

ELENCHOS SOCRATICO E RESPONSABILITÀ EPISTEMICA

Marco Picciafuochi

(Università di Roma Tor Vergata – Università di Roma Tre)

Abstract

Aim of the present paper is to show how the notion of "epistemic responsibility", developed within the contemporary debate on the so-called virtue epistemologies, can be profitably employed to identify some specific traits of Socratic *elenchos*. To this end, I will first address the debate surrounding the notion of Socratic *elenchos*. Then, starting from some passages of Plato's *Gorgias*, I will try to show how the notion of Socratic *elenchos*, though invented by contemporary scholarship, fulfils a need perceived by Plato as well, if not by Socrates himself, namely, to identify the distinctive features of the refutational practice associated with Socrates' dialectical activity. Then, I will try to show that the distinguishing feature of the Socratic *elenchos* does not lie in its logical form, but in the central role assigned to the interlocutor and, more precisely, to his epistemic freedom. Finally, I will try to show that the purpose of the Socratic *elenchos* is not to demonstrate that the speaker's beliefs are wrong, nor to achieve complete possession of the truth. Rather, it is to encourage interlocutors to actively exercise their epistemic freedom within the dialectical exchange and, in this way, to open up the possibility for them of behaving in an epistemically responsible way.

Keywords: *Elenchos*, Socrates, Plato, *Gorgias*, Virtue Epistemologies, Epistemic Responsibility

INTRODUZIONE

Nel presente contributo intendo mostrare come sia possibile fornire un criterio identificativo per l'*elenchos* socratico utilizzando la nozione di "responsabilità epistemica" sviluppata nel dibattito contemporaneo dalle cosiddette *virtue epistemologies*¹. Per fare ciò, mi

¹ Per un quadro sintetico delle diverse posizioni assunte negli anni all'interno del dibattito, si veda J. Turri, M. Alfano, J. Greco, *Virtue Epistemology*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (2021), articolo disponibile online al seguente link: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>; importanti contributi si trovano in M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*.

occupero dapprima di riproporre le coordinate teoriche della nozione di *elenchos* socratico, soffermandomi, nello specifico, sulla prima formulazione di essa proposta da Gregory Vlastos². Mi concentrerò, poi, su alcune critiche mosse alla proposta dello studioso. In particolare, analizzerò una serie di posizioni emerse nel dibattito³, per mostrare come, in modo più o meno accentuato, esse contribuiscano in modo incisivo alla dissoluzione (i) dell'*elenchos* socratico come forma logica e, conseguentemente, (ii) del “problema dell'*elenchos*” formulato da Vlastos. Prendendo le mosse da alcuni passi del *Gorgia*, intendo poi mostrare che, per quanto, come è stato affermato, si tratti di un’invenzione della critica contemporanea⁴, la nozione di *elenchos* socratico risponde a un’esigenza condivisa dallo stesso Platone, se non addirittura da Socrate: individuare dei criteri identificativi di una pratica confutatoria specifica, connessa all’attività filosofica di Socrate. Procedendo nell’analisi dei passi selezionati, cercherò di mostrare come il tratto caratteristico dell'*elenchos* socratico vada ritracciato in un modo peculiare di impostare e condurre l’indagine, che non trae la sua specificità dalla forma argomentativa, ma dal ruolo centrale in essa assegnato all’interlocutore e, in particolare, alla sua libertà di scelta, nella misura in cui è costantemente “chiamata in causa” nel discorso. In questo senso, l'*elenchos* socratico si caratterizza per essere un modo di confutare intersoggettivo e sempre vincolato al sussistere di una scelta consapevole da parte dei dialoganti nei confronti delle posizioni via via vagliate. Cercherò quindi di sottolineare come il fine proprio dell'*elenchos* non sia

Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, Oxford University Press, New York 2001.

² Mi riferisco all’articolo apparso negli *Oxford Studies in Ancient Philosophy* nel 1983 con il titolo “The Socratic *Elenchos*”, poi ripresentato in una veste leggermente diversa, seppur scevra di sostanziali cambiamenti, nell’edizione del 1994 dei *Socratic Studies* dello stesso autore, a cura di Miles Burnyeat, con il titolo “The Socratic *Elenchos*: Method is All”. Nel corso del presente studio, mi riferirò per lo più alla seconda versione dello scritto; cfr. G. Vlastos, *The Socratic Elenchos*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 27-57; G. Vlastos, *The Socratic Elenchos: Method is All*, in *id.*, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

³ Cfr. H.H. Benson, *Problems with Socratic Method*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2002, pp. 101-113; M. McPherran, *Elenctic Interpretation and the Delphic Oracle*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method?*, *cit.*, pp. 114-144; M. Carpenter, R.M. Polansky, *Variety of Socratic Elenchi*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method?*, *cit.*, pp. 89-100; T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *The Socratic Elenchos?*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method?*, *cit.*, pp. 145-157.

⁴ Cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *art.cit.*, p. 147.

tanto di dimostrare la falsità delle credenze morali dell'interlocutore, ma di mettere i dialoganti nella posizione di esperire direttamente, e in modo quanto più consapevole, la possibilità, aperta dallo spazio dialettico, di comportarsi in modo epistemicamente responsabile verso le proprie e le altrui credenze.

1. L' ELENCHOS SOCRATICO E IL SUO PROBLEMA

Si deve a Gregory Vlastos la prima formulazione compiuta della nozione di *elenchos* socratico⁵. Nello scritto del 1983 a essa dedicato, ripreso e ampliato nel 1994, Vlastos forinva la seguente definizione di *elenchos*:

«Socratic elenchus is a search for moral truth by question-and-answer adversary argument in which a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from its own beliefs»⁶

I tratti salienti di questa definizione sono in tutto quattro: anzitutto, l'*elenchos* socratico è una ricerca, e dunque non è una procedura fine a sé stessa. Questo tratto è per Vlastos importante per distinguere il metodo argomentativo di Socrate da qualsiasi forma di confutazione eristica. Il fine dell'*elenchos*, aggiunge Vlastos, non è la vittoria sull'interlocutore, ma il raggiungimento della verità e, nello specifico, di una verità di natura morale.

In secondo luogo, l'*elenchos* deve essere intersoggettivo, cioè deve svolgersi come un dialogo tra un interrogante e un interrogato.

Il terzo tratto definitorio dell'*elenchos* socratico è ciò che Vlastos chiama «“say what you believe” requirement»⁷. Si tratta dell'esigenza, variamente espressa da Socrate nei dialoghi⁸, che l'interlocutore

⁵ Come indica lo studioso, forme diverse di tematizzazione dell'*elenchos* si trovano già in G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London 1865; L. Campbell, *The Sophists and Politicus of Plato*, Clarendon Press, Oxford 1867; H. Sidgwick, *The Sophists*, «Journal of Philology» IV (1872), pp. 288-307. Per un autore più recente, Vlastos indica R. Robinson, *Plato's Early Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1953. Una ricostruzione accurata del dibattito si trova in G. Gianantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 141-162.

⁶ Cfr. G. Vlastos, *Method is All*, cit., p. 4.

⁷ *Ivi*, p. 7.

⁸ Vlastos riporta *Gorg.* 500b, *Resp.* I 346a, *Crit.* 49c-d, *Prot.* 331c; cfr. *ivi*, p. 8.

affermi ciò che sinceramente crede⁹. Dal momento che Socrate non giustifica mai questa esigenza, Vlastos ipotizza tre ragioni per motivarla. La prima, è una ragione di onestà, strettamente legata alla verità come fine della pratica elenctica. Mentre nell'eristica si può sostenere qualsiasi posizione, purché si vinca, la verità, e in special modo la verità morale, richiede totale onestà da parte di chi la cerca. La seconda ragione è che la regola del “dire ciò che credi” consente di mettere alla prova la serietà dell'interlocutore nella ricerca della verità. In altre parole, con la regola del “dire ciò che credi” Socrate imporrebbe agli interlocutori di legare le proprie opinioni alla propria vita. Infine, l'ultima ragione, strettamente connessa alla precedente, è che l'*elenchos*, oltre alla ricerca della verità morale, ha come fine collaterale quello di spingere l'interlocutore a cambiare vita in conformità ai guadagni teorici procurati. In sintesi, dunque, la regola del “dire ciò che credi” è motivata da una certa portata “esistenziale” che Vlastos riconosce all'*elenchos* socratico, per cui non si tratterebbe di un semplice esame di proposizioni, ma di una messa alla prova del modo di vivere dei dialoganti¹⁰.

In ultima istanza, l'*elenchos* socratico può dirsi compiuto, ossia, la credenza esaminata può considerarsi effettivamente confutata, solo se la sua negazione è dedotta dalle credenze dell'interlocutore.

A proposito di quest'ultimo punto, Vlastos individua un pattern preciso, o “forma logica”, per l'*elenchos* socratico nella sua versione standard. Lo “standard elenchus”, come egli lo definisce, si articola in quattro momenti successivi:

- (i) L'interlocutore asserisce p , che Socrate considera falsa e prende di mira, per confutarla;
- (ii) Socrate si assicura l'accordo con l'interlocutore sulle proposizioni q e r . L'accordo è *ad hoc*: Socrate non deduce q e r , ma argomenta a partire da loro;
- (iii) Socrate argomenta, e l'interlocutore è d'accordo, che q & r implicano non- p ;

⁹ Vlastos sottolinea come Socrate conceda talvolta la possibilità di ammorbidire la regola del “dire ciò che credi”, anche se, specifica, si tratta di eccezioni ammesse solo affinché l'argomento vada avanti e arrivi, infine, a confutare le credenze dell'interlocutore; a sostegno di questa posizione, Vlastos cita *Prot.* 333b-c; cfr. *ivi*, pp. 10-11.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 8-10.

- (iv) Socrate afferma di aver dimostrato che non- p è vera e, di conseguenza, che p è falsa¹¹.

È a questo punto che emerge chiaramente quel che Vlastos denomina il “problema dell’*elenchos*”. Se si considerano valide la definizione di *elenchos* e la procedura standard appena descritte, è allora chiaro che la confutazione elenctica va incontro a una fallacia argomentativa, nella misura in cui pretende di dimostrare la falsità di una proposizione quando riesce solo a mostrarne l’inconsistenza con le premesse accettate dall’interlocutore. La domanda che a questo punto Vlastos pone è la seguente: in che modo Socrate può realizzare il punto (iv), ossia passare (surrettiziamente) dalla dimostrazione dell’inconsistenza di una proposizione con un sistema di credenze, all’affermazione della sua falsità?

Secondo Vlastos, nel condurre l’*elenchos* Socrate riposerebbe sempre su due assunzioni:

[A] Chiunque abbia una credenza morale falsa, avrà sempre anche credenze vere che implicano la negazione della credenza falsa¹².

[B] Il set di credenze morali confutate per mezzo dell’*elenchos* e sostenute da Socrate in qualsiasi momento è coerente¹³.

Si tratta, in entrambi i casi, di assunzioni che Socrate può aver ricavato solo in modo induttivo, a partire dalla sua esperienza. Per quanto riguarda [A], si tratterebbe di un’assunzione derivante dal fatto che Socrate, ogniquale volta sia andato in cerca di credenze vere tra quelle dei suoi interlocutori, le abbia sempre trovate, come i dialoghi testimoniano ampiamente¹⁴ (1994: 26). Ciò lo avrebbe

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 11. In G. Vlastos, *The Socratic Elenchos*, *cit.*, pp. 27-57, l’autore contrapponeva questa forma argomentativa a ciò che Robinson definisce “indirect elenchos”, secondo il quale la falsità di p è dimostrata assumendo che p sia vera, accanto a q e r , e argomentando che, dal momento che l’insieme di premesse p , q , r è incoerente, e l’interlocutore sostiene la verità di q e r , egli debba inferire la falsità di p . Come ha notato Polansky in R.M. Polansky, *Professor Vlastos’ Analysis of Socratic Elenchos*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», III (1985), pp. 247-259, e come pure Vlastos riconosce in nota in G. Vlastos, *Method is All*, *cit.*, p. 12, nota 34, l’*elenchos* indiretto non è poi sostanzialmente diverso, dal punto di vista logico, dall’*elenchos* standard (o diretto).

¹² Cfr. G. Vlastos, *Method is All*, *cit.*, p. 25.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 28.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 26.

autorizzato, secondo Vlastos, ad assumere induttivamente [A]. L'assunzione [B] sarebbe, a sua volta, l'esito di un'induzione di Socrate a partire dall'incapacità dei suoi interlocutori, reiterata nel tempo, di confutare mediante esame elentico l'insieme delle sue credenze morali.

Inoltre, Vlastos fa notare come alle spalle dell'assunzione [A] sembri riposare il principio secondo cui l'unico modo perché un set di credenze risulti coerente, è che tutte le credenze in esso contenute siano vere. Sembra quindi che Socrate derivi dall'assunzione [A] proprio questo principio, e dunque consideri la verità delle credenze come condizione di possibilità della loro coerenza reciproca¹⁵. Vlastos sottolinea, inoltre, che Socrate non è tenuto a *sapere* che le sue credenze sono mutualmente coerenti. Egli, semplicemente, *crede* che sia così¹⁶. Le sue credenze, quindi, come quelle degli altri, rimangono sempre esposte al rischio di essere confutate. L'unica differenza, appunto, è che nessuno è ancora mai riuscito a confutarle.

In conclusione, l'operatività congiunta delle assunzioni [A] e [B] in Socrate permetterebbe secondo Vlastos di risolvere il problema dell'*elenchos*: nella misura in cui Socrate ritiene che solo credenze vere possono essere coerenti (assunzione [A]) e che l'insieme delle sue credenze è coerente (assunzione [B]), può dimostrare che ogni proposizione *p* che entri in contrasto con almeno una proposizione di questo insieme è falsa¹⁷.

2. LA DISSOLUZIONE DELL'ELENCHOS SOCRATICO

2.1 SCILLA E CARIDDI: IL VINCOLO DOXASTICO

La prima risposta pubblica alle tesi sull'*elenchos* socratico di Vlastos fu quella di Richard Kraut¹⁸, nello scritto del quale si sottolinea un fatto importante: se Vlastos ritiene che l'incapacità di Socrate di giustificare le sue premesse sia sufficiente a mostrare che l'*elenchos* non può dimostrare nient'altro se non l'inconsistenza delle credenze dell'interlocutore, allora il suo problema non è limitato alla

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 28.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ Cfr. R. Kraut, *Comments on Gregory Vlastos' "The Socratic Elenchos"*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983), pp. 59-70.

procedura argomentativa da lui descritta e denominata “standard elenchus”, ma riguarda qualsiasi procedura argomentativa non circolare¹⁹. In effetti, la soluzione del problema dell'*elenchos* fornita da Vlastos sembra riposare sul riconoscimento che Socrate considera vere le sue credenze, senza poter dare, in ultima analisi, altra giustificazione di questa opinione, se non il fatto che il suo insieme di credenze non è ancora stato confutato da nessuno, e risulta dunque internamente coerente.

Kraut, dunque, sottolinea come sia una caratteristica comune di qualsiasi argomento conclusivo l'impossibilità di giustificare tutte le premesse su cui riposa. L'idea, appunto, è che ognuno abbia credenze verso cui si impegna epistemicamente in modo per lo più gratuito, e che dunque crede vere. Sono proprio queste credenze a orientare i suoi giudizi circa i valori di verità delle altre proposizioni, a seconda che queste ultime gli appaiano consistenti o inconsistenti con le prime. Se l'*elenchos* procedesse secondo la forma standard proposta da Vlastos, dunque, non differirebbe praticamente in nulla rispetto a una normale procedura argomentativa, il cui unico potere è di fatto quello di dimostrare l'inconsistenza reciproca tra credenze diverse.

Questo aspetto della critica di Kraut alle posizioni di Vlastos è stato variamente ripreso da Hugh Benson²⁰, per sottolineare come l'*elenchos* socratico vada sì incontro a un problema argomentativo, ma non per le stesse ragioni fornite da Vlastos. Coerentemente alle osservazioni di Kraut, Benson fa notare come il problema dell'argomentazione socratica non sia tanto il fatto di passare indebitamente dall'inconsistenza alla falsità delle credenze dell'interlocutore, ma di non dotare le ulteriori premesse proposte da Socrate e accettate dall'interlocutore, di un fattore “aletico”, o “vero-saliente”, sufficientemente alto da risultare agli occhi di quest'ultimo più credibili della proposizione iniziale da lui sostenuta e che Socrate intende confutare²¹. In questo modo, se si riesce a evitare Scilla, si finisce comunque nelle braccia di Cariddi²²: non è infatti più da considerarsi un problema che un argomento proceda a partire da premesse

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

²⁰ Cfr. H.H. Benson, *The Problem of the Elenchos Reconsidered*, «Ancient Philosophy» VII (1987), pp. 67-85; *id.*, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, New York 2000; *id.*, *Problems*, *cit.*

²¹ Cfr. H.H. Benson, *Problems*, *cit.*, p. 104.

²² «Such a view of the *elenchos* has avoided Scylla only to crash headlong into Charybdis», cfr. *ivi*, p. 105.

ingiustificate, ma sorge un nuovo problema se quelle premesse non risultano tanto evidenti, da essere completamente accettate dall'interlocutore come sue proprie credenze.

Per Benson, quindi, l'*elenchos* socratico va incontro al problema posto da Vlastos solo nella misura in cui si ritenga che suo fine sia quello di dimostrare la verità di certe proposizioni e la falsità di altre. Ma questo, afferma Benson, non è il caso dell'*elenchos* socratico, il cui unico fine è quello di mostrare come l'interlocutore non possieda quella conoscenza che credeva di avere²³. Per fare questo, è sufficiente che le sue credenze risultino tra loro incoerenti.

Di conseguenza, sostiene Benson, l'unico vincolo necessario perché l'*elenchos* abbia luogo è che l'interlocutore rispetti quello che l'autore chiama "doxastic constraint", e che corrisponde, di fatto, al "say what you believe requirement" di cui parla Vlastos: l'interlocutore deve cioè *credere* a una certa proposizione perché questa possa essere accettata come premessa di una confutazione²⁴.

2.2 L'ELENCHOS COME PRATICA INTERPRETATIVA

Una delle conseguenze più rilevanti dell'analisi dell'*elenchos* socratico fornita da Benson è che non lo si può ritenere una procedura confutatoria dagli esiti positivi per quanto riguarda la verità. L'*elenchos* non solo non mira alla verità, ma, di fatto, secondo Benson, non può nemmeno aspirarvi.

Un'analisi più generosa, da questo punto di vista, è quella fornita da McPherran²⁵, il quale intende l'*elenchos* a partire dalla reazione che Socrate ha nell'*Apologia* nell'apprendere da Cherefonte l'oracolo

²³ Cfr. *ivi*, p. 106.

²⁴ Hugh Benson sottolinea come il problema dell'*elenchos*, così come formulato da Vlastos, non sia un problema che riguarda tanto l'*elenchos*, quanto tutte quelle procedure argomentative che, date certe premesse epistemologiche, puntano a dimostrare la verità delle proposizioni. Le premesse epistemologiche in questione sono legate, secondo Benson, alla cosiddetta "priority of definitional knowledge" attiva nelle procedure di ricerca socratiche, in base alla quale è impossibile conoscere nulla circa una certa proprietà F, se prima non si conosce che cos'è F; cfr. *ivi*, pp. 108-113. La questione della priorità epistemica della definizione è adombrata nel *Carmide* e chiaramente tematizzata in *Men.* 71a5-b7; si veda, a tal proposito, H.H. Benson, *The Priority of Definition and the Socratic Elenchos*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», VIII (1990), pp. 19-65.

²⁵ Cfr. M. McPherran, *art.cit.*

delfico, riconoscendo così nella confutazione la presenza di un momento interpretativo. Nel caso dell'oracolo, Socrate ha infatti a che fare con una proposizione che ritiene senz'altro vera (ossia, che nessuno sia più sapiente di lui, *Apol.* 21a3-8), dal momento che è la parola del dio, ma la cui interpretazione non è affatto scontata. Pertanto, il filosofo si impegna in un'attività confutatoria che prende di mira interpretazioni diverse, con l'intento di isolare quella capace di rendere l'oracolo vero e di escludere quelle che lo rendono falso.

Come hanno giustamente notato Brickhouse e Smith²⁶, la versione di *elenchos* interpretativo proposta da McPherran può verificarsi solo in casi eccezionali, come ad esempio un oracolo divino, e va pertanto incontro a diversi problemi se l'intento è quello di riconoscere una forma unica per l'*elenchos* socratico. Per prima cosa, l'*elenchos* interpretativo può applicarsi solo a proposizioni che Socrate ritiene vere. Ma è appunto assai raro che ciò accada: il più delle volte nei dialoghi, infatti, Socrate confuta le credenze dei suoi interlocutori perché le considera false, e dunque la strategia che adotta è diversa dal modello proposto da McPherran.

Un altro problema è legato all'aspetto interpretativo del modello confutatorio proposto, dal momento che è possibile che le ipotesi di interpretazione disponibili siano molte di più delle sole due alternative proposte da McPherran per l'oracolo delfico²⁷. L'*elenchos* interpretativo rischia così di essere costantemente esposto all'impossibilità di pervenire a una conclusione certa e univoca circa le proposizioni che si intende interpretare, dal momento che le interpretazioni plausibili potrebbero essere molte più di una.

Ad ogni modo, è chiaro che McPherran fornisce un modello alternativo a quello di Benson, per cui l'*elenchos*, qualora vada a buon fine, può considerarsi fruttuoso in termini di verità. Procedendo per esclusione, infatti, esso migliora al tempo stesso il livello di comprensione dei suoi interlocutori. Si tratta pertanto di un modello confutatorio *indiretto*, ossia, che non confuta una proposizione (l'oracolo, nel caso paradigmatico scelto da McPherran) dimostrandone verità o falsità, ma che, tenendo per vera la proposizione esaminata,

²⁶ Cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *art.cit.*, pp. 151-152.

²⁷ McPherran propone come ipotesi interpretative concorrenti dell'oracolo: «No one is wiser (than Socrates)» (μηδέναι σοφώτερον εἶναι, *Apol.* 21a7) le due seguenti proposizioni: o l'oracolo significa *a*: «Socrates is the wisest of all in Athens concerning the greatest things», oppure significa *b*: «Socrates is very wise concerning the greatest things»; cfr. M. McPherran, *art.cit.*, pp. 123-124.

ricerca alternative interpretative plausibili affinché tale convinzione risulti giustificata.

2.3 L'ABBANDONO DELL'ELENCHOS

Lo stesso McPherran riconosce come l'*elenchos* interpretativo sia solo una tra le possibilità in cui l'*elenchos* socratico si articola nei dialoghi. L'impossibilità di fornire una descrizione univoca della forma logica dell'*elenchos* è caldamente suggerita da Michelle Carpenter e Ronald Polansky²⁸, e apertamente sostenuta da Brickhouse e Smith²⁹.

I primi sostengono, sulla base di molte evidenze testuali, l'implausibilità dell'impresa di riassumere la filosofia socratica sotto un'unica forma di confutazione, denominata *elenchos*. Per fare ciò, gli autori sottolineano diversi aspetti relativi alle confutazioni presenti nei dialoghi.

Per prima cosa, notano come Socrate non sia l'unico a praticare confutazioni nei dialoghi e, a sostegno di ciò, indicano diversi luoghi testuali in cui a esercitare confutazioni sono altri personaggi³⁰.

In secondo luogo, gli autori sottolineano come l'atteggiamento confutatorio di Socrate molto spesso esuli dai casi di confutazione diretta contro credenze ben articolate e radicate negli interlocutori³¹, come, ad esempio, quando Socrate confuta i tentativi di definizione proposti all'inizio di diversi dialoghi³², o rifiuta di avallare certi modi di agire nell'immediato futuro³³, come pure certe procedure d'indagine³⁴. Ciò, tra l'altro, consente agli autori di sottolineare come Socrate, riflettendo molto spesso sulle procedure decisionali, mostri un

²⁸ Cfr. M. Carpenter, R.M. Polansky, *art.cit.*

²⁹ Cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1994; *id.*, *art.cit.*

³⁰ Cfr. M. Carpenter, R.M. Polansky, *art.cit.*, pp. 91-92. Gli autori citano, a titolo di esempio, *Enthyd.* 272a, 275e, 295a, *Lach.* 194e-196d, *Prot.* 320c. Inoltre, considerano Callicle e Trasimaco personaggi che tentano di confutare Socrate.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 93.

³² Ad esempio, *Lach.* 190e, *Enthyphr.* 5d-6d, o le varie definizioni di bello fornite da Ippia nell'*Ippia maggiore*.

³³ Si veda, ad esempio, la confutazione della proposta di Critone di fuggire dalla prigione in *Crit.* 46a-b.

³⁴ Come in *Lach.* 184c-d.

elevato grado di consapevolezza circa i metodi argomentativi³⁵, sconfinando così al di fuori del dominio della filosofia morale³⁶.

Infine, gli autori portano diversi esempi utili a evidenziare come le modalità confutatorie adottate da Socrate siano variegate, includendo, oltre al riferimento a credenze vere che entrano in contrasto con le proposizioni da confutare, argomentazioni di carattere pratico, che suggeriscono quale sia la posizione più verosimile o più utile da sostenere³⁷.

Bisogna notare, in conclusione, che, nonostante il contributo di Carpenter e Polansky indebolisca fortemente la possibilità di definire un'unica forma di *elenchos* socratico, molto difficilmente mette in questione il fatto che la filosofia di Socrate sia, per lo più, a carattere confutatorio. Al contrario, esso suggerisce di estendere le riflessioni sui metodi argomentativi socratici al di là della mera forma logica delle argomentazioni.

In sostanziale accordo con le osservazioni di Carpenter e Polansky, Thomas Brickhouse e Nicholas Smith notano che, seppure i vari studiosi abbiano colto aspetti differenti delle pratiche confutatorie di Socrate, nessuno è riuscito a restituire una definizione univoca e soddisfacente di *elenchos*. Così, propongono di ammettere quel che, a partire da Vlastos, sembra essere la conclusione peggiore, ma, a loro modo di vedere, anche la più ragionevole: che un *elenchos* socratico, semplicemente, non esiste³⁸. Di conseguenza, non esisterebbe neppure un problema relativo all'*elenchos*, nei termini formulati da Vlastos.

Una volta negata l'esistenza dell'*elenchos* socratico, gli autori si chiedono se ciò non comporti una qualche perdita in termini di comprensione della filosofia di Socrate. La loro risposta è un secco no. Al contrario, liberarsi dell'idea che esista un *elenchos* socratico permette di recuperare la fisionomia complessiva di un filosofo la cui massima fondamentale recita che «la vita senza esame non è

³⁵ Ciononostante, gli autori ci tengono a precisare come nei dialoghi non esista un solo luogo in cui Socrate svolga una riflessione di carattere generale sull'*elenchos*. Dunque, le riflessioni di Socrate sulle metodologie d'indagine vanno sempre riferite, secondo gli autori, ai singoli contesti argomentativi e valutate sulla base delle esigenze dettate dai singoli interlocutori coinvolti; cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 89-90. Su questo punto, si veda *infra*, § 3.1.

³⁶ *Ivi*, p. 95.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 95-99. Gli autori citano, a titolo di esempio, *Alc. I* 120c-d, *Apol.* 24c-d, *Resp.* I 348e-350d, 351a-b, 352d-354a, *Gorg.* 474c-475e.

³⁸ Cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *art.cit.*, pp. 155-156.

degnata di essere vissuta per un uomo» (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, *Apol.* 38a6, trad. A. Taglia).

Gli autori notano come ciò che accomuna le varie pratiche confutatorie socratiche rinvenibili nei dialoghi non sia alcuna forma logica precisa, ma il semplice fatto di implicare sempre l'esame delle credenze che informano la vita degli interlocutori, e talvolta di Socrate stesso, tramite un generico *medium* argomentativo.

Quindi, ciò che caratterizza la filosofia di Socrate, secondo gli autori, non è tanto il possesso di uno strumento confutatorio, come l'*elenchos*, dotato di una struttura più o meno rigida, che renderebbe capaci di stabilire la verità in ambito morale. Il tratto caratteristico del pensiero di Socrate è piuttosto la sua missione, quella cioè di essere un uomo dedito in modo assoluto a una vita spesa nell'argomentazione razionale con l'intento di porre un freno all'ignoranza in sé stesso e negli altri, e, nel migliore dei casi, di liberarsene del tutto, e di fare ciò senza l'ausilio di particolari strumenti argomentativi, ma solo sulla base della sua eccezionale forza d'animo³⁹.

3. ELENCHOS SOCRATICO. UNA RIFORMULAZIONE

In ciò che segue intendo mostrare perché, a mio avviso, nonostante le numerose ragioni addotte a favore della sua dissoluzione, abbia tuttavia ancora senso parlare di *elenchos* socratico. Intendo proporre, quindi, una versione riformulata della nozione di *elenchos* che, da un lato, faccia tesoro delle critiche appena esaminate, ma che, dall'altro, eviti di concludere che un *elenchos* socratico non esista, nella misura in cui non se ne può riconoscere nessun tratto specifico.

Per fare ciò, procederò come segue: in prima istanza, cercherò di mostrare come nei dialoghi esista almeno una trattazione generale della discussione elenctica socratica, e che questa trattazione si trova nel *Gorgia*; in seconda battuta, tenterò di desumere dalla descrizione dell'*elenchos* socratico fornita nel dialogo il tratto che, per Platone, lo distingue da altre pratiche confutatorie. Infine, proporrò un'interpretazione del significato filosofico di questo tratto.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

3.1 L'ELENCHOS SOCRATICO COME MODELLO ARGOMENTATIVO

Contrariamente a quanto sostengono Carpenter e Polansky quando affermano che nei dialoghi non esiste una riflessione generalizzata sulla discussione elenctica⁴⁰, è possibile richiamare una serie di battute di Socrate, interne al dibattito che nel *Gorgia* si verifica con Polo, le quali, prese insieme, mostrano chiaramente come Platone abbia tematizzato la confutazione socratica non solo limitatamente al contesto dialogico, ma *nei suoi termini generali*, e che abbia fatto ciò ricorrendo a un paragone capace di mettere in luce la specificità dell'*elenchos* socratico rispetto alle pratiche confutatorie comunemente diffuse nei tribunali ateniesi del V-IV sec. a.C.⁴¹.

Per prima cosa, quindi, si richiami la battuta di Socrate in cui il confronto tra le due modalità di *elenchos* è istituito per la prima volta:

ὦ μακάριε, ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὴ τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τάναντία λέγων ἕνα τινὰ παρέχηται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν: ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖ τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναι τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταῦτ᾽ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλη κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω [...] ἀλλ' ἐγὼ σοι εἰς ὧν οὐχ ὁμολογῶ: οὐ γὰρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ᾗ: οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγὼ σοι μαρτυρῶ εἰς ὧν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἐᾶς. ἔστιν μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σὺ τε οἶε καὶ ἄλλοι πολλοί: ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεψώμεθα εἴ τι διοίσουσιν ἀλλήλων. (*Gorg.* 471e2-472c2)

Uomo beato, tu ti impegni a confutarmi con strumenti retorici, proprio come quelli che ritengono di confutare nei tribunali. Là, infatti, gli uni credono di confutare gli altri ogniqualevolta

⁴⁰ Cfr. M. Carpenter, R.M. Polansky, *art.cit.*, pp. 89-90.

⁴¹ La rilevanza del passo del *Gorgia* e l'opposizione tra *elenchos* socratico e pratiche confutatorie tribunitarie era già stata sottolineata da G. Giannantoni, *op.cit.*, pp. 141-142, in particolare si veda la nota 3.

possano produrre testimoni, molti e stimati, di ciò che affermano, e quello che sostiene la tesi opposta possa offrirne appena uno o nessuno. Ma rispetto alla verità questa confutazione non ha alcun valore: talvolta, infatti, capita anche che qualcuno sia calunniato da molti uomini, e per giunta stimati. Anche adesso, qualora volessi produrre testimoni contro di me su ciò che sostieni, per provare che non dico il vero, quasi tutti gli Ateniesi e gli stranieri confermerebbero per te le stesse cose [...]. Ma io, pur essendo uno solo, non sarò d'accordo con te: tu infatti non mi costringi a farlo e, al contrario, producendo molti testimoni mendaci contro di me ti impegni a strapparmi da ciò che è e dal vero. Io, invece, se non riuscissi a produrre come testimone proprio te, benché sia uno solo, in accordo su quanto dico, credo che non avrei portato a compimento niente che sia degno di menzione circa il contenuto del nostro discorso. E credo che lo stesso valga per te, qualora solo io, pur essendo uno, non testimoni per te, e tu lasci da parte tutti quegli altri. C'è infatti da un lato questa modalità di confutazione, in cui tu credi insieme a molti altri, ma ce n'è dall'altro anche una diversa, in cui credo io. Ora, ponendole l'una di fronte all'altra, potremo indagare se differiranno in qualcosa tra loro. (trad. it. F.M. Petrucci)

La lunga battuta di Socrate prende le mosse dall'esempio di Archelao, addotto da Polo al fine di confutare l'affermazione di Socrate secondo cui un uomo e una donna, se nobili e buoni, sono felici, se ingiusti e malvagi, sventurati (470e8-11).

Anzitutto bisogna notare come Socrate riconduca il modo di confutare di Polo a una situazione tipica, che esula pertanto dal contesto immediato e specifico del loro scambio. Socrate, infatti, assimila la confutazione di Polo al modo di procedere diffuso nei tribunali, in cui le parti avverse, per screditare le posizioni altrui a vantaggio delle proprie, producono quanti più testimoni possibile, tanto meglio se si tratta di personaggi in vista e stimati (εὐδοκίμους).

Nel fare ciò, Socrate sta riconducendo la confutazione di Polo alla regola di carattere generale su cui essa riposa, secondo cui una posizione sarà tanto più credibile, quanti più consensi sarà in grado di suscitare da parte di individui esterni alla discussione, a maggior ragione se questi individui godono di ottima reputazione.

In aperto contrasto alla pratica diffusa nei tribunali, Socrate intende invece produrre un solo e unico testimone nella discussione. Si tratta, nel caso specifico, di Polo. Quel che interessa sottolineare,

al momento, è come, nella parte finale della battuta, Socrate esuli ancora una volta dal contesto specifico da cui la sua riflessione prende le mosse, per porre le sue affermazioni su un piano di validità generale.

È importante notare la formulazione linguistica scelta da Platone. Essa sottolinea infatti come a confrontarsi siano due *modelli* di confutazione, piuttosto che due *istanze* confutatorie. Socrate non parla semplicemente di ἔλεγχος Πόλου e ἔλεγχος Σωκράτους, ma di un τρόπος ἐλέγχου in cui crede Polo, e di un altro τρόπος, in cui crede Socrate.

Che il discorso sull'*elenchos* abbia qui una portata generale, mi pare trovare conferma nelle parole con cui Socrate torna a riferirsi, poco dopo, al suo modo di confutare:

[...] μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπισηφίζειν τοὺς παρόντας, ἀλλ' εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι. ἐγὼ γὰρ ὦν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ἦ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐὼ χαίρειν, καὶ ἓνα ἐπισηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι. (*Gorg.* 474a5-474b2)

[...] non ordinarmi neanche ora di chiedere i voti ai presenti; al contrario, se non hai una confutazione migliore di queste, fai esattamente quello che or ora dicevo io, passami il turno e metti alla prova la confutazione per come io credo debba essere condotta. Per le cose che dico, infatti, io so produrre un solo testimone, colui verso il quale il discorso è rivolto, mentre lascio stare i più e so chiedere il voto solo a quel singolo, mentre con i più non mi metto nemmeno a dialogare. Vedi dunque se sei disposto a passarmi il turno della confutazione rispondendo alle domande. (trad. it. F.M. Petrucci)

Anche in questo frangente, la formulazione linguistica è tale da evidenziare come il discorso sull'*elenchos*, per quanto prenda le mosse dalla discussione specifica in corso e ne descriva i tratti, aspiri a una validità generale.

Si noti anzitutto l'espressione πείρασαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι, in cui l'invito a Polo non è limitato a mettere alla prova la sua confutazione, ma al modo (οἷον) in cui è *necessario* che essa avvenga (δεῖν εἶναι) secondo Socrate. È difficile pensare che questo chiarimento abbia un valore limitato all'occasione, e non aspiri invece alla generalità di ciò che è, per l'appunto, necessario.

Inoltre, è importante notare come Socrate non si riferisca mai a nessuna delle proposizioni appena discusse, ma, più genericamente, a ciò che egli dice (ὄν ἄν λέγω); per di più, egli non sta qui parlando solo di Polo, ma di qualsiasi individuo al quale il suo discorso potrebbe rivolgersi (αὐτὸν πρὸς ὄν ἄν μοι ὁ λόγος ἦ)⁴².

3.2 LA METAFORA GIURIDICA

I passi appena esaminati mostrano in modo piuttosto evidente come quantomeno Platone, se non Socrate stesso, abbia concepito l'*elenchos* socratico alla stregua di un vero e proprio τρόπος confutatorio. Rimane da chiedersi se sia possibile desumere dal testo il suo tratto caratteristico.

Mi sembra che Platone individui questo tratto nel ruolo peculiare assegnato all'interlocutore⁴³. Per fare ciò, come spesso capita nei dialoghi, Platone si serve di una metafora e, nello specifico, di una metafora giuridica, poco prima introdotta per mezzo del richiamo al tribunale e sviluppata nell'arco di tutta la confutazione di Polo. Prima di esplicitare in modo più approfondito il carattere peculiare dell'*elenchos* socratico, sarà dunque necessario analizzare il modo in cui tale metafora è costruita.

L'*elenchos* di Socrate sembra assegnare all'interlocutore due ruoli diversi. Socrate, infatti, afferma: (a) di poter produrre come unico testimone solo colui a cui il discorso è diretto (ἐγὼ γὰρ ὄν ἄν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὄν ἄν μοι ὁ λόγος ἦ); e (b) di poter richiedere il voto esclusivamente a lui (καὶ ἓνα ἐπιψηφίζειν ἐπίσταμαι).

Per comprendere in che modo l'uso di questa metafora da parte di Platone riesca a sottolineare in modo assai marcato l'unicità dell'*elenchos* socratico, è forse opportuno riferirsi brevemente al funzionamento generale dei tribunali nell'Atene del V-IV sec. a.C., in particolare concentrando l'attenzione sull'istituzione della testimonianza e sulla pratica del voto.

⁴² In entrambi i casi è importante notare la presenza della particella ἄν, che introduce una sfumatura di eventualità, facendo sì che le espressioni non facciano più riferimento al solo contesto della discussione in corso, ma anche alle possibili occasioni analoghe.

⁴³ Sono numerosi i passi all'interno del *corpus* in cui emerge come l'ἐλεγχος socratico assegni un ruolo importante, se non fondamentale, all'interlocutore: si vedano, ad esempio, *Apol.* 29e5, *Charm.* 166c7-e2, *Lach.* 198b1-9, *Hipp.ma.* 186d7-e4, 287e2-288a5 e, in particolare, *Prot.* 331c4-d1.

Nei tribunali dell'antica Atene gli eventuali testimoni erano convocati già nella fase istruttoria (ἀνάκρισις), con il semplice compito di dichiarare apertamente se avrebbero confermato o meno le dichiarazioni lette in loro presenza di fronte ai giudici nel corso del processo ufficiale. Essi dovevano quindi presentarsi il giorno del processo presso il βῆμα, la piattaforma da cui l'araldo avrebbe letto le testimonianze deposte e accettate dai contendenti nell'istruttoria. L'unico compito del testimone era allora quello di assentire, pronunciando una formula ufficiale, a quanto letto, o di dichiarare, sotto giuramento, di non essere stato presente al fatto (ἐξωμοσία). Non era previsto che i testimoni articolassero risposte a nessuna domanda⁴⁴.

Inoltre, un elemento assai significativo è che, sebbene i contendenti in una causa giudiziaria fossero obbligati a rispondere alle domande dell'uno e dell'altro, non potevano né testimoniare a favore della loro causa, né essere obbligati, dalla parte avversa, a testimoniare⁴⁵.

Per quanto concerne le procedure di voto, il verbo impiegato da Socrate nei due passi riportati è ἐπιψηφίζω. Esso si riferisce alla pratica di mettere ai voti una proposta o un caso giudiziario. Solitamente, a proporre una votazione era chiunque facesse parte, o tutt'al più presiedesse, un'assemblea. Nei tribunali, l'ἐπιψηφίζειν era compito degli arconti⁴⁶, i quali, al termine delle orazioni, proponevano di votare in modo favorevole o contrario all'accusato. I giudici, a quel punto, votavano (ψηφίζω), nel V secolo gettando un sassolino o una

⁴⁴ Sull'istituzione della testimonianza nell'Atene del V e del IV secolo a.C., si vedano L. Rubinstein, *Litigation and Cooperation. Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000; *id.*, *Main Litigants and Witnesses in the Athenian Courts: Procedural Variations*, in M. Gagarin, R. Wallace (eds.), *Symposium 2001: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005, pp. 99-120; G. Thür, *The Role of the Witness in the Athenian Law*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *op.cit.*, pp. 146-69.

⁴⁵ Si veda, a tal proposito, DEMOST. 46.9-10, in cui Demostene richiama le leggi ateniesi che imponevano i due divieti. Mentre il primo divieto, quello di testimoniare a proprio favore, è solo parafrasato, il testo del secondo divieto è citato per intero: «Per ognuno dei contendenti vale l'obbligo di rispondere all'altro se interrogato, ma non di testimoniare» (τοῖν ἀντιδίκων ἐπάναγκες εἶναι ἀποκρίνασθαι ἀλλήλοις τὸ ἐρωτώμενον, μαρτυρεῖν δὲ μή).

⁴⁶ Si veda in merito la legge citata in DEMOST. 24.54, in cui si proibisce che qualsiasi arconte metta ai voti un caso già giudicato. In altri contesti, come quello della βουλή, l'ἐπιψηφίζειν poteva essere compito tanto dei proedri, quanto dei pritani: cfr., a tal proposito, DEMOST. 22.9; 24.71, 157.

conchiglia (ψῆφος) in una delle due urne predisposte, in una per assolvere, nell'altra per condannare⁴⁷.

Alla luce di ciò, è facile immaginare come la situazione descritta da Socrate nel *Gorgia* suonasse, a Polo e a qualsiasi lettore contemporaneo a Platone, tanto più unica, quanto più paradossale. Quel che Socrate afferma è infatti che la sua confutazione sa produrre come unico testimone proprio colui che, per legge, non può essere obbligato a testimoniare: il contendente. Inoltre, in quello che potrebbe essere chiamato il “tribunale socratico”, il contendente, oltre a essere testimone, è al tempo stesso anche giudice della parte avversa, poiché è proprio a lui che ἔπιψηφίζεω è rivolto.

Con l'*elenchos* socratico ci si trova quindi di fronte a una modalità confutatoria del tutto peculiare, che vede nell'interlocutore, al tempo stesso, un avversario, in quanto contendente nella causa giudiziaria; un alleato, in quanto possibile testimone in accordo con quanto detto (μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ᾧ λέγω, 472b7-8); e un giudice, chiamato a esprimere, con un voto, il suo favore (o la sua contrarietà) al discorso che gli si rivolge.

3.3 ELENCHOS SOCRATICO E RESPONSABILITÀ EPISTEMICA

Sulla base delle analisi fin qui svolte, non mi sembra che, nella discussione dell'*elenchos* socratico proposta nel *Gorgia*, ci siano elementi capaci di indirizzare l'interpretazione nella direzione di un riconoscimento di una sua precisa “forma logica”.

Quel che la paradossale immagine descritta da Socrate sembra evidenziare, piuttosto che la forma dell'*elenchos*, è il ruolo che in esso deve svolgere l'interlocutore. Ora, quel che rimane da chiedersi è quale sia il valore filosofico, per l'*elenchos* socratico, di un interlocutore chiamato ad essere, al tempo stesso, testimone e giudice di quanto Socrate afferma.

Credo che una possibile risposta possa essere formulata a partire dal concetto di responsabilità epistemica.

Per responsabilità epistemica si intende, genericamente, la condizione ascrivibile a qualsiasi soggetto conoscente nella misura in cui

⁴⁷ Nel IV secolo, per tutelare la segretezza del voto, fu escogitato un sistema per cui i giudici, sfilando di fronte alle due urne, ponevano nella prima, l'unica valida, una rotellina di bronzo con dentro infilata un'asticella, che poteva essere piena, per l'assoluzione, vuota, per la condanna. Nella seconda urna riponevano poi la rotellina con l'asticella da scartare; cfr. R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Hachette Littératures, Paris 1959, pp. 340-341.

è tenuto a compiere delle scelte nei confronti dei propri atti cognitivi, siano essi legati a credenze, alla conoscenza o alla comprensione⁴⁸.

Alle spalle del riconoscimento dell'esistenza di una responsabilità epistemica e, dunque, della possibilità di essere soggetti più o meno virtuosi epistemicamente, c'è l'idea secondo cui gli stati cognitivi non sono condizioni acquisite in modo del tutto passivo, ma implicano sempre una qualche forma di attività da parte del soggetto, che dunque *se ne fa* liberamente portatore. In questo modo, ogni stato cognitivo implica un certo grado di libertà, che il soggetto è chiamato a esercitare scegliendo che cosa pensare e in vista di quali fini.

La responsabilità epistemica è quindi strettamente legata ai valori che orientano le scelte dei soggetti cognitivi. Lorraine Code, una delle principali voci nel dibattito sulle *virtue epistemologies*, ha ottimamente puntualizzato come un soggetto epistemico virtuoso sia colei o colui il quale, da un lato, lascia spazio ai fattori soggettivi (come la libertà) e ne garantisce il rispetto nei processi di acquisizione di conoscenza, ma che, dall'altro, rimane comunque in grado di

⁴⁸ Prendo in prestito la nozione di responsabilità epistemica dal dibattito sulle cosiddette *virtue epistemologies*. La definizione qui fornita è una forma lasca di quelle proposte dai cosiddetti *virtue responsibilists*, ovvero quel gruppo di autrici e autori che concepiscono le virtù intellettuali, per lo più, come disposizioni epistemiche caratteriali e comportamentali, e che sono dunque legati alla convinzione che, in ultima istanza, la cognizione implichi sempre un esercizio di libertà epistemica. Alle posizioni "responsabiliste", si contrappongono le autrici e gli autori cosiddetti *reliabilists*, i quali sostengono che le virtù intellettuali non siano i tratti caratteriali e comportamentali del soggetto, ma le facoltà cognitive *affidabili* che esso è in grado di esercitare, come la vista, la memoria, l'introspezione, e simili. Posizioni rilevanti tra i *responsibilists* sono quelle di J. Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Rowman & Littlefield, Savage MD 1992; L. Zagzebsky, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; J. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 1993; e, specialmente per la nozione di responsabilità epistemica, cfr. M. Stocker, *Responsibility Especially for Beliefs*, «Mind» XCI 363 (1982), pp. 398-417, e L. Code, *Epistemic Responsibility*, SUNY Press, Albany 2020; tra i *reliabilists* è opportuno menzionare almeno E. Sosa, *The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge*, «Midwest Studies in Philosophy» V 1 (1980), pp. 3-25; *id.*, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; e J. Greco, *Virtues in Epistemology*, in P.K. Moser, *Oxford Handbook in Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 287-315. Sulla distinzione tra *reliabilists* e *responsibilists* è molto utile il contributo di Jason S. Baher in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* reperibile al seguente link: <https://iep.utm.edu/virtue-epistemology/>.

preservare un ideale di oggettività, un realismo costruito normativamente⁴⁹.

Similmente, nel primo dei due passi del *Gorgia* sopra richiamati, Socrate puntualizza come ciò che squalifica le confutazioni retoriche è che esse non hanno alcun valore rispetto alla verità (οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν). È lecito inferire dunque che, per contrasto, ciò che orienta il suo modo di confutare sia proprio la *verità*, opportunamente concepita come οὐσία (ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς, 472b5).

In questo contesto, il termine οὐσία, per quanto assuma una connotazione più tecnica, non può non conservare un'eco del significato economico di "proprietà", e dunque esprimere l'insieme delle sostanze e dei beni materiali, per l'appunto di valore, che un privato cittadino possiede e rischia di perdere ogniqualvolta giochi un ruolo attivo nell'esercizio della giustizia nella *polis*, in qualità di querelante, giudice e, ancor più, di testimone⁵⁰.

Mentre Polo considera l'interlocutore un semplice avversario e si impegna, con il suo modo di confutare «retorico» (ῥητορικῶς), a strapparli dai suoi beni (ἐκβάλλειν ἐκ τῆς οὐσίας); Socrate, nell'assegnare all'interlocutore il ruolo di suo testimone e giudice, lo rende responsabile in prima persona del fatto che la sua οὐσία non gli sia sottratta ingiustamente.

Secondo la proposta qui avanzata, quindi, per mezzo della metafora giudiziaria Socrate non farebbe altro che rappresentare l'*elenchos* come una procedura capace di porre costantemente l'interlocutore di fronte alla propria responsabilità epistemica, analogamente a quanto accade in un tribunale a un testimone e a un giudice, posti nel processo di fronte alla loro responsabilità etica di cittadini: l'uno,

⁴⁹ Cfr. L. Code, *op.cit.*, p. 77.

⁵⁰ Se i querelanti erano tenuti a pagare delle multe in caso di sconfitta in tribunale, i testimoni erano costantemente esposti al rischio di finire vittime di processi per falsa testimonianza (δικὴ ψευδομαρτυριῶν) subito dopo essersi presentati in tribunale per prendere parte alle cause presso cui erano stati convocati. In ogni caso, partecipare a un processo implicava spesso un rischio di carattere pecuniario, fosse esso dovuto a multe, all'esilio o, nei casi estremi, alla morte. La letteratura in merito al sistema delle punizioni nell'antica Atene è assai ampia, mi limito pertanto a rinviare a D. Cohen, *Theories of Punishment*, in M. Gagarin, D. Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 170-190; *id.*, *Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens*, in M. Gagarin, D. Cohen, *The Cambridge Companion*, *cit.*, pp. 211-235, in cui è possibile trovare rimandi a una bibliografia più articolata; su οὐσία come *vox media* nel contesto del *Gorgia*, si veda A. Motte, P. Someville, *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Éditions Peeters, Leuven 2008, p. 65.

infatti, è responsabile della sua testimonianza, l'altro del suo voto, ed entrambi sono chiamati a comportarsi nel modo più virtuoso possibile per il bene della *polis*⁵¹.

Allo stesso modo, un agente cognitivo impegnato in una confutazione è sempre obbligato a scegliere se o meno concedere il proprio assenso alle posizioni via via vagliate e alle conclusioni eventualmente raggiunte nell'indagine, e a fare ciò nel modo più virtuoso possibile, assumendo cioè la verità come valore regolativo nelle sue scelte cognitive.

Bisogna notare che concepire l'*elenchos* socratico in questo modo è diverso dal porre un vincolo doxastico all'interlocutore perché lo si possa confutare. Secondo la proposta qui avanzata, perché ci sia *elenchos* socratico l'interlocutore non deve necessariamente mettere in gioco ciò che crede sinceramente. Piuttosto, l'*elenchos* socratico esige che gli interlocutori siano attivi nelle scelte che di volta in volta fanno verso le proposizioni discusse, a prescindere da quanto riescano a essere epistemicamente virtuosi in tali scelte. Lo scopo della confutazione socratica, dunque, non è immediatamente arrivare alla verità, ma, all'interno di una discussione da Socrate sempre orientata verso di essa, forzare l'interlocutore a esercitare attivamente la sua libertà in relazione alle proposizioni con cui si confronta, siano le sue o quelle degli altri, e in questo modo costringerlo a uscire allo scoperto come soggetto cognitivo attivo e, in quanto tale, epistemicamente responsabile di ciò che sostiene nel contesto dello scambio dialettico.

Dunque, piuttosto che di un vincolo doxastico, per l'*elenchos* socratico propongo di parlare di un vincolo di tipo decisionale o deliberativo⁵². È per l'appunto il semplice fatto di operare scelte di

⁵¹ In modo particolare nelle *γραφαι*, i processi intentati per motivi di interesse comune, le testimonianze e i voti assumevano una rilevanza politica assai forte.

⁵² Si tratta, in altre parole, della distinzione che corre tra sostenere ciò che si crede e scegliere di sostenere qualcosa *tout court*. In base alla proposta qui formulata, dunque, l'unico vincolo necessario affinché si dia *elenchos* socratico è che l'interlocutore, di volta in volta, scelga di sostenere qualcosa nel corso della discussione o, più banalmente, che vi partecipi attivamente. Questa posizione consente di evitare l'obiezione che Brickhouse e Smith muovono a Benson circa la problematicità del *doxastic constraint* nei casi in cui i dialoghi procedano per successivi tentativi di definizione; cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *art.cit.*, pp. 148-149. Quel che gli autori osservano è che il vincolo doxastico rischia di bollare come non elenctiche tutte le confutazioni messe in atto in occasione dei numerosi tentativi definitivi presenti nei dialoghi, in questo modo facendo dell'*elenchos* socratico non tanto la regola, ma l'eccezione tra le varie pratiche confutatorie adottate da Socrate. Il punto è che, se è necessario che gli interlocutori credano

carattere epistemico nel corso della discussione che rende un interlocutore in ogni caso passibile di confutazione elenctica. L'*elenchos* risulta in questo modo sempre efficace a patto che si partecipi attivamente allo scambio dialettico, dal momento che, essendo un esame orientato alla verità, consente di saggiare il livello di virtuosità epistemica degli interlocutori, di rendere tale livello manifesto⁵³ e, nel migliore dei casi e con la loro necessaria collaborazione, di indurre gli stessi a modificare la fisionomia interna delle loro credenze.

Conseguentemente, l'unico caso in cui l'*elenchos* socratico non può in nessun modo verificarsi, è quando l'interlocutore decida di non impegnarsi nello scambio dialettico con Socrate. Nel *Gorgia*, sono rappresentati due modi di sottrarsi alla responsabilità epistemica: per mezzo dell'assenso acritico, e per mezzo del silenzio. Entrambe le modalità trovano esemplificazione in Callicle, il quale, in un primo momento, a partire da 497c1, comincia a rispondere in modo affermativo a tutte le domande di Socrate, fino a dichiarare apertamente di essersi di volta in volta dichiarato d'accordo con Socrate solo «per gioco» (παίζων, 499b4-9); in un secondo momento, poi, Callicle rifiuta del tutto di rispondere, tanto che Socrate si vede costretto, nella parte finale del dialogo, a terminare il discorso parlando da solo, «in nome di due uomini, pur essendo uno» (πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον, εἰς ὧν, 505e2 = Epicarmo, fr. 16 DK). Quel che viene a mancare, in entrambi i casi, è infatti l'elemento della scelta attiva da parte dell'interlocutore nei confronti delle proposizioni

sinceramente a ciò che dicono perché un *elenchos* socratico abbia luogo, allora il credere alla prima di una serie di definizioni contrastanti potrebbe essere considerato come evidenza del fatto che gli interlocutori non credono sinceramente ai tentativi successivi, a meno che non si possa sostenere che le loro credenze cambiano costantemente nel corso della procedura elenctica, o che hanno diverse credenze inconsistenti riguardo ai temi indagati. Sottolineare come il vincolo perché ci sia un *elenchos* socratico sia un vincolo di carattere deliberativo, ancor prima che doxastico, significa evidenziare proprio le possibilità: (a) che gli interlocutori possano liberamente cambiare idea, ossia scegliere di modificare il loro set di credenze, nel corso della discussione; e (b) che essi possano, altrettanto liberamente, decidere di sostenere due proposizioni in contrasto l'una con l'altra, per motivi che esulano, chiaramente, dalla verità. In quest'ultimo caso, essi si riveleranno certamente poco virtuosi dal punto di vista epistemico, ma non saranno per questo meno suscettibili di essere confutati.

⁵³ A Callicle che, in uno dei suoi primi tentativi di rifiutarsi di rispondere, chiede a Socrate che lo esorta a procedere: «Perché dovrei, se tu continui a dire stupidaggini?», Socrate risponde, non senza ironia: «Affinché tu sappia quanto sei sapiente nel rimproverarmi» (ἵνα εἰδῆς ὡς σοφὸς ὧν με βουθετεῖς, 497b1, trad. it. F.M. Petrucci, leggermente modificata).

vagliate, che in questo modo non possono che essere recepite in modo del tutto passivo, o addirittura non recepite.

4. CONCLUSIONI

In conclusione, vorrei riassumere i punti principali dell'*elenchos* socratico secondo la versione di esso qui abbozzata e collocare rapidamente quest'ultima rispetto alle letture alternative esaminate.

In base a quanto sostengo, l'*elenchos* socratico, oltre a svolgersi in forma di domanda e risposta tra due dialoganti, presenta le seguenti caratteristiche fondamentali:

1) si verifica solo se l'interlocutore si comporta in modo epistemicamente responsabile, ossia solo a patto che si impegni a scegliere attivamente cosa sostenere, a prescindere dal suo carattere come agente epistemico, ossia, esulando dal fatto che sia, di solito, una persona più o meno virtuosa epistemicamente;

2) il valore che ne orienta l'andamento è la verità, garante della quale è Socrate (che dunque rappresenta in questo modo un paradigma di virtuosità epistemica). Ciò non significa che gli interlocutori compiano le loro scelte in ambito epistemico in modo sempre virtuoso. Il più delle volte, infatti, ciò non accade, e gli interlocutori sono animati da scopi diversi che non la ricerca del vero – ad esempio, dall'amore per la vittoria negli agoni, dal desiderio di non esporsi alla vergogna, o dal desiderio di mantenere uno *status* sociale di potere.

Rispetto alla proposta originaria di Vlastos, la mia lettura nega dunque che l'*elenchos* socratico si caratterizzi per una forma logica specifica, sposando piuttosto la tesi sostenuta da Brickhouse e Smith, secondo cui l'unica forma riconoscibile nell'*elenchos* è l'argomentazione condotta razionalmente⁵⁴. Come per Vlastos, anche la lettura qui proposta attribuisce all'*elenchos* un valore esistenziale, e tuttavia, non lo fa per le sue stesse ragioni: se infatti per Vlastos il legame tra vita ed *elenchos* è garantito dal «“say what you believe” requirement», in base alla mia lettura tale legame è garantito dal

⁵⁴ Cfr. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *art.cit.*, p. 155. Su questo punto, si veda anche G. Giannantoni, *op.cit.*, p. 214. In termini socratici, l'argomentazione razionale prende la forma del *διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον παρ' ἀλλήλων* (*Lach.* 187d), su cui si veda *ivi*, pp. 141ss., *passim*.

vincolo deliberativo (o, per parafrasare Vlastos, da un “choose what you endorse” requirement), necessario affinché l'*elenchos* socratico abbia luogo. È infatti l'azione implicita nelle scelte epistemiche a garantire questo legame, nella misura in cui è solo mediante l'esercizio ripetuto della libertà epistemica, per mezzo dell'argomentazione razionale, che si apre la possibilità per un uomo di diventare un soggetto cognitivo via via più virtuoso.

Rispetto alla posizione di Benson, la lettura da me proposta non nega che, in certi casi, il vincolo doxastico sia rispettato, ma afferma, in accordo con Brickhouse e Smith, che si tratta di un caso limite. Il più delle volte, il vincolo rispettato è infatti solo deliberativo, per cui, nel partecipare all'argomentazione, è necessario scegliere attivamente di sostenere qualcosa, non già di sostenere solo ciò che si crede in modo sincero. Contrariamente a Benson, la proposta qui avanzata vede nell'*elenchos* una procedura che non esclude la possibilità di un guadagno positivo in termini di verità, per quanto non ne garantisca mai il pieno possesso. Tale guadagno consisterebbe allora, di fatto, nel raggiungimento di una *ὁμολογία* tra i parlanti sempre più ampia e stabile. Essa dipende, in larga misura, dalla buona disposizione dell'interlocutore a comportarsi da testimone e da giudice virtuoso del discorso, ossia, dalla sua disposizione a compiere, di volta in volta, le scelte epistemiche migliori (ad adottare, ad esempio, un principio di coerenza rispetto a ciò che sceglie di sostenere, e a mantenere bene in vista l'ideale regolativo della verità)⁵⁵.

⁵⁵ La proposta qui avanzata è del tutto compatibile con l'idea, sostenuta da Gabriele Giannantoni, secondo cui elemento centrale del *διαλέγεσθαι* socratico sia l'esigenza di costante messa in discussione delle proprie e delle altrui opinioni, in accordo a quella che oggi definiremmo una concezione “laica” del sapere, come analisi critica di qualsiasi posizione; cfr. *ivi*, p. 195. Secondo lo studioso, è questa spinta alla discussione propria della filosofia di Socrate la ragione per cui la massima aspirazione dell'*elenchos* da lui praticato non è tanto guadagnare, una volta per tutte, la verità ricercata, quanto ottenere una sempre più ampia e stabile *ὁμολογία* tra i parlanti a proposito di ciò che è da ritenersi vero; cfr. *ivi*, p. 173. Lo studioso, inoltre, rintraccia il principale valore dell'*ὁμολογία* nella sua capacità di impegnare *moralmente* gli interlocutori nei confronti di ciò su cui si dichiarano d'accordo; cfr. *ivi*, p. 176. Si tratta, cioè, di un valore *esterno*, ossia di un effetto dell'*ὁμολογία* quando essa concerne contenuti di carattere morale, come quelli che, secondo Giannantoni, sono al centro delle discussioni di Socrate (ad esempio, il fatto che sia sempre meglio subire ingiustizia piuttosto che compierla). Diversamente, il richiamo alla responsabilità epistemica consente di individuare un possibile valore filosofico *interno* all'*ὁμολογία*, ossia una ragione che consenta di spiegare perché, in assenza del pieno possesso della verità, essa risulti desiderabile a prescindere dai suoi effetti. Nel quadro qui presentato il valore dell'*ὁμολογία* risiederebbe, prima ancora che nella sua forza vincolante in

Per quanto riguarda l'*elenchos* interpretativo proposto da McPherran, lo si potrebbe intendere come una declinazione specifica della lettura di *elenchos* socratico qui proposta. Nel caso paradigmatico scelto dall'autore, infatti, Socrate *sceglie* attivamente di sostenere la verità dell'oracolo, e continua a scegliere quale opzione interpretativa preferire durante tutto l'arco della confutazione.

Infine, sebbene la posizione qui abbozzata sia in linea con le osservazioni di Brickhouse e Smith riguardo l'inesistenza di una forma logica standard riconoscibile nella struttura argomentativa delle confutazioni socratiche, essa sottolinea come lo studio della nozione di *elenchos* non debba necessariamente distogliere l'attenzione dalla portata generale della missione socratica. Il *Gorgia* mostra chiaramente quanto riconoscere una forma di socratismo nell'*elenchos* fosse un'esigenza avvertita dallo stesso Platone. Il fatto è che il socratismo, anche per Platone, non è una questione di forma. Esso riposa piuttosto nel valore accordato da Socrate a ogni scelta compiuta nella ricerca comune della verità, nella misura in cui è solo la scelta, come esercizio di libertà epistemica, a garantire alla vita la possibilità di migliorare per mezzo dell'esame, e dunque di risultare infine degna, per un uomo, di essere vissuta.

Riferimenti bibliografici

termini morali, nel fatto di essere la condizione migliore in cui possono venirsi a trovare degli interlocutori epistemicamente responsabili. Il valore dell'*ὁμολογία*, detto altrimenti, sarebbe anzitutto nelle sue premesse epistemiche, non già nei suoi effetti morali. Essa si verifica infatti quando non solo sono soddisfatte le condizioni (i) e (ii) sopra indicate per l'esercizio dell'*elenchos* socratico – ossia, non solo quando (i) l'interlocutore si impegna a scegliere attivamente cosa sostenere e (ii) Socrate orienta la confutazione alla verità –, ma quando è rispettata anche una terza condizione: quando, cioè, è lo stesso interlocutore a orientare le proprie scelte alla verità, a prescindere da Socrate, ossia nel momento in cui la verità si fa oggetto di ricerca comune. In questi casi, nello scegliere di volta in volta cosa sostenere, l'interlocutore assume un atteggiamento virtuoso, ossia si impegna solo nei confronti di quelle proposizioni che considera giovevoli all'avanzamento epistemico della discussione (a prescindere dal fatto che sia effettivamente così o meno). In altre parole, quindi, l'*ὁμολογία* è di per sé desiderabile in quanto è quella condizione in cui gli interlocutori esprimono il massimo della virtuosità epistemica che è loro possibile in un dato contesto dialettico.

Edizioni e traduzioni:

Platone, *Gorgia*, Einaudi, Torino (trad it. F.M. Petrucci, 2014).

Monografie e articoli sull'*elenchos* socratico:

Benson, H.H., *The Problem of the Elenchos Reconsidered*, «Ancient Philosophy», VII (1987), pp. 67-85.

Benson, H.H. *The Priority of Definition and the Socratic Elenchos*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» VIII (1990), pp. 19-65.

Benson, H.H. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, New York 2000.

Benson, H.H. *Problems with Socratic Method*, in Scott, G.A. (ed.) *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2002.

Brickhouse, T.C. and Smith, N.D. *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York 1994.

Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *The Socratic Elenchos?*, in Scott, G.A. (ed.) *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2002.

Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Clarendon Press, Oxford 1867.

Carpenter, M., Polansky, R.M., *Variety of Socratic Elenchi*, in Scott, G.A. (ed.) *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2002.

Giannantoni, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Grote, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London 1865.

Kraut, R., *Comments on Gregory Vlastos' "The Socratic Elenchus"*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 59-70.

McPherran, M., *Elenctic Interpretation and the Delphic Oracle*, in Scott, G.A. (ed.) *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, The Pennsylvania State University Press, Univesrity Park 2002.

Motte, A., Someville, P., *Ousia dans la philosophie grecque des origins à Aristote*, Éditions Peeters, Leuven 2008.

Polansky, R.M., *Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» III (1985), pp. 247-59.

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1953.
Sidgwick, H., *The Sophists*, «Journal of Philology» IV (1872), pp. 288-307.

Vlastos, G., *The Socratic Elenchus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» I (1983), pp. 27-57.

Vlastos, G., *The Socratic Elenchus: Method is All*, in Burnyeat, M. (ed.) *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Il tribunale ad Atene nel V e VI sec. a.C.:

Cohen, D., *Theories of Punishment*, in Gagarin, M., Cohen, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York 2005.

Cohen, D., *Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens*, in Gagarin, M. and Cohen, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York 2005

Flacelière, R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Hachette Littératures, Paris 1959 (trad. it. *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, BUR, Milano 2018)

Rubinstein, L., *Litigation and Cooperation. Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000.

Rubinstein, L., *Main Litigants and Witnesses in the Athenian Courts: Procedural Variations*, in Gagarin, M. and Wallace, R. (ed.) *Symposion 2001: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005.

Thür, G., *The Role of the Witness in the Athenian Law*, in Gagarin, M. and Cohen, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press, New York 2005.

Virtue Epistemology:

Baier, J.S., *Virtue Epistemology*, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (n.d) Available: <https://iep.utm.edu/virtue-epistemology/> [07 Mar 2023].

Code, L., *Epistemic Responsibility*, SUNY Press, Albany 2020.

Greco, J., *Virtues in Epistemology*, in Moser, P.K. (ed.) *Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Kvanvig, J., *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Rowman & Littlefield, Savage MD 1992.

Montmarquet, J., *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 1993.

Sosa, E., *The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge*, «Midwest Studies in Philosophy» V 1 (1980), pp. 3-25.

Sosa, E., *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Steup, M. (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, New York 2001.

Stocker, M., *Responsibility Especially for Beliefs*, «Mind» XCI 363 (1982), pp. 398-417.

Turri, J., Alfano, M. and Greco, J., *Virtue Epistemology*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», (2021) Available: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>.

Zagzebski, L., *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.