

Sulla biografia di Eschine le pagine più esaurienti sono quelle scritte da J. Humbert⁶ e del resto su alcuni dati (i rapporti con Aristippo e con Platone, l'incontro con Dionigi di Siracusa, ecc.) abbiamo già avuto occasione di soffermarci in precedenti note. Non c'è quindi motivo per tornarci ancora una volta.

Ciò che più importa, in questa sede, è l'esame dell'opera di Eschine, per completare il quadro delle varie tendenze del socratismo⁷. Ma, a questo fine, ci limiteremo a prendere in considerazione solo due dei suoi dialoghi, e cioè l'*Alcibiade* e l'*Aspasia*, che sono quelli senza dubbio filosoficamente più rilevanti. Dell'*Assioco* e del *Callia* faremo un rapido cenno più avanti, mentre del *Telaugé* abbiamo già avuto occasione di dire qualcosa (cfr. la precedente nota 24). Restano così solo il *Rinone* e il *Milziade*, i cui scarsi resti, però, poco ci dicono sul loro contenuto⁸.

Cominciamo perciò con l'*Alcibiade*: abbiamo già visto che dialoghi con identico titolo si ritrovano nei cataloghi delle opere di Euclide (cfr. II A 10), di Fedone (cfr. III A 8) e di Antistene (cfr. la precedente nota 36), per non parlare di Platone. Ma, come Antistene,

⁶ Cfr. J. Humbert, *Socrate* (1967) pp. 214-21; cfr. anche P. Natorp, s.v. *Aischines* (n. 14) in *RE I* (1984) coll. 1048-50.

⁷ Anche degli scritti di Eschine in generale abbiamo già avuto occasione di parlare nelle note precedenti: del giudizio di Panezio, delle accuse di plagio o di furto di Menedemo di Eretria e di Aristippo, ecc. Sull'importante passo di Diog. Laert. II 60-1 [= VI A 22] cfr. la precedente nota 25.

⁸ Sul *Rinone* (cfr. VI A 82) cfr. H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) p. 101; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) p. 290; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (1919) II p. 24, che ritiene che sia il primo dialogo scritto da Eschine (Rinone fu un uomo politico che ebbe un certo ruolo nella restaurazione democratica dopo la tirannide dei Trenta: cfr. Aristot. *Athen. resp.* 38), contro la *communis opinio* che riteneva e continua a ritenere — sulla base di Diog. Laert. II 61 [= VI A 22], tale il *Milziade*; O. Gigon, *Sokrates* (1947) p. 311; C.W. Mueller, *Kurzdialoge* (1975) pp. 212-3. Sul *Milziade* (cfr. VI A 76-81) cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 134; H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) pp. 97-101; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 289-90. La discussione su questo dialogo si è riaperta dopo l'identificazione di nuovi frammenti nei papiri di Ossirinco: cfr. E.G. Berry, «Transact. a. Proceedings of the Amer. Philol. Association», LXXXI (1950) pp. 1-8; E. Orth, «Emerita», XXVI (1958) pp. 201-13; R. Markelbach, «Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik», XI (1974) p. 201. Questi frammenti papiracei sono stati particolarmente studiati da A. Patzer, «Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik», XI (1974) pp. 271-88; da S.R. Slings, «Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik», XII (1975) pp. 301-8 e in vari articoli da L. Rossetti e C. Lausdei: cfr. «Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik», XXXIII (1979) pp. 47-56; «Aegyptus», LXIX (1979) pp. 91-6; «Rhein. Mus.», CXXIV (1981) pp. 154-65. Tutti questi studi hanno approfondito soprattutto il problema testuale, la collocazione dei frammenti nella struttura del dialogo, l'individuazione dei personaggi (tra i quali c'era Euripide), la scenografia. Infine sull'*epist.* X [= VI A 101] cfr. C. Stoecker, «Mnemosyne», n.s. XXXIII (1980) pp. 307-12.

Eschine doveva parlare di Alcibiade in più di un dialogo (certamente anche nell'*Assioco*, come vedremo).

Già questo semplice fatto documenta, come abbiamo più volte rilevato nelle note precedenti, la centralità della figura di Alcibiade nella letteratura socratica: ma quali sono le peculiarità della raffigurazione eschineica?

Dai testi raccolti (cfr. VI A 41-54) risulta che è soprattutto grazie all'utilizzazione che Elio Aristide ne ha fatto in due sue orazioni (*Sulla retorica* e *Sui quattro*, nelle quali polemizzava contro gli attacchi del *Gorgia* di Platone alla retorica e contro la sua condanna dei quattro più famosi uomini politici ateniesi: Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle) che noi siamo informati del contenuto dell'*Alcibiade* di Eschine.

Quest'opera non era un dialogo diretto, ma il racconto che lo stesso Socrate faceva di una sua conversazione con il giovane Alcibiade⁹: spinto dal suo amore per Alcibiade e dal sentimento che una volontà divina¹⁰ lo incitava a intervenire su di lui, Socrate aveva affrontato il giovane presuntuoso, il quale era persuaso che nessun uomo, a cominciare dal suo tutore Pericle, valesse qualcosa e aveva spinto la sua improntitudine fino al punto di mancare di rispetto persino ai «dodici dei»¹¹. Socrate, sapendo che Alcibiade era particolarmente

⁹ Sulla struttura di questo dialogo cfr. H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) pp. 60-6, che riporta anche tutte le opinioni degli studiosi precedenti. Tra queste egli respinge giustamente quella di Hermann (pp. 23-4), seguito da E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^s p. 143 n. 1, che il passo di Demetrio (cfr. VI A 32) costituisse l'inizio del dialogo. Krauss dava come fr. 1 il passo di Elio Aristide che costituisce il nostro fr. 9 [= VI A 50], ma anche lui errava: il vero inizio è dato da un passo di Massimo di Tiro (cfr. VI A 42) ci dà l'inizio e Elio Aristide (cfr. VI A 42), sul quale ha per primo richiamato l'attenzione K. Meiser, «Berlin. Philol. Wochenschr.» (1912) pp. 703-4. Sulla struttura del dialogo eschineico cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 97-120 (e sul passo di Massimo di Tiro cfr. specialmente pp. 115-7), che anche noi abbiamo sostanzialmente seguito.

¹⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (1919) II p. 25, ha osservato che la struttura dell'*Alcibiade* è molto più semplice di quella dell'*Aspasia* e che il Socrate eschineico è molto vicino a quello dello *Ione* (cfr. il concetto di *θεία μοῖρα*) e dell'*Apologia*. Ma su ciò cfr. più avanti.

¹¹ Che questa critica di ἀσέβεια sia in contraddizione con l'intento generale del dialogo (che metteva in scena un Alcibiade ancora giovane, non già del tutto depravato e perciò ancora suscettibile di παιδεία e di trarre profitto dell'insegnamento di Socrate) e anche con le reazioni, ispirate a norme di buona educazione, che Alcibiade manifesta di fronte a ciò che Socrate dice a proposito del fatto che Temistocle era stato diseredato dal padre (cfr. VI A 48), hanno sostenuto A. Esposito-L. Rossetti, «Zeitschr. f. Papyrol. u. Epigraphik», LV (1984) pp. 27-35, i quali hanno sostenuto che la contraddizione può sparire, se si suppone che l'accusa di ἀσέβεια sia mossa da Socrate non direttamente ad Alcibiade, ma nella rievocazione che Socrate fa

invidioso della gloria di Temistocle, faceva il più alto elogio del vincitore di Salamina, ne vantava non solo i meriti di stratega ma anche i privilegi e i favori che aveva saputo guadagnarsi alla corte del Re di Persia, e attribuiva questi risultati eccezionali non alla sorte (τύχη) favorevole ma alla sua «scienza politica», anche se poi questa «scienza» non era valsa a evitargli l'esilio¹². Colpito nel profondo dal contrasto tra la «scienza politica» di Temistocle e la propria presuntuosa ignoranza, Alcibiade non aveva potuto fare altro che posare il capo sulle ginocchia di Socrate e piangere. Infine si era allontanato pieno di disgusto per se stesso. A questo punto Socrate esponeva al suo interlocutore ciò che non aveva voluto dire davanti ad Alcibiade, e cioè che la caduta di un uomo tanto abile, come Temistocle, era dovuta al fatto che egli non possedeva la virtù morale (ἀρετή) e non si curava minimamente né della sua anima né degli dei.

Lo studio fondamentale su questo dialogo resta quello di Dittmar, che ha studiato a fondo le varie raffigurazioni che di Alcibiade sono reperibili nella letteratura socratica¹³: noi ci siamo già occupati di quella antisthenica (cfr. le precedenti note 31 e 36; delle omonime opere di Euclide e di Fedone, come si è detto, non sappiamo nulla) e abbiamo avuto modo di osservare che la ricostruzione di Dittmar è

del colloquio con Alcibiade. Il che implica che tra la scena della rievocazione e quella del colloquio con Alcibiade ci sia un congruo intervallo di tempo.

¹² Che la presentazione di Temistocle dovesse concernere tutta la sua vita e non solo il periodo della notorietà è provato dai frammenti che ci sono stati restituiti dal papiro di Ossirinco 1608, ancora ignoto a Dittmar e pubblicato da B.P. Grenfell e A.S. Hunt, *Oxyr. Papyr.*, XIII (1919) pp. 88-94 (cfr. A. Roscio, «Riv. d'Italia», XXXIII (1919) pp. 502-4). Su questi frammenti papiracei cfr. lo studio di A. Esposito e L. Rossetti citato nella nota precedente, che hanno sostenuto che il fr. 4 deve essere letto prima del fr. 1.

¹³ Cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 65-177. Dittmar comincia con il descrivere la figura di Alcibiade in Platone, soprattutto in base al *Protagora* e al *Simposio* (pp. 65-8); poi passa a descrivere la figura di Alcibiade in Antistene (pp. 68-97) e quindi in Eschine: dopo aver richiamato rapidamente la fortuna del dialogo eschineo nell'antichità (pp. 97-8) e gli studiosi moderni che lo hanno ricostruito (pp. 98-9) inizia l'analisi del dialogo partendo dal testo di Elio Aristide (cfr. VI A 50), nel quale, anche per il confronto con Cicerone e Agostino (cfr. VI A 47), è possibile riconoscere un frammento e cogliere i tratti essenziali e i concetti fondamentali del dialogo (pp. 99-113) e anche le differenze rispetto all'*Alcibiade I* (pp. 113-5). Massimo di Tiro (cfr. VI A 42) ci dà l'inizio e Elio Aristide (cfr. VI A 53) la conclusione del dialogo (pp. 115-20). Segue infine la trattazione del contenuto, dello scopo e della cronologia del dialogo eschineo (pp. 120-77), che contiene anche un'analisi della figura di Alcibiade in Senofonte (pp. 121-30) e nell'*Alcibiade I* (pp. 130-52) e un confronto tra Eschine, Antistene, Senofonte e lo pseudo-Platone (pp. 163-74) e con gli altri Socratici (pp. 174-7). Alle pp. 159-63 Dittmar traccia un'analisi dell'*Assioco* di Eschine, che, come vedremo, parlava anch'esso di Alcibiade.

fortemente condizionata dalla sua convinzione che l'*Alcibiade I* non sia di Platone, ma di un accademico, che lo avrebbe composto tra il 340 e il 330 a.C.¹⁴. Ciò lo porta a concludere che gli evidenti punti di contatto tra il dialogo eschineo e l'*Alcibiade I* siano da interpretare nel senso che il secondo dipende dal primo. Ma anche se si ritiene che l'*Alcibiade I* sia autentico e anteriore al dialogo eschineo e che quindi i loro rapporti debbano essere invertiti (il che confermerebbe la fama di «plagiario» che fu affibbiata ad Eschine) ciò non di meno resta il significato e il valore delle consonanze tra di essi, che potrebbero anche dipendere dai comuni ricordi che i Socratici avevano del loro comune maestro¹⁵.

In ogni caso Dittmar pone la composizione del dialogo in relazione diretta con l'accusa di Policrate, più o meno nello stesso periodo in cui Platone componeva il *Gorgia* e il *Menone* con il quale sono evidenti alcune coincidenze concettuali, come quella di *θεία μοίρα* e giustamente mette in rilievo il differente giudizio che Platone nel *Gorgia* e Eschine nell'*Alcibiade* davano di Temistocle¹⁶. Nello stesso tempo Dittmar pone in luce le numerose consonanze tra l'*Alcibiade* di Eschine e il dialogo tra Socrate e Eutidemo in Senofonte (*mem.* iv 2)¹⁷,

¹⁴ Dello stesso avviso è H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I p. 141 n. 1. Ma oggi la tendenza prevalente è a favore dell'autenticità dell'*Alcibiade I*.

¹⁵ Cfr. su tutto ciò J. Humbert, *Socrate* (1967) pp. 224-5, il quale richiama anche la consonanza dell'accenno alle Baccanti in VI A 53 e in Plat. *Ion* 533 E-534 A. Cfr. anche B. Effe, «Hermes», xcix (1971) p. 199 n. 3.

¹⁶ Un punto questo che è sottolineato anche da J. Humbert, *Socrate* (1967) p. 225. Di opinione diversa è B. Ehlers, *Eine vorplatonischer Deutung des sokratischen Eros* (1966) pp. 14-20. Cfr. la messa a punto di F. Sarri, *Socrate* (1975) II pp. 176-7, che ricorda anche le tesi di A.E. Taylor, di R. Applegate e di F. Decleva Caizzi.

¹⁷ Cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 121-30 e 163-74. Sul confronto tra l'*Alcibiade* di Eschine e il dialogo tra Socrate e Eutidemo è tornato ancora K. Gaiser, *Protretik u. Paränese* (1959) pp. 71-95, nell'ambito di una indagine volta a ricostruire il passaggio dal *logos* «di propaganda» sofistico al *logos* «protrettico» socratico: questo passaggio è rintracciabile nel dialogo eschineo che rappresenta la forma preplatonica del dialogo socratico, più vicina al discorso sofistico. Il che implica però non solo che Senofonte dipenda da Eschine (come già aveva visto Dittmar), ma anche che sia rovesciata la supposizione tradizionale, secondo cui l'*Alcibiade* di Eschine è una risposta all'accusa di Policrate e che è posteriore al *Ciro* di Antistene. Ma su ciò cfr. la messa a punto di R. Mueller, *Kurzdialoge* (1975) pp. 134-87 (e specialmente pp. 150-5 e 174-5), che estende il confronto anche allo pseudoplatonico *Περὶ δικάτου*. Sulla dipendenza di Senofonte da Eschine è invece scettica B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) pp. 10-8 (specialmente p. 17 n. 19), ma contro questo scetticismo si pronuncia B. Effe, «Hermes», xcix (1971) p. 199 n.1, che nelle pp. 199-203 riargomenta molto analiticamente la dipendenza di Senofonte (e dell'*Alcibiade I*).

consonanze che inducono a concludere una dipendenza diretta del secondo dal primo.

In ogni caso, i punti filosoficamente rilevanti, secondo Dittmar, sono i seguenti:

1) Alcibiade si ritiene εὐδαίμων, perché è consapevole di essere fornito di molti beni e in particolare di un nobile γένος.

2) Alcibiade è invece ἄθλιος, perché è ἀμαθής nelle questioni etiche e non è per nulla diverso da un δημιουργός.

3) Contro la necessità dell'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, del possesso dell'ἐπιστήμη, dell'utilità dell'ἀρετή, Alcibiade obietta che i politici, pur privi di ἐπιστήμη e di μάθησις, hanno ottenuto grandi risultati e che quindi ἐπιστήμη e μάθησις non sono necessarie, bastando le doti naturali.

4) Confutazione di Socrate: l'esempio di Temistocle mostra che questi possedeva ἐπιστήμη¹⁸.

5) Alcibiade è vinto, scoppia in lacrime e prega Socrate di aiutarlo a conseguire l'ἀρετή.

6) Socrate finalmente mostra che Temistocle non fu εὐδαίμων per la mancanza di ἀρετή e soprattutto dell'εὐσέβεια¹⁹.

A questi punti un altro deve essere aggiunto: quello dell'ἔρωσ che Socrate prova per Alcibiade: Socrate non possiede alcuna scienza e non ha nulla da insegnare, ma si sente spronato da ἔρωσ a rendere

¹⁸ Contro la distinzione, fatta da Dittmar, di una «virtù intellettuale» (la sola posseduta da Temistocle) e di una «virtù morale» (quella richiesta da Socrate) si pronuncia K. Gaiser, *Protreptik u. Paränese* (1959) pp. 77-8, con il quale consente B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) p. 10 n. 1.

¹⁹ Contro questa accentuazione del ruolo dell'εὐσέβεια si pronunciano K. Gaiser, *Protreptik u. Paränese* (1959) p. 77 n. 82 e pp. 91-3 e B. Effe, «Hermes», xcix (1971) pp. 202-3, che sottolineano invece come culmine della confutazione di Socrate la necessità di conoscere se stessi per incamminarsi sulla strada della virtù. Anzi Effe sostiene che la conoscenza di sé è considerata dall'*Alcibiade* di Eschine (come risulta da Xenoph. *mem.* iv 2) la «virtù politica», che sola può garantire la felicità dei singoli come degli stati. Ma è proprio contro questa tesi che è indirizzata la discussione della seconda parte del *Carmide* platonico, quella cioè che polemizza contro la σωφροσύνη intesa come ἐπιστήμη ἑαυτοῦ e poi come ἐπιστήμη ἑαυτῆς. Tuttavia B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) p. 15, ha mostrato come la conoscenza di sé non possa essere identificata con la «virtù politica»: il *Gorgia* platonico lo conferma in modo convincente. Poiché Temistocle alla fine fu esiliato, egli ha fallito nell'educazione morale dei suoi cittadini, che perciò gli furono ingrati. Con la Ehlers consente K. Gaiser nella sua recensione, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», LI (1969) p. 205.

migliore Alcibiade²⁰. Vedremo il tema dell'ἔρωσ ulteriormente sviluppato nell'*Aspasia*.

Quest'ultimo punto merita qualche considerazione. Elio Aristide (cfr. VI A 53) ci riporta alcune frasi del Socrate eschineo di grande importanza: «se io avessi pensato di poter giovare (ὠφελεῖσαι) a qualcuno in virtù di una qualche τέχνη, avrei soltanto riconosciuto la mia grande stoltezza (μωρία). Ma ora, invece, pensavo che questo (cioè il poter giovare) mi fosse concesso nei confronti di Alcibiade per una sorte divina (θεία μοίρα). ...Tra i malati alcuni acquistano la salute per una τέχνη umana, altri per una sorte divina. Coloro che la riacquistano per una τέχνη umana sono curati dai medici; coloro invece che la riacquistano per una sorte divina, un impulso interiore li guida verso il benessere. [...] Quanto a me, il mio amore (ἔρωσ) per Alcibiade mi fece provare alcunché di analogo alle Baccanti. Queste infatti, quando sono possedute dal dio, attingono latte e miele da dove gli altri non riescono ad attingere nemmeno l'acqua. E dunque io, non conoscendo alcun μάθημα insegnando il quale avrei potuto giovare a qualcuno, pensavo invece che, frequentando quell'uomo, lo avrei reso migliore grazie al mio amore (διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι)»²¹.

Ci sono dunque due vie per «rendere migliori» gli altri: una è quella che si serve di μαθήματα, l'altra è quella che mediante l'ἔρωσ tende a risvegliare un'impulso (ἐπιθυμία) a conseguire la virtù (ἀρετή). È questa seconda via che Socrate dice di seguire ed è merito della Ehlers aver sottolineato e sviluppato questo tema dell'ἔρωσ²².

Possiamo qui lasciare da parte l'*Assioco* (cfr. VI A 55-58), nel quale tornava Alcibiade come personaggio e nel quale suo zio Assioco gli rimproverava le sue tendenze all'ubriachezza, agli amori adulterini e la sua passione per i galli da combattimento²³. Filosoficamente più

²⁰ Cfr. O. Gigon, *Sokrates* (1947) pp. 309-10. Per Gigon il motivo dell'ἔρωσ è in origine strettamente collegato al rapporto Socrate-Alcibiade e solo in un secondo momento è generalizzato. Non mi è stato possibile leggere lo studio di R. Applegate, *The Alcibiades of Aeschines of Sphettus* (1948), le cui tesi sono tuttavia ampiamente esposte da F. Sarri, *Socrate* (1975) II pp. 18-22. Ma la tesi di fondo di questo lavoro (fortemente influenzato da Burnet e da Taylor) e cioè che l'*Alcibiade* di Eschine fornisce «the strongest support to the attribution of the theory of ideas, and particularly of its mystical aspects, to Socrates» (p. 4) non appare davvero fondata.

²¹ Sul senso dell'espressione «rendere migliore», cfr. le interessanti osservazioni di K. Doering, «Hermes», CXII (1984) pp. 19-21.

²² B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) pp. 10-25, ha particolarmente insistito sul tema dell'ἔρωσ nell'*Alcibiade*. Cfr. anche la recensione di K. Gaiser, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», LI (1969) pp. 204-6.

²³ Sull'*Assioco* di Eschine, cfr. H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) pp. 67-70; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 159-63 e J. Humbert, *Socrate* (1967) p. 228.

interessante è l'altro dialogo di Eschine, di cui siamo meglio informati, e cioè l'*Aspasia* (cfr. VI A 59-72).

Nell'*Aspasia* è evidente la centralità di quel tema dell'ἔρωξ socratico che abbiamo già visto nell'*Alcibiade*. La descrizione del materiale documentario e la struttura del dialogo si trovano già ampiamente sviluppati nello studio di Dittmar²⁴, il quale aveva a più riprese sottolineato la ricorrenza del motivo dell'ἔρωξ, anche se in lui e più ancora nella letteratura posteriore questo motivo è posto in secondo piano rispetto a quello che sembrava il vero tema del dialogo, e cioè la «questione femminile» nell'antichità e il problema della «parità» tra uomo e donna sia nella vita politica sia nella vita privata²⁵. Tuttavia il motivo dell'ἔρωξ è stato riproposto in tutta la sua importanza e centralità dello studio della Ehlers, che ha offerto una nuova ricostruzione del dialogo²⁶.

Il dialogo doveva iniziare (cfr. VI A 62) con una scena nella quale il ricco Callia (al quale Eschine intitolò un altro dialogo²⁷ e che è per-

²⁴ Cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 1-59. Lo schema della trattazione di Dittmar è il seguente: Plutarco, gli scolii al *Menesseno* e *Arpocrazione* (Suida), in ciò che ci dicono di Aspasia, risalgono ad una fonte comune (un βίος alessandrino). Plutarco è l'autore che ci dà maggiori informazioni su ciò che i filosofi dicevano di Aspasia (pp. 1-10). L'*Aspasia* di Antistene (sulla quale cfr. la precedente nota 33) forse è una replica all'omonimo dialogo di Eschine (pp. 10-7). Segue la descrizione delle varie fonti del dialogo e dei vari nuclei dell'argomentazione: Aspasia e Pericle (pp. 17-23), Aspasia e Lisicle (pp. 23-4), Aspasia e Senofonte (pp. 32-41), Targelia (pp. 26-32), Rodogine (pp. 41-5), con un sunto del contenuto del dialogo (pp. 45-6) e degli elementi scenici (pp. 46-9). Concludono la trattazione una presentazione degli interlocutori (pp. 49-50), la cronologia (p. 55) e gli echi nella letteratura posteriore (pp. 56-9). Per gli studi anteriori cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) pp. 137-8 e H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) pp. 71-90 (di quelli di Natorp e di Susemihl abbiamo già avuto occasione di parlare nella precedente nota 33).

²⁵ Cfr. O. Gigon, *Sokrates* (1947) pp. 310-1 e *Lex. d. alten Welt* (1965) s.v. *Aischines*. Cfr. ancora H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II p. 109 n. 2 e U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (1919) II pp. 94-5, che ha sottolineato la struttura complessa del dialogo e ha sostenuto che è un'invenzione di Eschine che Aspasia finisse tra le braccia di Lisicle, partorendogli anche un figlio chiamato «procacciatore di tasse»: nessun ateniese, infatti, avrebbe mai chiamato un figlio Poriste, né ai tempi di Lisicle né nel IV secolo a.C. Cfr. ancora J. Humbert, *Socrate* (1967) pp. 226-7.

²⁶ Cfr. B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) e la già ricordata recensione di K. Gaiser. La trattazione della Ehlers esamina innanzi tutto il ritratto letterario di Aspasia prima dell'opera di Eschine (pp. 26-34), poi il dialogo di Eschine (pp. 35-100) e infine i riflessi di questo dialogo su Senofonte (*mem.* II 6,36; III 11; *oecon.* 3,14 e *symp.*) e sul *Menesseno* e il *Simposio* di Platone (pp. 101-37).

²⁷ Sul *Callia* (cfr. VI A 73-5) cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 135; H. Krauss, *Aeschinis reliquiae* (1911) pp. 90-7; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) pp. 284-8; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I p. 190 n. 1; E. Dupréel, *La légende socrati-*

sonaggio ricorrente nella letteratura socratica, soprattutto in Platone e in Senofonte), intenzionato a dare a suo figlio Ipponico un'educazione migliore di quella che aveva avuto lui stesso, si rivolge per consiglio a Socrate e con sua grande sorpresa si sente raccomandare di affidarlo ad una donna di Mileto, Aspasia, che lo stesso Socrate frequenta²⁸, se vuole che suo figlio diventi un politico di valore.

Callia — possiamo arguire — non prendeva troppo sul serio la proposta di Socrate e Socrate doveva replicare che proprio una donna, esperta nell'ἔρως, era adatta ad insegnare la politica e, a riprova, faceva gli esempi di Rodogine, regina dei Persiani (cfr. VI A 63), e di Targelia, regina dei Tessali (cfr. VI A 64)²⁹. Quindi Socrate doveva portare il discorso sulla stessa Aspasia, per dimostrare che ella aveva tutte le doti per essere la migliore maestra sia di politica che di retorica³⁰. E la prima prova addotta era lo stesso Pericle: il suo successo politico e la sua abilità oratoria erano il risultato del magistero e dell'ἔρως di Aspasia, σοφή τις καὶ πολιτική e δεινή περὶ λόγους³¹. Callia doveva ribattere che Pericle, ancora prima di conoscere Aspasia, aveva di sicuro posseduto grandi doti politiche, che la sua nobile casata aveva certamente valorizzato; allora Socrate ricordava che, dopo la morte di Pericle, Aspasia aveva amato Lisicle e che con il suo ἔρως aveva trasformato quel mercante in un uomo politico di prim'ordine (πρῶτος τῆς πόλεως e δεινότατος ῥήτωρ)³².

que (1922) pp. 299-301 e 420-1; O. Gigon, *Socrates* (1947) p. 311 e J. Humbert, *Socrate* (1967) p. 228. Il tema del dialogo era la ricchezza e legittimità di spenderla per andare a scuola dai sofisti e da Anassagora, ma certamente va oltre i limiti del plausibile il tentativo di ricostruzione fatto da H. Allmann, «Philologus», cxvi (1972) pp. 213-53. Che l'accento alla povertà di Aristide possa far pensare che questo dialogo di Eschine sia all'origine della leggenda del matrimonio di Socrate con Mirto non è convincente: cfr. R. Laurenti, *Frammenti* (1987) II, pp. 796-804 (ma anche l'ipotesi che lo sia il Περὶ εὐγενείας di Antistene non è più persuasiva). Su Arifrade cfr. E. Degani, «Maia», XII (1960) pp. 190-217.

²⁸ Tutti i critici, da Natorp a Dittmar, da Ehlers a Humbert, hanno messo in luce somiglianze e differenze con la scena iniziale del *Lachete* platonico.

²⁹ Cfr. B. Ehlers, *Eine vorsokratische Deutung des sokratischen Eros* (1966) pp. 44-51 (su Rodogine) e pp. 51-63 (su Targelia), che cerca di mettere ordine tra i dati offerti dalle fonti antiche.

³⁰ Da ciò che dice Prisciano (cfr. VI A 69) possiamo ricavare che Eschine compose una «apologia» di Aspasia, in contrapposizione alle molte «accuse» che dovevano circolare sul suo conto, prima e dopo il processo intentato contro di lei e la cui eco è rintracciabile nell'*Aspasia* di Antistene (cfr. quanto osservato nella precedente nota 33).

³¹ Sull'impronta gorgiana della retorica di Aspasia (un aspetto con il quale concorda anche il *Menesseno* di Platone) cfr. ciò che dice Filostrato (cfr. VI A 65).

³² B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) pp. 75-7, ha richiamato a questo proposito l'attenzione su un testo siriano (*Analecta syriaca*, p.

Infine Socrate doveva dire che lui stesso frequentava Aspasia e che induceva a frequentarla anche i suoi amici insieme alle loro mogli. A questo punto doveva essere introdotta la discussione tra Aspasia, Senofonte e sua moglie, che ci è riferita che Cicerone (cfr. VI A 70)³³, dalla quale emerge, ancora una volta, il tema ἔρωσ-ἀρετή. Più precisamente: quando Aspasia dice di aver avuto come modelli Rodogine e Targelia, il primo e fondamentale punto di confronto sta nel fatto che l'ἔρωσ di queste donne ha come scopo non la pura e semplice ἡδονή, ma, per mezzo dell'amore, più elevati scopi spirituali. Aspasia è pur sempre, in Eschine, un'etera (come riconosce lei stessa), ma lo è in senso nobile: con tutta evidenza ella rappresenta la concezione socratica dell'ἔρωσ. E dal dialogo con Senofonte e la moglie è possibile riconoscere che essa dà al suo ufficio di προμνήστρια un significato analogo a quello per cui Socrate nel *Simposio* senofonteo è designato come μαστροπός e προμνήστωρ: cosicché si può dire (come già osservò Dittmar³⁴) che Eschine proietta la concezione socratica dell'ἔρωσ su Aspasia, come Platone la proietta su Diotima: Aspasia è un Socrate al femminile³⁵.

Non ritengo opportuno riprendere in questa sede il problema delle relazioni possibili (anche da un punto di vista cronologico) dell'*Aspasia* di Eschine con il resto della letteratura socratica e soprattutto con Platone e Senofonte³⁶; è opportuno, piuttosto, approfondire un poco la tematica di ἔρωσ-ἀρετή.

182, 11 sgg.) che non ho incluso nella mia raccolta, ma di cui qui trascrivo la sua traduzione tedesca: «Etwas anderes, aber noch Wunderbares brachte sie fertig. Als eine Pest war und Perikles starb, waren die Athener missgünstig gegen sie und sagten, dass nicht Aspasia dem Perikles in Sachen der σοφία geholfen habe, sondern dass er ein Mann von hellem Verstande gewesen und durch ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (durch die Sorgfalt, die er an sich selbst gewandt hatte) ein geschickter Redner geworden sei. Sie aber, als sie dieses hörte, wollte ihre Lüge aufzeigen, nahm einen Mann, der Schaffhändler war, lebte mit ihm in ihrem Hause und wandte παιδεία an ihn, bis sie ihn zu einem geschickten Redner und bewunderten Staatsmann gemacht hatte».

³³ Non riprendo qui la discussione se questo Senofonte sia o no l'autore dei *Memorabili* (cfr. quanto abbiamo già osservato a proposito del *Περὶ ἀνδρείας* di Antistene nella precedente nota 25). Gli anacronismi sono molto frequenti nella letteratura socratica, tanto da indurre Erodico (*ap. Athen.* v 216 c a dire che πάντ' οὖν ψεύδονται οἱ φιλόσοφοι καὶ πολλὰ παρὰ τοὺς χρόνους γράφοντες οὐκ αἰσθάνονται. Cfr. I. Düring, *Herodotus* (1941) p. 46 e sgg. e C.W. Mueller, *Kurzdialoge* (1975) p. 47 n. 9.

³⁴ Cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) p. 38.

³⁵ Cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1985) p. 80; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos* (1912) p. 51; B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros* (1966) p. 91 e K. Doering, «Hermes», cxii (1984) p. 24

³⁶ La discussione di questo problema non può essere prevalentemente congetturale. Anche la convinzione (generalmente condivisa) che l'*Alcibiade* e l'*Aspasia* di Eschine siano cronologicamente anteriori agli omonimi scritti di Antistene o all'*Alcibiade I* e al *Menesseno* di Platone non può dire molto circa gli influssi degli uni sugli altri.

Nella sua recensione al volume della Ehlers, K. Gaiser ha fatto sostanzialmente due osservazioni che sono da condividere pienamente: 1) dalla Ehlers è appena sfiorato il problema di quale sia stato, nella rappresentazione eschineica di Aspasia, il ruolo dell'ironia, dello scherzo, del giuoco (παιδιά)³⁷. Eppure certamente ironica è l'esaltazione che Socrate fa di Aspasia come maestra di virtù politica e in più c'è l'osservazione che Demetrio fa a proposito del *Te-lauge* (cfr. VI A 89) ma che ha certamente un valore generale. In sostanza l'ironia consiste in questo: Aspasia conosce solo l'ἔρωσ, che è la via che porta alla virtù, ma Socrate, che pure si professa suo scolaro, non sa dire nulla su questa virtù. 2) La Ehlers concepisce l'ἔρωσ solo come «mezzo», «via», «impulso» alla virtù e dunque come intrinsecamente diverso rispetto alla virtù: e in effetti ἔρωσ appare come una forza emotiva, irrazionale, mentre alla virtù conviene un sapere — una «scienza» — tutt'affatto speciale. E tuttavia dalle fonti non emerge cosa Eschine intenda propriamente per ἀρετή. La Ehlers ritiene che Eschine abbia lasciato la questione irrisolta e in ciò starebbe la differenza fondamentale rispetto a Platone. Ma, osserva Gaiser³⁸, ἔρωσ non è solo un «mezzo» e una «via», ma un intrinseco componente della virtù, la quale è una ὁμόνοια, e dunque una forma di conoscenza che non può sussistere senza ἔρωσ o φιλία.

Non solo, ma come ha osservato Doering³⁹, Aspasia conosce i modi e le forme di argomentare di Socrate nel suo διαλέγεσθαι, elenctico e protrettico al tempo stesso, al punto che la sua ἐρωτική τέχνη e la sua ἐλεγκτική τέχνη sono, agli occhi di Eschine, due aspetti della stessa cosa. La caratteristica essenziale del Socrate di Eschine è, dunque, sempre per Doering⁴⁰, la sua capacità di aiutare gli altri a diventare migliori attraverso una discussione elenctico-protrettica. Diventare migliori in vista di che cosa? Non di quel «sapere» che fu proprio di Temistocle ma del raggiungimento della διάνοια σπουδαία (cfr. VI A 88) in modo da diventare *quam optimus* (cfr. VI A 70), di ἐπιγνώναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι (cfr. VI A 90) e di καλὸς κάγαθὸς εἶναι (cfr. VI A 94). Ma quali siano i contenuti di questa καλοκάγαθια e in che cosa consista propriamente l'ἀρετή che deve essere conseguita il Socrate eschineo non dice, così

³⁷ Cfr. K. Gaiser, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», LI (1969) pp. 202-3. Eguale sottovalutazione è imputabile a Krauss, a Dittmar e a molti altri interpreti.

³⁸ Cfr. K. Gaiser, recens. cit., pp. 203-4.

³⁹ Cfr. K. Doering, «Hermes», CXII (1984) pp. 24-5.

⁴⁰ Cfr. K. Doering, *op. cit.*, pp. 26-8.

come non lo dice il Socrate dell'*Apologia* platonica⁴¹, che per Doering è il più vicino al Socrate storico.

Questo rapporto con il Socrate storico non può essere qui approfondito⁴² (anche se quanto visto fin qui sembra confermare quel particolare carattere di «fedeltà» che contraddistingue, fin dall'antichità, la figura di Eschine rispetto a quelle degli altri «discepoli» e che è confermata anche da ciò che sappiamo della sua biografia e della sua attività di scrittore): in questa sede sarà sufficiente constatare come i già visti rapporti con l'*Alcibiade I*, il *Menesseno* e l'*Apologia* di Platone, le relazioni con il resto della letteratura socratica, l'importanza dei temi trattati, impongano di respingere quel giudizio liquidatorio sul rilievo filosofico di Eschine che è stato troppo spesso formulato⁴³ e di considerare invece Eschine, al pari certamente di Antistene se non di Platone, come esponente autentico e di primo piano del «socratismo».

⁴¹ Per il confronto tra il Socrate eschineo e il Socrate dell'*Apologia* cfr. K. Doering, *op. cit.*, pp. 27-9.

⁴² Mi limito ad osservare che non condivido la tesi di Doering, secondo cui il Socrate dell'*Apologia* sarebbe più vicino al Socrate storico proprio perché diverso da quel Socrate dei «dialoghi giovanili» di Platone, che invece cercherebbe di determinare la natura sia della virtù in generale sia delle virtù particolari. Ma su ciò non posso che rinviare a ciò che ho scritto in *Dialogo e dialettica* (1963) e in *Che cosa ha veramente detto Socrate* (1971).

⁴³ Cfr., per es., E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 240-1; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I p. 152 e U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (1919) II pp. 23-4; anche dalla esposizione di Humbert non si ricava nulla di filosoficamente interessante.