

EMANUELE MAFFI

PLATONE, PROTAGORA E LA FONDAZIONE DELLE TECNICHE

1.

Quando si accosta il pensiero di Platone alla nozione di *techne* i riferimenti che si possono riscontrare nei dialoghi, sono numerosi e, per certi aspetti, di segno opposto. Come ricordato da Enrico Berti nel saggio all'interno di questo volume, Platone passa da una netta condanna di arti come la poesia (*Ione* e *Repubblica X*) e la scrittura (*Fedro*) ad una tale valorizzazione dei saperi tecnici – capaci all'interno del proprio ambito di fornire metodi, procedure e risultati certi – al punto che nel *Gorgia* e nel *Fedro* la medicina è presa a modello per la costruzione di una buona retorica filosofica.

Tra i molti riferimenti alle tecniche che si trovano nei dialoghi giovanili, vorrei qui esaminare la rielaborazione del mito esiodeo di Prometeo ed Epimeteo sull'origine della civiltà fatta raccontare da Platone a Protagora nel dialogo omonimo. Lo scopo di questo lavoro è mostrare che questo mito non è solamente la pietra su cui si fonda l'arte politica sostenuta da Protagora ma può essere anche considerato, in filigrana, la base su cui si impernia il progetto filosofico-politico di Platone¹. Quest'ultimo è proprio l'elemento di novità che qui si vuole proporre rispetto alle tante e importanti letture critiche che hanno insistito soprattutto (e giustamente) sul legame tra il mito delle origini della civiltà e la fondazione della tecnica politica di Protagora.

2.

Alla domanda di Socrate su quale sia l'abilità in cui il sofista fa progredire i suoi discepoli, Protagora risponde che egli è maestro di una *techne*

¹ Per una analisi della struttura del mito e del ruolo che svolge all'interno di tutto il dialogo si vedano Brisson 1975, pp. 7-37 e Vegetti 2004, pp. 145-158.

diversa da quelle più consuete: la capacità di ben deliberare nelle questioni private e pubbliche accompagnata dalla capacità di parlare bene. Socrate identifica quest'abilità con l'arte politica (*politikè tèchne*) ma si dimostra molto scettico sulla sua effettiva insegnabilità. Per dimostrare a Socrate il contrario, ossia l'insegnabilità dell'arte politica, Protagora introduce qui il mito di Prometeo ed Epimeteo (320e-322d).

Il sofista racconta che, alla vigilia del giorno stabilito dal fato per l'uscita degli uomini dal cuore della terra per vivere alla luce del sole, gli dèi assegnarono ad Epimeteo e Prometeo il compito distribuire equamente le capacità naturali a tutti gli esseri viventi, affinché tutte le specie potessero difendersi dalle altre e dalle intemperie naturali. Nella sua distribuzione però Epimeteo dimenticò completamente la specie umana e così il fratello Prometeo, per evitare che gli uomini fossero schiacciati dagli eventi naturali e dalle altre specie animali, fu costretto a rubare ad Atena ed Efesto il fuoco e l'abilità tecnica. Nacquero così i saperi tecnici che permisero all'uomo, privo di capacità naturali, di proteggersi dalle minacce degli agenti esterni. Per Protagora la nascita delle tecniche non ebbe però solamente una funzione difensiva ma fu la condizione che consentì agli uomini di riunirsi in società: poiché non tutti gli individui possedevano tutte le tecniche era infatti necessario che gli individui si organizzassero in comunità formate da persone in possesso di tecniche complementari. La formazione di gruppi diventava di conseguenza uno dei fattori decisivi per la nascita del linguaggio che veniva a costituirsi come il punto d'incontro tra i possessori delle diverse tecniche. Una volta riunitisi insieme e al riparo dalle minacce esterne, gli uomini iniziarono, però, a commettere ingiustizie e soprusi tra loro e finirono così col disperdersi nuovamente, correndo ancora il rischio di essere nuovamente isolati e esposti ai precedenti mortali pericoli. Per evitare la completa scomparsa degli uomini dalla terra, Zeus inviò Hermes a portare a loro il senso del rispetto e della giustizia quali fondamenta per ogni forma di socialità e convivenza umana. A differenza delle competenze tecniche che erano state impartite solo ad un ristretto gruppo di persone perché fossero poi di servizio per tutti gli altri, Zeus ordinò al suo messaggero di donare rispetto e giustizia ad ogni individuo: "in modo che tutti ne partecipino, perché non potrebbe sorgere città se il senso del rispetto e quello del giusto, come tutte le altre arti, fossero posseduti da pochi" (322d 2-4)².

2 La traduzione del *Protagora* che ho qui utilizzato è quella proposta da Chiesara (2010).

Il senso del rispetto (*aidôs*) e della giustizia (*dikè*) sono i prerequisiti fondamentali che rendono tutti gli uomini potenzialmente capaci di esercitare la virtù politica. In ossequio alla democrazia ateniese dunque per Protagora ogni uomo poteva diventare un buon politico e prendere parte alla vita e alle decisioni politiche principali della città. Ora, dal mito così sintetizzato si potrebbe evincere: a) che le tecniche artigianali sono, nell'uomo, l'equivalente globale delle doti naturali nel mondo degli animali; b) che, mentre le numerose tecniche artigianali sono state distribuite a diversi gruppi di uomini a diverso titolo, tutti gli esseri umani possiedono i requisiti che garantiscono la convivenza umana e sono potenzialmente buoni politici. Questa però rischia di essere una lettura del passo troppo affrettata.

Per quanto riguarda a), come notato ancora da Cambiano, le cose non sono affatto così lineari per due buone ragioni: 1) mentre le doti animali "non sono suscettibili di un uso nei confronti di specie sprovviste di esse ed hanno, quindi, una funzione puramente autarchica, le tecniche artigianali contengono in sé strutturalmente la possibilità di un tale uso nei confronti degli altri individui"³; 2) poiché il rapporto che lega gli animali alle proprie disposizioni e possibilità naturali è di tipo fisico-organico, esso strutturalmente consente l'instaurazione di un ordine nel sistema animale in cui "i conflitti più forti non sono in grado di annientare le possibilità costitutive di ogni specie"⁴; nel caso dell'uomo invece il rapporto che lo lega alle sue tecniche non è di questo tipo e pertanto esso non garantisce di per se stesso la sopravvivenza della specie: ciò significa che nessuna tecnica da sola è in grado di salvare l'uomo e che le comunità umane possono perpetuarsi solo se le diverse tecniche artigianali cooperano nel fornirsi reciproco sostegno.

Per quel che concerne b) occorre invece affrontare il problema seguente: ma se, almeno in potenza ogni uomo possiede i requisiti fondamentali per l'acquisizione della tecnica politica ed il corpo sociale con i suoi *nomoi* funge da struttura educativa nel cui alveo progressivamente si forma ogni individuo, qual è la funzione pedagogica del sofista? In che cosa consiste la sua competenza politica ossia ciò che lo rende sapiente?

Per spiegare meglio la sua concezione di *sophia* Protagora, nel *Teeteto*, porta due esempi, guarda a caso tratti dall'ambito delle tecniche. Il primo riguarda l'attività del medico, il secondo quella dell'agricoltore. Posto che, per il sofista, le cose sono così come appaiono a ciascuno, se un ammalato ed un sano trovano rispettivamente amaro e dolce lo stesso vino non si potrà dire che uno è nel falso e l'altro nel vero, si potrà al massimo sostenere

3 Cambiano 1971, pp. 15-16.

4 Ivi, p. 16.

che la condizione di un malato è peggiore di quella di un sano. Con la sua arte il medico farà passare gli uomini da una condizione dannosa (la malattia) in cui il vino risulta amaro ad una più utile (la sanità) in cui il vino sarà dolce. La cosa più impressionante di questo processo è che tutto avviene senza mai dover chiamare in causa la distinzione tra vero e falso. Il sano non ha sensazioni vere e il malato sensazioni false: le sensazioni del sano sono semplicemente migliori. Il sofista compie la stessa operazione, usando però i discorsi al posto dei farmaci, per l'educazione privata dei cittadini. Egli sostituisce quelle opinioni che nociono alla *hexis* dei suoi allievi con altre opinioni, che gli ignoranti chiamano più vere ma che, in realtà, sono semplicemente migliori perché giovano alla buona disposizione dell'anima (167a-b). Quello che il medico fa per i corpi e che l'agricoltore fa per le piante, il sofista e il retore lo fanno per i singoli individui e anche per la città: ne cambiano la disposizione così che appaiano giuste le cose che la città reputa buone e nocive invece quelle che la *polis* giudica cattive. Per questa sua capacità di cambiare le disposizioni e le relative "apparenze" tanto dei singoli uomini quanto delle assemblee cittadine, il sofista presta un grande servizio meritevole di essere lautamente pagato. La difesa di Protagora prevede dunque la sostituzione di criteri "forti" quali sono il vero e il falso con i criteri, concettualmente più "deboli" ma parimenti efficaci sul piano performativo, dell'utile e del dannoso⁵. La base teorica che consente a Protagora questa difesa della sua sapienza la ritroviamo nel mito che lui stesso ha raccontato nel dialogo che porta il suo nome.

Secondo il sofista infatti è lo stesso corpo sociale a fungere da educatore dei cittadini: fin dalla nascita costoro assorbitano le leggi e le consuetudini sociali – i *nomoi* – come si assorbe il latte materno, così che ciascun individuo crescesse seguendo quei modelli di utile e bene già cementati e operanti nella società. Se è dunque la città a imporre i valori che considera migliori per se stessa, l'attività del sofista è quella di indirizzare le opinioni umane verso la condivisione di quei valori che regolano il contesto sociale: in altri termini il sofista deva far apparire migliori e più utili a ogni cittadino quei valori che la città ritiene validi nella sua attuale situazione storica e sociale. Perciò il compito del sofista non è quello di indicare "una gerarchia di valori assoluti, ma un principio formale riempito secondo i valori individuabili in base alle varie situazioni storico-sociali"⁶.

5 Per un'analisi dettagliata della confutazione di Protagora compiuta da Platone nel *Teeteto*, non posso che rimandare a Trabattoni 2009, pp. 45-49 e Maffi 2014, pp. 102-116.

6 Cambiano 1971, p. 59.

Posto allora che la tecnica politica è ad appannaggio di tutti gli uomini, il compito educativo di quel maestro di virtù che è il sofista non può essere quello di insegnare *ex novo* la tecnica politica, ma piuttosto quello di perfezionarla e di far progredire l'attitudine politica di ogni cittadino nella conoscenza e nell'esercizio della tecnica politica stessa⁷.

Pertanto se, contrariamente a Platone, Protagora ritiene che il bene consista essenzialmente in quei valori sociali e tradizionali, in quei *nomoi* che soli possono essere garanzia sufficiente dell'ordinata sopravvivenza della *polis*, allora l'attività del sofista non risiede nel determinare e nell'insegnare su che cosa si fonda il bene o l'utile in generale, piuttosto sta nel continuo "correggere il *nomos* senza forzature, secondo il minimo compatibile con le circostanze storico-sociali" e nel saper leggere attentamente la situazione politica, così da suggerire le opinioni migliori e più "compatibili con il contesto sociale esistente"⁸. Non è difficile immaginare che proprio a questo livello abbia origine l'interesse di Protagora "per il linguaggio e la retorica, particolarmente importanti per i contesti democratici (ma non solo per essi), nei quali il linguaggio era il veicolo essenziale delle decisioni politiche"⁹.

Ciò che insegna Protagora allora non è la virtù, la conoscenza del vero bene, del vero utile o del vero giusto per gli uomini e per le città, ma l'arte della parola, la capacità di scegliere l'alternativa "maggiormente destinata al successo, cioè l'alternativa dotata di maggior efficienza e socialità"¹⁰: in questa prospettiva il giusto o l'utile sono semplici etichette da assegnare a opinioni che restano in vigore finché l'uomo o la città non modifica la sua *hexis*, la sua disposizione nei confronti dei contenuti da attribuire a quei valori. Protagora insomma insegna ai suoi allievi non tanto il bene o il giusto in assoluto, quanto a far apparire le loro opinioni al riguardo più conformi a quei modelli che la città reputa giusti e buoni in un quel determinato momento. Al sofista dunque non interessa in alcun modo capire se ciò che una città reputa giusto sia davvero in sé giusto, perché il giusto in sé non esiste, egli insegna a far apparire la propria opinione come quella migliore per promuovere ciò che la città ritiene giusto, ossia più conveniente al suo attuale contesto sociale. Il giusto e il buono possono essere prima *x*, poi *y* ed infine *z*: l'abilità del sofista consiste nel far apparire sotto lo stesso nome

7 Per ulteriori approfondimenti non posso che rimandare alle esaurienti trattazioni di Cambiano 1971, pp. 19-22, e Trabattoni 2009, pp. 78-85.

8 Cambiano 1971, pp. 59-60.

9 Cambiano 1971, p. 60.

10 *Ibidem*.

concezioni e contenuti tra loro diversi se non addirittura contrari. Per comprendere quanto agli occhi di Platone questa posizione del sofista si rivelasse terribilmente pericolosa basta rammentare che essa costituisce il presupposto teorico della tesi proposta da Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*: il giusto è l'utile del più forte (338c). Se la sapienza del sofista risiede nel far apparire di volta in volta come 'utile comune' un insieme di contenuti tra loro diversi, nulla vieta che si possa, con un mirato uso della parola, far apparire come utile di tutti e quindi giusto per tutti, quello che in realtà è l'utile di un singolo, dove questo singolo è, con buona probabilità, colui che detiene il potere. Nel *Teeteto* Protagora svela quel disegno che nelle parole del mito non era ancora completamente esplicitato: chi possiede l'arte retorica possiede lo straordinario potere della tecnica politica, quel potere che è in grado di imporre a tutte le altre tecniche i suoi fini e scopi facendone gli obiettivi determinanti di ogni azione e di ogni altra disciplina.

Che cosa rende possibile tutto ciò? Platone già nell'*Apologia di Socrate* mentre valorizzava i tecnici per l'accuratezza del loro sapere li metteva in guardia dall'errore di credere che il possesso di un sapere reale li rendesse competenti anche riguardo a ciò che è bene e bello in generale. Ciò che rende una tecnica un complesso di conoscenza solide e strutturate e dunque un sapere autonomo è infatti la delimitazione precisa del suo campo di validità. Ma la delimitazione del suo ambito di validità non è solo il punto di forza delle tecniche, è anche il suo limite. Come emergeva dal mito, infatti, una tecnica da sola non era garanzia di salvezza per nessuno e neppure lo era l'interazione tra le tecniche. Le tecniche artigianali sono infatti produttive e terminano la loro funzione nella produzione dell'oggetto che a ciascuna compete. Ciò significa che il possibile uso degli oggetti che un'arte ha prodotto non rientra più nelle competenze dell'artigiano, al punto che costui potrebbe addirittura non conoscere e neppure essere interessato all'uso dei prodotti che ha fabbricato. Ogni tecnica perciò porta con sé un inesorabile limite che è messo acutamente in luce ancora dalle parole di Cambiano: "esistono zone di valori, le quali sono connesse in qualche modo alle tecniche, ma devono restare fuori dal loro diretto interesse, perché in caso contrario, andrebbe smarrito proprio quel grado di competenza garantito dalla delimitazione del campo"¹¹. Per gestire queste zone di valori il sofista propone la sua tecnica politica che viene a configurarsi come un sapere d'uso perché disciplina i fini e gli scopi dell'interazione di tutte le tecniche.

11 Cambiano 1971, p. 100.

3.

Ma quella di Protagora non è una tecnica, è la contraffazione di una tecnica. Per meglio apprezzarne la ragione basta richiamare brevemente un altro famoso dialogo platonico, ossia il *Gorgia*, in cui si afferma che la prerogativa della *techne* è di spiegare razionalmente la natura del suo oggetto e dei suoi strumenti: caratteristica peculiare dell'artigiano è infatti la conoscenza delle cause e dei principi dell'ambito di cui è esperto. Sempre nel *Gorgia* la medicina è individuata quale ottimo modello di *techne*: essa, infatti, "ha ben chiara la natura di ciò che cura e la causa degli effetti che produce, ed è in grado di rendere ragione di tutto quel che fa" (501 a1-3). Il possesso di un complesso sistematico di cognizioni connesse da regole e relazioni è ciò che distingue la *techne* da quella che, ancora nel dialogo dedicato al sofista di Lentini, Platone indica mediante il termine *empeiria*, ossia una forma di abilità che spesso è la parvenza di una *techne*. Per chiarire questa nozione restiamo sul parallelismo instaurato, ancora una volta, in questo dialogo. La parvenza di una *techne* qual è la medicina è la culinaria, che è pertanto *empeiria*: contrariamente alla medicina infatti, la culinaria "si limita semplicemente a perseguire il piacere – a cui convergono tutte le sue cure – senza aver chiaro la natura e la causa del piacere medesimo: [la culinaria] procede del tutto illogicamente in pratica senza fare nessuna distinzione, si basa sulla pratica e sull'esperienza per conservare la memoria di quello che si verifica di solito e che è atto a produrre il piacere" (501a4-b1).

A differenza della *techne*, l'*empeiria* è caratterizzata, come ha messo in luce Cambiano¹², da questi tre elementi: 1) manca della conoscenza dei fini che essa dovrebbe perseguire; 2) è incapace di rendere ragione delle cause e dei principi degli oggetti del suo dominio; 3) si costruisce sulla base della memoria degli avvenimenti passati e sui legami tra questi avvenimenti che si sono presentati con il più alto grado di frequenza al solo scopo di produrre piacere, piacere che però è solo godimento e non vero bene, poiché all'*empeiria* è impossibile una "cura scientifica" di ciò che è bene in un certo ambito, proprio perché il suo "sapere" consiste in una collazione di esperienze passate.

Il medico ha una conoscenza scientifica di che cos'è il corpo e qual è il suo vero piacere in cui consiste il suo effettivo bene, mentre il cuoco asseconda gli appetiti più potenti dei commensali per creare un piacere tanto intenso quanto momentaneo e alla lunga dannoso, perché mira a soddisfare quella parvenza di bene che è il piacere inteso come godimento immediato

12 Cambiano 2013, pp. 2-3.

e benessere temporaneo. Come il cuoco, il sofista lusinga e attrae gli uomini perché fa leva sul loro desiderio di successo, sulla loro smania di apparire migliori degli altri cioè fa presa sugli istinti che inducono l'uomo a dominare sui suoi simili. Dietro l'arte della parola, che fa apparire giusto ciò che di volta in volta è l'utile del più forte, non c'è allora nient'altro che la *pleonexia* ossia quello smodato desiderio dell'uomo ad avere sempre di più, anche a discapito degli altri, di quello che già possiede¹³. In quest'ottica non sorprende che, poco dopo il mito, al passo 329d-330b, Protagora difenda una concezione "anomeomera" della virtù: giustizia, coraggio, santità e sapienza stanno alla virtù come le parti di un volto (occhi, naso, orecchie e bocca) stanno al volto stesso. L'adozione di questa prospettiva consente al sofista di sostenere l'idea, così in auge presso la popolazione ateniese, che un uomo può possedere una virtù senza contemporaneamente possedere anche tutte le altre: esistono uomini coraggiosi ma empì, uomini santi ma ingiusti, uomini sapienti ma intemperanti. Ma ciò è possibile solo se si riduce la virtù alle sue contraffazioni e dunque se l'unità della virtù è soltanto nominale; per Platone non si può essere realmente ingiusti e sapienti, o coraggiosi ed empì, si può solo apparire tali, perché chi possiede una delle virtù non può contemporaneamente partecipare anche di qualcosa che è contrario alla virtù stessa.

4.

Che cosa oppone Platone alla sapienza di Protagora? Da un certo punto di vista si potrebbe rispondere: tutta la sua produzione filosofica. Dal *Menone* alla *Repubblica*, dal *Politico* alle *Leggi* Platone è costantemente impegnato a dimostrare che solo la filosofia è la vera scienza politica, perché solo il filosofo conosce il vero bene tanto dei singoli uomini quanto della città.

Qui vorrei brevemente soffermarmi sulle premesse ontologiche che fungono per Platone da fondamenta su cui costruire il suo progetto filosofico. Per farlo è necessario ritornare al mito sull'origine della civiltà narrato da Protagora per verificare se, in filigrana, è possibile fornire una lettura "platonica" del mito alternativa a quella proposta dal sofista. Ciò indica anche la volontà di Platone di combattere sul terreno scelto dal sofista. Proprio su quel nucleo (*aidôs* e *dikè*), sul quale Protagora fonda la sua tecnica politi-

¹³ Sulla genesi e la natura della nozione di *pleonexia*, si veda Vegetti, 2003, pp. 90-106 e Vegetti 2004, pp. 147-149.

ca, Platone vuole innestare il suo progetto filosofico che si configura come grande alternativa a quello dei sofisti perché consiste in una ridefinizione sostanziale di queste due nozioni così fondamentali.

In primo luogo il mito fornisce indicazioni precise sulla concezione platonica delle tecniche. C'è prima di tutto una loro connotazione positiva: le *technai* hanno un'origine divina ma nascono insieme all'uomo, ossia fuori dal linguaggio mitologico, sono intrinseche alla stessa natura umana e sorgono dalla parte divina, ossia la parte razionale, della natura umana. Per Platone quindi non c'è uomo senza *techne*: il che significa che l'aspetto tecnico è inscritto nell'essere umano. Addirittura le competenze tecniche sono il primo modo in cui l'uomo, per rispondere ai bisogni dovuti alla sua condizione naturale (quella in cui lo ha inopinatamente lasciato Epimeteo), esercita la sua capacità razionale, la sua intelligenza. Il possesso della sapienza tecnica istituisce quindi un legame tra gli uomini e gli dei e favorisce, da un lato, la genesi di pratiche e culti religiosi, dall'altro, prima la nascita del linguaggio e poi la formazione e lo sviluppo delle arti necessarie all'uomo per vivere in comunità. Qui però sorge il problema menzionato in precedenza: poiché gli uomini riuniti in società commettono ingiustizia tra loro, Zeus decide di donargli *aidôs* e *dikè*, requisiti essenziali per la costituzione di una reale solidarietà umana.

Ma che cosa sono *aidôs* e *dikè* e in quale modo sono le condizioni di una aggregazione umana? Se *dikè* è traducibile con giustizia, il termine *aidôs* ha in greco un valore semantico più ampio di qualunque traduzione italiana si possa offrirne. Generalmente i traduttori utilizzano il termine "rispetto" per rendere in italiano la parola *aidôs*: una traduzione sufficientemente ampia da essere complessivamente accettabile.

Ritengo però che in questo passo l'aspetto principale sia un altro. Credo infatti che qui ci sia un doppio registro di comprensione dei due termini: un registro che potremmo definire "protagoreo" ed uno invece "platonico".

Nel registro del sofista *aidôs* è quel contegno che si mantiene per non perdere l'immagine di noi formatasi nell'opinione altrui, mentre *dikè* è la norma pubblica della condotta, la condotta da tenere in pubblico. Come suggerisce Barbara Cassin nella combinazione protagorea: "l'*aidôs* non è altro che la motivazione a rispettare la *dikè*, e la *dikè* ha forza in tanto in quanto ciascuno prova *aidôs*"¹⁴. Poiché nessun uomo vuole perdere la sua rispettabilità agli occhi altrui, chiunque si sforza di apparire adeguato alle regole del gioco pubblico: il sofista insegna ad apparire giusti senza esserlo, a coltivare i propri interessi senza perdere quell'aura di credibilità e ri-

¹⁴ Cassin 2002, p. 105.

spetto¹⁵ necessaria in ogni contesto sociale. Indicativo in proposito è l'ulteriore ragionamento con cui Protagora vuole persuadere Socrate che tutti, partecipando di *aidôs* e *dikè*, sono potenzialmente buoni politici. Mentre in qualunque altra capacità tecnica, se uno dichiara di essere abile ma poi non lo è, costui è oggetto di derisione e i suoi stessi famigliari si affrettano a etichettarlo come matto e negare che possiede quella capacità, ciò non accade nel caso della giustizia e della virtù politica: "se anche tutti vedono che uno è ingiusto ed egli, contro il suo interesse, dichiara la verità davanti ai molti, quel che nel caso precedente tutti ritenevano segno di saggezza – dire la verità – qui sembra follia, per cui affermano che tutti devono dire di essere giusti, che lo siano o no, e che è pazzo chi non cerca di apparire (giusto) – perché, necessariamente, o ciascuno partecipa in qualche misura di tale virtù, o non può stare tra gli uomini (*Prot.* 323b2-c6).

In quest'ottica *aidôs* e *dikè* sono i presupposti che creano quel superficiale e apparente decoro sociale, quella comune credenza convenzionale di condividere con gli altri la finzione della giustizia, su cui coltivare il proprio desiderio di potere (*pleonexia*) che viene camuffato dall'arte sofistica come rispetto della norma pubblica e che viene amplificato dall'utilizzo delle tecniche. Poiché, nel mito, le tecniche sono donate all'uomo per mezzo del furto di Prometeo, in virtù di quel furto esse nascono con un limite intrinseco: la loro reale utilità appartiene all'uso corretto che si fa di esse ma che da esse non dipende più. In mano a uomini consumati dalla brama di potere l'uso scorretto delle tecniche potrebbe avere effetti letali.

C'è però anche un registro platonico entro cui dare un altro valore a queste due nozioni, che costituiscono una sorta di binomio. Nel mito, infatti, Zeus ha imposto a Hermes di donare a tutti queste disposizioni, il che significa che in ogni essere umano sono iscritti il senso del rispetto e il senso della giustizia. Attraverso questo mito sulle origini dell'uomo e della civiltà ritengo che Platone metta in bocca ad un inconsapevole Protagora un atto fondativo del sapere filosofico analogo a quello che la dottrina della reminiscenza svolge in altri dialoghi platonici, a partire dal *Menone*, che è un testo molto vicino al *Protagora* sia dal punto di vista tematico sia da quello cronologico.

Occorre quindi capire perché ci può essere quest'analogia funzionale tra il mito del *Protagora* e la teoria della reminiscenza. *Aidôs* e *dikè* affiorano solo quando l'uomo si trova a vivere in comunità in cui il lavoro è diviso e differenziato: ragion per cui nel mito Hermes le distribuisce agli uomini dopo i doni di Prometeo. Ma siamo pur sempre in un momento generativo

¹⁵ In proposito sono interessanti le considerazioni di Ferrarin 2000, pp. 317-318.

della stirpe umana e poiché ogni uomo da quel momento partecipa di queste disposizioni, non vi è uomo, prima e dopo l'intervento di Hermes, che non ne sia dotato. Fuori dal mito non è così improbabile pensare che ogni uomo possiede queste due virtù originariamente come patrimonio latente che necessita di uno stimolatore per emergere. L'incapacità delle sole tecniche artigianali di garantire una fattiva convivenza umana costituisce l'occasione necessaria perché queste disposizioni riemergano. È questo dunque un processo anamnastico, strutturalmente simile a quello caratterizzante la dottrina della reminiscenza: un'esperienza funge da stimolatore iniziale per recuperare nozioni rimaste sopite ed inutilizzate.

Che cosa riaffiora quindi nell'anima umana quando *aidôs* e *dikè* tornano a galla?

Come detto in precedenza *aidôs* ha un valore semantico ampio che copre diversi usi e quello di tipo "sociale" preferito da Protagora è solo uno di quelli possibili. La nozione di *aidôs* infatti suggerisce anche una dimensione religiosa, più intima e personale, è il contegno ammirato che si ha davanti a qualcosa di eminentemente degno¹⁶. Non a caso, forse, quando Socrate interroga Protagora sulla natura del nesso unità-molteplicità che caratterizza la virtù (esistono virtù distinte ma la virtù rimane una solo perché le differenze tra le virtù non ne intaccano l'essenza), egli individua quali virtù esplicative dell'*aidôs* la saggezza (*sophrosune*) e la santità (*hosiotès*)¹⁷.

Perciò, conferendo fin dall'origine *aidôs* e *dikè* ad ogni uomo, Zeus lo predispone a realizzare la virtù politica che per sua essenza è una ma che si articola in giustizia, coraggio, sapienza e santità. Nel registro platonico *aidôs* e *dikè* perdono il solo valore "sociale" accentuato dal sofista e acquistano un valore morale più profondo e costitutivo della natura umana.

5.

Ma che cosa rende possibile questa divergenza di registri che assegna significati diversi alle nozioni di *aidôs* e *dike*? Per rispondere occorre partire da un nota bene sulla funzione della dottrina della reminiscenza nella filosofia di Platone. La teoria dell'anamnesi non costituisce affatto una teoria della conoscenza e non è neppure un metodo gnoseologico, poiché per Platone l'unico metodo conoscitivo è e rimane sempre la dialettica. La remi-

¹⁶ Sull'ampiezza della nozione di *aidôs* si veda Gernet 1968, pp. 180-181.

¹⁷ *Prot.* 329c2-d2.

niscenza è piuttosto la condizione metafisica che rende possibile la ricerca della verità e la conoscenza umana¹⁸. Ciò significa che quei contenuti (le Idee) che l'anima ha visto prima di incarnarsi nel corpo, sono rimasti nella vita terrena dell'uomo come ricordi vaghi e latenti e che possono essere riportati alla luce solo dopo un lungo percorso dialettico. Questo lento e faticoso esercizio filosofico di recupero dei ricordi, che secondo il *Fedone* (66e-67b) avrà compimento addirittura solo dopo la morte del corpo, è la ragione per cui *aidôs* e *dikè* possono essere oggetto di due diversi registri di lettura.

Il sofista si accontenterà del registro più ridotto, materiale e superficiale delle due nozioni, perché è il significato apparente di cui egli si serve nel suo mondo di apparenze. Di *aidôs* e *dike* dunque il sofista accetta quel significato che affiora più facilmente e immediatamente alla mente, ossia quel rispetto convenzionale che si deve alle norme al fine di apparire "giusti", dal momento che nel mondo di apparenze creato dal sofista la sola parvenza di giustizia basta a colmare l'aspirazione alla giustizia. In questo modo *aidôs* e *dike* diventano i perni di quella convenzionale coesione sociale sotto cui domina, nascosta nell'animo umano, la *pleonexia*. Anch'essa da sempre presente nella natura umana e implicitamente presente anche nel mito: è la *pleonexia* infatti la causa del fatto che gli uomini appena riuniti in società commettano reciproci soprusi e ingiustizie.

Il filosofo invece dedica la vita alla continua conoscenza di *aidôs* e *dike* al fine di coglierne il meglio possibile la loro profonda e inesauribile essenza che ha insieme valore sociale e morale. Conoscerle significa conoscere la natura dell'animo di ogni uomo poiché di esso tali virtù costituiscono la stoffa. Solo questo percorso conoscitivo, che è anche un processo catartico – giacché per Platone sapere e agire, conoscenza ed etica sono due facce della stessa medaglia – permette di liberare l'anima umana dal dominio della *pleonexia*.

Letto in questa prospettiva allora il mito di Prometeo ed Epimeteo sulle origini della civiltà non è solo il tentativo protagoreo di fondare la virtù politica dei sofisti, ma, in contropunto, il tentativo platonico di restituire alla filosofia quel primato che la *sophia* di Protagora costantemente cerca di usurparle. Alla base di ogni comunità umana e di ogni sapere tecnico che in essa si costituisce, sta la filosofia che è l'unica vera arte politica. Dal momento che la filosofia è il percorso di conoscenza di quelle virtù che caratterizzano la natura umana, solo la filosofia può conoscere in che cosa con-

¹⁸ Per questa ipotesi di lettura della reminiscenza platonica a cui mi sento di aderire, cfr. Trabattoni 2010, pp. 297-311 e Trabattoni 2011, pp. XXXVII-XLIII.

siste quella vita buona, cioè adeguata alla vera natura dell'animo umano, che sola porta alla felicità. Per questo primato teoretico la filosofia è la vera tecnica politica che sta a fondamento di tutte le altre tecniche alle quali fornisce l'unico fine corretto in vista del quale operare, la felicità umana. Su questo campo si gioca l'improbabile sfida di Platone: dimostrare che la felicità promessa dai sofisti così seducente, perché poco impegnativa e facilmente conseguibile, è solo una parvenza di felicità perché si fonda su una parvenza di sapere e quindi su una parvenza di essere umano.

Bibliografia

- Brisson 1975: L. Brisson, *Le mythe de Protagoras: essai d'analyse structurale*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", n. 20, 1975.
- Cambiano 1971: G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari.
- Cambiano 2003: G. Cambiano, *Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique*, in "Etudes Platoniciennes", n.10, 2013.
- Cassin 2002: B. Cassin, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano.
- Chiesara 2010: Platone, *Protagora*, a cura di L. Chiesara, BUR, Milano.
- Gernet 1968: L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris.
- Ferrarin 2000: A. Ferrarin, *Homo faber, homo sapiens or homo politicus: Protagoras and the Myth of Prometheus*, in "The Review of Metaphysics", n. 54, 2000.
- Maffi 2014: E. Maffi, *Lo spazio della filosofia. Una lettura del Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli.
- Trabattoni 2009: F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma.
- Trabattoni 2010: F. Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di episteme del Teeteto*, in G. Mazzara-V.Napoli (ed.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Trabattoni 2011: Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, Einaudi, Torino.
- Vegetti 2003: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.
- Vegetti 2004: M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica, ovvero il "mito" del Protagora nel suo contesto*, in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Loffredo, Napoli.