribadisce Protagora – alla sua base è posta la convinzione che la virtù si possa acquisire ed insegnare, παρασκευαστὸν εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετῆν.

³² Per la riflessione di Platone sulla μίμησις, ricostruisce un fertile rapporto con la tradizione letteraria Tulli (2013). Un recente contributo sul non semplice problema della duplice trattazione del tema nel III e nel X libro giunge da Casanova (2013). Gli inni e gli encomi ammessi nella città ideale indicano probabilmente la stessa produzione di Platone. Cfr. Gaiser (1984: 103–123).

³³ Denyer (2008: 112) mette in rapporto le considerazioni qui sviluppate da Protagora con la notizia di Diogene Laerzio per cui il sofista fu il primo a distinguere i μέρη χρόνου (IX 52 = 80 A 1 DK): si sarebbero originariamente inserite nell'ambito di una riflessione sulle differenze fra passato e futuro. Tende a sminuire l'originalità della posizione di Protagora Saunders (1991: 133–136). Dubbi sulla sua consistenza storica solleva Schlick (2012: 30–32). Bonazzi (2010: 138 n. 9) la colloca però in modo plausibile nel quadro dell'umanesimo radicale propugnato dal sofista.

Il tema è ripreso da Platone ad esempio nel *Gorgia* (525b) in cui Socrate coglie innanzitutto un'utilità per colui che viene punito (questi viene reso migliore e guarito dalla propria ingiustizia attraverso la punizione) ma sottolinea ad un tempo la funzione paradigmatica della pena:

προσῆκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται³⁴.

La vicinanza con la pagina del *Protagora*, anche da un punto di vista lessicale, è ancora più forte nell'XI libro delle *Leggi* (934a–b). Pur nel quadro di una distinzione tra diversi tipi di colpe, frutto della propria ἄνοια o della persuasione altrui, che risulta estranea all'argomentazione di Protagora, l'Ateniese rileva come la punizione non sia inflitta per il fatto commesso – in nessun caso infatti ciò che è avvenuto, τὸ γεγονός, potrà essere ἀγένητον – ma per il futuro, τοῦ δ' εἰς τὸν αὔθις ἔνεκα χρόνον, affinché sia colui che viene punito sia coloro che ne osservano la punizione abbiano in odio l'ingiustizia, ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτὸν δικαιούμενον.

Colpisce la ripresa, tanto nel passo delle *Leggi* quanto nelle pagine del *Protagora*, del truismo, ben noto alla tradizione letteraria greca – Simonide (603 Page), Pindaro (*O.* II 15–17), Teognide (583–584), Sofocle (*Aiace*, 378 e *Trachinie*, 742–743), Agatone (39 F 5 Snell-Kannicht), Antifonte (87 B 58) – forse divenuto ormai proverbiale, secondo il quale non è possibile che ciò che è accaduto non sia accaduto³⁵.

Come ha mostrato in modo persuasivo Richard Stalley, la distanza fra la posizione attribuita a Protagora e quanto è sostenuto in altri dialoghi non è dunque grande³⁶. In particolare il Protagora del *Protagora* (323e–324c), il Socrate nel *Gorgia* (525b) e l'Ateniese nelle *Leggi* (934a–b) collocano chiaramente la pena in un contesto pedagogico, condividendo la convinzione che la πόλις abbia il compito di formare i cittadini e che la punizione abbia un ruolo fondamentale in questo processo.

4. Un ἀγγεῖον per i μαθήματα di Protagora

Dalla serie di passi che abbiamo preso in considerazione emerge chiaramente una continuità fra molti spunti presenti nel grande discorso del *Protagora* e la successiva produzione di Platone. In diversi casi abbiamo potuto stabilire un contatto con quanto possiamo ricostruire sul pensiero e la figura di Protagora da altre testimonianze a nostra dispo-

³⁴ Per la prospettiva ad un tempo filosofica e politica in cui Platone sembra collocare la riflessione sulla pena del mito del *Gorgia*, cfr. Sedley (2009).

³⁵ Cfr. Manuwald (1999: 208) e Schöpsdau (2011: 511).

³⁶ Stalley (1995).

sizione. In altri casi la situazione è più dubbia. Certo, se anche fossimo tentati di attribuire molto al genio creativo di Platone, si porrebbe comunque il problema di stabilire perché Platone abbia voluto fare di Protagora il portavoce di dottrine e insegnamenti che, da quanto emerge da altri dialoghi, Platone riteneva validi. Credo per questo plausibile pensare alla presenza nella produzione di Platone di una ripresa o quantomeno di una rielaborazione di dottrine di Protagora³⁷. Del resto, proprio nella sezione iniziale del *Protagora* lo stesso Platone, per bocca di Socrate, teorizza chiaramente la possibilità di acquisire μαθήματα da Protagora quando siano giudicati validi. In effetti, all'interno del denso scambio sulla natura del sofista fra Socrate e il giovane Ippocrate desideroso di diventare allievo di Protagora (311b–314c), scambio spesso interpretato, non a torto, quale manifesto dell'atteggiamento fortemente critico di Socrate nei confronti della παιδεία dei sofisti, Platone offre un criterio per un corretto atteggiamento da tenere nei confronti delle dottrine e degli insegnamenti di Protagora. I sofisti sono presentati, in modo molto simile a quanto avverrà nelle pagine del *Sofista* (224c–d), come commercianti al dettaglio e all'ingrosso di μαθήματα che ricoprono di lodi per poter venderli, ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν. Alcuni di loro non sanno probabilmente che cosa di quanto vendono sia utile o dannoso per l'anima di chi lo acquista, τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχὴν. E nella stessa condizione si troverà anche il cliente a meno che questi per sorte non sia un uomo ιατρικός, che conosca quali fra queste dottrine siano buone e quali siano cattive, ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρὸν. Costui potrà acquistarle con sicurezza sia da Protagora sia da chiunque altro, ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὁποιοῦν. Come già rilevava Michael Gagarin³⁸, ciò implica che le dottrine di Protagora possono contenere sia elementi utili sia elementi dannosi. Ed è dunque lecito accogliere anche da Protagora contributi utili. Ma come agisce l'uomo ιατρικός? In altre parole, com'è possibile distinguere senza pericolo nelle dottrine di Protagora il χρηστὸν dal πονηρὸν?

L'analisi di due immagini curiose utilizzate da Platone in questo contesto può forse offrirci una chiave di lettura. L'immagine dell'uomo ιατρικός, del medico dell'anima³⁹, che certo sarà ampiamente sviluppata ad esempio in celebri pagine del *Gorgia* per la definizione della retorica (463e–465d), può rivestire una funzione simile all'immagine del φάρμακον nel X della *Repubblica*. Alla ripresa della discussione sulla poesia in apertura del libro (595a–b), Socrate afferma la necessità di non accogliere nella città ideale

³⁷ Il carattere platonico di molte dottrine contenute nel μῦθος non contraddice per Van Riel (2012: 162) un rapporto con idee del Protagora storico. Di opinione contraria è Schlick (2012): Platone attribuirebbe a Protagora proprie dottrine per meglio evidenziare la propria distanza dal sofista sul piano metodologico. Più plausibile è a mio avviso Friedländer (1964-1975³ [2004]: 205) per cui “come la posizione sofistica non sta di fronte a Socrate come qualcosa da combattere e vincere soltanto, ma contemporaneamente come un primo avvicinamento al problema, così il mito del sofista Protagora è un accenno, il primo di tutti” a “qualche cosa che in lui si sviluppa negli anni”.

³⁸ Gagarin (1969).

³⁹ Si sofferma sull'immagine di Socrate “medico” nel *Protagora* Desclos (1992: 111–118). Marino (2010: 79–90) vi scorge il paradigma della τέχνη ippocratica.

la poesia imitativa. La poesia imitativa infatti costituisce una λώβη per la δίανοια di chi tra il pubblico non possiede il φάρμακον, ossia non ne conosca la natura, τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα. Un φάρμακον da identificare forse con la discussione stessa svolta nella *Repubblica*, che consente un approccio corretto e sicuro ai testi dei poeti, se non, come recentemente ha sostenuto Stephen Halliwell⁴⁰, con il sapere del vero filosofo, il cui paradigma è stato delineato, all'insegna dell'idea del bene, nei libri centrali della *Repubblica*. Come nel caso della poesia, il vero filosofo può accostarsi al sapere di Protagora senza rischi, riuscendo persino a cogliere elementi di chiara utilità⁴¹.

Ma è forse possibile andare oltre. Se proseguiamo nella lettura del *Protagora* incontriamo una curiosa immagine proposta da Socrate (313e–314b). Socrate sconsiglia Ippocrate di acquistare gli insegnamenti di Protagora, qualora non sia in grado di distinguere in essi ciò che sia giovevole e ciò che sia dannoso. Riprendendo il parallelismo con la compravendita dei cibi, Socrate rileva come nel caso degli insegnamenti la situazione sia molto più rischiosa rispetto a quanto si verifica per i cibi, γὰρ δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὥνῃ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. Chi acquista del cibo da un commerciante all'ingrosso o al dettaglio può riporlo ἐν ἄλλοις ἀγγείοις, in altri vasi, recipienti e portarlo a casa prima di accoglierlo nel proprio corpo. Può così rivolgersi ad un esperto e domandargli se possa consumarlo e in quale quantità e quando, ἔξεστιν συμβουλευσασθαι, παρακαλέσαντα τὸν ἐπαῖοντα, ὅτι τε ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή, καὶ ὅπόσον καὶ ὅποτε. Per questo non c'è grande pericolo nell'acquisto. Gli insegnamenti invece non possono essere collocati in un altro recipiente, ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ, per essere vagliati con l'aiuto di un esperto, ma, una volta acquistati, penetrano nell'anima e chi li assume se ne torna a casa, migliorato o danneggiato, ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. Non esiste dunque per Socrate un recipiente, un ἀγγεῖον, capace di accogliere i μαθήματα di Protagora, uno spazio nel quale possano essere analizzati senza rischi in modo tale da poter scegliere dottrine utili e rifiutare dottrine dannose. Certo, come ha fatto notare Lidia Palumbo, nel corso del dialogo, Ippocrate, con l'aiuto di Socrate, può assaggiare senza danni le dottrine di Protagora⁴². È dunque Socrate lo ἰατρικὸς περὶ τὴν ψυχὴν, capace di rapportarsi con i μαθήματα di Protagora in modo corretto. Ed è forse il dialogo gestito, guidato da Socrate quel recipiente all'interno del quale è possibile testare senza danni tali μαθήματα. In buona sostanza, il recipiente non si identifica forse con lo stesso dialogo di Platone? Un ἀγγεῖον che nella finzione letteraria del prologo del *Protagora* per Socrate non esiste e non può ancora esistere: è Platone che proprio nel nome di Socrate ha saputo crearlo⁴³. Certo l'immagine dell'ἀγγεῖον non ha in Platone sempre una conno-

⁴⁰ Halliwell (2011).

⁴¹ Mette in evidenza le affinità che poeta e sofista presentano nella prospettiva di Platone Notomi (2011).

⁴² Palumbo (2004).

⁴³ Denyer (2008: 78) prende in considerazione l'ipotesi che un recipiente adatto a contenere i μαθήματα possa essere il libro, per scartarla in relazione alla nota sfiducia di Socrate e Platone nei confronti della scrittura.

tazione positiva. Nel *Gorgia* (493e), ad esempio, il recipiente forato diventa simbolo di una vita improntata al piacere. Nel *Simposio* (175d) Socrate ironizza su un modello di conoscenza come passaggio da un recipiente – in questo caso la κύλιξ – pieno ad uno più vuoto. Nel *Fedro* (235c–d) è però Socrate stesso a diventare un ἀγγεῖον, per quanto di un sapere che si rivelerà fallace: dopo aver ascoltato il discorso di Lisia letto da Fedro, Socrate dichiara di conoscere discorsi migliori, dei quali però non ricorda con esattezza l'autore, forse Saffo, forse Anacreonte o qualche prosatore. Infatti, pensa di avere il petto colmo di λόγοι che non sono frutto del suo sapere, data la sua ignoranza, ma provengono da qualche altra fonte alla quale è stato riempito attraverso l'ascolto, ἐξ ἄλλοτρῶν ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωῶσθαι, come un vaso, δίκην ἀγγεῖου⁴⁴. E nel *Teeteto* è comunque un ἀγγεῖον la gabbia nella quale fin dalla più tenera età si accumulano simili ad uccelli le ἐπιστήμαι (197d–e)⁴⁵.

Nel nuovo contenitore rappresentato dal dialogo i μαθήματα di Protagora possono dunque essere osservati da vicino, studiati senza rischio, alla presenza di Socrate, il medico dell'anima, che con la sua arte dialettica permette di separare il χρηστόν dal πονηρόν. Un χρηστόν che, come abbiamo visto, è una preziosa eredità per il Platone delle pagine mature della *Repubblica*, del *Politico* e del *Timeo* e di quelle ormai senili delle *Leggi*. Una preziosa eredità capace di dare frutti dal sapore certo diverso rispetto a quello, forse ancora acerbo, che avevano alla bottega del mercante Protagora, perché ormai resi maturi e gustosi dal calore di quel sole in cui l'arte e il pensiero di Platone avevano creduto di scorgere il paradigma dell'ἀγαθόν.

Non c'è qui lo spazio per ritornare sulla *vexata quaestio* relativa al giudizio di Platone sulla parola scritta. Certo uno statuto tutt'altro che marginale rivendica per il dialogo lo stesso Gaiser (1984: 31–54 e 103–123). In proposito, cfr. almeno Erler (2007: 60–98, 416–418 e 486–497).

⁴⁴ Sull'immagine del recipiente forato nel *Gorgia*, cfr. Dalfen (2004: 376–377). Corrigan, Glazov Corrigan (2004: 33–37) leggono nell'ambito della polemica di Platone contro i sofisti la critica ad una trasmissione del sapere come semplice passaggio di nozioni che Socrate sviluppa nel *Simposio*. Per il passo del *Fedro*, Yunis (2011: 107) richiama Democrito (68 A 126a), secondo il quale l'udito resta in attesa dei suoni ἀγγεῖου δίκην. L'immagine del dialogo quale recipiente non sarebbe però una creazione *ex nihilo* da parte di Platone: già Pindaro nella VI *Istmica* (1–3) concepisce la propria ode quale cratere di canti, κρατήρ Μοισαίων μελέων, mentre in un frammento, attribuito in modo incerto al poeta (354 Snell-Maehler), si fa riferimento all'apertura, ἀνοίξαι, di un πίθος ὕμνων. Cfr. Nünlist (1998: 199–205). Sulla metaforica alimentare Curtius (1954² [1992]: 154–156) offre un ampio panorama dall'antichità al medioevo latino.

⁴⁵ Su questa celebre analogia e i suoi limiti, cfr. Ferrari (2011: 103–104), che offre tra l'altro una ricca bibliografia in proposito.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHETTI, G., 2008, "Cameleonte peripatetico e gli studi sulla biografia greca", in: P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano, A. Russo (eds.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, I, Roma, pp. 63–69.
- ARRIGHETTI, G., 2013, "Il Protagora platonico, Esiodo e la genesi dell'uomo", *Athenaeum* 101, pp. 25–42.
- BERESFORD, A., 2013, "Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 139–162.
- BERTAGNA, M. I., 2012, "Sulla costruzione del racconto nel Protagora di Platone", *Antiquorum Philosophia* 6, pp. 91–100.
- BONAZZI, M., 2009, "Protagoras d'Abdère", in: J.-F. Pradeau (ed.), *Les Sophistes*, I, Paris, pp. 45-90 e 443–472.
- BONAZZI, M., 2010, *I sofisti*, Roma.
- BONAZZI, M., 2012, "Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini", in: F. Calabi, S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin, pp. 41–57.
- BOYS-STONE, G. R., 2010, "Hesiod and Plato's History of Philosophy", in: G. R. Boys-Stone, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford-New York, pp. 31–51.
- BRANCACCI, A., 2002, "Protagora e la *techne sophistike*. Plat. Prot. 316 D-317 C, *Elenchos* 23, pp. 11–32.
- BRANCACCI, A., 2012, "La pensée politique de Protagoras", *Revue de Philosophie Ancienne* 30, pp. 59–85.
- BRISSON, L., 2004, "La Repubblica specchio del Protagora. La lista di virtù necessarie al buon funzionamento della città", in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 317–327.
- BRISSON, L., 2012, "Why Is the *Timaeus* Called an *Eikôs Muthos* and an *Eikôs Logos*?", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 369–391.
- BURNYEAT, M. F., 2005 (2009), "*Eikôs muthos*", *Rhizai* 2, pp. 143-165, ora in: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge-New York, pp. 167–186.
- CALAME, C., 2012, "The Pragmatics of 'Myth' in Plato's Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 127–164.
- CAMBIANO, G., 1991², *Platone e le tecniche*, Roma-Bari.
- CAPUCCINO, C., 2011, "Plato's *Ion* and the Ethics of Praise", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 63–92.
- CASANOVA, A., 2013, "La *mimesis* platonica e la fondazione della *kallipolis*: gioco e serietà, coerenza e contraddizione", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 330–335.
- CLEARY, J. J., 2007 (2013), "Cultivating Intellectual Virtue in Plato's Philosopher Rulers", in: F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, pp. 79-100, ora in: J. Dillon, B. O'Byrne, F. O'Rourke (eds.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus*. Collected Essays on Ancient Philosophy of J. J. Cleary, Leiden-Boston, pp. 73–97.
- CORRADI, M., 2012, *Protagora tra filologia e filosofia. Uno studio sulle testimonianze di Aristotele*, Pisa.
- CORRADI, M., 2013, "Dal Protagora alla Repubblica: Platone e la riflessione di Protagora su letteratura e *paideia*", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 82–86.

- CORRADI, M., 2013a, "Τὸν ἦπτο λόγον κρείττω ποιεῖν. Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 69–86.
- CORRIGAN, K., GLAZOV-CORRIGAN, E., 2004, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, University Park.
- CURTIUS, E. R., 1954² (1992), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, trad. it. Firenze.
- DALFEN, J., 2004, *Platon. Gorgias. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- DELCOMINETTE, S., 2006, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston.
- DEMONT, P., 2011, "La *prónoia* divine chez Hérodote (III, 108) et Protagoras (Platon, *Protagoras*)", *Méthexis* 24, pp. 67–85.
- DENYER, N., 2008, *Plato. Protagoras*, Cambridge-New York.
- DESCLOS, M.-L., 1992, "Autour du *Protagoras*: Socrate médecin et la figure de Prométhée", *Quaderni di Storia* 36, pp. 105–140.
- DE SANCTIS, D., 2012, "Ai tempi di Crono: il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e in Esiodo", in: F. Calabi, S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin, pp. 17–39.
- DÖRRIE, H., BALTES, M., 1990, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, II, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- ERLER, M., 2007, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, II 2, *Platon*, Basel.
- FERRARI, F., 2011, *Platone. Teeteto*, Milano.
- FORTENBAUGH, W. W., 2007, "Biography and the Aristotelian Peripatos", in: M. Erler, S. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin-New York, pp. 45–78.
- FRIEDLÄNDER, P., 1964-1975³ (2004), *Platon*, I-III, Berlin-New York, trad. it. Milano.
- GAGARIN, M., 1969, "The Purpose of Plato's *Protagoras*", *Transactions and Proceedings of American Philological Association* 100, pp. 133-164.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi di Platone*, Napoli.
- HALLIWELL, S., 2011, "Antidotes and Incantation: Is There a Cure for Poetry in Plato's *Republic*?", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 241–266.
- HEINDORF, L. F., 1810, *Platonis dialogi tres. Phaedo, Sophistes, Protagoras*, Berolini.
- HELMIG, C., STEEL, C., 2012, "Proclus", in: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/proclus/>>.
- HORN, C., 2012, "Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the *Statesman*", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 393–417.
- HOURCADE, A., 2009, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*, Bruxelles.
- KONING, H. H., 2010, *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden-Boston.
- MANUWALD, B., 1996, "Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des *Protagoras* (Plat. *Prot.* 320c8-328d2)", in: C. Mueller-Goldingen, K. Sier (eds.), *Αρναϊκά*. Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996, Stuttgart-Leipzig, pp. 103–131.
- MANUWALD, B., 1999, *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- MANUWALD, B., 2003, "Der mythos im *Protagoras* und die Platonische Mythopoie", in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prague, pp. 39–53.

- MANUWALD, B., 2013, "Protagoras' Myth in Plato's *Protagoras*: Fiction or Testimony?", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 163–177.
- MARINO, S., 2010, "Il dialogo e la cura dell'anima: un tentativo di lettura del *Protagora* attraverso il paradigma medico", in: R. Baldini (ed.), *Le maschere di Aristotele. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, Villasanta, pp. 67–114.
- MONTANARI, F., 2012, "The Peripatos on Literature. Interpretation, Use and Abuse", in: A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Texts, Translation and Discussion*, New Brunswick-London, pp. 339–358.
- MORGAN, K. A., 2000, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge-New York.
- NESTLE, W., 1978⁸, in: W. Nestle, H. Hofmann, *Platon. Protagoras*, Stuttgart.
- NORDEN, E., 1923² (2002), *Agnostos theos. Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, trad. it. Brescia.
- NOTOMI, N., 2011, "Image-Making in *Republic X* and the *Sophist*. Plato's Criticism of the Poet and the Sophist", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 299–326.
- NÜNLIST, R., 1998, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, Stuttgart-Leipzig.
- PALUMBO, L., 2004, "Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di *Prot.* 314c)", in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 86–103.
- PELOSI, F., 2010, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge-New York.
- RADEMAKER, A., 2013, "The Most Correct Account: Protagoras on Language", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 87–111.
- REEVE, C. D. C., 2008, "Glaucou's Challenge and Thrasymacheanism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, pp. 69–103.
- REGALI, M., 2012, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Academia.
- RICHARDSON LEAR, G., 2011, "Mimesis and Psychological Change in *Republic III*", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 195–216.
- ROWE, C., 2013, "On Justice and the Other Virtues in the *Republic*: Whose Justice, Whose Virtues?", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 49–59.
- SAUNDERS, T. J., 1991, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford.
- SCHLICK, A. J., 2012, "Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog", *Museum Helveticum* 69, pp. 29–44.
- SCHOFIELD, M., 2010, "Music All Pow'rful", in: M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge-New York, pp. 229–248.
- SCHÖPSDAU, K., 2011, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, III, Buch VIII–XII, Göttingen.
- SEDLEY, D., 2009, "Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*", in: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge-New York, pp. 51–76.
- SERRANO CANTARÍN, R., DÍAZ DE CERIO DÍEZ, M., 2005, *Platón. Protágoras. Edición crítica, traducción, introducción y notas*, Madrid.
- SOLANA DUESO, J., 2011, "Protágoras y los poetas", *Convivium* 24, pp. 5–23.
- STALLEY, R. F., 1995, "Punishment in Plato's *Protagoras*", *Phronesis* 40, pp. 1–19.
- TARRANT, H., 2000, "Where Plato Speaks: Reflections on an Ancient Debate", in: G. A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, pp. 67–80.

- TULLI, M., 1994, "La storia impossibile nel *Politico* di Platone", *Elenchos* 15, pp. 5–23.
- TULLI, M., 2013, "La μίμησις nel III libro della *Repubblica*: il rapporto di Platone con la tradizione", in: N. Noto-mi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 314–318.
- VAN RIEL, G., 2012, "Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320D–322D)", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 127–164.
- VEGETTI, M., 1998, "Glaucone", in: M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, II, *Libri II e III*, Napoli, pp. 151–172.
- VEGETTI, M., 2004, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)*, in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 145–158.
- VLASTOS, G., 1956 (1976), "Protagoras", in: *Plato. Protagoras*. Translated by B. Jowett, Revised by M. Ostwald and Edited, with an Introduction, New York, pp. VII–XXIV, ora in: C. J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, pp. 271–289.
- YUNIS, H., 2011, *Plato. Phaedrus*, Cambridge-New York.

MICHELE CORRADI
/ Aix-Marseille / Pisa /

**Plato a Disciple of Protagoras? More on the Great Speech of the
*Protagoras***

The great speech of the *Protagoras* (320c–328d) still leaves many questions open. Particularly striking is the presence of doctrines that later on will be taken up and further developed by Plato in such dialogues as the *Politicus*, the *Timaeus* and the *Laws*. For this reason, many scholars tend to think that the words of Protagoras are just a product of Plato's invention that bear no relation to Protagoras' actual doctrines. Nevertheless, it is possible to propose a different interpretation. At the beginning of the *Protagoras* (313a–314b), Socrates develops the image of the sophist as the merchant of various μαθήματα: to sell his products, the sophist praises them all indiscriminately without knowing which of them are useful and which are harmful. But he who has the ability to make this distinction can still purchase the μαθήματα from Protagoras or anyone else. Through the dialectic, Plato is able to examine them without any danger in the *Protagoras* and then take them up and further develop in new ways in his later dialogues.

KEY WORDS

dialogue, myth, origins of human society, Plato, poetry, Protagoras, punishment, παιδεία, πόλις