

L'EUTIFRONE DI PLATONE SPIEGATO DA H. BONITZ

Traduzione dall'originale tedesco
Zur Erklärung des Dialogs Euthyphron
in PLATONISCHE STUDIEN
di Hermann Bonitz
ed. Franz Vahlen, Berlino 1875
a cura di Giovanni Costa

SOMMARIO. Si presenta, in traduzione italiana, un breve lavoro di Hermann Bonitz sull'Eutifrone di Platone. Vista la statura di questo studioso si ritiene che la sua opera sia sempre valida. Dopo un riassunto del dialogo si esaminano i suoi rapporti con gli altri dialoghi di Platone ed i dubbi sull'origine platonica del dialogo stesso. Di particolare interesse il breve accenno, a pg. 5, alla natura della moralità intesa come un'assimilazione colla natura divina ed un attaccamento ad essa della persona in servizio della stessa. Questo concetto platonico è ripreso dai padri della Chiesa ed in particolare da S. Cirillo d'Alessandria colla sua teologia della divinizzazione dell'uomo.

Lo Schleiermacher si è guadagnato, nel suo lavoro che fonda nuovamente la comprensione di Platone, un merito che spicca particolarmente riguardo ai più brevi dialoghi del filosofo; mentre precedentemente si era abituati in ogni caso a tenere per valida l'osservazione di Cicerone "cuius (Platonis) in libris nihil adfirmatur et in utram partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur" (Cic. Acad. I, 46) (*Nei libri del quale (Platone) non si afferma niente e si discutono molti fatti volti verso ambedue le parti, ci si interroga su tutti gli argomenti, non si dice niente di certo.*), lo Schleiermacher dimostra che la mancata di risultato di questi è nuda apparenza e dimostra che la parola della soluzione non è espressa per vero espressamente alla fine del dialogo per la comodità di lettori non attenti, tuttavia egli dimostra che la strada della soluzione è tracciata per sicuro per il lettore disposto a riflettere. Lo Schleiermacher fa un'eccezione da ciò riguardo all'Eutifrone; egli scrive che, nello stesso tempo, non si trovano siffatti accenni indiretti da presentare il pensiero dell'autore sufficientemente al lettore attento. Se questa circostanza può facilmente destare il sospetto se l'Eutifrone appartenga o meno a quei dialoghi che devono essere riconosciuti come scritti da Platone, allora pure lo Schleiermacher cerca di spiegare la mancanza di risultato che, secondo la sua convinzione, non deve essere negata, a derivare dall'intreccio del contenuto scientifico del dialogo, colla sua tendenza apologetica ed a derivare dalla fretta della sua redazione nel tempo dell'accusa di Socrate. Per la seguente ragione egli specialmente non arrischia di esprimere con decisione il giudizio di condanna sullo scritto, cioè perché non abbiamo nessuna traccia di un autore socratico il quale abbia composto e scritto questo dialogo, per quanto esso sia così platonico. Inoltre, lo scritto non è per proprio per niente da porsi nella vera più tarda imitazione. I prudenti dubbi della Schleiermacher hanno portato ad un franco rifiuto non solamente da parte degli uomini che cercano di limitare l'eredità scritta di Platone ad un'entità molto piccola, ma anche da parte di ricercatori giudiziosi¹; d'altro canto, da parte di studiosi che considerano il dialogo come platonico (per esempio Hermann, Steinhart, Susemihl), viene in gran parte impiegata, per trovare la sua intenzione ed il suo risultato, un'artificiosità dell'interpretazione², la quale non mi sembra conciliabile né con la maniera platonica, né con la semplice composizione di questo breve dialogo. Spero che si possa riconoscere e dimostrare con sicurezza l'intenzione di Platone a derivare dalla nuda presentazione dell'andamento del dialogo, senza portarvi arbitrariamente dentro alcunché dell'andamento stesso.

Socrate ed Eutifrone si incontrano davanti al portico del re, l'uno occupato nell'istruttoria dell'accusa di empietà sollevata contro di lui, l'altro per accusare il suo proprio padre di omicidio involontario. Socrate racconta scherzando serenamente il contenuto dell'accusa sollevata contro di lui. Eutifrone contraccambiando informa della causa che lo ha determinato a presentare l'accusa. Suo padre aveva messo in catene un lavoratore a giornata proveniente da Nasso che, mentre era ubriaco, aveva ucciso un compagno e si era informato presso l'esegeta in Atene sull'ordinanza per questo caso; nel frattempo, però, l'assassino in carcere morì in conseguenza della trascuratezza che aveva subito. Ora Eutifrone solleva l'accusa contro suo padre a causa dell'omicidio preterintenzionale. Eutifrone replica ai dubbi di Socrate che un simile modo d'agire che un simile modo d'agire contro suo padre sia conforme a religione colla sicurezza priva di dubbi che forma lo scopo della sua vita quale veggente a derivare dalla religiosità. Per questo Socrate, che sino ad allora in questo campo al caso come autodidatta e per questo sarebbe andato in rovina per l'accusa di meletto, si decide ad andare a lezione da Eutifrone, per stornare così, quand'anche in avvenire dovesse offendere il suo accusatore, via da sé e dal suo maestro, Eutifrone, l'accusa. Eutifrone

¹ Zeller, in *Griech. Phil.* 3 Aufl. II. 1. pg. 418. 1 indica la posizione dei diversi ricercatori su questo campo riguardo alla questione dell'autenticità dell'Eutifrone. Solamente non si dovrebbe permettere ai difensori dell'autenticità del dialogo di passare al di sopra di questi fatti, poiché egli in *Plat. Schr.* pg. 251 dimostra ed evidenzia le tracce del falsario e persino esprime un'ipotesi riguardo al suo nome e, in *Gesch. d. Phil.* 4. Aufl. I. pg. 123, egli almeno computa l'Eutifrone tra i dialoghi non completamente assicurati come originale.

² La dissertazione *Über Platons Euthyphron* di Rud. Schultze (Progr, Wittstock 1870), nella cui parte finale si trovano oltre a ciò alcune rilevanti incomprensioni degli insegnamenti platonici, indovina questo fatto in misura ancora maggiore.

vuole anche chiarire in che cosa consista la natura di religioso e di non religioso τί φης εἶναι τὸ ὄσιον καὶ τὸ ἀνόσιον; (*Eutfr.* 5D) (*Cosa dici che sia il religioso ed il non religioso?*). Nonostante la domanda prima espressa, la natura della religiosità debba venire dichiarata uniformemente in tutti i casi, Eutifrone risponde alla domanda in primo luogo per mezzo della presentazione di un singolo caso: se sia religioso comportarsi così come egli ora sta facendo, vale a dire accusare il malfattore anche qualora egli debba essere il proprio padre; per questo egli si appella alla condotta di Zeus contro suo padre. Socrate si dichiara incapace a credere a tali lotte e violenze tra gli dei delle quali Eutifrone è pronto a produrre vistosi esempi ed egli suppone che proprio questo abbia dato il motivo all'accusa presentata contro di lui. Ma, prescindendo da questo punto discutibile, la risposta di Eutifrone ha indovinato solamente un singolo caso, non la natura, che vale universalmente, della religiosità. Successivamente a questa rimostranza fondante, ora Eutifrone definisce la religiosità come ciò che è accetto agli dei ἔστι τοῖνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον (*Eutfr.* 6E) (*quindi è religioso ciò che è amico verso gli dei, mentre non è religioso ciò che non è loro amico*). Però, obietta Socrate, tra gli dei si trova una lite secondo la spiegazione propria di Eutifrone; però il conflitto tra gli dei, come tra gli uomini, è fondata su di un contrasto delle convinzioni nel campo dei giudizi morali. Mentre ora solamente ciò che per ognuno è degno d'amore e di valore, ciò che ognuno ritiene buono, bello e nobile, in tal modo risulta dalla diversità del loro giudizio morale comprovata per mezzo del conflitto degli dei, che lo stesso fatto non è caro a tutti gli dei, ma ciò che è caro e piacevole ad alcuni dei, lo stesso è odioso ad altri. Il compito che secondo questo si deve giustamente assegnare ad Eutifrone, di mostrare come di conseguenza egli riconosca che tale modo d'agire ha l'approvazione di tutti gli dei, Socrate lo condona all'evasivo Eutifrone ed egli stesso aiuta a rettificare la definizione nella forma seguente; religioso è ciò che sia grato a tutti gli dei τοῦτο εἶναι τὸ ὄσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσι, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσι, ἀνόσιον (*Eut.* 9E) (*questo è ciò che è religioso, ciò che sia gradito a tutti gli dei e l'opposto, ciò che tutti gli dei detestino, non è religioso*). Ma, da questa forma della definizione rettificata secondo logica, si fa avanti l'ulteriore domanda se, dunque, il fatto che qualcosa sia gradito agli dei sia ragione per riconoscerlo come religioso, oppure se, alla rovescia, la ragione per riconoscere il carattere di un'azione come religiosa e moralmente pura sia che essa non viene amata dagli dei. Il paragone dei casi analoghi decide per l'ultima ipotesi; l'essere amato dagli dei è qualcosa che capita solamente a ciò che è religioso in conseguenza di un rapporto che deve aggiungersi in altro modo, un πάθος (*commozione*), una proprietà derivata, ma non la natura, l'οὐσία (*l'essenza*) dell'ὄσιον (*ciò che è religioso*). In nessuno scritto noi, per mezzo dell'essere portati indietro ad un nudo accidente della natura della religiosità e della purezza morale, siamo portati più vicini alla determinazione di in che cosa la stessa consista (*Eutfr.* 11B).

Socrate aggiunge alle lagnanze di Eutifrone, che egli porta a far vacillare e mette in movimento tutto ciò che Eutifrone presenta come fermo ed incrollabile, che egli stesso ora tenta di definire cosa sia la religiosità. Eutifrone riconosce senza esitare come giusto il punto di partenza di Socrate che religiosità è una parte della giustizia e della probità (τὸ ὄσιον μέρος τοῦ δικαίου (*Eut.* 12D) (*la religiosità parte del giusto*), δίκαιον nel conosciuto più ampio significato e μέρος nel suo significato logico). Si giunge anche a determinare quale parte della probità sia la religiosità. Ora noi distinguiamo evidentemente se la probità si mostra negli uomini o nella cura da volgere agli dei (θεραπεία, *cura*) ed indichiamo la seconda come religiosità. La probità si mostra, presso la cura dedicata agli uomini, per mezzo del fatto che essa è diretta verso il meglio di quanto è stato trattato; però, di fronte agli dei, la probità può essere riposta solamente nel giusto servizio della relazione umana. Ora, ogni servizio presuppone un'attività per il cui scopo esso è il mezzo. Nel caso si voglia determinare anche la natura della religiosità, allora si deve poter dichiarare quale dunque sia l'opera di dio per il cui compimento gli uomini si servono della religiosità stessa. Eutifrone, in primo luogo, scansa questa domanda di Socrate, posta in modo determinato, attraverso voltate generali e, poiché queste non vengono accettate, per mezzo del chiarimento che porterebbe troppo lontano dare esatta risposta a questo; la religiosità consta precisamente, detto in breve, del fatto che si comprende di operare in modo grato nei sacrifici e nelle preghiere agli dei. Poiché ora in questo pregare e

sacrificare, cioè in questa corrispondenza del prendere e del dare, pure non può essere dato niente agli dei che sia ad essi necessario od utile, ma i doni agli dei possono solamente essere doni d'onore per il piacere degli dei stessi, così la spiegazione opposta nella successione regolare alla spiegazione precedente, che è religioso ciò che è gradito agli dei, viene rimandata indietro e Socrate, con questo, si vede ingannato nella speranza di ricevere, per mezzo di Eutifrone, un insegnamento sulla natura della religiosità.

Questa è la semplice trama ed il contenuto essenziale del pensiero del breve dialogo. La duplicità del dialogo offre una comparazione col Lachete che coglie non solamente la forma esteriore, ma anche il rapporto di pensiero di ambedue le parti, la quale comparazione io tralascio in quanto non necessariamente appartenente all'argomento in questione. La prima serie delle definizioni si mostra per mezzo del loro contenuto come per mezzo della persona alla quale esse sono ascritte, come critica delle opinioni diffuse riguardo alla natura della religiosità. Come solito nei dialoghi platonici della stessa classe dell'Eutifrone, si parte dall'errore logico che il singolo caso, questo singolo comportamento ritenuto come religioso, è posto nel luogo del concetto generale. Questo errore non solamente viene adoperato, come ciò appare ogni volta³, per porre in luce più chiara la ricerca di Socrate di una determinazione del concetto, più chiara di quanto lo potrebbe porre una nuova discussione teoretica, ma esso mostra nello stesso tempo, in questo singolo caso, come nelle stesse non chiare opinioni comuni vengano occultate, per mezzo del nome che rende onore alla religiosità, azioni di riprovevole od equivoca moralità. Poi Eutifrone, con l'eliminazione di questo errore logico, esprime per la religione quella spiegazione che certamente ogni greco avrebbe dato insieme con lui, la quale proprio così può contare su immediata adesione in tutti i tempi⁴: sarebbe religioso ciò che è grato a dio. L'opinione riguardo a conflitto e battaglia tra gli dei, prima fatta valere energicamente da Eutifrone, dà l'occasione per modificare la definizione a questo riguardo, non basta che un'azione sia grata ad uno degli dei, ma essa, per venire considerata pia, deve avere l'approvazione di tutti gli dei. Non poniamo niente di strano in questo percorso se diciamo che con questo viene liberata dalle casualità che stanno nello speciale contenuto di qualunque presentazione religiosa popolare; sicuramente si andrebbe a finire sul medesimo fatto, se si dichiarasse ὅσιον quale il ὁ ἂν πᾶσι τοῖς θεοῖς προσφιλές ἢ ovvero ὁ ἂν τῷ θεῷ προσφιλές ἢ (*ciò che sia caro a tutti gli dei* (Pl. *Eutfr.* 6E), ovvero *ciò che sia caro a dio* (Pl. *Eutfr.* 8B?)) Il contrasto di Socrate si dirige dapprima contro la definizione così purificata da decisive casualità per mezzo della prova che essa è vuota; essa non indica la natura dell' ὅσιον, ma solamente una conseguenza che risulta dalla sua natura premessa: ciò che è normalmente puro e santo può contare sull'approvazione degli dei o della natura divina.

Si può ovviare a questo vuoto della definizione solamente per mezzo del fatto che, come apparso nella seconda serie di pensiero, la religiosità viene subordinata subito dal principio in poi al concetto di moralità; dunque, come si è rilevato già prima, quando ὅσιος viene indicato come μέρος τοῦ δικαίου (Pl. *Eutfr.* 12D), δίκαιον in questo significato generale deve essere compreso secondo

³ Non ha proprio necessità di nessuna confutazione il fatto che lo Schaarschmidt, *Samml. Plat. Schr.* pg. 395, trova un segno dell'imitatore e del falsario in questa opposizione, messa in rilievo dall'autore del dialogo, del singolo e dell'unitario concetto con rimando a passi similari che si possono moltiplicare considerevolmente. Se l'opera filosofica di Socrate, che forma un'epoca, è riposta nell'ὀρίζεσθαι καθόλου, allora è solamente regolare che il suo allievo Platone, nei passi in cui egli cerca di portare dalle opinioni diffuse alla conoscenza dell'essenza, presenti Socrate che, sempre a derivare dal nuovo, mette in rilievo la differenza tra il contenuto del concetto e la sua periferia. Molto maggiormente è degno d'essere rilevato il fatto che nei dialoghi che, nonostante il giudizio di condanna dello Schaarschmidt, conserveranno con sicurezza il loro nome platonico, questo, in corso di pensiero essenzialmente uguale, venga sempre nuovamente impiegato, in modo particolare per lo speciale scopo della volta corrispettiva.

⁴ La suddetta osservazione, difficilmente contestabile, potrebbe, nello stesso tempo, essere riconosciuta come replica all'asserzione dello Schaarschmidt, l'irrelevanza degli errori contro i quali si dirige la critica nell'Eutifrone, sarebbe un segno della sua origine non platonica. *Pure non sono errori rilevanti, quelli qui confutati, non vecchi o nuovi sofismi che vengono comprovati come tali, in breve non una critica fattuale che si annodi alle personalità, ma una critica che colpisce proprio la persona di Eutifrone, della quale veramente non importa niente al lettore bramoso di sapere.* a. a. O. pg. 392.

l'uso linguistico greco. Il pronto consenso a ciò di Eutifrone, che il dialogo presuppone, è sufficientemente motivato per mezzo delle combinazioni, usuali in greco, δίκαιον καὶ ὅσιον, (Pl. *Eutfr.* 11E, 12D) νόμιμον καὶ ὅσιον. L'uso della parola θεραπεία, per noi difficilmente traducibile nella sua ambiguità, porta facilmente a riconoscere l'affermazione che la religiosità è quel modo di comportarsi per mezzo del quale l'uomo diventa parte dell'attività divina. Contro questo sviluppo di pensiero, Socrate non produce in alcun passo un qualche dubbio; il nudo fatto che egli ha presentato le spiegazioni che vengono in questione escluderebbe di per sé un simile corso come dimostrano altri dialoghi indubbiamente platonici. Quindi noi siamo autorizzati a riconoscere in questa spiegazione la convinzione propria dell'autore. Questa spiegazione ha bisogno ancora, per giungere ad una completa determinazione, della risposta alla domanda quale allora sia il contenuto od il fine dell'attività divina, questa spiegazione, per essere uno strumento che serve a questa attività, fissa la religiosità umana. Si può scoprire con sicurezza, a derivare da inequivocabili espressioni presenti nei suoi scritti, come Platone stesso risponderebbe a questa domanda, davanti alla risposta alla quale egli presenta Eutifrone che si scansa in modo caratteristico. Se si volesse considerare ancora come dubbio questo medesimo fatto che ora mi sembra da mettersi in dubbio, cioè che Platone identifichi il concetto della natura divina con l'idea τοῦ ἀγαθοῦ (ἀγαθοῦ γὰρ ἰδέα (Pl. *Crat.* 418D)), allora certo è incrollabile la ben nota frase del *Timeo*, dove anche la natura della divinità, a derivare dalla quale deve essere spiegato l'ordine del mondo, non viene indicata come niente altro che ἀγαθὸς ἦν (Pl. *Tim.* 29E). Precisamente altrettanto incrollabile è l'estensiva discussione nel secondo libro de la *Repubblica*, dove, di fronte alle avviliti opinioni popolari espresse nelle poesie riguardo agli dei, viene espressa la convinzione che la natura della divinità sia la santità assoluta (κάλλιστος καὶ ἄριστος ὄν.....μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ) (Pl. *Rsp.* II, 381C) (*essendo bellissimo ed ottimo.....rimane sempre semplicemente nella sua forma*) e niente altro che il bene può venire riportato alla causalità divina (μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν) (Pl. *Rsp.* II, 380C) (*Dio non è causa di tutte le cose, ma delle buone*). Noi dobbiamo completare a derivare da proprietà platoniche riguardo a questa natura il dialogo nel passo dove il suo corso viene caratteristicamente interrotto, allora si giunge alla definizione che la religiosità non è niente altro che la perfetta moralità, ora sotto la forma che l'uomo è conscio di essere, per mezzo di ciò, l'organo per l'operare di Dio. Questa convinzione si conferma come cogliente giustamente le intenzioni di Platone per mezzo della considerazione dei fatti seguenti: Platone segue privatamente le precedenti opinioni (per esempio nel *Protagora*), lì egli enumera tra le diverse manifestazioni della moralità umana, le singole virtù, con la religiosità; di contro, egli non fa nessuna menzione della stessa, dove egli stesso, secondo propria convinzione, divide il concetto della virtù secondo le diverse direzioni della sua manifestazione (per esempio ne la *Repubblica*) e, con questo, egli dimostra che per lui la religiosità non è una singola virtù, press'a poco da coordinare al giudizio od alla giustizia. In cambio, Platone indica tutta la natura della moralità, da una parte come la conoscenza del bene che necessariamente determina la volontà, dall'altra parte come un'assimilazione colla natura divina ed un attaccamento ad essa della persona in servizio della stessa, ὁμοίωσις τῷ θεῷ (Pl. *Teet.* 176B) ἔπεσθαι τῷ θεῷ (ᾧ χρὴ ἔπεσθαι (Pl. *Simp.* 197E)) e ciò stesso avviene in dialoghi (per esempio il *Teeteto*), ai quali non si ascriverà una forma di espressione semplice e popolare, egli, pure, identifica chiaramente il giusto concetto della religiosità con la generale moralità.

Difficilmente si potrà mettere in dubbio che la critica alle opinioni usuali sulla religiosità qui esposta sia platonica, come anche il concetto della religiosità raggiunto in via definitiva, oppure che questo risultato positivo debba essere considerato come un sufficiente contenuto scientifico del breve dialogo. Ma questo si fa obiettare con un'apparenza del diritto che precisamente il risultato positivo sia ottenuto non a derivare da questo dialogo ma per mezzo di completamento a derivare da altri lavori di Platone, dunque questo risultato non ha nessun diritto di valere come un'interpretazione di questo dialogo; in esso, precisamente, mancano, come scrive lo Schleiermacher, i cenni indiretti alle trattazioni scettiche, una mancanza che, forse, si può spiegare a derivare dalla fretta della redazione od a derivare dal prevalere della tendenza apologetica. Io non posso riconoscere come fondata questa obiezione; di conseguenza mi sembra che quegli usi che

indiretti si trovino in questo dialogo non meno che in altri dialoghi con esso comparabili. Per due volte l'autore presenta il religioso Eutifrone che devia una domanda posta con precisione appartenente al campo del sapere da lui richiesto in una maniera resa particolarmente riconoscibile al lettore, di certo per mostrare che per giungere alla soluzione del problema si deve far continuare il corso del pensiero nella direzione battuta per mezzo di questa domanda. Eutifrone ha espresso la convinzione (Pl. *Eutfr.* 8E) che l'azione ora da lui intrapresa ha sicuramente l'approvazione di tutti gli dei. La domanda di Socrate, perfettamente autorizzata per mezzo di questa assicurazione, a che egli quindi riconosce (τί σοι τεκμήριον (Pl. *Eutfr.* 9A)) che questo modo d'agire ha il plauso di tutti gli dei, viene scansata da Eutifrone, perché la risposta ad essa sarebbe troppo estesa (οὐκ ὀλίγον ἔργον ἐστὶ (Pl. *Eutfr.* 9B)); nella domanda stessa vi è insita la domanda che la natura dell'ἔσιον deve essere determinata su di sé, cosicché da ciò si dà, come una conseguenza, l'applauso degli dei, però un giudizio sulla moralità della rispettiva azione non può essere aperto dal plauso preteso o presupposto. Allora Eutifrone scansa, con il medesimo pretesto ὅτι πλείονος ἔργον ἐστὶ (Pl. *Eutfr.* 14B), persino sotto esplicito rimando al caso precedente, menzionato in questo momento, quando gli si chiede il contenuto e lo scopo dell'attività divina; si presenta ancora più chiaramente che nel caso precedente il fatto che proseguire in questa direzione del pensiero significa rispondere a questa domanda, per giungere alla conclusione di una valevole determinazione del concetto della religiosità⁵. Ora io ho, veramente, derivato nel suddetto, da altri dialoghi di Platone, il completamento che qui è necessario, ma solamente provvisoriamente a causa dell'abbreviamento; la strada per trovarlo è sufficientemente accennata nella prima metà del dialogo stesso. Socrate oppone alla franca confessione di fede di Eutifrone, che ascrive agli dei passioni ed immoralità di ogni genere, il fatto che egli può ascoltare tali opinioni sulla natura divina solamente contro voglia δυσχερῶς (Pl. *Eutfr.* 6A) e non approvandole. Noi abbiamo soltanto bisogno di convertire questo rifiuto delle opinioni da avvilitarsi moralmente riguardo alla natura divina in un'espressione positiva, per la quale ragione esso non viene modificato nel suo contenuto, in modo da avere precisamente e completamente a derivare dal dialogo stesso, senza arbitraria aggiunta a derivare da particolari pensieri o da altri scritti di Platone, la risposta alla domanda decisiva posta ad Eutifrone sul contenuto dell'attività divina e con essa avere la conclusione incontestata della descrizione di religiosità.

Io non ritengo necessario entrare dettagliatamente nella questione dell'autenticità del dialogo Eutifrone ed in quella portata in connessione con questa riguardo al tempo della sua composizione. I dubbi sull'origine platonica dell'Eutifrone hanno provatamente il loro punto di partenza nella menzionata osservazione dell'Schleiermacher sulle mancanze di questo dialogo. Se mi dovesse riuscire di invalidare questa osservazione attraverso la presentazione del suo contenuto di pensiero che è stata data, allora, nello stesso tempo, con ciò sarebbe eliminato il vero punto d'attacco; poiché tutte le rimanenti obiezioni vanno a finire a questo, cioè ad attribuire un minor valore della composizione artistica in comparazione con altri dialoghi e combattere contro di questo sarebbe stoltezza, ovvero criticare singole parole e locuzioni in un modo che il rimprovero per lo più ricada sul criticone invece che colpire l'autore del dialogo, del cui fatto poi vi è un esempio. Presso lo Schleiermacher è risultato dalle riflessioni sul contenuto scientifico del dialogo il pensiero di cercare la spiegazione per questo, nella prevalenza di uno scopo apologetico, un pensiero che secondo lo Schleiermacher ha trovato l'approvazione di tutti i commentatori; io dubito se a ragione. Per certo, quando nel dialogo l'insensata superstizione di Eutifrone, che di per sé si ritiene e si fa valere come devoto, viene opposta alla schiettezza dei pensieri religiosi di Socrate, allora appare

⁵ Lo Schaarschmidt pg. 391 rimarca riguardo a questo passo; *E' ben possibile che il concetto platonico di ὁσιότης si possa sviluppare da lì; ma il fatto che nel presente dialogo esso non è sviluppato, è tanto più sicuro quando Socrate lascia continuare la discussione allorchè Eutifrone non può dare nessuna risposta alla sua domanda sull'argomento dell'opera divina e salta di palo in frasca ad una nuova spiegazione. Non vi è pure almeno nessuno diritto di vedere quella spiegazione come positiva, poiché le altre lo sono.* Io ritengo che la replica a questo sia già contenuta nel testo suddetto. La discutibile spiegazione della religiosità rimane incontestata; il lettore attento trova in un altro passo del dialogo il completamento di quella determinazione alla cui mancanza si accenna energicamente.

l'accusa di Socrate di empietà, della quale la vestizione del dialogo ricorda ancora esplicitamente, come un'ironia. Ma, prescindendo da questo rimando all'accusa di Socrate, dato per mezzo dell'apparato scenico, non si può certo più trovare essenzialmente nel dialogo niente più dell'apologetica, come precisamente in ogni dialogo nel quale ci venga presentato Socrate nella sua relazione con i giovani; dunque, pure parimenti l'accusa sollevata contro di lui come corruttore della gioventù deve apparire, di fronte a questa influenza di Socrate sulla serietà morale dei giovani e sulla modestia scientifica, quale un semplice scherzo. – Lo Schleiermacher ha portato ulteriormente all'ipotesi, per la spiegazione e la giustificazione del dialogo, della presupposizione di uno scopo apologetico, ipotesi porre la composizione del dialogo nel periodo tra l'accusa ed il processo, quindi nel fatto contemporanea all'apparente periodo del dialogo. Questa determinazione temporale della Schleiermacher ha trovato, presso i ricercatori platonici, in parte replica ed in parte consenso⁶. Se si riconduce lo scopo apologetico premesso alla misura accennata in questo momento, allora svanisce un fondamento essenziale per la determinazione temporale; anche quando, conformemente alla suddetta presentazione, viene riconosciuto al dialogo un sufficiente contenuto di pensiero, allora non c'è bisogno per la sua scusa dell'ipotesi che esso sia stato redatto frettolosamente nel tempo in cui era imminente il processo. Sicuramente non abbiamo nessun altro punto d'appoggio per una verisimile combinazione riguardo al tempo della composizione dell'Eutifrone che quei pochi e non molto sicuri fatti che esistono per tutti dialoghi di Platone⁷. Per finire, un esempio solo a modo d'appendice, come il dubbio che una volta è stato suscitato riguardo all'origine platonica del dialogo stesso, fece trovare ad un altrimenti così tranquillamente superiore ricercatore, interamente familiare coi dialoghi di Platone – poiché questo era un soprappassaggio, contraddizioni con i passi più piani e più chiari. Dove Platone solleva per la prima volta la domanda τί ἐστὶ τὸ ὄσιον, egli fa attenzione, non vuole sapere che è stato indicato un caso singolo, ma il concetto generale: ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτῷ μὲν ὀσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ιδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὃ τί περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; (Pl. *Eutfr.* 5D) (*cosa mai sia quello che tu sostieni essere santo e non santo sia riguardo all'omicidio sia riguardo agli altri fatti? Il santo, dunque, non è identico a se stesso in ogni azione e l'empio, a sua volta, non è il contrario di tutto ciò che è santo ed esso poi è simile a se stesso e contiene una sola idea riguardo all'empietà, tutto ciò che stia sul punto di non essere santo?*). A ciò biasima Platone di sovrappassare. *Schr.* pg. 251 e, per mezzo di ciò, egli trova che si accenni al falsario: *il modo poco dialettico con cui la dottrina delle idee viene introdotta nell'Eutifrone, parimenti dall'inizio in avanti, il predicato ἔχον ιδέαν, congiunto all' ὄσιον, (ed all'ἀνόσιον), il quale è piuttosto un'idea, mentre l'ἔχειν deve essere detto a derivare dal caso isolato.*⁸ Ma qui il discorso non riguarda la dottrina delle idee nello specifico significato platonico, come già davanti a questa osservazione di sovrappassaggio afferma lo Zeller (*Gr. Phil.* 2 Aufl. II, 1 pg. 338, 1) ha occasionalmente ricordato. Il pronome αὐτό è riferito erroneamente; non si intende τὸ ὄσιον αὐτό, ma αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν, come dopo questo αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν. L'espressione ἔχον μίαν τινὰ ιδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν è stata scelta in modo molto adatto per ἀνόσιον; in tutta la sua estensione (πᾶν) vi è, in quanto che esso è ἀνόσιον, una forma unitaria, comune, μίαν τινὰ ιδέαν, un

⁶ Zeller, *Gr. Phil.* 3 Aufl. II, 1. pg. 161, 1.

⁷ A questo riguardo ora si può rimandare allo Zeller, il quale nella terza edizione della sua *Gr. Phil.* ha dedicato un paragrafo speciale alla questione riguardante l'ordine degli scritti di Platone (pg. 422 – 469) ed ha utilizzato con circospezione e con riconosciuta chiarezza e padronanza della materia i momenti che vengono in considerazione.

⁸ Per simili motivi lo Schaarschmidt si scandalizza del medesimo passo (al luogo citato pg. 394). Per lui il rinvio ai passi paralleli nel Menone e nel Politico non ha sicuramente nessuna forza probante, poiché questi dialoghi toccano in sorte la medesima riprovazione. Solamente dà dell'occhio che egli, nel perfettamente omogeneo passo del Menone, ha tralasciato di indicare i contrassegni dell'imitatore del falsario non platonico e in questo passo dell'Eutifrone ha tralasciato di indicare i contrassegni dell'imitatore del primo falsario (sarebbe anche stato necessario comparare al passo per lui scandaloso εἰς ἐκείνην (τὴν ιδέαν) ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι (Pl. *Eutfr.* 6E) (*mirando a quella (l'idea) e valendomi di essa come modello*) il passo di uguale maniera ἐν γέ τι εἶδος.....εἰς ὃ καλῶς πού ἔχει ἀποβλέψαντα (*una stessa forma.....avendo guardato verso la quale è in una posizione favorevole*).

carattere unitario. E' inconcepibile che un conoscitore di Platone non si ricordi che, con quasi le medesime parole, è descritto nel Menone l'unitario concetto della virtù: οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κὰν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταυτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, (Pl. Men. 72C) (*Dunque è così anche riguardo alle virtù; anche se esse sono molte e di varie specie, pure esse hanno tutte una medesima forma, grazie alla quale esse sono virtù*). Anche è inconcepibile che nel *Politico* si chiami per una siffatta divisione del concetto, ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω (Pl. Pol. 262B) (*ma la parte deve sempre avere una specie*), la quale definizione non fa arbitrariamente a pezzi l'estensione. Altrettanto poco motivo ha la meraviglia del soprappassaggio del fatto che il medesimo appoggio del μίαν ἔχειν ἰδέαν è esteso all'ἀνόσιον; allora l'unità del concetto comune di ἀνόσιον non si fa certamente per niente contestare e qui il discorso verte solamente su questa. Però, una volta stabilito, si dovrebbe pensare con sovrappassaggio all'ἰδέα τοῦ ἀνοσίου nel senso della realtà del concetto, dunque alla realtà dell'idea in senso platonico, allora si può sicuramente avere un diritto di trovare in tale ipotesi un'interna contraddizione della dottrina delle idee con Aristotele; ma non si deve spacciare questa ipotesi come non platonica, finché non possono eliminare da essa passi come *Rsp.* V, 476A, dove un'idea viene posta a derivare da ἄδικον e κακόν altrettanto bene quanto da δίκαιον ed ἀγαθόν, ed altri passi d'uguale significato già da gran tempo raccolti. – A titolo d'esempio io ho tenuto conto di un'eccezione linguistica; non sarebbe difficile giungere al medesimo risultato anche nei passi rimanenti.

GIOVANNI COSTA
Trieste
giovannicosta50@alice.it

[HOME PAGE STORIA E SOCIETA'](#)