

Ringraziamenti

Questo libro è una versione leggermente rivista della mia tesi di dottorato, accettata dalla Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften della Otto-Friedrich-Universität Bamberg nel semestre invernale 2010/11 e discussa il 1° febbraio 2011 alla presenza dei Proff. Sabine Föllinger, Michael Erler, Christian Schäfer e Klaus van Eickels. Poiché una tesi di dottorato non si scrive da sé, ma si nutre del continuo dialogo con altre persone voglio qui mostrare la mia gratitudine a quanti, lungo il percorso, hanno contribuito nei modi più diversi, coscientemente o involontariamente, al concepimento e alla realizzazione di quest'opera.

Anzitutto desidero ringraziare la Prof.ssa Sabine Föllinger, mia *Doktormutter*, per avermi accettato come dottorando quando le mie conoscenze della lingua tedesca erano ancora limitate, ma soprattutto per la costante cura con cui ha seguito il lavoro, per le sue sempre preziose osservazioni e per lo stimolo continuo a rendere l'argomentazione puntuale e chiara. Un grazie sentito anche al Prof. Michael Erler, mio secondo relatore, per le profonde discussioni, i preziosi consigli e la disponibilità nonostante i numerosi impegni; al Prof. Malcolm Schofield, con cui ho discusso, durante il mio soggiorno a Cambridge, il capitolo sull'utopia platonica e al Prof. Paul Cartledge, con cui ho avuto il piacere di passare due ore di proficuo dialogo.

Poiché la tesi nasceva dalla confluenza di due temi a me cari, un ringraziamento sentito va anche al Prof. Silvio Cataldi, che in un corso di Storia Greca suscitò il mio interesse per Sparta e al Prof. Marcel Piérart che, da storico, risvegliò il mio interesse per Platone. Ringrazio vivamente il comitato editoriale degli International Plato Studies per aver accettato questo lavoro nella serie e per le preziose osservazioni sul testo: grazie a queste il libro ha assunto la sua forma attuale.

Ho enormemente profittato delle discussioni nei due *Forschungskolloquia* cui ho partecipato, nei tre anni di preparazione e stesura del lavoro, presso la Cattedra di Letteratura Greca della Otto-Friedrich-Universität Bamberg e presso la Cattedra di Filologia Classica/Greco della Julius-Maximilian-Universität Würzburg: un grazie di cuore ai partecipanti a questi incontri per le domande e per le critiche. Un ringraziamento particolare va anche a Professori e dottorandi del *Graduiertenkolleg "Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter"* della Otto-Friedrich-Universität Bamberg, che mi hanno accolto come membro associato: il dialogo con studiosi afferenti a discipline diverse dalla filologia classica ha favorito l'allargamento dei miei orizzonti di ricerca e contribuito alla precisazione di determinati concetti. In particolare ringrazio quelle persone che, nel corso degli anni, da conoscenti sono divenute amici: Anika Auer, Johannes Brehm, Loredana Cirrito, Fabian Geier, Sandra Frey, Marko Fuchs, Katrin Haasler, Lina Hörl, Sophie Kleinecke, Katrin Köhler, Stefanie Stürner, Britta Schneider, Johannes Zenk. Con loro ho potuto perfezionare la mia conoscenza del tedesco e discutere di letteratura greca nei momenti più disparati. Infine un grazie sentito è dovuto a Holger Drosdek di Academia Verlag per l'aiuto sul piano tipografico ed editoriale.

La realizzazione del progetto non sarebbe stata possibile senza il generoso finanziamento di una borsa di studio triennale elargita dall'Universität Bayern e. V. e di una borsa di studio del DAAD che ha consentito un soggiorno della durata di due mesi presso la Faculty of Classics dell'Università di Cambridge (GB). A entrambe le istituzioni va la mia doverosa gratitudine. La pubblicazione del libro non sarebbe stata possibile senza un generoso finanziamento da parte della Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für die Geisteswissenschaften e dei

Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort GmbH: anche a queste istituzioni va un doveroso ringraziamento.

Un grazie 'primordiale' va alla mia famiglia: ai miei genitori, a mio fratello Luca, alle mie nonne, ai miei suoceri. Altrettanto 'atavico' è il grazie agli amici di lunga data, in Italia come in Germania: nei momenti più duri sono sempre stati un conforto e un sostegno.

Le parole non sarebbero sufficienti per esprimere il mio grazie verso Katrin: a lei, *uxori dilectissimae*, capace di riportarmi con i piedi per terra ogni volta che ho cercato di fuggire nell'Iperurano, e alla piccola Maja, che da un anno e mezzo rallegra le nostre giornate, questo lavoro è dedicato.

Last but not least, il ringraziamento più vivo e sincero va a Platone stesso: la sua opera, letterariamente elaborata, filosoficamente magistrale, storicamente fondante, autorizza, ancora oggi, le parole di Ralph Waldo Emerson:

«Plato is philosophy, and philosophy, Plato,- at once the glory and the shame of mankind, since neither Saxon nor Roman have availed to add any idea to his categories».

Marburg, settembre 2013

Introduzione

Nato nel 428/7 a. C. da antica famiglia eupatride, Platone fu, nel corso della sua ottuagenaria vita¹, testimone di quegli eventi storico-istituzionali che giunsero a segnare la fine e il fallimento della Grecia delle *póleis*². La sua nascita cade, infatti, a circa quattro anni dallo scoppio della Guerra del Peloponneso e a circa due anni dalla morte di Pericle. A diciassette anni assistette al colpo di Stato dei 400, mentre, quasi venticinquenne vide Atene, sconfitta, costretta ad abbattere le Lunghe Mura, a consegnare quasi l'intera flotta a Sparta, a permettere il rientro degli esiliati e a stipulare con la *pólis* lacedemone un trattato per cui gli Ateniesi «avendo i medesimi nemici e i medesimi alleati dei Lacedemoni, avrebbero seguito questi ultimi per terra e per mare, ovunque essi li avessero guidati» (Xen. *Hell.* 2.2.20)³.

In seguito all'esito fortemente negativo della guerra, com'è noto, si instaurò in Atene il regime cosiddetto dei Trenta Tiranni, al quale il futuro fondatore dell'Accademia non poté non guardare con una certa ammirazione, vista la presenza nel collegio degli uomini designati a redigere i *πάτριοι νόμοι* di quella «gloria di famiglia»⁴ che fu Crizia. Eppure il regime oligarchico, di cui lo stesso Platone dice che fu in grado «in poco tempo di far apparire oro la forma di governo precedente» (*Ep.* VII 325b5-c5), non durò a lungo e all'alba dei suoi trent'anni, il giovane discepolo di Socrate osservava nuovamente un'Atene democratica. In tale democrazia restaurata doveva verificarsi l'evento che più di ogni altro segnò l'animo del nostro filosofo, il processo per *asébeia* e corruzione dei giovani e la relativa condanna a morte di Socrate.

Proprio gli anni che la vedono vincitrice del conflitto, segnano anche per Sparta l'inizio della fine: con la Guerra del Peloponneso emergono le figure di condottieri individuali che, per la loro azione anti-tradizionalistica, subiscono spesso condanne più o meno gravi da parte delle istituzioni cittadine. Gli esempi sono numerosi: da Brasida, che Tuciddide definisce «in ogni aspetto eccellente (*κατὰ πάντα ἀγαθός*)» (Thuc. 4.81.3), e che nella propria terra ricevette semplicemente l'onore di un cenotafio, mentre ad Anfipoli fu onorato con un culto da eroe ecista (Thuc. 5.11.1)⁵, a Lisandro, vincitore di Nozio, entrato glorioso nel Pireo all'indomani dell'avvento dei Trenta, che manifestò rivalità piuttosto intense con il re Pausania⁶; dal re Agide II, che si vide condannato al pagamento di una multa in seguito alla sconfitta di Orcomeno (subito revocata) nonché soggetto ad un serrato controllo da parte degli efori

¹ Per la biografia di Platone e relative discussioni (antiche e moderne) rimando a ERLER (2007), 35-59, dove sono forniti una rassegna delle fonti sulla vita e un esaustivo elenco delle rappresentazioni statuarie del filosofo.

² Xen. *Hell.* 7.5.27, dove si afferma, al termine della presentazione della battaglia di Mantinea, che «nonostante ciascuno dichiarasse di aver riportato la vittoria, nessuno sembrò aver conseguito acquisizioni né per quel che riguardava il territorio, né per quanto atteneva città, né per quel che concerneva il dominio rispetto alla situazione antecedente alla battaglia: la confusione e lo sconvolgimento in Grecia erano dopo la battaglia ancora maggiori rispetto a prima (*ἀκρισία δὲ καὶ ταραχὴ ἔτι πλείων μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν τῇ Ἑλλάδι*)».

³ τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν καὶ φίλον νομίζοντας Λακεδαιμονίοις ἔπεσθαι καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν ὅποι ἂν ἴγῳνται.

⁴ BULTRIGHINI (1999), 70.

⁵ WELWEI (2004), 229ss.

⁶ Sui motivi della rivalità si veda BOMMELAER (1981), 188. *Contra* WELWEI (2004), 390 n. 31. Dalla testimonianza di Diod. 14.13.2-8 e Plut. *Lys.* 24-26, emerge che Lisandro progettava una riforma della monarchia spartana da ereditaria a elettiva per ottenere egli stesso il titolo di *basiléus*.

(si trovò ad essere accompagnato da un collegio di 10 *sýmbouloi* in ogni spedizione militare, Thuc. 5.63-75), ad Agesilao, il ‘re-idolo’ di Senofonte, sotto il regno del quale Paul Cartledge, giustamente, vede l’avanzarsi della crisi che porterà la *pólis* lacone alla ‘morte’ politica⁷.

Anche la prima metà del IV secolo a. C., in cui si svolse il resto della vita di Platone, non fu esente da ulteriori rivolgimenti, che interessarono tutta l’Ellade, ma, ancora una volta in maniera particolare Atene e Lacedemone. Basti qui ricordare, a titolo di esempio, la congiura di Cinadone in Sparta (Xen. *Hell.* 3.3.4-11), la guerra di Corinto, durante la quale si manifestò a più riprese l’ormai evidente insufficienza delle *póleis* nel gestire la propria attività politica, tanto che si videro costrette a chiedere l’arbitrato del Gran Re per ottenere una temporanea pace; la fondazione della seconda Lega navale attica, che comportò, tra le altre cose, una decisiva riforma nello svolgimento dell’*ekklēsia* ateniese⁸, l’emergere della potenza tebana, che sconfisse Sparta prima a Leuttra e poi a Mantinea. Gli ultimi anni della vita di Platone, sono segnati, come conseguenza della Terza Guerra Sacra, dal definitivo tramonto dell’età della *pólis* e dall’emergere di una nuova potenza e di un nuovo tipo di forma di governo, la monarchia imperialista di Filippo II di Macedonia.

Questi eventi influirono sulla formazione del pensiero (e soprattutto del pensiero politico) del nostro filosofo, che, come giustamente osserva Luciano Canfora, fu «l’interprete di questa diffusa forma di insoddisfazione per le forme politiche tradizionali»⁹, sino al punto di farsi promotore di riforme politiche che valutavano positivamente forme di potere di tipo personalistico¹⁰.

Obiettivo di questo studio è pertanto indagare come l’elaborazione teorica di Platone in ambito politico si rapporti a sistemi, usanze, istituzioni che egli trovava nell’Ellade dei suoi giorni. Esaminare i rapporti tra il pensiero politico platonico e le usanze e i sistemi politici di tutte le *póleis* greche sarebbe, tuttavia, un compito illimitato e arduo. Siccome il rapporto Platone-Atene è uno dei più problematici dell’indagine storiografica sulla filosofia politica

⁷ Si vedano in part. CARTLEDGE (1979), 317 e più diffusamente CARTLEDGE (1987).

⁸ CAMASSA (1982), 51-67. La riforma consistette nell’elaborazione di un nuovo sistema di presidenza dell’assemblea: se fino agli inizi degli anni ’80 del IV sec. a. C. la presidenza spettava all’*epistátēs* dei pritani, a partire dagli anni della fondazione della seconda lega navale essa era affidata a nove proedri eletti dai pritani tra i cittadini non appartenenti alla pritanìa al governo. Questi eleggevano a loro volta un *epistátēs tòn proedrôn*, a cui spettava la presidenza giornaliera dell’*ekklēsia*.

⁹ CANFORA (1982), 396.

¹⁰ *Ibid.* 396s. Cfr. MOSSÉ (1969), 72-85. Canfora e Mossé interpretano le affermazioni platoniche riguardo all’attribuzione del potere nelle mani di uno solo alla luce della storia di fine IV sec. Bisogna precisare, tuttavia, che sul piano ‘storico’ – a dar credito alla *VII Epistola* – Platone ritenne di poter trovare un riscontro reale alle proprie elucubrazioni solo in un governo personalistico come fu quello di Dionisio II di Siracusa e non si fece promotore di un vero e proprio sistema politico di tipo monarchico. Inoltre, come fa notare ISNARDI PARENTE (1996), 15-24, si deve tener presente che, sebbene nel *Politico* e nei *Nomoi* compaia la figura del ‘monarca’ quale supremo e migliore governatore, tuttavia nei dialoghi si sottolinea a più riprese che il filosofo è *basilikós* sia che egli detenga il potere sia che egli viva come privato cittadino (cfr. *Rsp.* 496bsq. e *Pol.* 259b; 292e). Inoltre è innegabile che nella *Politeia*, come nel *Politico* e nei *Nomoi*, la figura dell’uomo *basilikós* risulti sempre, per così dire, limitata da una serie di fattori circostanziali: nella *Politeia* è lecito supporre che ‘filosofo-re’ siano tutti coloro che sono dotati – per usare la terminologia platonica di *Rsp.* 414d – di un’anima aurea; nel *Politico*, il fatto che si parli di uomo regio non presuppone affatto che costui sia il solo reggitore dello Stato e anzi in 293a si dichiara espressamente che «occorre ricercare il retto governo riguardo a una, due o comunque poche persone, sempre che ci sia un governo retto»; infine, se in *Leg.* 709esqq. si afferma che solo un tiranno giovane e amante della filosofia potrebbe istituire, con l’aiuto di un legislatore, le riforme elaborate dai tre dialoganti in uno stato già esistente nella maniera più rapida possibile, l’elaborazione della *deutéra pólis* prevede, tuttavia, un’insieme di cariche collegiali a cui si affianca il consiglio notturno.

platonica¹¹, è opportuno concentrare l'attenzione sul rapporto Platone-Sparta, a prima vista di ben più semplice soluzione, date le numerose espressioni (apparentemente) elogiative nei confronti della *pólis* lacone presenti nei dialoghi (cfr. *Crito* 52e; *Prot.* 342a-343c; *Leg.* 691d-692b). Tre domande guideranno l'analisi:

- 1) Quale ruolo svolse Sparta nell'elaborazione del pensiero politico platonico?
- 2) Fu il suo un ruolo maggiore, pari o minore rispetto a quello svolto da Atene, *pólis* natale di Platone?
- 3) Quale trattamento riserva Platone a Lacedemone, *pólis* vincitrice della Guerra del Peloponneso e dominatrice dell'Ellade nella prima metà del IV secolo a. C.?

0.1: Lo stato della ricerca: una breve panoramica

Sin dall'antichità si è voluto riscontrare in Sparta il modello principale del pensiero politico platonico o si è visto in Platone uno dei più fervidi fautori di un'immagine idealizzata di Lacedemone (cfr. e.g. la *Vita Licurgii* scritta da Plutarco). Anche con la nascita della moderna filologia l'immagine di un Platone ammiratore di Sparta non è venuta meno. In un commento del XVIII secolo alla *Politeia*, si ritrovano le seguenti affermazioni:

«Civitatis perfectae exemplar quum Plato deformaret a vitiosa patriae suae Democratia longissime remotum: ex iis, quae tum erant, rebuspublicis duae in primis animum eius advertabant, *Cretensis* 1) et *Laconica* 2), posterior tamen magis. Ex hac igitur plura mutuatus est instituta. Ac *Spartae* quidem exemplum, ubi is rerum status, quem, nisi exstitisset, fieri diuque durare potuisse negares, propiorem reddere poterat Philosophum in sententiam, et perfectam civitatem suam, Laconicae Reipublicae non plane absimilem, quadam saltem ex parte fieri posse»¹².

La posizione qui espressa è assurda a *communis opinio* dei rapporti tra Sparta e la *pólis* ideale platonica e ha trovato numerosi sostenitori anche nel XX secolo, di cui senz'altro i più noti furono François Ollier e Karl Raymond Popper.

Nel 1933 François Ollier pubblicava il primo volume di un libro celeberrimo, *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, in cui riassumeva i dati relativi alle immagini di Sparta negli autori antichi¹³. La trattazione riservata a Platone, dopo aver esaminato alcuni dialoghi giovanili (*Alcibiade primo e Ippia maggiore*), liquida in un paio di pagine il passo del *Protagora* in cui Socrate elogia la *pólis* lacone (*Prot.* 342a-343c), definendolo ironico ma votato a suscitare nel lettore un'«impressione très défavorable à la sophistique» a vantaggio di Sparta¹⁴, e si sofferma poi su *Politeia* e *Nomoi*, giungendo alla conclusione che Platone non solo offre un'immagine idealizzata della *pólis* lacedemone, ma che anzi l'avrebbe sfruttata come vero modello per l'elaborazione delle sue teorie politiche, e, di ritorno, avrebbe trasfigurato la *pólis* lacone proprio a somiglianza di *Kallípolis*¹⁵.

Diversa prospettiva di ricerca, ma analogo risultato in Popper. Nel primo volume del suo *The Open Society and Its Enemies*, dedicato a Platone, il filosofo teorico della società aperta menziona Sparta più volte come modello per il progetto politico platonico, poiché in essa vede gli stessi caratteri di tribalismo, anti-umanesimo, autarchia, particolarismo, dominio su

¹¹ Vd. *infra* 4.2.

¹² Caroli Morgenstern De Republica Platonis Commentationes Tres, Halle 1794, 305s.

¹³ Nel 1943 sarebbe uscito il secondo volume: *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*. Di entrambi i volumi è stata pubblicata una ristampa anagrafica per le edizioni Arno Press (New York) nel 1973.

¹⁴ OLLIER (1933), 228-230.

¹⁵ OLLIER (1933), 290.

altri Stati e moderata espansione territoriale, per lui tipici di ogni Stato totalitario e in particolare del progetto politico platonico¹⁶. Anche Popper fa di Platone «one of the most successful propagators of [...] ‘the Great Myth of Sparta’ – the perennial and influential myth of the supremacy of the Spartan constitution and way of life»¹⁷, anzi vede in *Kallipolis* una *pólis* ancora più barbarica e totalitaria di Lacedemone¹⁸. Che l’analisi di Popper fosse mossa da intenti ideologici che minano la corretta comprensione del testo platonico è stato avanzato da più versanti¹⁹.

Fatto sta che la tradizione di un Platone antidemocratico, sostenitore di Sparta e promotore di un’immagine idealizzata della stessa è rimasta diffusa sino ai giorni nostri, come dimostrano, ad esempio, recenti opere di Thanassis Samaras²⁰ e Luigi Alfieri²¹. Non sono tuttavia mancati studi che abbiano analizzato più nel dettaglio il legame tra Platone e Sparta giungendo a conclusioni più moderate o addirittura opposte a quelle della *communis opinio*.

Così Wolfgang Keber pubblicò nel 1957 una dissertazione dal titolo *Platons Stellung zur Sparta-Ideologie*. Lo studioso tedesco parla di «Platons Ablehnung des ideologischen Sparta-Bildes»²² e evidenzia che il rifiuto non è riferibile all’immagine della Lacedemone di IV secolo a. C., ma direttamente al sistema licurgico, la cui erronea *παίδεῖα* è criticata da Platone nell’VIII libro della *Politeia* e nei primi due libri dei *Nomoi*.

Eugène Tigerstedt, in un’opera monumentale per la sua ampiezza²³, si pone sulla stessa linea di Keber. Dopo aver sottolineato come sin dall’Antichità gli interpreti «thought to find the main source of inspiration for Plato’s political theory» in Sparta²⁴, passa all’analisi dei dialoghi: esclusi sia l’*Alcibiade primo* sia l’*Ippia maggiore* in quanto ritenuti spurii, si sofferma sul *Protagora*, definendo il passo relativo alla cultura spartana un *locus* pervaso di un’ironia paradossale, che non è un «pointless joke» ma una polemica verso tutti coloro che si limitano a essere laconizzanti nell’aspetto²⁵. L’esame dei passi della *Politeia* e dei *Nomoi* in cui Sparta è menzionata guida poi Tigerstedt a conclusioni simili a quelle di Keber: Platone non fu un laconizzante e tanto *Kallipolis* quanto la Magnesia dei *Nomoi* non hanno in Sparta il loro modello²⁶. Nonostante ciò, tuttavia, anche Tigerstedt riconosce in Platone il filosofo più influente nella costruzione della ‘leggenda’ spartana e riconduce tale dato a due cause: da

¹⁶ POPPER (1962⁴), 182.

¹⁷ POPPER (1962⁴), 41. Cfr. anche POPPER (1962⁴), 228 n. 34: «Plato chooses throughout to prefer the ancient Spartan barbarism and racialism to the enlightenment of Pericles’ Athens».

¹⁸ POPPER (1962⁴), 198.

¹⁹ Cfr. e.g. VEGETTI (2009), 109-119.

²⁰ SAMARAS (2002), 55s.: «To the extent that Plato has a real life model for his ideal city, it is Sparta that fulfils this part».

²¹ ALFIERI (2008), 68: «Da buon nipote di Crizia e probabilmente da buon discepolo di Socrate, Platone assume la posizione filospartana che caratterizzava ormai da generazioni l’aristocrazia ateniese. *Kallipolis* dev’essere una Sparta un po’ migliorata, depurata da alcuni tratti tribali superati e riferita ad una teoria molto sofisticata della giustizia» e 69: «Platone aveva le sue buone ragioni nell’identificare nel modello spartano un punto di riferimento credibile e solido, visto come erano andate e stavano andando le cose ad Atene. Questo è dunque il primo aspetto, del tutto realistico, della sua proposta politica: bisognerebbe fondare una nuova città che assomigli a Sparta senza averne gli inutili arcaismi e il particolarismo etnico, etc...».

²² KEBER (1957), 148.

²³ La stesura di *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, in 3 volumi, occupò lo studioso svedese per più di tre lustri (1965-1978). L’opera di Tigerstedt costituisce la base del resoconto dell’immagine di Sparta in Platone fornito da WILKE (1997), 198-203.

²⁴ TIGERSTEDT (1965), 251.

²⁵ TIGERSTEDT (1965), 253 sqq.

²⁶ TIGERSTEDT (1965), 267-276.

un lato la scarsa considerazione di cui godettero i *Nomoi* rispetto ad altri dialoghi, dall'altro il fatto che il filosofo ateniese «takes Sparta seriously, as he never does Athens»²⁷, come del resto confermerebbe il fatto che, a dispetto di ogni critica, nell'ultima sua opera il fondatore dell'Accademia sembra ancora preferire Sparta o Creta ad Atene²⁸.

Nel 1967 John Herman Randall propose una lettura altamente ironica della *Politeia* leggendo nel dialogo una difesa di Atene. Partendo da siffatta prospettiva, concludeva:

«We can well imagine Plato saying to the collaborators, All right! Let us take the Spartan ideal, and let us take it at its best, as Athenians would work it! of course, nothing so unenlightened and stupid as Sparta actually is could ever happen here. Let us take the Spartan ideal as a genuine ideal, and proceed to develop its implications, and see where we get. [...] But – do you really want to go Spartan? [...] To the audience for whom the Republic was originally written, it must have been a sustained piece of dramatic irony, a magnificent defense of the Athenian ideal against the Spartan, Plato saw the genuine values of Spartan efficiency and military organization – especially for a War State, such as the Perfect City definitely is. But he was hardly rooting for Sparta-not even for a Super-Sparta»²⁹.

Elizabeth Rawson, infine, nel suo *The Spartan Tradition in European Thought*, pubblicata nel 1969, ha dedicato un capitolo a Platone e Aristotele. La trattazione riservata a Platone è breve ma densa: la studiosa si sofferma con perizia sia sulla *Politeia* sia sui *Nomoi* e ne mette in luce gli aspetti riconducibili al filolacnismo. Così, per quanto riguarda la *Politeia*, sarebbe senza dubbio errato vedere in Sparta un modello per *Kallipolis*, ma somiglianze tra Sparta e la *pólis* ideale si riscontrerebbero nello spirito che anima le riforme, nell'attenzione che a governare siano i migliori, nell'accentuazione di temi come la concordia cittadina e nel disprezzo per il lavoro manuale³⁰. Analogamente i *Nomoi*, avrebbero una loro ambiguità, dacché «in spite of all minor changes, he (*scil.* Plato) seems never to have wavered in his belief that, while all legislation hitherto had been the 'doctoring of slaves by slaves' – by mere ignorant empirics – the legislator of Sparta has had a better inkling of the truth than any of his fellows»³¹.

²⁷ TIGERSTEDT (1965), 274.

²⁸ CARTLEDGE (1999), 321-323 è ritornato sull'interpretazione di Tigerstedt, nella speranza di mostrare «good reasons at least to suspend judgment» riguardo alla questione del modello spartano per *Kallipolis* e Magnesia.

²⁹ RANDALL (1967), 322s. Andreas Brüschweiler [BRÜSCHWEILER (2003)] ha riproposto una tesi simile (70: «Die Politeia enthält eine Darstellung der Kulturgeschichte der "Spartoi" in einem ironischen Grundton, welche eine negative Bewertung des von ihnen vertretenen Wertsystem beinhaltet») pur prendendo le distanze dall'articolo di Randall (134-143). Sebbene, come si vedrà più avanti, tale tesi non sia del tutto da rinnegare, è necessario qui sottolineare, come del resto fa già Francisco Lisi nella sua recensione del libro [LISI (2006b)], che la ricerca di Brüschweiler non basa su una solida conoscenza né del testo greco originale, né della letteratura secondaria su Platone in particolare e 'antichista' in generale (basti pensare che le sue nozioni su Sparta e altri autori antichi derivano dalla pur sempre valida ma ormai decisamente superata *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*). È altresì necessario notare come le sue argomentazioni non abbiano alcuna fondazione e mostrino talvolta quei *Denkfehler* di cui l'autore accusa Popper. Per fare alcuni esempi, Brüschweiler non tiene conto del fatto che l'accostamento tra Σπαρτοί e Sparta è riscontrabile solo in scoli tardivi a Pindaro (cfr. CAUER (1893) e BÖLTE (1929), 1272-1278) e che, sebbene la famiglia degli Ageiadi riconducesse le proprie origini alla saga tebana, ciò non ha nulla a che vedere con il mito dell'autoctonia spartana in Peloponneso (28-33). O, ancora, mi sembra piuttosto azzardato pensare che esista una diretta connessione tra il mito dei nati dalla terra di *Rsp.* 414d-415e e il mito della caverna (48-51). Purtroppo si potrebbero riempire molte pagine con simili annotazioni.

³⁰ RAWSON (1969), 63.

³¹ RAWSON (1969), 72.

Analogamente, in un articolo pubblicato nel 2005, lo storico francese Edmond Lévy ha esaminato *La Sparte de Platon* rivolgendo particolare attenzione alla *Politeia* e ai *Nomoi* e evidenziando come a una critica della società spartana specialmente nel libro VIII della *Politeia* e nei primi due libri dei *Nomoi* si accosti soprattutto nel III e nel IV libro dell'ultimo dialogo una lode del sistema politico spartano, visto come esempio di 'costituzione mista'³².

Viste le visioni discordanti, ma tendenti, sul piano dell'indagine storica, a vedere in Platone un ammiratore critico di Lacedemone, è opportuno ritornare ancora una volta sul rapporto Sparta/Platone, tenendo conto, soprattutto, delle revisioni a cui sono state sottoposte negli ultimi trent'anni sia l'immagine storiografica di Sparta sia l'indagine della filosofia platonica.

0.2: Obiettivi e metodologia del presente studio

La mia analisi si muoverà su tre linee di ricerca. Anzitutto, l'aspetto letterario della produzione filosofica platonica: Platone non scrisse trattati, ma dialoghi in cui mise in scena (con l'esclusione dello straniero di Elea e dei personaggi dei *Nomoi*) personaggi storicamente esistiti e noti al pubblico ateniese di IV secolo a. C. In secondo luogo, la centralità della riflessione etico-politica in Platone: come si cercherà di dimostrare nel capitolo quarto, Platone deve essere letto come un pensatore politico e unitario. Infine, la disamina del rapporto tra l'immagine di Sparta presentata da Platone e la Sparta storica, per quanto questo sia possibile. A ciascuno di questi punti siano dedicate alcune riflessioni introduttive.

0.2.1: Platone, autore di dialoghi

Porre l'accento sulla forma letteraria scelta da Platone per esprimere la propria filosofia sembra a prima vista banale: il nome del fondatore dell'Accademia è legato indissolubilmente al dialogo filosofico³³. Tuttavia, la scelta del dialogo come forma di espressione per la filosofia, ha dato adito a differenti soluzioni interpretative del pensiero platonico, che non è necessario discutere dettagliatamente in questa sede³⁴. Indipendentemente dalla posizione che si assume all'interno di questo dibattito (Platone era dogmatico o scettico? Fautore di una propria dottrina metafisica o semplicemente interessato a suscitare nel lettore il desiderio di intraprendere un percorso filosofico *open-ended?*), infatti, l'accentuazione dell'importanza di

³² LÉVY (2005). Cfr. anche HODKINSON (2005).

³³ Sulle 'virtù' del dialogo filosofico, intese come virtù che i partner dialogici devono possedere affinché la discussione abbia un effetto positivo sia esso l'aporia o una maggiore conoscenza, vd. e.g. HÖSLE (2006) e GEIGER (2006) [l'ultimo talvolta troppo convinto della giustezza dell'interpretazione della Scuola di Tubinga-Milano].

³⁴ Una rassegna critica in GILL (2002), 145-149, che mette in evidenza soprattutto le seguenti quattro posizioni: 1) l'approccio unitario di matrice anglo-americana; 2) la Scuola di Tubinga-Milano; 3) l'approccio analitico; 4) la scuola 'straussiana' [su cui vd. FERRARI, G. R. F. (1997)]. Cfr. anche MICHELINI (2003), 1-13; ROWE (2007), 1-51. Queste posizioni non coincidono necessariamente con i due maggiori filoni dell'interpretazione platonica del XX sec. riassunti in KAHN (1996), 36-42, che distingue tra 1) una lettura 'unitaria' risalente a Schleiermacher, esemplificata nelle analisi di Paul Shorey e Harold Cherniss, che (paradossalmente) trova la sua massima espressione nella Scuola di Tubinga-Milano e 2) una lettura 'evoluzionista' risalente a Karl Friedrich Hermann, che trova massima espressione nella lettura di Gregory Vlastos. In consapevole opposizione a questi filoni, si è sviluppata negli ultimi anni del XX sec. la cosiddetta *third way* [cfr. PRESS (1993); GONZALEZ (1995) e PRESS (2000)], che si propone come via di mezzo tra la lettura unitario-dogmatica e quella analitico-evoluzionista: la forma dialogica sarebbe, dunque, fondamentale per la comprensione degli intenti filosofici di Platone, interpretato non come sostenitore di precise dottrine metafisiche ma come drammaturgo che inscena in ogni dialogo il gioco filosofico.

alcuni elementi letterari risulta preziosa per l'esame dell'immagine di Sparta in Platone. Non è possibile, infatti, prescindere dal fatto che le menzioni di Lacedemone nei dialoghi siano espressione delle convinzioni di personaggi che interagiscono in una discussione. Diversamente da Crizia, che presentava in versi o in prosa le proprie riflessioni sulla costituzione spartana (DK 88 B 6-9; 32-37); diversamente da Senofonte, che si prefiggeva di indagare gli ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν (Xen. *Lak. Pol.* 1.1); e diversamente da Aristotele, che nel II libro della *Politica* indaga espressamente la costituzione lacedemone evidenziandone gli errori (Aristot. *Pol.* 1269a29-1271b19), Platone non esprime mai direttamente il proprio pensiero su Sparta, ma lascia menzionare Lacedemone ai diversi interlocutori dei dialoghi.

Ciò implica che, quando Sparta è menzionata, tale menzione svolge la funzione di motivo argomentativo empirico: la *pólis* lacone è un *exemplum* utilizzato dagli interlocutori per sostenere tesi di cui sono fautori. Anche qualora la menzione di Sparta sia formulata per bocca di uno degli interlocutori principali di un dialogo (Socrate o l'Ateniese dei *Nomoi*)³⁵, essa deve essere interpretata come espressione di un *ductus* argomentativo rivolto a persuadere gli altri interlocutori della correttezza delle asserzioni effettuate. La necessità di persuadere l'interlocutore evidenzia a sua volta il carattere 'ambiguo' della menzione di Sparta in un dialogo, che, di conseguenza, deve essere di volta in volta interpretata secondo il principio dell'*Adressatbezogenheit* su cui Norbert Blöbner ha fondato la sua analisi dei libri VIII e IX della *Politeia*³⁶. A sua volta, questo implica che una valutazione dell'immagine di Sparta nei dialoghi può essere formulata solo quando sia stato concluso l'esame delle argomentazioni dialogiche in cui la *pólis* lacedemone è menzionata: l'analisi della situazione dialogica e del *ductus* argomentativo permetterà di evidenziare elementi relativi all'immagine di Sparta che confluiranno in quello che a ragione può essere definito il giudizio platonico su Lacedemone.

Dal punto di vista della prassi esegetica l'interesse per la forma dialogica si risolve in un'accurata indagine del *setting* e dei personaggi dei dialoghi come nella ricostruzione del *ductus* argomentativo contestuale alla menzione di Sparta: sebbene Platone non presti particolare attenzione alla puntualità delle informazioni utilizzate per dare un'immagine coerente dello sfondo storico in cui sono situati i δράματα dialogici³⁷ e sebbene le azioni dei dialoghi siano sempre al servizio del contenuto, e non viceversa³⁸, è evidente che la ricostruzione del contesto storico-dialogico favorirà la comprensione del messaggio di cui esso è 'servitore'.

0.2.2: Platone politico

L'accentuazione del carattere dialogico degli scritti platonici non impedisce, tuttavia, di asserire che Platone sostenesse determinate tesi, che – come si è detto – non possono e non devono essere identificate *tout court* con quanto sostenuto dall'interlocutore principale di un singolo dialogo, ma, piuttosto, sono ricavabili dall'analisi dell'argomentazione e delle caratteristiche drammatiche dei testi. In modo particolare occorrerà tenere presente le posizioni espresse nel *corpus* su temi politici. In questo studio difenderò un'interpretazione precipuamente politica di Platone. Questa posizione è, a prima vista, simile a un'interpretazione politi-

³⁵ Per questo, tenendo conto delle critiche mosse e.g. da NAILS (2000), PRESS (2000a), WAUGH (2000) alla cosiddetta *mouthpiece assumption*, nell'esame dei singoli passaggi dei dialoghi si attribuiranno sempre le critiche o gli elogi di Sparta al personaggio e non a Platone.

³⁶ BLÖBNER (1997), *passim*.

³⁷ Ciò non vuol dire che Platone fosse impreciso, ma che la sua arte filosofico-letteraria si serve di informazioni storiche per un fine diverso da quello dell'ἱστορία erodotea o tucididea. Vd. DESCLOS (2003) e DESCLOS (2006).

³⁸ REALE (1994), 37.

co-pragmatica di Platone che svalorizzava gli aspetti più prettamente teoretici del suo pensiero avanzata da nomi illustri della filologia e della filosofia tedesca, come Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Paul Friedländer³⁹. L'interpretazione qui offerta, tuttavia, si basa proprio sulla valutazione degli aspetti là messi in ombra come sull'aspetto propriamente letterario degli scritti platonici.

Già Margherita Isnardi Parente si chiedeva, commentando l'edizione italiana della quinta edizione tedesca di *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* di Eduard Zeller, se «non si corra il rischio di lasciarci dominare da un'interpretazione radicalmente opposta a quella che per decenni è stata prevalente, più per avversione, forse, a certi principi generali che di questa stanno a base che non per una valutazione approfondita dei dati in nostro possesso»⁴⁰. Ma è con gli studi storici di Kai Trampedach che l'aspetto politico del pensiero platonico ha riacquisito la sua importanza. Lo studioso tedesco ha mostrato con chiarezza che numerosi membri della Scuola fondata da Platone furono politicamente attivi nel IV e nel III secolo a. C., ma in nessun caso essi applicarono i principi della filosofia politica platonica⁴¹. Paradossalmente, poi, seppur profondamente convinto che Platone non considerasse il proprio progetto politico realizzabile né che vi avesse voluto imprimere un carattere programmatico⁴², Trampedach sostiene una lettura decisamente politica della filosofia platonica, anzi non esita a riconoscere in Platone un serio *unzeitgemäßer Denker des Politischen*⁴³. Come il suo studio ben evidenzia, infatti, è il *background* culturale messo in scena da Platone che autorizza a sostenere la centralità della politica per il suo pensiero⁴⁴.

Il concetto di 'politica' è inteso qui in senso etimologico: 'politica' dunque, come πολιτική τέχνη, ovvero come tecnica/scienza dei πολιτικά πράγματα, ovvero degli affari della πόλις. Che l'aspetto 'politico' fosse, nella Grecia classica, un aspetto integrante della dimensione umana è unanimemente accettato⁴⁵ e trova conferma non solo nel celeberrimo passo aristotelico in cui l'uomo è definito uno ζῷον πολιτικόν (Aristot. *Pol.* 1253a2), ma anche – seppure a livello non definitorio e non estensivo – nella testimonianza epigrafica e degli

³⁹ WILAMOWITZ (1919), *passim*; JAEGER (1924); FRIEDLÄNDER (1964³), Bd. 1. 3-33. Come rileva ISNARDI PARENTE (1974), 565-567, quella lettura si fondava ideologicamente su un'interpretazione di stampo hegeliano di Platone e filologicamente 1) sull'accettazione dell'autenticità della testimonianza della *VII Epistola* riguardo all'interesse politico di Platone (*Ep. VII* 322c-328b); 2) sugli sviluppi nell'indagine della cronologia dei dialoghi, che – spostando il *Politico* tra gli scritti 'della vecchiaia' – dava adito a riconoscere in Platone un dichiarato e sempre crescente interesse per l'attività politica che si accompagnava alla crescente delusione nei confronti della razza umana. Al saggio di Isnardi si rinvia per una trattazione più estensiva.

⁴⁰ ISNARDI PARENTE (1974), 580.

⁴¹ Vd. TRAMPEDACH (1994), 17-149. Cfr. BRUNT (1993b).

⁴² Su questo punto, come emergerà dal capitolo quarto, divergo dalle posizioni dello studioso tedesco, che, del resto, sottolinea che il suo intento, nell'analisi dei testi, sarà storico e non filosofico (14). Cfr. anche BRUNT (1993a), 268 «The process of moral reformation that Plato's system is to achieve could not even begin unless it were already complete at the start. With an unregenerate body of citizens and imperfect administrators it would not have lasted a decade, perhaps not a year».

⁴³ TRAMPEDACH (1994), 283.

⁴⁴ TRAMPEDACH (1994), 154: «Platons gesamtes Werk, seine ethische und metaphysische genauso wie seine im engeren Sinne politische Philosophie kann m. E. als umfassende Antwort auf die seit der archaischen Nomothetik immer wieder gestellte Frage nach der Einheit der Polis verstanden werden». Cfr. anche ISNARDI PARENTE (1974), 582: «Il *background* storico del pensiero di Platone è certamente, e questa è cosa di cui non si può non tener conto, un ambiente cittadino in cui la partecipazione dell'uomo alla vita dello stato si pone con un'immediatezza del tutto estranea alla nostra società».

⁴⁵ Cfr. e.g. MIGLIORI (2003), 337-339.

storici, che identificavano la *pólis* con i suoi abitanti, e in Platone, che nel *Politico* (*Pol.* 261dsqq.) riconosce nell'uomo un essere votato per natura alla vita sociale.

È innegabile, allora, che la filosofia platonica sia espressione delle riflessioni suscitate dai problemi sociali ed educativi della *pólis* e che Platone stesso la comprendesse come tale: l'importanza attribuita alla necessità di una corretta educazione per coloro che volessero occuparsi dei *πολιτικά πράγματα* e di un'educazione virtuosa per i cittadini, l'elaborazione dell'Idea del Buono, da intendere sì come Bene Assoluto che genera, promuove e sostiene il reale, ma anche e soprattutto come scopo e fine ultimo dell'agire umano; la necessità problematica di una fondazione metafisica del sapere; la sottolineatura dell'inscindibile legame tra etica individuale e comunitaria; l'accentuazione della problematicità comunicazionale tra filosofo e cittadino nella *Politeia* e una sua possibile soluzione nei *Nomoi*; ciascuno di questi elementi e la loro totalità sono indicativi dell'importanza che Platone attribuì ai problemi suscitati sul piano politico dall'imperialismo ateniese e dalla sua conseguente crisi in seguito alla sconfitta nella Guerra del Peloponneso e sul piano culturale dall'insegnamento sofistico.

Platone fu, dunque, un pensatore politico perché la *pólis* fu orizzonte concettuale e destinatario ultimo della sua riflessione. La scelta stessa dei personaggi dei dialoghi ne è un'ulteriore prova: non solo, come dimostrerà l'analisi, la maggior parte di essi fu attiva nella storia ateniese e ellenica del V secolo a. C., ma, a titolo di esempio, anche di un personaggio come Parmenide è tramandata la notizia di impegno politico (*Diog. Laërt.* 9.23; *Plut. adv. Colot.* 1126AB), così come sappiamo che Protagora fu invitato da Pericle a redigere la costituzione per la colonia panellenica di Turii (DK 80 A 1). I protagonisti dei dialoghi sono, dunque, non solo portatori delle tesi che Platone gli attribuisce nel gioco discorsivo, ma anche, più o meno direttamente, rappresentanti di determinati settori o movimenti della vita civile e sociale della Grecia di V secolo a. C.

0.2.3: Le buone leggi spartane: Sparta una *pólis* d'eccezione?⁴⁶

In particolare, molti degli interlocutori dei dialoghi sono esponenti di quello che è comunemente definito circolo filolaconico ateniese.

Secondo una tradizione tardiva, primo esempio di questo filolaconismo, diffuso soprattutto tra i membri dell'aristocrazia eupatride, fu considerato Cimone, figlio di Milziade e della principessa tracia Egesipile (cfr. *Plut. Cim.* 16.1)⁴⁷. Ma, poiché in età classica gli aristocratici ateniesi manifestarono in forme diverse il loro atteggiamento benevolo nei confronti di Sparta (cfr. *Isocr.* 12.41 e 108-111), farò mia, per ragioni di comodità, la terminologia di Paul Cartledge, che distingue tre tipi di 'ammirazione' nei confronti di Lacedemone: un «social laco-

⁴⁶ Sull'idealizzazione di Sparta vd. HODKINSON (2005). Per il dibattito storiografico moderno sull'eccezionalità di Sparta vd. HANSEN (2009), HODKINSON (2009) e HANSEN-HODKINSON (2009).

⁴⁷ Cimone è menzionato quattro volte da Tucide (Thuc. 1.98; 100; 102; 112). La maggior parte delle informazioni sulla sua carriera ci proviene dalla biografia che Plutarco gli dedicò. Vd. a carattere introduttivo STEIN-HÖLKESKAMP (1999) coll. 461s. e WELWEI (1999), 83-91. Per la continuità politica tra Milziade e Cimone (padre-figlio), HERWARD (1974). Per la politica cimoniana, BLEIMFELDER (1953); MOYSEY (1991); PICCIRILLI (1987). Alcuni studi [cfr. STEINBRECHER (1985), 155-163; STEIN-HÖLKESKAMP (1989), 218ss.] dimostrano che più che di filolaconismo, si dovrebbe parlare, a proposito di Cimone, di una politica antipersiana che vedeva nella collaborazione tra Atene e Sparta l'unica possibilità per la Grecia di contrapporsi al potere del Gran Re, come confermerebbe un altro passo plutarco (Plut. *Cim.* 16.10). Vd. LUPPINO-MANES (2000), 84s. Delle medesima opinione BULTRIGHINI (1999), 123-183, ma l'ipotesi della politica di collaborazione era già stata avanzata da TIGERSTEDT (1965), 155.

nism or, pejoratively, laconomania», un «pragmatic–political laconism» e, infine, un «political–theoretical laconism»⁴⁸.

Il primo tipo di laconismo si riferisce all'ostentazione esteriore di abitudini e mode 'laco-ni', come per esempio l'indossare vestiti logori, il lasciarsi crescere barba e capelli, l'andare in giro sporchi e con l'aspetto emaciato, di cui abbiamo testimonianza soprattutto nei poeti comici (Pl. Com. fr. 132 PCG = *Scholia ad Arist. eth. Nic.* 1127b28; Epil. fr. 4 PCG = Athen. 4.140a = *FGrHist* 588 F 1). Il secondo tipo di laconismo è descritto da Tucidide (Thuc. 1.107.4)⁴⁹, quando offre il resoconto della battaglia di Tanagra (458/7 a. C.), è menzionato da Aristotele (*Pol.* 1288b39-40) ed è esemplificato al massimo grado probabilmente nell'operato dei Trenta⁵⁰. Il terzo tipo di laconismo, infine, è connotato non solo da attitudini pubbliche, ma anche da espressioni politico-teoriche di ammirazione per Sparta espresse in cerchie ristrette o in scuole filosofiche e troverà espressione soprattutto nel IV secolo⁵¹.

Ogni forma di laconismo è, tuttavia, in qualche modo rapportata nelle fonti che possediamo alla figura di Socrate. Così Aristofane accosta senza alcuna esitazione i fautori della *laconomania* ai compagni/scolari di Socrate:

«prima che tu fondassi questa *pólis*» - dice l'araldo ateniese a Pisetero - «tutti gli uomini andavano pazzi per Sparta: c'era la moda dei capelli lunghi, si digiunava, andavano in giro sporchi, facevano i Socrati, portavano il bastone» (*Av.* 1281-1283)⁵².

Analogamente Platone fa asserire a Callicle nel *Gorgia* che Socrate frequenta i giovani «dalle orecchie rotte (τῶν τὰ ὄτα κατεαγῶτων, *Gorg.* 515e8)», espressione con cui erano indicati gli Ateniesi simpatizzanti di Sparta⁵³. Del resto, proprio gli scritti di Platone e Senofonte sembrano testimoniare di una precisa ammirazione di Socrate per Sparta. Nel *Critone* platonico le leggi ateniesi si rivolgono a Socrate ricordandogli che egli avrebbe benissimo potuto scegliere di vivere a Sparta o Creta, la cui εὐνομία egli va continuamente lodando, ma che, avendo preferito rimanere in Atene, ha stipulato un patto con la *pólis* che lo obbliga a rispettare le sue leggi (*Crito* 52esq.)⁵⁴. E nei *Memorabili* senofontei Socrate definisce gli Spartani 'i migliori di ora' (τοὺς νῦν πρωτεύοντας, *Mem.* 3.5.14), non nascondendo pertanto una certa ammirazione per i loro costumi e per la loro educazione.

Obiettivo centrale della ricerca consiste pertanto nell'analisi dei rapporti che intercorrono nei dialoghi tra il Socrate là rappresentato e il circolo laconizzante ateniese, così come

⁴⁸ CARTLEDGE (1999), 311-337, in part. 313. Anche WHITEHEAD (1982/3), 117-119, propone una classificazione dei tipi di laconismo, basata, diversamente da quella di Cartledge, sui dati trasmessi dalla fonti e pertanto ripartita in quattro categorie: 1) gli imitatori delle abitudini spartane, 2) chi a Lacedemone è legato da rapporti di *xenia* o *proxenia*, 3) i sostenitori della politica spartana, 4) gli ammiratori della città lacone. Questa classificazione non dà ragione, tuttavia, delle sfumature che intervengono a differenziare i vari tipi di filolaconismo, come invece fa quella di Cartledge.

⁴⁹ Concordo con MOGGI (1984), 202 n. 8, che lo interpreta come segno della crisi dei filospartani ad Atene. Altra testimonianza è quella relativa all'instaurazione del regime dei 400, Thuc. 8.66sq.

⁵⁰ Sull'impronta spartana del governo dei Trenta, vd. WHITEHEAD (1982/3).

⁵¹ Cfr. e.g. il filolaconismo della scuola cinica, su cui vd. FISHER (1994).

⁵² La posizione aristofanea relativa a Sparta è decisamente complessa, soprattutto perché, per quel che riguarda le commedie rappresentate durante la Guerra del Peloponneso, essa è fortemente influenzata dal pensiero 'pacifista' del comico ed anche perché è pressoché impossibile separare i giudizi di valore dall'intento scomatico della commedia. Si vedano in proposito HARVEY (1994), 35-58 e CUNIBERTI (2007), 247-260.

⁵³ DALFEN (2004), 456.

⁵⁴ Cfr. anche la strana etimologia (che ha, però, un chiaro valore ironico) della parola σοφία che nel *Cratilo* è fatta derivare dal nome di un avo di Licurgo, Σοῦς (412b).

nell'esame del grado di 'idealizzazione' di Lacedemone riscontrabile nelle opere di Platone. In particolare si metteranno in evidenza alcuni elementi di intertestualità con altre opere precedenti e coeve alla stesura dei dialoghi, con cui Platone instaura una sorta di confronto a distanza sul tema 'Lacedemone'.

Questo studio è suddiviso in due parti. Nella prima parte, dedicata ai cosiddetti dialoghi del primo gruppo sono indagati, secondo i principi sopra espressi, tre dialoghi: il *Lachete* (capitolo primo), l'*Alcibiade primo* (capitolo secondo) e il *Protagora* (capitolo terzo). Poiché dati linguistici e contenutistici hanno indotto a sospendere il giudizio sulla natura spuria o meno dell'*Ippia maggiore*, e giacché l'immagine di Sparta ivi presentata sembra in linea con quanto emerge dagli altri dialoghi, si è preferito lasciar da parte un'analisi approfondita di questo scritto, ricorrendo a esso, tuttavia, come fonte secondaria ogni qualvolta ciò si sia reso necessario. All'analisi dei singoli dialoghi segue un paragrafo conclusivo che si concentra sul problema dell'unità delle virtù nei dialoghi di questo periodo, il cui scopo consiste nell'evidenziare come la rappresentazione di Sparta sia correlata a questa problematica. Nella seconda parte sono esaminati i due dialoghi maggiori, la *Politeia* e *Nomoi*. In una prima sezione (capitolo quarto) si esamina la questione politica da un punto di vista teorico, analizzando il concetto di utopia e presentando una serie di legami tra questo e i due dialoghi maggiori. Il capitolo quinto, dopo l'analisi del *setting* e dei personaggi del dialogo, è dedicato all'indagine della rappresentazione di Sparta nel libro VIII della *Politeia*. Il capitolo sesto, che si apre anch'esso con l'esame di *setting* e personaggi del dialogo, si concentra sull'immagine di Sparta nei *Nomoi*. Il capitolo settimo, infine, analizza quelle sezioni dei due dialoghi in cui le Scienze dell'Antichità hanno per *communis opinio* da sempre creduto di vedere tracce di un modello spartano. Un capitolo conclusivo (capitolo ottavo) esamina brevemente l'immagine di Sparta offerta da due autori contemporanei a Platone, Isocrate e Senofonte.

Dove non altrimenti indicato, le traduzioni riportate nel testo sono state curate personalmente, prestando, tuttavia, più attenzione a una precisa resa del testo greco che all'eleganza dello stile italiano.

Parte Prima

I Dialoghi del Primo Gruppo

Sebbene suddivisa in tre capitoli, la prima parte di questo studio è implicitamente concepita come unità, non solo perché si concentra su tre dialoghi, il *Lachete*, l'*Alcibiade primo* e il *Protagora*, che presumibilmente sono da collocare in un arco di tempo alquanto ristretto della produzione platonica, ma soprattutto perché l'immagine di Sparta che da essi si può evincere, nonostante le differenze spiegabili attraverso il ricorso a categorie 'drammatiche', è grosso modo riconducibile al problema dell'unità e dell'insegnabilità dell'*ἀρετή* che costituisce il nucleo filosofico delle discussioni svolte in questi tre dialoghi.

Così si dimostrerà, attraverso l'analisi del *Lachete* e in particolare delle definizioni di ἀνδρεία offerte dal generale ateniese che dà il nome all'opera, che, in opposizione a una visione idealizzata di Sparta, che considerava la *pólis* lacone esempio incontrastato di valore guerriero, Platone avanza un'alquanto sottile critica al sistema lacedemone, incapace di superare una concezione prettamente bellica di ἀνδρεία a vantaggio di una sua nozione estensiva e filosoficamente fondata.

Analogamente l'esame dell'*Alcibiade primo* e più precisamente di quella sezione del dialogo denominata *Königsrede*, in cui Socrate descrive ad Alcibiade, suo interlocutore, la condizione familiare, educativa ed economica in cui si trovano il Gran Re di Persia e i re spartani, mostrerà chiaramente come i presupposti di una lode di Lacedemone come *pólis* guidata da un regime politico non corrotto, fautrice di un'educazione alla virtù nella sua intelligenza e esponente di una gestione moralmente corretta delle ricchezze, siano da riconsiderare alla luce di una più precisa e meditata riflessione filosofica: l'elogio di Sparta per bocca di Socrate diviene così, se non proprio critica palese, valutazione ambigua del sistema spartano.

La lettura del *Protagora*, infine, si concentrerà sulla definizione che Socrate offre di Sparta come luogo in cui si può vedere all'opera «la filosofia più antica e più grande tra i Greci». Tale definizione sarà interpretata alla luce della caratterizzazione di sofistica che Protagora stesso offre all'inizio del dibattito e in relazione con il μακρὸς λόγος protagoreo, in cui Protagora attribuisce ad Atene in particolare e alle forme politiche 'democratiche' in generale alcune caratteristiche che la tradizione filolacone considerava una prerogativa del sistema lacedemone. L'elogio di Sparta pronunciato da Socrate nella sua interpretazione dell'Ode a Skopas di Simonide risulterà a una più attenta indagine portatore di un carattere ambiguo, volto a svelare la vera natura della 'filosofia' spartana: in linea con quanto implicitamente delineato nel *Lachete* e nell'*Alcibiade primo*, la filosofia spartana si risolve in un'eccessiva educazione ginnica e bellica, che potrebbe essere equiparata a una 'sofistica del corpo'.

Una breve sezione conclusiva metterà, infine, le analisi dei tre dialoghi in relazione con il problema etico dell'unità della virtù, discusso, per quanto riguarda i dialoghi del primo gruppo, in maniera più esaustiva proprio nel *Protagora*: sostanzialmente si mostrerà come Lacedemone non possa assurgere a ruolo di esempio virtuoso poiché il concetto di virtù là difeso non collima con quello di ἀρετή filosofica elaborato nei dialoghi.

Capitolo primo

Il *Lachete*

I primi passi di una certa consistenza che contribuiscono a chiarire il complesso problema della rappresentazione platonica di Sparta si trovano nel *Lachete*⁵⁵, dialogo contenuto nella quinta tetralogia che ha suscitato vive discussioni, concentrate soprattutto intorno a due problemi: la datazione relativa del dialogo all'interno del primo gruppo e la soluzione dell'aporia presente alla conclusione dell'opera. Per quanto concerne la datazione relativa dello scritto, sono riconoscibili, in sostanza, due filoni. Da un lato è possibile, seguendo Pohlenz, considerare il dialogo anteriore al *Protagora*⁵⁶. Questa posizione si basa sulla lunga 'introduzione' (178a-189d) in cui Socrate è presentato da Nicia e Lachete con una ricchezza di dettagli non presente negli altri dialoghi del primo gruppo: proprio a causa della sua estensione essa è ritenuta una sorta di introduzione generale al pensiero – o sarebbe meglio dire al metodo – socratico⁵⁷. Dall'altro lato si pongono gli studiosi che interpretano la critica di Socrate alla definizione di ἀνδρεία esposta da Nicia come una critica di Platone alle teorie del maestro e che, pertanto, ritengono il *Lachete* posteriore al *Protagora*⁵⁸. Ma, come rilevano Michael Erler e Bernd Manuwald, non sono presenti nel dialogo elementi sufficienti a rigettare *in toto* la definizione di ἀνδρεία offerta da Nicia: questa necessita d'integrazioni che il lettore del dialogo è chiamato ad apportare, ma non è definitivamente confutata⁵⁹.

⁵⁵ Già HOERBER (1968), 95, rileva come la discussione sull'autenticità del dialogo, sollevata nell'Ottocento da Ast, Madvig e Schaarschmidt fosse una *dead issue*. Per una rassegna delle posizioni assunte dagli studiosi di lingua tedesca nel XIX secolo si veda SCHRASTETTER (1970), XX-XXXV. Recentemente l'autenticità è stata messa in dubbio da THESLEFF (1982), 212, che, notandone le differenze con il *Critone*, lo considera autentico 'per metà'. Nonostante il notevole interesse suscitato, poco numerose sono state, in epoca moderna, le monografie sul dialogo. Al commento di TATHAM (1888) si aggiungono, a più di cento anni di distanza, quelli di SCHMID (1992), e EMLYN-JONES (1996). A questi si possono accostare le analisi di RABIEH (2006) e FRÖHLICH (2007). Mentre la prima si sofferma sugli aspetti politici dell'ἀνδρεία e sul legame tra questa e l'educazione alla virtù, la seconda si concentra, anzitutto, sull'esame del procedere socratico per offrire, poi, una discussione critica delle posizioni interpretative difese dagli studiosi di area tedesca nel XX secolo.

⁵⁶ POHLENZ (1913), 94 n. 1 e 112 n. 1. A questo filone appartengono, e.g. JAEGER (1954²), 165 e 385 n. 2; VICAIRE (1963), 3; DE ROMILLY (1980), 322; KAHN (1986), 7-21. Sebbene non lo dichiarò espressamente, anche SCHMID (1992) sembra propendere per questa soluzione, poiché (138-145) ipotizza un'origine sofistica per la definizione di Nicia. Quest'ipotesi, tuttavia, non tiene conto della lettera del testo: Nicia dichiara espressamente (194c-d) di mutuare la propria definizione di coraggio da Socrate: come ricorda Louis-André Dorion (vd. *infra* n. 58), non sussiste alcun dubbio sull'origine socratica di questa definizione.

⁵⁷ Cfr. in part. STEIDLE (1950), 129-146. In tale interpretazione 'radicale' dell'introduzione egli è seguito da NAGEL (1962), 119-142. Cfr. anche WIELAND (1996), 5-24. Di opinione affine è MICHELINI (2000), 60-75, che distingue tra pubblicazione e stesura dei dialoghi: il *Lachete* sarebbe il primo dialogo pubblicato, ma non necessariamente il primo a essere stato scritto.

⁵⁸ Tra questi: SCHLEIERMACHER (1817), I,I, 321; WILAMOWITZ (1919), 139s.; VON ARNIM (1914), 27; MOREAU (1939), 28; GIGON (1946), 145; FRIEDLÄNDER (1964³), vol. II, 44; HINSKE (1968), 68 e 76; DEVEREUX (1977), 129-141; VLASTOS (1994), DORION (1997), 24. I passi in questione sono *Lach.* 193c vs *Prot.* 350a e *Lach.* 194e-195a, che propone la stessa definizione di *Prot.* 360d, ovvero la definizione successivamente smentita da Socrate.

⁵⁹ ERLER (1987), 113; MANUWALD (1999), 429s.

Nell'impossibilità di trovare un elemento probante che aiuti a determinare con sicurezza l'antiorità di un dialogo sull'altro, ci limiteremo in questa sede a considerare i due scritti risalenti a un periodo ravvicinato e contenenti indicazioni (apparentemente) contrastanti.

1.1: Data fittizia, personaggi, luogo e tema del dialogo

La data di ambientazione del dialogo, seppur non ulteriormente precisabile, può essere circoscritta con relativa esattezza⁶⁰: la menzione della battaglia di Delio cui Socrate prese parte (181b, *Symp.* 220esqq.; cfr. Thuc. 4.90sqq.) e la partecipazione al dialogo di Lachete, caduto nella battaglia di Mantinea, permettono di assumere come *terminus post quem* il 424 a. C. e come *terminus ante quem* il 418 a. C. (Thuc. 5.65-73). La conversazione è dunque ambientata negli anni che vanno dalla conclusione della Guerra Archidamica (431-421 a. C.) al riaccendersi degli scontri fra Atene e Sparta che condussero, dopo la spedizione in Sicilia, alla Guerra Deceleica. Sono, in estrema sintesi, gli anni della sconfitta spartana a Sfacteria, della guerra tra Segesta e Selinunte, della seconda spedizione ateniese in Sicilia, dell'aumento vertiginoso del *phóros*; gli anni dell'assedio di Anfipoli, del trionfo e della morte di Brasida, come della morte del grande antagonista di Nicia, Cleone; gli anni, infine, in cui emerge l'astro politico e militare di Alcibiade, fautore, nel 420 a. C., della Quadruplici Alleanza tra Atene, Argo, Mantinea, Elide.

In questo contesto storico, che pure non è esplicitamente rievocato, Platone porta sulla scena del dialogo, oltre a Socrate, sei personaggi, su cui la critica si è più volte soffermata. Questi personaggi sembrano personificare, infatti, una struttura binaria che permea tutto lo scritto⁶¹, poiché raggruppabili in tre coppie: Lisimaco e Melesia, i due genitori che danno origine alla discussione; i loro figli, Aristide e Tucidide; e i due generali ateniesi coprotagonisti, con Socrate, della ricerca su ἀνδρεία, Nicia e Lachete.

Lisimaco, originario, come Socrate e Melesia, del demo di Alopece, si autodefinisce al termine della conversazione il più anziano degli interlocutori (201b) e dichiara di essere stato amico fidato di Sofronisco, padre di Socrate (180d-e). È proprio Lisimaco a porre i termini della questione da cui scaturisce la discussione (178a-180a) ed è sempre lui a proporre che il dialogo sull'educazione iniziato con Socrate si protragga in altre occasioni (201c). A lui è accostato Melesia, attorno alla cinquantina⁶², che sarebbe divenuto membro dei Quattrocento nel 411 a. C. (Thuc. 8.86.9). Per loro esplicita ammissione, essi sono i non rinomati eredi di due illustri ateniesi (179c): Aristide e Tucidide. Il primo ebbe un ruolo di primo piano durante le guerre persiane⁶³, mentre il secondo fu un nome importante del partito conservatore che si oppose alle riforme di Pericle ed Efialte, essendo, tra l'altro, genero di Cimone⁶⁴. Entrambi furono colpiti da ostracismo, Aristide nel 482 a. C., Tucidide nel 443 a. C.

⁶⁰ HOERBER (1968), 96s.; DORION (1997), 22; ERLER (2007), 151s. SCHMID (1992), 1-3, propone come data il 423 a. C., ma non fornisce alcuna prova testuale a convalida: si limita a ricordare che, essendo stati Nicia e Lachete i principali fautori della pace del 421 a. C., il dialogo *deve essere* ambientato «just prior to the moment when [they] were at their politically highest point» e cita come 'prova' la data di rappresentazione delle *Nuvole* aristofanee, la commedia evocata da Socrate nell'*Apologia* (19b-c) come fonte del pregiudizio nei suoi confronti. Alla luce di tali prove illusorie, la proposta di Schmid, per quanto suggestiva, non può ricevere credito.

⁶¹ HOERBER (1968), 99; SCHMID (1992), 34-6.

⁶² Cfr. NAILS (2002), 198.

⁶³ Per le notizie biografiche relative ad Aristide vd. STEIN-HÖLKESKAMP (1996), coll. 1094s. e NAILS (2002), 47-49.

⁶⁴ Per le notizie biografiche relative a Tucidide di Melesia vd. WILL (2002), coll. 505s. e NAILS (2002), 290-292. Sul filolaconismo in Atene vd. brevemente 0.2.3 e bibliografia ivi citata.

Seguendo la tradizione ateniese, Lisimaco e Melesia hanno chiamato i propri figli con il nome dei padri. I due giovani pronunciano nel dialogo una sola battuta, con la quale dimostrano, a differenza dei propri genitori, di conoscere Socrate (181a)⁶⁵.

La terza coppia di personaggi è costituita da Nicia e Lachete. Nicia è lo stratego ateniese che nel 421 a. C. concluse la pace con Sparta grazie alla quale si sarebbe dovuto ristabilire lo *status quo* antecedente allo scoppio della guerra (Thuc. 5.18). Nato intorno al 475 a. C. era probabilmente coetaneo o poco più giovane di Melesia (quindi anch'egli sulla cinquantina negli anni in cui è ambientato il dialogo). Figlio di Nicerato del demo di Cidantide, proveniva da una famiglia arricchitasi attraverso lo sfruttamento delle miniere e non apparteneva al *milieu* sociale rappresentato da Lisimaco e Melesia. Dal 427 a. C. dovette essere costantemente eletto stratego e, in quanto tale, guidò spedizioni contro Minoa, Tanagra, Corinto e Citera. Tucidide ne tratteggia con precisione il carattere sia nel dibattito concernente i fatti di Sfacteria, in cui si contrappose a Cleone (Thuc. 4.28), sia nel dibattito sulla spedizione in Sicilia, in cui si contrappose ad Alcibiade (Thuc. 6.8-14): in entrambi i casi emerge l'immagine di un uomo eccessivamente discreto, non dotato di quella vitalità e di quella tensione verso l'agire che caratterizzava gli Ateniesi nel discorso dei Corinzi a Sparta (Thuc. 1.69-71). Costretto, suo malgrado, a guidare la spedizione in Sicilia, si ritrovò solo con Lamaco dopo il richiamo in patria e la conseguente fuga a Sparta di Alcibiade. Dopo la morte di Lamaco diede nuovamente prova del proprio carattere e fu, a giudizio di Tucidide, causa del disastro dell'armata ateniese nel 413 a. C., occasione in cui anch'egli perse la vita (Thuc. 7.50.4; 87.5sq.)⁶⁶.

Lachete, figlio di Melanopo, proveniente dal demo di Exone, ricoprì come Nicia il ruolo di stratego nel corso della Guerra Archidamica e guidò nel 427 a. C. la prima spedizione ateniese in Sicilia, a sostegno della *pólis* di Leontini e dei suoi alleati contro Siracusa (Thuc. 3.86sq.). Al suo ritorno, nel 426/5 a. C., fu chiamato in processo da Cleone, ma senza subire condanna⁶⁷; nel 423 a. C. fu promotore di una tregua annuale tra Sparta e Atene (Thuc. 4.118.11-14) e nel 421 rientra tra i firmatari della pace di Nicia (Thuc. 5.19.2). Come già menzionato, morì nella battaglia di Mantinea nel 418 a. C.

La critica ha molto dibattuto sulla caratterizzazione dialogica di Nicia e Lachete⁶⁸, con risultati spesso contrastanti e riconducibili a tre filoni interpretativi: 1) chi ritiene Nicia filosoficamente più preparato di Lachete⁶⁹, 2) chi non esita a evidenziare le qualità e le capacità di

⁶⁵ Aristide è nominato anche in *Theaet.* 151a come esempio di quei giovani che non riuscivano a portare a compimento la propria educazione all'interno del circolo socratico.

⁶⁶ A giudizio della critica, Plato *Lach.* 195e (menzione da parte di Lachete dell'arte mantica) costituisce un'implicita eco di tale evento. Suggestiva l'interpretazione di EMLYN-JONES (1999), 132s., quando evidenzia che l'allusione platonica non è semplice, ma complessa: nel resoconto tucidideo, lo stratego rappresenterebbe, infatti, la posizione per cui l'arte della profezia «is adequate as a definition of *andreiá*»; al contrario il Nicia platonico sostiene che la profezia sia una capacità volta sì alla previsione delle cose future, ma priva di conoscenza per quanto ne concerne il valore. Perché, dunque, Platone fa sì che il Nicia del dialogo critichi una posizione che il Nicia storico avrebbe condiviso? «Is it possible that Plato wishes to add to his subtly unfavourable portrait of Nicias by implying an ironic disjunction between *his words and deeds*?». Emlyn-Jones stesso rileva che in tutti i dialoghi, con tecniche e soluzioni diverse (che vanno dalla critica diretta all'allusione), è in atto un commento di Platone sull'Atene del V sec. a. C. e sui rapporti di quest'ultima con Socrate.

⁶⁷ Eco del processo è contenuta, in forma comica (Lachete è rappresentato dal cane Labete, Cleone dal cane proveniente dal demo di Citadene), nelle *Vespe* di Aristofane: BRAUND (1999).

⁶⁸ Per una descrizione dei personaggi più aderente alla lettera del testo si vedano le osservazioni di NAGEL (1962), 119-142; KERSCHENSTEINER (1975), 87-102; SPRAGUE (1973), 6-9.

⁶⁹ Questo filone ha sostenuto, tra l'altro, una particolare interpretazione del dialogo, in cui i personaggi corrisponderebbero ai segmenti nell'analogia della Linea di *Rsp.* 509d-511e. Cfr. e.g. KOHÁK (1960), 123-132, che rapporta Lisimaco e Melesia all'*eikasía*, Lachete e Nicia alla *pístis* (con la differen-

apprendimento di Lachete, in contrasto alla ‘testardaggine’ di Nicia⁷⁰, 3) chi vede nei due generali la rappresentazione sdoppiata della perfetta virtù socratica. Pur concordando in parte con gli studiosi che rilevano il potenziale intellettuale di Lachete, una soluzione intermedia, simile a quella sostenuta dagli studiosi riconducibili al terzo filone, appare la più persuasiva. Come sostiene Michael O’ Brien, occorre, per risolvere il problema dell’apparente non-unitarietà del *Lachete*, derivante dalla cesura tra la presentazione di Socrate offerta nella prima metà del dialogo e la discussione sul coraggio presente nella seconda, esaminare il contrasto tra λόγος ed ἔργον che permea lo scritto: questo è personificato nell’opposizione tra Lachete, indubbiamente rappresentante dell’ ἔργον, e Nicia, che raffigura il λόγος, e si risolve solo in Socrate, elogiato da Lachete per le opere (181b; 189b) e da Nicia per le capacità intellettuali (188a-c)⁷¹. I due generali rappresentano, quindi, due aspetti complementari dell’eccellenza socratica.

La discrasia tra prima e seconda parte del dialogo, tra presentazione di Socrate e discussione sull’ ἀνδρεία, conduce alla questione sul tema del dialogo. La critica platonica antica lo classifica come indagine sul coraggio (περὶ ἀνδρείας, cfr. Diog. Laërt. 3.59). Considerare questo il tema portante dell’opera, tuttavia, non permette di riconoscerne l’unitarietà. Più semplice e lineare sembra, invece, leggere il dialogo come indagine sull’educazione (περὶ παιδείας) e su chi debba esserne incaricato⁷². Diversi elementi sostengono quest’ipotesi:

za che Lachete confonde l’immediatezza dell’esperienza con l’universale, mentre Nicia sa che la pratica immediata non è sufficiente per una buona educazione), e Socrate sia alla *diánoia* sia alla *nóēsis*; HOERBER (1968), 95-105, che accosta Lisimaco all’*eikasía*, Lachete alla *pístis*, Nicia alla *diánoia*, e Socrate alla *nóēsis*; SCHMID (1992), 45-48, che, pur esprimendo remore sull’identificazione Nicia = *diánoia*, accetta l’ipotesi della Linea nel corso del suo commento. DORION (1994), 207-222, critica a ragione quest’interpretazione, rilevando l’assenza di qualunque questione di tipo ontologico nel *Lachete* (elemento che è invece fondamentale, come controparte di quello epistemologico, nel testo della *Politeia* chiamato in causa), e la mancanza di una corrispondenza necessaria nella scelta dei termini di paragone.

⁷⁰ Cfr. DORION (1997), 74-79; INGENKAMP (1967), 234-247, che si richiama a sua volta a WILAMOWITZ (1919), 185; SCHULZ (1960), 264-266 e GALLI (1958), 173; SPRAGUE (1973), 6-8. Tutti questi critici ritengono che Lachete non sia solo filosoficamente dotato, ma addirittura che il dialogo sia stato a lui intitolato perché la sua reazione all’ ἔλεγχος socratico è più promettente di quella di Nicia. DORION (1997), 76, fornisce una seducente serie di prove a favore della tesi per cui, a differenza di quanto di norma ritenuto dagli studiosi, il generale ateniese non è affatto «un soldat balourd, mal digrossi, ignare et obtus». Sul titolo del dialogo vd. anche la diversa posizione di FRIEDLÄNDER (1964³), 37, che lo riteneva derivare dal fatto che Lachete meglio rappresenta la *volkstümliche Vorform der Tapferkeit*.

⁷¹ O’ BRIEN M. J. (1971²), 303-315. Cfr. in anni recenti MICHELINI (2000), 60-75 e, dal punto di vista della comunicazione tra autore e lettore, GRISWOLD (1986).

⁷² Tale posizione è sostenuta da DORION (1994), 208s. e 221s., che si richiama a BUFORD (1977), 151-172 e a KOHÁK (1960), 123ss.; da DORION (1997), 71-74 e da HINSKE (1968), 62-78. Si cfr. la similarità di espressioni tra DORION (1997), 73 («il n’y a pas solution de continuité entre ces deux sections, car la recherche d’une définition du courage n’a en fait pas d’autre but que de déterminer d’une façon plus certaine la compétence de l’expert ou du maître en éducation») e HINSKE (1968), 64 e 67 («grundlegende Frage ist die Frage nach Erziehung»), per passare poi nella seconda parte del dialogo alla domanda «wer ist eigentlich τεχνικός περὶ ψυχῆς θραυπέας?». Accettano il tema dell’educazione ma in un’ottica eminentemente politica BLITZ (1975) e UMPHREY (1976). Dorion esprime (41s.) una remora: «est-il pour autant évident que le choix d’une vertu à définir devait nécessairement porter sur le courage?». A suo parere, la risposta a tale domanda è negativa, poiché è concluso ogni dibattito sull’utilità dell’ ὀπλομαχία nell’educazione. Sebbene tale questione non sia più in primo piano, è chiaro, soprattutto dalla domanda posta da Lisimaco e Melesia a Nicia e Lachete, che l’interesse dei primi consiste nell’educare i propri figli secondo l’ottica della *polis*, con la speranza di far di loro degni eredi dei nomi che portano. Ciò significa educare i propri figli alla virtù più celebrata in una *pólis* impegnata in un conflitto: l’ ἀνδρεία, appunto. Analogo il ragionamento di SCHMID (1992), 3-15.

anzitutto è il problema dell'educazione dei figli ad aver spinto Lisimaco e Melesia a invitare Nicia e Lachete ad assistere allo 'spettacolo' di Stesilao, non tanto in qualità di strateghi, quanto nella loro qualità di padri (179a-b)⁷³; anche le parole di Lachete che introduce Socrate nella conversazione confermano quest'aspetto (cfr. 180b-c); il passaggio dalla cosiddetta introduzione all'inchiesta sul coraggio, poi, ribadisce lo scopo della conversazione, l'educazione, appunto (190b)⁷⁴; e la conclusione del dialogo riporta il tema dell'educazione al centro del discorso. Qui Socrate ricorda, infatti, che sarebbe terribile non voler condividere il desiderio di diventare migliori (200e).

Individuare nell'educazione delle giovani generazioni il tema portante del dialogo permette di inserire il discorso su Sparta nel *Lachete* nel contesto più ampio di una discussione non soltanto filosofica, ma anche dal marcato intento pedagogico. È per questo motivo che risulta interessante ritornare sulle parole che Lisimaco, proprio al principio del dialogo, rivolge a Nicia e Lachete. Queste, che introducono alla situazione educativa cui si è accennato, sono state lette finora in chiave laconizzante, seguendo un'ipotesi interpretativa derivante, forse, dall'eccessivo desiderio di riscontrare nei dialoghi platonici il *mirage spartiate*. Un'attenta lettura del passo dimostra, tuttavia, l'assoluta infondatezza di questa lettura.

Dopo aver riassunto a Nicia e Lachete i motivi che hanno condotto lui e Melesia a sceglierli come interlocutori (178a-b), Lisimaco espone il problema che attanaglia la sua esistenza di padre (179a1-8):

ἡμῖν εἰσὶν ὑεῖς οὗτοί, ὅδε μὲν τοῦδε, πάππου ἔχων ὄνομα Θουκυδίδης, ἐμὸς δὲ αὖ ὅδε – παππῶν δὲ καὶ οὗτος ὄνομ' ἔχει τοῦμοῦ πατρός· Ἀριστείδην γὰρ αὐτὸν καλοῦμεν – ἡμῖν οὖν τούτων δέδοκται ἐπιμελεῖσθαι ὡς οἷόν τε μάλιστα, καὶ μὴ ποιῆσαι ὅπερ οἱ πολλοί, ἐπειδὴ μειράκια γέγονεν, ἀνεῖναι αὐτοὺς ὅτι βούλονται ποιεῖν, ἀλλὰ νῦν δὴ καὶ ἀρχεσθαι αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι καθ' ὅσον οἷοι τ' ἐσμέν.

«Ecco questi sono i nostri figli, questo è il figlio di Melesia, chiamato come il nonno, Tucidide, quest'altro è il mio, anch'egli ha il nome di suo nonno, mio padre: lo chiamiamo, infatti, Aristide. Ci è sembrato giusto prenderci cura di loro il più possibile e non fare come i più, cioè lasciargli fare ciò che vogliono, una volta divenuti adolescenti, ma anzi proprio ora dobbiamo cominciare a prenderci cura di loro, per quanto ne siamo capaci».

Emerge da questo passo l'insistenza sul tema dell'educazione: in poche righe è espressa per ben due volte la volontà genitoriale di intervenire direttamente nella formazione della progenie, a differenza di una situazione di trascuratezza, generalizzata in Atene, rispetto a un argomento così delicato. Tale interesse quasi ossessivo di Lisimaco aiuta l'autore Platone a meglio rappresentare l'ambientazione temporale del dialogo, ma svela al contempo un tema che è tipico del suo filosofare. Se, da una parte, il tema del contrasto generazionale e dell'educazione dei giovani era fonte di dibattiti socio-politici in Atene negli anni immediatamente precedenti alla (e nei primi anni della) Guerra del Peloponneso⁷⁵, dall'altra, lo stesso

⁷³ Lisimaco si rivolge ai due con le parole (179a8-b6): εἰδότες οὖν καὶ ἡμῖν ὑεῖς ὄντας, ἡγησάμεθα μεμεληκέναι περὶ αὐτῶν, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιτο ἄριστοι· εἰ δ' ἄρα πολλάκις μὴ προσεσχίκατε τὸν νοῦν τῷ τοιούτῳ, ὑπομνήσοντες ὅτι οὐ χρὴ αὐτοῦ ἀμελεῖν, καὶ παρακαλοῦντες ὑμᾶς ἐπὶ τὸ ἐπιμελεῖν τινα ποιήσασθαι τῶν ὑέων κοινῇ μεθ' ἡμῶν. ΚΟΗΑΚ (1960) ha richiamato per primo l'attenzione su quest'aspetto.

⁷⁴ Socrate ricorda a Lachete che Lisimaco e Melesia hanno interpellato i due strateghi per ottenere consiglio (συμβουλή), «riguardo al modo in cui, per i loro figli, la virtù sia resa presente nelle loro anime e le renda migliori (ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσειε)».

⁷⁵ Non è sufficiente, come fa EMLYN-JONES (1999), 134, limitarsi a ricordare gli *Equites* e le *Vespae* aristofanee. Il problema del conflitto generazionale è espresso, in termini diversi da quelli presenti

Socrate platonico accusa a più riprese i grandi uomini politici del V secolo a. C. di non essersi sufficientemente preoccupati dell'educazione dei propri figli: l'accusa è rivolta con particolare veemenza a Pericle⁷⁶, ma a lui sono accostati, nel *Menone*, Temistocle, Aristide, padre di Lisimaco, e Tucidide, padre di Melesia (*Meno* 93a-94c), in un passo che, quindi, richiama da vicino l'accusa mossa dallo stesso Lisimaco al proprio e all'altrui genitore (179c-d).

Lisimaco continua il proprio discorso: dapprima sottolinea la sua condizione di padre di famiglia, poi sprona Nicia e Lachete a occuparsi dell'educazione dei propri figli, qualora non se ne siano ancora dati cura. Quindi prosegue (179b6-c5):

ὄθεν δὲ ἡμῖν ταῦτ' ἔδοξεν, ὦ Νικία τε καὶ Λάχης, χρὴ ἀκοῦσαι, κἀν ἢ ὀλίγῳ μακρότερα. συσσιτοῦμεν γάρ δι' ἐγὼ τε καὶ Μελησίας ὄδε, καὶ ἡμῖν τὰ μειράκια παρρασιτεῖ. [...] ἡμῶν γὰρ ἐκάτερος περὶ τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα ἔχει λέγειν πρὸς τοὺς νεανίσκους, καὶ ὅσα ἐν πολέμῳ ἠργάσαντο καὶ ὅσα ἐν εἰρήνῃ, διοικοῦντες τὰ τε τῶν συμμάχων καὶ τὰ τῆσδε τῆς πόλεως.

«Per quale motivo questa decisione ci è sembrata opportuna, cari Nicia e Lachete, è necessario che l'ascoltiate, anche se potrebbe essere un po' troppo lungo. Ecco: io e Melesia qui presente pranziamo insieme, e con noi siedono a mensa i nostri figli. [...] Ciascuno di noi ha da raccontare ai ragazzi molte belle opere del proprio padre, che essi compiono in guerra e in pace, rendendo servizio agli alleati e a questa *pólis*»

Schmid riscontra nel passo una chiara ispirazione filospartana⁷⁷, ma, per quanto suggestiva, una simile interpretazione è errata. Essa si fonda su due ordini di ragioni: il primo è, per così dire, di carattere 'psicologico', mentre il secondo si presenta più propriamente sotto l'aspetto filologico. Il motivo di ordine psicologico è l'eccessiva accentuazione delle origini di Lisimaco e Melesia, eredi di famiglie aristocratiche legate all'ambiente filospartano: sarebbe seducente vedere in loro i continuatori della tradizione familiare laconizzante. Ma, poiché il laconismo cimoniano doveva, probabilmente, rappresentare più un tentativo di mantenere in vita la logica della cooperazione tra Atene e Sparta che un effettivo sostegno della politica spartana contrapposta a quella ateniese⁷⁸, non siamo autorizzati a trarre conclusioni sull'atteggiamento laconizzante dei due coprotagonisti del dialogo. Decisamente più importante la questione filologica.

Il verbo usato da Lisimaco, συσσιτοῦμεν, appartiene, infatti, alla famiglia di συσσίτιον: l'uso di 'mangiare insieme' può, dunque, essere accostato al 'prendere parte a un *sysstition*'. Quest'impressione è rafforzata se si considera che, durante i pasti, Lisimaco e Melesia narrano le *res gestae* dei valorosi nonni, narrazione per certi versi affine ai discorsi che avevano luogo durante o dopo il *sysstition* (Xen. *Hell.* 5.3.20; Plut. *Lyc.* 12.6). Il verbo συσσιτέω, tuttavia, come συσσίτιον formatosi dal sostantivo σύσσιτος attestato per la prima volta nel *corpus Theognideum* (309 West), non sembra presentare in altri autori ateniesi di V e IV

in Platone, nell'orazione *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide (22). Sul problema generazionale in Atene dagli inizi dell'età periclea alla fine della Guerra del Peloponneso si veda STRAUSS B. S. (1993). Per quanto riguarda il problema dell'educazione si possono citare, e.g., le *Nuvole* di Aristofane, Eupoli fr. 9 PCG; *Dissoi Logoi* DK 90 6.

⁷⁶ Cfr. Plato *Alc. I* 118d-119a; *Prot.* 319e-320a; *Gorg.* 515b-516c.

⁷⁷ SCHMID (1992), 57: «He (*scil.* Lysimachus) and Melesias are raising their sons in the bracing military discipline of the Spartan *sysstia* (common meals), and evenings after dinner they tell the boys tales of their ancestors' noble deeds (*kala erga*) in war and in peace». Simile, sebbene ispirata a un diverso 'paradigma' esegetico, l'interpretazione del passaggio offerta da BENITEZ (2000), 179.

⁷⁸ Cfr. brevemente 0.2.3 n. 47.

secolo a. C. alcuna allusione a Sparta⁷⁹, e tanto meno in Platone⁸⁰, se si esclude il caso di Clinia il cretese che, all'inizio dei *Nomoi*, descrive alcune usanze della propria isola (*Leg.* 625e). Inoltre, l'abitudine di Lisimaco di 'mangiare insieme' a Melesia e ai loro figli è una decisione privata e in quanto tale non può essere equiparata a un'istituzione civica rigidamente regolata come i *syssitia* spartani, l'ammissione ai quali dipendeva dall'approvazione collettiva degli altri partecipanti (*Plut. Lyc.* 12.5-6)⁸¹. Infine, durante il *syssition* spartano si discuteva di questioni riguardanti la giovinezza, la caccia, l'equitazione, la pederastia (*hēbētikoi*, *thēreutikoi*, *hippikoi*, *paidikoi logoi*)⁸², temi ai quali si deve aggiungere la politica, piuttosto che, come dichiarato nel *Lachete* da Lisimaco elogiare le imprese dei propri avi. E quando anche si fosse trattato di cantare le gesta del valore spartano⁸³, non sarebbero stati i figli a elogiare i padri, ma si sarebbe avuto un elogio generalizzato dell' ὄπερ ἡ λacedemone.

Rimangono, pertanto, due possibili interpretazioni dell'atto di mangiare insieme compiuto da Lisimaco e Melesia: o questi godono del beneficio di pranzare nel *prytaneion* a spese dello Stato, privilegio che Socrate, nell'*Apologia*, avanza come proposta di pena ai giudici che lo hanno ritenuto colpevole nei termini dell'accusa avanzata da Anito e Meleto (*Apol.* 36d)⁸⁴, o il testo vuole semplicemente evidenziare un aspetto di vita tipico di qualunque uomo in qualunque epoca. Lisimaco e Melesia manifestano il desiderio e hanno il piacere di condividere con un amico il pasto giornaliero, sfruttando l'occasione per esercitare la propria funzione paterna in un momento quotidiano importante per la buona gestione della famiglia. Il racconto delle gesta dei padri ha una spiegazione altrettanto semplice: Lisimaco dichiara espressamente che lui e Melesia sono mossi dalla delusione di non essere insigni uomini politici. Raccontare le imprese dei propri genitori ha, allora, l'obiettivo di suscitare nei figli il desiderio di emulazione nei confronti degli omonimi nonni.

L'educazione deve condurre, secondo Lisimaco e Melesia, a emulare imprese che generino elogi nella *pólis*. La domanda su come ciò possa essere raggiunto dà avvio anzitutto a un'indagine specifica sull'utilità dell'apprendimento di alcune tecniche, e in seguito a una disamina filosofica sul vero oggetto dell'apprendimento e dell'educazione: la virtù. In entrambe le discussioni si allude esplicitamente a Sparta.

⁷⁹ Per limitarsi ai soli esempi riportati in LSJ, s. v. συσσιτέω: in Aristoph. *Eq.* 1325, il salsicciaio descrivendo insieme al coro il processo di ringiovanimento di Demos, tratteggia il portamento di quest'ultimo come simile a quello che aveva quando Ἀριστείδη πρότερον καὶ Μιλτιάδῃ ξυνεσίτει; in *Lys.* 13.79, per dimostrare la disumanità dell'accusato, non si esita a rammentare ai giudici che οὔτε γὰρ συσσιτήσας τούτῳ οὐδέεις φανήσεται; in Theophr. *Char.* 10.3, nella descrizione dell'uomo *mikrológos*, scopriamo che egli συσσιτῶν ἀριθμεῖν τὰς κύλικας, πόσας ἕκαστος πέπωκε; ed infine in *Dem.* 19.191, viene citato Eubulo che accusò in un processo Tharrex e Smicythos, «che sedevano a mensa con lui (συσσεσιτηκῶς)» e la pratica del συσσιτέω viene descritta come un privilegio/dovere dei pritani. Del resto anche il termine σύσσιτος non ha alcuna connotazione spartana, cfr. e.g. *Hdt.* 5.24.

⁸⁰ A parte il caso del *Lachete*, il verbo coniugato compare solo un'altra volta nei dialoghi: in *Symp.* 219e, Alcibiade ricorda, dopo aver lamentato la delusione derivante dal continuo rifiuto da parte di Socrate di acconsentire ai suoi desideri, che essi, nel campo di Potidea, mangiavano insieme (συνεσιτοῦμεν ἐκεῖ).

⁸¹ Per un'introduzione generale ai *syssitia* spartani, KAHRSTEDT (1932), coll. 1832-1833; SCHMITT-PANTEL (1998), coll. 797-804. Per descrizioni più approfondite, SCHMITT-PANTEL (1992). Per l'origine dei *syssitia*, NAFISSI (1991), 173-226. Padri e figli non appartenevano allo stesso *syssition*. SINGOR (1999), 67-89 ipotizza che un giovane fosse introdotto in un *syssition* dal suo *erastés*.

⁸² Sui παιδικοὶ λόγοι, vd. CARTLEDGE (2001), 91-105.

⁸³ Secondo l'ipotesi sul pubblico di Tirteo avanzata da BOWIE (1990), 221-229. Cfr. anche QUATTROCELLI (2006), 133-144.

⁸⁴ L'ipotesi, avanzata originariamente da HERRMANN (1892-5), I, 617, è ripresa da SCHRÄSTETTER (1970), 78 n. 9.

1.2: La menzione di Sparta per bocca di Lachete e il contesto in cui essa si iscrive

Dopo aver descritto il motivo che l'ha spinto, insieme all'amico Melesia, a interpellare Nicia e Lachete, Lisimaco formula più dettagliatamente la sua richiesta, richiamandosi alla situazione appena osservata in prima persona insieme a questi: alcuni amici hanno consigliato a lui e Melesia di far seguire ai propri rampolli corsi di *ὄπλομαχία* (combattimento in armi); i due, tuttavia, insicuri sul da farsi, hanno preferito rivolgersi prima a due esperti di questioni militari, anch'essi genitori e degni di fiducia perché si esprimono con franchezza (179e). Dopo aver dichiarato la propria disponibilità a discutere di un tema così importante e aver introdotto, su invito di Lachete, anche Socrate nella conversazione, i due generali espongono le proprie vedute sull'utilità o meno di dedicarsi all' *ὄπλομαχία* (180a-181d)⁸⁵.

Nicia è favorevole a esercitazioni di questo tipo: esse evitano, infatti, che i giovani si trastullino nel 'dolce far niente', anzi, provvedono loro un salutare esercizio fisico; sono, al pari dell'educazione, una prerogativa del vero uomo libero; prepareranno il soldato a combattere corpo a corpo una volta che i ranghi siano andati persi; chi avrà appreso il combattimento in armi vorrà anche apprendere la disciplina dello stratego; in pratica «è chiaro che tutto ciò che ha a che fare con queste faccende [*scil.* la guerra e la strategia], tutte le discipline e gli esercizi e quanto è bello e degno di apprendere ed esercitare per un uomo, insomma di tutto ciò questa disciplina potrebbe essere l'origine (*τὰ τούτων ἐχόμενα καὶ μαθήματα πάντα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ καλὰ καὶ πολλοῦ ἄξια ἀνδρὶ μαθεῖν τε καὶ ἐπιτηδεῦσαι, ὧν καὶ ἡγήσασαί τ' ἂν τοῦτο τὸ μάθημα*)»⁸⁶. L'apprendimento di questo μάθημα, poi, potrebbe rendere chiunque più ardito e più coraggioso in guerra (181d-182d).

Di opinione completamente opposta è Lachete. Egli, certo, concorda con Nicia che ogni disciplina debba essere appresa (182d6-7), ma bisogna capire (ancora una volta *μανθάνειν*, 'apprendere') se l' *ὄπλομαχία* sia una disciplina insegnabile. Senza esitazione Lachete difende l'opinione di quanti ritengono che il combattimento in armi non sia da annoverare tra le discipline d'insegnamento e, diversamente da Nicia, che aveva costruito il suo elogio in maniera retorica e generalizzante⁸⁷, basa la propria requisitoria sull'esperienza pratica e sull'osservazione. Non gli può dunque sfuggire il più celebrato esempio di virtù militare (182e5-183b7):

λέγω δὲ ταῦτα περὶ αὐτοῦ εἰς τὰδε ἀποβλέψας, ὅτι οἶμαι ἐγὼ τοῦτο, εἰ τί ἦν, οὐκ ἂν λεληθῆναι Λακεδαιμονίους, οἷς οὐδὲν ἄλλο μέλει ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῦτο ζητεῖν καὶ ἐπιτηδεύειν, ὅτι ἂν μαθόντες καὶ ἐπιτηδεύσαντες πλεονεκτοῖεν τῶν ἄλλων περὶ τὸν πόλεμον. εἰ δ' ἐκείνους λέληθεν, ἀλλ' οὐ τούτους γε τοὺς διδασκάλους αὐτοῦ

«Dico questo riguardo a siffatto argomento avendo osservato i seguenti fatti, dacché credo che se lo fosse [*scil.* un μάθημα], non sarebbe sfuggito ai Lacedemoni, ai quali nullo altro sta a cuore nella vita, se non il cercare e l'esercitare quanto, una volta appreso ed esercitato, gli potrebbe permettere di conquistare la superiorità sugli altri in guerra. E

⁸⁵ Cfr. sul tema dell'atletismo ateniese KYLE (1987), in part. 124-154 sulle critiche rivolte da alcuni ateniesi a tale sistema.

⁸⁶ Alcuni traduttori – SCHRASTETTER (1970), «die damit zusammenhängenden Lehren und Übungen alle, zu denen diese Lehre hinführt, etc...»; SPRAGUE (1973), «all the studies and ... have this study as a starting point»; DORION (1997), «tous les objets ... ont cet objet d'étude-ci pour point de départ» – sembrano non prestare attenzione al fatto che Nicia usa, a proposito di questo argomento, l'ottativo con ἂν, che indica chiaramente una possibilità e non una realtà, per cui cfr. LSJ s. v. ἂν. Leggono il testo per come realmente si presenta SCHLEIERMACHER (1817), che traduce «zu denen diese der Anfang sein kann»; KERSCHENSTEINER (1975), che traduce «diese Kunst könnte hierfür den Anfang bilden», e SCHMID (1992), 65 che parafrasa «to all of which the art of fighting in armor may be an introduction».

⁸⁷ Cfr. BENITEZ (2000), 91-94.

λέληθεν αὐτὸ τοῦτο, ὅτι ἐκεῖνοι μάλιστα τῶν Ἑλλήνων σπουδάζουσιν ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις καὶ ὅτι παρ' ἐκείνοις ἄν τις τιμηθεῖς εἰς ταῦτα καὶ παρὰ τῶν ἄλλων πλεῖστ' ἂν ἐργάζοιτο χρήματα, ὥσπερ γε καὶ τραγωδίας ποιητῆς παρ' ἡμῖν τιμηθεῖς. [...] τοὺς δὲ ἐν ὅπλοις μαχομένους ἐγὼ τούτους ὀρῶ τὴν μὲν Λακεδαίμονα ἡγομένους εἶναι ἄβρατον ἱερὸν καὶ οὐδὲ ἄκρω ποδὶ ἐπιβαίνοντας, κύκλω δὲ περιούοντας αὐτὴν καὶ πᾶσι μᾶλλον ἐπιδεικνυμένους, καὶ μάλιστα τούτοις οἱ κἄν αὐτοὶ ὁμολογήσειαν πολλοὺς σφῶν προτέρους εἶναι πρὸς τὰ τοῦ πολέμου.

se è loro sfuggito, ma non è sfuggito agli insegnanti di tale disciplina proprio questo e cioè che soprattutto loro tra gli Elleni [*scil.* i Lacedemoni] si danno pena per tali faccende e che presso di loro chi venga lodato per questi motivi potrebbe guadagnare grandissime ricchezze presso le altre popolazioni, così come da noi è onorato un poeta di tragedia. [...] E io vedo che chi pratica l'*hoplomakhia* ritiene Lacedemone un santuario inviolabile e non vi mette piede neppure con la punta delle dita, ma vi gira attorno in cerchio e piuttosto si mostra a tutti, e soprattutto a chi potrebbe riconoscere in prima persona che molti gli sono superiori nelle questioni di guerra»

Le parole di Lachete sembrano ascrivibili a una via mediana tra quanto Paul Cartledge definisce *laconomania* e quanto egli chiama *pragmatic-political laconism*⁸⁸: Sparta è ammiratione soprattutto per le proprie capacità militari, per la propria superiorità in guerra⁸⁹, anzi, sottolinea il generale, a Sparta l'attività guerriera gode della stessa importanza di cui ad Atene gode l'attività teatrale⁹⁰. Ma, se queste parole testimoniano un preciso elemento del *mirage*⁹¹ – il valore militare dei Lacedemoni – e sono espressione dell'ammirazione di Lachete per Sparta, esse nulla ci dicono del filolaconismo platonico.

Certo, alcuni passaggi erodotei e tucididei sono accostabili all'elogio che Lachete fa di Sparta. Demarato, poco prima della battaglia delle Termopili, descrive a Serse il valore militare dei Lacedemoni, rammentando la loro abilità nel combattimento corpo a corpo, e evidenziando, anzi, la loro superiorità nel combattimento a falange (Hdt. 7.104.4). Analogamente, nel discorso di Archidamo dinanzi agli alleati, l'accento è posto proprio sull'abilità militare e sul vero metodo di addestramento alla guerra dei giovani spartani: più che una simulazione di combattimento (come nel caso di Stesilao), si tratta di sviluppare un'attitudine a sostenere in ogni situazione il *πόνος*, la fatica (Thuc. 1.84.3-4)⁹². La breve esposizione di Demarato e

⁸⁸ Vd. 0.2.3.

⁸⁹ Su quest'aspetto del *mirage* si vedano i saggi raccolti in HODKINSON-POWELL (2006).

⁹⁰ Come sottolinea SCHMID (1992), 192 n. 30, quest'accostamento non è volto a elogiare Atene, bensì a mostrare con più forza il filolaconismo di Lachete. C'è di più. Non solo le parole di Lachete non sono «praiseworthy» nei confronti della propria madrepatria, ma, anzi, rendono più sferzante l'attacco verso l'*ὄπλομαχία*. Sembra lecito, infatti, ipotizzare che il *Gedankengang* del generale sia a grandi linee il seguente: Sparta è la *pólis* in cui l'attività guerriera ha raggiunto il suo apice e come tale modello di capacità militare per tutta l'Ellade; i maestri di *ὄπλομαχία*, al contrario, imbevuti di cultura attica si limitano a recitare, a portare sulla scena come fosse una *pièce* teatrale il combattimento in armi (vd. le parole con cui si chiude il parallelo tra i maestri di combattimento e gli Spartani). Ci troveremo dinanzi, pertanto, anche in questo caso, a un implicito attacco nei confronti della teatrocrazia ateniese o, più precisamente, a un attacco verso il carattere di *performance* che imbeveva ogni attività della democrazia ateniese.

⁹¹ Cfr. HODKINSON (2006), 111-162.

⁹² Perfetto riassunto dell'immagine spartana diffusa nella Grecia in guerra sono le parole di Pericle in Thuc. 2.39.1: καὶ ἐν ταῖς παιδείαις οἱ μὲν ἐπιπόνῳ ἀσκήσει εὐθύς νέοι ὄντες τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται, ἡμεῖς δὲ ἀνειμένους διαιτώμενοι οὐδὲν ἴσσον ἐπὶ τοὺς ἰσοπαλεῖς κινδύνους χωροῦμεν. Per altri esempi di elogio del valore militare spartano in Tucidide, cfr. 1.121.3 (secondo discorso dei

l'elogio di Archidamo corrispondono, nella loro struttura argomentativa, alle motivazioni di Lachete: Sparta è esempio di arte militare sia nel combattimento corpo a corpo, sia, soprattutto, nel combattimento oplitico; a differenza di quanto sostiene Nicia, l'ὄπλομαχία non rende migliori nel combattimento corpo a corpo né tantomeno ha una qualche utilità per l'arte oplitica.

Dall'elogio del valore militare spartano pronunciato da Lachete sembra, tuttavia, azzardato concludere che «die Sympathie des Laches für Sparta bedeutet wieder eine geläufige Verschiebung sokratischen–platonischen Gedankengutes, die aber besonders in diesem Fall zum Charakter des Laches passt und zudem besonders wirksam ist: sogar der athenische Feldherr gibt auf Grund seiner Erfahrung die Überlegenheit der Spartaner auf militärischen Gebiet zu»⁹³. L'analisi del testo svela, a mio giudizio, una ben diversa intenzione. Lachete afferma anzitutto che agli Spartani οὐδὲν ἄλλο μέλει ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῦτο ζητεῖν καὶ ἐπιτηδεύειν, ὅτι ὄν μαθόντες καὶ ἐπιτηδεύσαντες πλεονεκτοῖεν τῶν ἄλλων περὶ τὸν πόλεμον. Da questa descrizione emergono tre dati: 1) l'interesse educativo primario degli spartani consiste nel perfezionare le proprie capacità militari; 2) essi sono mossi, infatti, dal desiderio di vittoria in guerra; 3) a causa della cupidigia con cui è desiderata la superiorità bellica, l'educazione spartana è negativamente connotata.

Cerchiamo di essere più chiari. La frase «null'altro sta (loro) a cuore nella vita, se non il cercare e l'esercitare quanto [...] gli potrebbe permettere di conquistare la superiorità sugli altri in guerra», sembra indicare, già nel *Lachete*, che elemento caratterizzante del *way of life* spartano è la φιλονικία, il desiderio di vittoria, che, in Platone, caratterizza chi è lontano dalla filosofia⁹⁴. La descrizione di Sparta offerta da Lachete presenta, poi, un altro elemento sospetto, l'uso del verbo πλεονεκτέω. Questo, che può essere impiegato anche nel senso neutro di 'essere superiore', riprende, qui, l'utilizzo fattone da Nicia nella sua descrizione di un combattimento corpo a corpo (182b4). Tuttavia, il fatto che Nicia e Lachete (quest'ultimo per ben due volte⁹⁵) siano confutati da Socrate, induce a riflettere sull'accezione tipicamente platonica del verbo. Riferito ai comportamenti umani⁹⁶, infatti, πλεονεκτέω è sempre riconducibile a un significato negativo, presente soprattutto nel sostantivo πλεονεξία⁹⁷: così nell'*Eutifrone* Socrate chiede ironicamente al suo interlocutore, se gli esseri umani siano superiori agli dei perché da questi ultimi essi ricevono doni (*Euthyphr.* 14e-15a); nel *Gorgia*, Callicle ricorda che, in uno stato di diritto il πλεονεκτεῖν è considerato ingiusto (*Gorg.* 483c; cfr. 490d-491a), nella *Politeia* il termine contraddistingue il comportamento dell'uomo ingiusto (*Rsp.* 344a; 349b-350c; 362b; 365d), nel *Simposio* Socrate accusa Alcibiade di πλεονεκτεῖν perché questi gli offre la mera bellezza con l'obiettivo di ottenere in cambio l'essere (*Symp.* 218d-e); nei *Nomoi*, infine, l'Ateniese, dopo aver ricordato la bontà degli dei verso gli uomini, menziona a contrasto chi si comporta ingiustamente e crede di aver il diritto di accumulare ricchezze impunemente (906c1-2).

Il testo, quindi, si presta a una lettura multifocale: se, agli occhi di Lachete, gli Spartani πλεονεκτοῦσι, nel senso semplice di voler essere superiori, il conoscitore dell'opera platonica riconoscerà nel loro πλεονεκτεῖν apparentemente innocuo l'indizio – se non già lo specchio – di un comportamento deprecabile e negativo.

Corinzi); 5.64-75 (battaglia di Mantinea); 6.11.6 (discorso di Nicia che cerca di opporsi alla spedizione in Sicilia).

⁹³ NAGEL (1962), 158, che si rifà a LUCCIONI (1958), 93.

⁹⁴ Vd. più estesamente *infra* 5.4.D.1).

⁹⁵ Si vedano in proposito le osservazioni di FRÖHLICH (2007), 32-37.

⁹⁶ Casi in cui non è riferito ai rapporti umani sono Plato *Parm.* 149b; *Leg.* 691a; *Leg.* 802d.

⁹⁷ Per l'etimologia si vedano FRISK (1973) e CHANTRAINE (1999), entrambi *s. v.* πλεῖων.

Da quanto detto emergono due provvisorie conclusioni. Da un lato, Lachete è chiaramente portavoce, nel dialogo, dei valori della cultura spartana⁹⁸; dall'altro, non è corretto – almeno per quanto concerne il passaggio esaminato – trasferire su Platone la *laconomania* del generale ateniese: il testo è pervaso d'ambiguità e indica la possibilità di una critica platonica nei confronti di Lacedemone.

1.3: Le due definizioni di ἀνδρεία enunciate da Lachete

Data l'*impasse* in cui Nicia e Lachete si sono venuti a trovare nella loro discussione sull'ὄπλομαχία, i quattro padri si rivolgono a Socrate perché faccia da giudice e, appoggiando una delle due posizioni, risolva il problema. Questi, tuttavia, stravolge i termini della questione, rammentando che, diversamente da una causa in tribunale, non è la maggioranza dei voti a favore o contro un imputato a decidere le sorti del processo, bensì il sapere (184e8-9: ἐπιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἀλλ' οὐ πλήθει τὸ μέλλον καλῶς κριθήσεσθαι)⁹⁹. Posta una premessa di tal genere, anche il metodo d'indagine dovrà cambiare: sarà necessario, infatti, interpellare un esperto, ma – per sapere a quale tipo di esperto ricorrere – si dovrà indagare che tipo di conoscenze questi debba possedere e, di conseguenza, comprendere quale sia il vero oggetto d'indagine. Questo è la cura dell'anima (ἡ ψυχῆς θεραπεία, cfr. 184e-185e). Socrate mette, tuttavia, le mani avanti: non è lui la persona più adatta per educare i due giovani rampolli, ma Lachete e Nicia, che hanno titoli appropriati; egli si limiterà a condurre con loro l'indagine, se entrambi saranno disposti a esporre le proprie opinioni su un tema così scottante. Pregato da Lisimaco, Nicia accetta prontamente l'invito e altrettanto fa Lachete, mostrandosi nuovamente portavoce dell'ideologia spartana (185e-189d)¹⁰⁰.

Prende l'avvio, così, una nuova sezione dell'indagine (189d-190d): poiché ciò che rende l'anima migliore è l'ἀρετή, si dovrà, anzitutto, proporre una definizione di quest'ultima. L'indagine sull'ἀρετή nella sua interezza risulta, tuttavia, troppo vasta, sicché Socrate, Nicia e Lachete decidono di occuparsi solo di una sua parte e più precisamente di quella parte che riguarda l'ὄπλομαχία, il coraggio (ἀνδρεία).

A) La prima definizione

Il primo a essere sottoposto all'esame socratico è Lachete, che, come tutti gli interlocutori di Socrate alle prime armi con l'ἔλεγχος, risponde sicuro di sé (190e4-6):

οὐ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν· εἰ γὰρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εἴ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη.

«Ma per Zeus, Socrate, non è difficile dirlo: se, infatti, qualcuno, rimanendo nello schieramento al proprio posto si appresti a difendersi contro il nemico e non fugga, sappi bene che costui potrebbe essere coraggioso».

⁹⁸ Cfr. anche DE ROMILLY (1980), 309 e SCHMID (1992), 70.

⁹⁹ Su questo passo si vedano le interessanti osservazioni di SCHMID (1992), 73-76, da integrare con DORION (1997), 145 nn. 54 e 56 e con FRÖHLICH (2007), 38-52.

¹⁰⁰ Il filolaconismo di Lachete è chiarissimo anche in questo passaggio, quando egli ricorda il suo duplice atteggiamento nei confronti dei discorsi: egli, infatti, potrebbe apparire tanto φιλόλογος quanto μισόλογος. Ciò dipende soprattutto dal modo in cui i discorsi sono fatti: qualora non vi sia corrispondenza tra ἔργον e λόγος, allora Lachete non darà molto credito alla persona che parla; qualora, invece, la corrispondenza tra ἔργον e λόγος sia perfetta e componga in tal modo una melodia dorica, in tal caso Lachete si potrà definire φιλόλογος. Su μισόλογος in Platone, vd. DORION (1993).

Gli interpreti sono concordi nel vedere in questa definizione l'espressione di quello che nella Grecia arcaica e classica era comunemente considerato coraggio, ossia l'atteggiamento per cui un oplita veniva considerato coraggioso¹⁰¹, ma solo il Lodge¹⁰² si spinge ad affermare che questa prima definizione sia ispirata dall'ammirazione di Lachete per Sparta. Tutti i commentatori avanzano come modello per questa definizione un passo di Tirteo¹⁰³, ma si limitano a vedere in esso un antecedente arcaico comune¹⁰⁴, impressione apparentemente confermata dalla presenza della medesima espressione nel *corpus Theognideum* (Theogn. 1003-1006 West). Il passo teognideo, tuttavia, presenta il testo tirtaico alterato in un unico termine¹⁰⁵ e, di conseguenza, la definizione di ἀνδρεία ivi contenuta è riconducibile a Tirteo e all'ambiente spartano cui questi si rivolgeva. Piuttosto è lecito ipotizzare che l'inclusione di componimenti tirtaici nel *corpus Theognideum* e la diffusione di questo negli ambienti simposiastici ateniesi favorirono la conoscenza delle poesie di Tirteo nei circoli aristocratici attici¹⁰⁶, e potrebbero aver influito, di conseguenza, anche sull'elaborazione di una definizione aristocratica e 'arcaica' di ἀνδρεία affine a – se non propriamente mutuata da – quella spartana. Pertanto, data la natura aristocratica e 'arcaica' della prima definizione di ἀνδρεία presentata da Lachete, è da considerare valida l'interpretazione di Lodge, che vede in essa un'ulteriore prova dell'ammirazione del generale ateniese per Lacedemone.

Quest'interpretazione è confermata da due ulteriori notazioni, una esterna e una interna al testo. La notazione esterna è la seguente: sebbene proprio nel 424 a. C. – cioè a una data prossima a quella fittizia del dialogo – occorra la prima introduzione della cavalleria e di mercenari nelle truppe spartane (Thuc. 4.55.2; 4.80.5)¹⁰⁷, l'immagine tradizionale della forza bellica lacedemone era quella di una potenza militare fondata sul sistema oplitico a reclutamento territoriale, ritenuto superiore a qualunque altro¹⁰⁸. In ciò Sparta differiva sia da Atene, che aveva sviluppato accanto a esso il sistema navale, sia da altre popolazioni, che avevano potenziato l'elemento equestre¹⁰⁹. Inoltre, a Sparta la resistenza in battaglia influiva sul diritto

¹⁰¹ Cfr. SCHRÄSTETTER (1970), 81 n. 44; SCHMID (1992), 100-105; DORION (1997), 155 n. 118; RABBÁS (2004), 156-160, FRÖHLICH (2007), 53-59.

¹⁰² LODGE (1956), 123 e 135 n. 34.

¹⁰³ Tyr. fr. 12.13-19 West: ἦδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον / κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέωι. / ξυὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόλιν τε παντί τε δήμωι, / ὅστις ἀνήρ διαβάς ἐν προμάχοισι μένη / νολεμέως, αἰσχρῆς δὲ φυγῆς ἐπὶ πάγχυ λάθεται, / ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος, / θαρσύνῃ δ' ἔπεσιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρεστώς:...

¹⁰⁴ Particolarmente interessante è l'accostamento di RABBÁS (2004), 158s., che ipotizza un diretto influsso tucidideo, notando la somiglianza di un passo dell'orazione periclea in onore dei caduti (Thuc. 2.42.4) con la definizione di Lachete. L'accostamento è plausibile; anche nel testo tucidideo, tuttavia, il referente implicito dell'elogio è Sparta: gli Ateniesi lodati da Pericle sono degni di lode per il loro comportamento in guerra anche e soprattutto perché, pur non essendo stati educati secondo i costumi spartani (τῶνδε δὲ οὐτε πλοῦτου [...] πλουτήσειεν all'inizio del paragrafo richiama indirettamente l'elogio della madrepatria ateniese di 37.2 e 40.1-4 e di conseguenza il contrasto Sparta-Atene), si sono comportati in guerra come tali.

¹⁰⁵ κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ σοφῶι in luogo di κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέωι.

¹⁰⁶ Vd. BOWIE (2002), coll. 957s.

¹⁰⁷ Sui mercenari a Sparta vd. MILLENDER (2006).

¹⁰⁸ Cfr. Thuc. 1.81.1. Sulle origini del sistema oplitico vd. RAAFLAUB (1999), 129-161; HANSON (2000²), nonché RAAFLAUB (2005), 229-266 e MEIBNER (2005), 289-315. Per il ruolo svolto da Sparta nello sviluppo dell'oplitismo, vd. CARTLEDGE (1977), 11-27 e ID. (2001), 153-165.

¹⁰⁹ È il caso dei Beoti (cfr. Hdt. 9.68; Diod. 12.70), dei Siracusani (cfr. Pind. *Pyth.* 2.1sq.; Diod. 13.112.3; Plut. *Dio:*42.1sq.) e soprattutto dei Tessali (cfr. Hdt. 5.63; Plato *Meno* 70a-b; *Leg.* 625d; Aristot. fr. 456 Rose).