

Riflettendo sulle vostre osservazioni

Livio ROSSETTI

Università di Perugia

livio.rossetti@gmail.com

Confesserò che non ero preparato —ma chi è mai preparato?— a due recensioni così attente e così severe, pur se oltremodo amichevoli. Il libro in esame, d'altronnde, è dichiaratamente composito e privo di una formale conclusione, per cui mi sono trovato a lanciare delle idee senza preoccuparmi di dar loro una configurazione unitaria. Eppure, siccome i contributi sono stati scritti in periodi e in occasioni diverse, poteva ben essere il caso di scrivere qualche pagina dedicata a far emergere (cioè a rendere esplicito) il filo conduttore. L'idea non mi ha nemmeno sfiorato, allora, ma questa circostanza mi invita con forza e quasi mi obbliga a tirarlo fuori. Bene, accetto la sfida.

Per farlo non posso non spendere subito qualche parola (poche, in verità, a rischio di apparire dogmatico e iper-semplificato) su un aspetto del contesto che a me sembra addirittura vistoso, anche se probabilmente sono stato il solo, per ora, ad attirare l'attenzione su di esso in più lavori (ma non in questo libro).

Con Anassimandro, ricordo, si è affermata (e poi è largamente prevalsa, tra i *sophoi*, fino a Democrito) la cultura del trattato, almeno nel senso che molti di questi intellettuali hanno individuato delle dottrine da insegnare e, oltre a fare del loro meglio per formularle e difenderle, si sono ‘identificati’ con i loro insegnamenti, sono stati cioè pronti a riconoscere che il loro sapere è quello dei loro libri. Invece a partire da Zenone e Protagora (e fino ad Aristotele escluso) si è affermata una maniera completamente diversa di comunicare: nessuna fretta di concludere il discorso e formulare degli insegnamenti esplicativi, diffusa propensione a mantenere una certa distanza dal dichiarato e a non scoprire mai del tutto le carte, “arretramento autoriale”, come a volte si dice, attitudine dell'autore a rimanere dietro le quinte, riluttanza a presentarsi davanti al pubblico, foss'anche solo per ricevere gli applausi: l'autore ora ci tiene a *non* identificarsi con i suoi libri. In effetti —potrei aggiungere— un paradosso non è un insegnamento, tanto è vero che Zenone non prova nemmeno a darci la chiave dell'Achille o di altre avventure della mente a lui care. Nel caso poi delle antilogie, è strutturale sia che l'autore si adoperi per non lasciar trapelare la sua opzione, sia che le due posizioni da lui delineate risultino molto ben bilanciate, così da lasciare uditori e

lettori ugualmente attratti dalle due tesi contrapposte, ma anche incapaci di elaborare rapidamente una decisione a senso unico.

Rispetto a questo modello, Socrate si è notoriamente differenziato per il fatto di passare dal discorso strutturato ad una conversazione informale e destrutturata. A sua volta l'impegno nel conversare implica che egli non diriga le sue energie intellettuali verso la fissazione del suo pensiero o verso la pubblica identificazione dei suoi insegnamenti, ma in altre direzioni. Quanto poi agli autori di dialoghi socratici, essi ben difficilmente fanno dei loro testi dialogici il mero veicolo del proprio insegnamento. Lo si vede particolarmente bene nel caso di Platone. Basti qui ricordare la cura con cui egli si adopera per evitare una univoca saldatura tra dialogo e dialogo, oppure la frequenza con la quale i suoi dialoghi *non* approdano ad una conclusione univoca (la supposta ‘lezione’ del dialogo). Così facendo anche lui ottiene di mantenere quasi sempre la non piena corrispondenza fra ciò che egli realmente pensa e ciò che i suoi scritti prospettano. Un filo rosso —la non-impazienza di insegnare e fissare una serie di insegnamenti— lega dunque il modo di essere *sophoi* di Zenone, Sofisti, Socrate, Platone e altri autori di dialoghi socratici, mentre con Aristotele si è inequivocabilmente affermata la predilezione per il trattato e il ritorno all’offerta di insegnamenti esplicativi, senza alcun interesse a istituire una distanza tra l’autore e i suoi scritti.

Lo schema, che avrebbe ovviamente bisogno di innumerevoli puntualizzazioni, e che è rimasto sostanzialmente fuori dal *Dialogue socratis*, è questo. In esso oserei effettivamente ravvisare una sorta di cornice che ci parla di scelte qualificanti ma non dichiarate —e non necessariamente del tutto univoche— le quali hanno riguardato tutti o quasi tutti gli autori considerati.

Un corollario ne consegue con immediatezza. Sappiamo tutti che non solo la letteratura del Novecento su Platone ma perfino la letteratura del Novecento (e non solo) su Socrate è vistosamente segnata da una sorta di irrefrenabile desiderio di stabilire che cosa l’uno o l’altro abbia insegnato, dunque quali sono le sue dottrine. Ma siccome indizi sovrabbondanti mostrano che Platone e Socrate si guardarono bene dall’*adoperarsi* per esporre e fissare i loro insegnamenti in modo inequivocabile, il modo tradizionale di accostarsi a questi autori introduce una forzatura indebita, manifestamente legata all’idea che non si potrebbe essere filosofi se non venissero professati degli insegnamenti. Eppure, proprio la creatività della cultura prodotta da Zenone-Sofisti-Socrate-Socratici-Platone è lì

a dimostrare il contrario, che si può anche fare a meno di professare il proprio sapere. Di conseguenza, nel caso di tutti questi autori il tema delle dottrine può certamente continuare ad essere un legittimo oggetto di indagine, ma con delle cautele che, per quanto io posso giudicare, vengono spesso ignorate perfino allorché si tratta del Socrate dei dialoghi, un personaggio che ogni volta inventa un nuovo modo di essere se stesso (cosa che accade, si noti, anche a tutti noi) e con autori che si trovarono a descrivere situazioni sempre nuove, ma non senza adoperarsi per riuscire a preservare la riconoscibilità del personaggio. Eppure in questi casi la materia è —e vuole essere— un po' troppo fluida per non rischiare di alterarsi allorché viene scarnificata e congelata allo scopo di far emergere quasi a forza dei punti di dottrina.

Posso così concludere i miei preliminari osservando che nel volume mi sono proposto, per l'appunto, di addentrarmi tra i meandri dei dialoghi socratici avendo cura, per quanto possibile, di non irrigidire in modo artificioso una materia così intrinsecamente refrattaria ai processi di sedimentazione e oggettivazione. L'argomento avrebbe consentito, nonostante tutto, la messa a punto di enunciati e di argomenti, ossia di un'opinione sul dialogo socratico che fosse sedimentata e pienamente oggettivata? Forse sì, ma non ho perseguito questo obiettivo, anche se mi sono certamente adoperato per far emergere alcune dinamiche qualificanti (ma più rappresentandole che teorizzandole), e ammetto che ciò si possa considerare un limite. D'altronde avrebbe avuto senso irrigidire una materia così intrinsecamente refrattaria alla fluidità, posto che ne fossi stato capace? Ciò non sarebbe bastato comunque a prevenire il rischio di non intendersi.

Ne è buon esempio questa affermazione del mio amico Gerardo:

Considero que la hipótesis anterior es la más revolucionaria de todas las expuestas en el libro y, al mismo tiempo, la más riesgosa, pues reduce la filosofía socrática a una simple estrategia comunicativa, a una técnica de manipulación, a un juego de palabras y a un método desprovisto de ideas y falto de contenido, dirigido más al escarnio de los interlocutores que a la búsqueda del conocimiento. Echa por tierra todo aquello que ha sido considerado como el elemento distintivo y la nota de mayor orgullo de la filosofía socrática, en particular, y la occidental en general (p. 246).

La prima reazione di fronte a queste righe è una speranza: voglio sperare che non molti lettori abbiano interpretato in questo modo! Per-

ché non è necessario spingersi a conclusioni così estreme? Perché nulla permette di arrivare alla conclusione che Socrate fu un mero giocoliere della parola, cioè una sorta di Eutidemo-e-Dionisodoro. La critica socratica non era semplicemente distruttiva e non era un gioco, ma un aiuto ad essere più profondi, perché la pars destruens riguardava gli enunciati formulati con relativa superficialità. Se poi consideriamo la svolta epocale operata da Socrate per il fatto di radicare nella cultura greca una serie di valori innovativi rispetto alla tradizione —non la cultura dei vizi del volere ma l'ottimismo etico, un controllo intelligente degli impulsi emozionali, quindi la promozione del senso di responsabilità e perfino della vergogna o del senso di colpa (qualcosa su questi temi ho scritto in *Estratégias no tratamento das paixões*, del 2008, e in *Socrate, questo sconosciuto*, del 2010)— arriviamo facilmente alla conclusione che Socrate dovette dare il meglio di sé nella provocazione guidata di traumi più o meno circoscritti, ma nell'orizzonte di una idea non generica (anche se sostanzialmente inespressa) di ciò che è alla portata dei comuni mortali, con attitudine benefica e confidando che il trauma si rivelasse salutare. Se dunque l'*elenchos* non era fine a se stesso, la *nota de orgullo* sopravvive, anche perché egli stava inventando dal niente una concezione dell'uomo altamente innovativa, e che ha lasciato una traccia profondissima (potrei dire: anche troppo profonda!) nella cultura dell'Occidente.

Capisco, però, la deduzione fatta da Gerardo: nel corso del libro ho ripetutamente affermato che non ci sono le condizioni per attribuire a Socrate delle dottrine, ma la negazione intendevo riferirla alle dottrine solitamente attribuite (l'intellettualismo etico, l'unità delle virtù et sim.), non a questa antropologia latente che Socrate promuove e instilla senza alcun bisogno di dichiararla. Solo che di tale antropologia latente ho parlato non nel libro ma altrove, e riconosco che, per il fatto di non aver immesso in circolo anche questo genere di idee, ho finito per lasciare la porta aperta ad un fraintendimento di peso.

A conferma della rilevanza di questo punto ci sono anche alcune osservazioni fatte da Cristiana, la quale a pp. 301-302 esprime riserve sulla mia insistenza nel dire che le strategie socratiche volte a far sentire l'interlocutore in difficoltà servono per la ‘conversione’ di questi interlocutori. Cristiana obietta che l'*elenchos* serve anche a Socrate, in particolare ad una migliore conoscenza di sé attraverso la conversione altrui. Bene, non posso certo negare tutto ciò. Come molte altre cose, anche l'*elenchos*

socratico ha un potenziale sistemico: produce gli effetti più diretti sull'interlocutore, ma ha effetti di rimbalzo anche sullo stesso Socrate, sugli interlocutori e su eventuali personaggi terzi, così come sul narratore e sui lettori di una data unità dialogica. Tutto ciò è addirittura inevitabile, ma non riguarda l'intenzionalità di chi prende iniziative complesse di questo tipo. Il Socrate che osa condizionare il suo interlocutore e metterlo in più o meno serie difficoltà, il Socrate che si è distinto per queste sue iniziative comunicazionali orientate verso la confutazione, è un Socrate che attiva una strumentazione talora molto sofisticata. Avrà pur un fine da perseguire, anche se nulla ci induce a pensare che si sia trattato di un obiettivo dichiarato, esplicito e del quale egli avrebbe potuto parlare diffusamente. Quale sarà stato dunque questo obiettivo?

Con ciò le considerazioni di Cristiana —per la quale “Il tema dell’contro con Zopiro testimonia anche come il problema della conoscenza di sé fosse un problema che Socrate poneva a se stesso e non solo ai suoi interlocutori”— di fatto rispondono alla domanda di Gerardo, se sia possibile che il disputare di Socrate sia stato fine a se stesso, quasi un gioco sulla pelle degli altri e, in caso contrario, quali finalità possa aver perseguito. La sua domanda è relativamente semplice, ma la risposta non lo è affatto e quindi mi provoca a tentare di ricercarla di nuovo.

Do per ammesso che Socrate sia ogni tanto rappresentato nell’atto di costruire una situazione che finisce per condizionare il suo interlocutore e lo induce a sentirsi in difficoltà. Queste situazioni presentano evidenti analogie, oltre che prevedibili differenze. Ci parlano perciò di strategie ricorrenti, che sarebbero state mediamente efficaci nel produrre determinati effetti, effetti che i suoi interlocutori non ricercano, ma piuttosto subiscono. Con ciò, capiamo che Socrate mediamente sa dove vuole arrivare e dispone di strumenti piuttosto potenti (e innovativi) per perseguire i suoi obiettivi. Certamente i suoi obiettivi non furono di carattere dottrinale, perché non si fa questo per insegnare o per inculcare una teoria. Sono dunque, come minimo, di carattere metacognitivo. Ora se noi ci interroghiamo sulla natura delle certezze che Socrate mostra di aver preso di mira, vediamo che si tratta quasi sempre di una ‘falsa’ sicurezza di sé dell’interlocutore, che nemmeno sospetta le complicazioni di fronte alle quale poco a poco finirà per smarriti e, almeno sul momento, soccombere. Questa circostanza ci mostra, se non sbaglio, che Socrate si è organizzato per inculcare qualcosa come il bisogno di rimettere in discussione certe loro consolidate abitudini, il bisogno di essere meno

superficiali e più riflessivi. Pertanto, allorché la provocazione socratica aveva successo, i suoi interlocutori diventavano disposti a dubitare delle loro abitudini di vita, disposti ad acquisire nuove abitudini, disposti a vivere diversamente da come erano soliti vivere. Da qui la proposta di usare il termine ‘conversione’. Una tale ‘conversione’ costituiva l’obiettivo remoto che veniva spesso perseguito di fatto, indipendentemente dagli effetti collaterali di un dialogare così fortemente caratterizzato. Con riferimento poi al libro di Laura Candiotti (*Le vie della confutazione*, 2012), osservo che l’insistenza dell’autrice sui propositi paideutici (detti “*elenchos* retroattivo”) che i dialoghi pretendevano di esercitare a beneficio dei lettori si applica agli autori di dialoghi (a titolo di obiettivo collaterale), ma non certo a Socrate, che infatti viene tante volte rappresentato nell’atto di concentrarsi su una sola persona, fino al punto di ‘non vedere’ le altre persone presenti.

In conclusione: l’*elenchos* socratico fu un gioco molto serio, un gioco concepito ‘per il bene’ dell’interlocutore, e un gioco molto creativo. Quanto poi alla natura di queste strategie, mi sorprende molto di notare, nelle pagine di Cristiana, un paragone del tutto inedito tra Socrate e Odisseo, perché la comparazione sembra pertinente o addirittura illuminante (già Odisseo sapeva impostare sofisticate strategie di aggiramento dell’avversario che si direbbero degne di Socrate! ma Socrate ne sarà stato consapevole? o almeno Platone?) per il fatto di indirizzare verso la dimensione macroretorica delle iniziative dialogiche di cui stiamo discutendo. Possiamo solo attendere di venirne a sapere un po’ di più.

Ma scrive ancora Cristiana a p. 294: Platone ed altri Socratici ci riferiscono che anche a Socrate accadeva di emozionarsi, *ergo* non è corretto affermare che egli non si lasciasse mai formattare o saturare. Seguono diversi esempi, ai quali aggiungerei certe pagine memorabili (ed inequivocabili) di Eschine di Sfetto (spec. *SSR* V A 50) e il Socrate che va in trance (a Potidea, ma anche sull’uscio della casa di Callia: *Pl. Smp.*). A questo Socrate è dedicato, in modo particolare, *Le secret de Socrate*, di François Roustang (2009). L’autore si chiede: da dove verrà mai fuori l’energia di Socrate, la sorgente della sua stessa capacità di turbare gli altri, la sua sconcertante intensità, attraente e, al tempo stesso, turbatrice come nessun’altra? E risponde che la scaturigine dobbiamo cercarla in ciò che rende Socrate radicalmente diverso dagli altri, dunque proprio nei momenti in cui egli finiva per astrarsi e ‘perdersi’ anche a lungo dietro ai propri pensieri o anche per vivere vere e proprie situazioni di tran-

ce. È in quella direzione, dice Roustang, che dobbiamo cercare il segreto di Socrate. Orbene, in queste sue considerazioni, invero preziose, c'è una prima risposta a Cristiana: Socrate sa essere turbatore perché è stato lui il primo a conoscere il turbamento, perché è un uomo che è vissuto con intensità e per questo ha potuto esprimere una straordinaria energia intellettuale ed emozionale, non senza guadagnarsi una straordinaria libertà di pensiero e di interazione. Del resto per chi vuole giocare una partita complessa (e, a quanto pare, Socrate ne ha giocate molte), l'autocontrollo è proprio indispensabile. Ma ciò significa soltanto che la sua soggettività e la sua emotività riaffioravano magari in altri momenti.

Per associazione di idee ritornerò brevemente sul punto che ha toccato Gerardo quando ha parlato di *una técnica de manipulación, un juego de palabras y un método desprovisto de ideas y falso de contenido*. Socrate pare anche a me l'ultima persona che può essere sospettata di questo e certamente io non ho mai pensato di dire che Socrate è stato un simile personaggio (vale a dire, ripeto, un Eutidemo e Dionisodoro). Tutto lascia pensare, infatti, che egli vivesse con grande intensità le sue conversazioni destabilizzanti.

Ritornando ora più direttamente sul tema che dà il titolo al volume, propongo di discutere altre dichiarazioni di Gerardo. Per esempio mi fa notare (p. 251) che gli scritti del solo Lisia furono più numerosi di quelli di tutti i Socratici messi insieme. Rimango sbalordito nell'apprenderlo, anche se capisco che si tratta di una cifra non propriamente attendibile. A me sembrava che, all'epoca, fossero soprattutto i lavori teatrali a dar luogo a una vasta produzione di papiri, ma giustamente anche l'oratoria dava luogo, proprio in quel periodo, ad una parallela e perfino più vistosa moltiplicazione dei rotoli. Mi accingo perciò volentieri a considerare che la produzione di dialoghi, pur sempre considerevole, è anche riflesso di un più generale incremento dell'offerta di scritti (e, si può presumere, di una parallela espansione della domanda, ossia dell'assorbimento di un così gran numero di testi, non solo nel circuito ateniese ma a livello panellenico) che avrebbe tutti i titoli per farci parlare di un autentico salto di qualità nella literacy di quella cultura, che dovrebbe essere avvenuto guarda caso ad Atene agli inizi del IV secolo o sul finire del V, comunque vivente Platone, un salto di qualità che subito dopo rese possibile l'uscita di opere in svariate decine di libri (ricordo solo le *Costituzioni aristoteliche* e il *Nomoi* di Teofrasto: quest'ultima opera diede luogo ad

una epitome in dieci libri e poi anche ad alcune epitomi dell'epitome). Con queste annotazioni, quella che è nata come una giustificata denuncia dell'inaffidabilità di una mia affermazione sta diventando, e me ne rallegro, una concreta risorsa per ben inquadrare il fenomeno.

Osservo inoltre, a partire dai punti appena delineati, che l'opera dei Socratici ha comunque una rilevanza molto particolare (e di nuovo mi accorgo di aver detto, nel libro, ben poco al riguardo!) che ora vorrò brevemente delineare:

(a) con il dialogo socratico è nata (e si è rapidamente affermata) una formula comunicazionale innovativa che si distingue

— per il fatto di dar luogo ad una creativa rappresentazione di “come eravamo”,

— per il fatto di rappresentare le persone *nell'atto di* pensare e riflettere, mentre il mondo attorno a loro sembra fermarsi ad ascoltare,

— per il fatto di proporre conversazioni che *non* si concludono con l'accreditamento di una tesi (invece nelle antilogie e in altri scritti di fine V secolo c'è sempre una tesi, magari paradossale, da dimostrare, ed è questa tesi a costituire la ragion d'essere dell'iniziativa comunicazionale),

— per il fatto di rappresentare situazioni che, all'inizio, non sono condizionate da nessuna particolare tensione (innovazione di prim'ordine rispetto al teatro);

(b) mentre questi scritti si moltiplicavano, l'offerta di testi sofistici è praticamente terminata;

(c) la produzione di questi dialoghi ha accompagnato il processo di assestamento della nozione di filosofia e di filosofo ad opera di alcuni tra i loro autori.

Una così eccezionale combinazione di circostanze non è incompatibile con le affermazioni di Marrou e Finley che Gerardo ha richiamato a pp. 251-252. Certamente anche la retorica pervenne ad affermarsi nel corso del IV secolo, ma domando: Platone e Aristotele, e così pure i loro allievi, si considerarono retori o filosofi?

Accenno infine a una inferenza di Cristiana che mi ha piacevolmente sorpreso. Avendo io parlato —ma in *The Sokratikoi Logoi as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues* (2004), più che nel corso del volume— di situazioni comunicative tipizzate, lei scrive (i.a.) che

queste situazioni comunicative tipizzate si possono paragonare a dei canovacci o piuttosto a degli spartiti musicali, di cui era possibile dare esecuzione —in tanti modi differenti, con più o meno successo, con un maggiore o minore grado di riconoscibilità— e di cui solo lo spettatore poteva riconoscere la fedeltà ad un originale (p. 304).

In effetti è facile (anzi, è inevitabile) che l'esistenza di un genere letterario ben stabilito condizioni non poco gli autori data l'importanza che poté avere, per molti di loro, la riconoscibile appartenenza al genere e, nel caso particolare, la riconoscibilità delle situazioni rappresentate.

Concludo riconoscendo volentieri che devo a Gerardo e Cristiana la spinta decisiva per prendere coscienza di ciò che, preparando quel libro, ho pensato senza avvertire l'esigenza di dire.

Perugia, gennaio 2013

BIBLIOGRAFÍA

Publicaciones citadas de Livio Rossetti

- , “Recenti sviluppi della questione socratica”, *Proteus* [Roma], II.6, 1971, pp. 161-187, traducido al alemán en 1987.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti”, *Rivista di Studi Classici*, 22, 1974, pp. 424-438.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (II)”, *Rivista di Studi Classici*, 23, 1975a, pp. 87-99.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (III)”, *Rivista di Studi Classici*, 23, 1975b, pp. 361-381.
- , *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, Università degli Studi G. D’Annunzio, 1977.
- , “Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide”, *Hermes*, 108, 1980, pp. 183-200.
- , “La ‘questione socratica’: un problema malposto”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38, 1983, pp. 3-24.
- , “Socrate e le scuole socratiche minori”, en *Grande antologia filosofica. Aggiornamento bibliografico*, vol. XXXII, a cura di A. Negri, Milano, Marzorati, 1984, pp. 87-110.
- , “Rhétorique des Sophistes-Rhétorique de Socrate”, en *H ARCHAIA SOFIKE. The Sophistic Movement*, a cura di K. Boudouris, Athina, Kardamitsa, 1984, pp. 137-145.
- , “Lo scambio secundum quid/simpliciter nel *Peri tou me ontos*”, en F. Romano e L. Montoneri (a cura di), *Gorgia e la Sofistica*. Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1985), pp. 107-118.
- , “The Rhetoric of Socrates”, *Philosophy and Rhetoric*, 22, 1989, pp. 225-238.
- , “Sulla dimensione retorica del dialogare socratico”, *Méthexis*, 3, 1990, pp. 15-32.
- , “*Logoi Sokratikoi* anteriori al 399 a. C.”, en *Logos e Logoi*, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 21-40 (Università degli Studi di Perugia, «Quaderni dell’Istituto di Filosofia», 9).
- , “Sulle tracce della letteratura socratica antica”, *Giornale Italiano di Filologia*, 45, 1993, pp. 263-274.
- , *Strategie macroretoriche: la “formattazione” dell’evento comunicazionale*, Palermo, Aesthetica, 1994, traducida al español en 2009.
- , Platone, *Eutifrone*, a cura de L. Rossetti, Roma, Armando Editore, 1995.
- , “Sulla struttura macro-retorica del *Filebo*”, en P. Cosenza (a cura di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli, D’Auria, 1996, pp. 321-352.
- , “‘Rhétorique de l’anti-rhétorique et effet de surprise’: à l’origine de l’image négative des sophistes”, en *Noesis. Revue de Philosophie* 2 [actas del coloquio “Pourquoi a-t-on tué les Sophistes?”, Niza, 14 de noviembre de 1996], 1998a, pp. 105-118.

- , “Insidie della comunicazione ‘seria’ (ad es. del libro di filosofia) ed ese ercizi di analisi”, en L. Rossetti e O. Bellini (a cura di), *Retorica e verità. Le insidie della comunicazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1998b, pp. 45-74.
- , “Lettura filosofica di un testo”, *Insegnare Filosofia*, 2/1, 1998c, pp. 22-24.
- , “Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves”, in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 253-268.
- , “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”, *Philosophie Antique*, 1, 2001a, pp. 11-35.
- , “La nascita di un nuovo genere letterario all’inizio del IV secolo a.C.: il *logos sokratikos*”, *Classica Cracoviensia*, 6, 2001b, pp. 187-202.
- , “Socrate e il dialogo ‘ad alta interattività’”, *Humanitas* (Coimbra), 53, 2001c, pp. 171-181.
- , “La rhétorique de Socrate”, en Gilbert Romeyer-Dherbey (dir.) et Jean-Baptiste Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001d, pp. 161-185.
- , “Le coté inauthentique du dialoguer platonicien”, en F. Cossutta et M. Narcy (eds.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réceptions*, Grenoble, J. Millon, 2001e, pp. 99-118.
- , “The *Sokratikoi Logoi* as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues”, en V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 Years Since His Death* (International Symposium Proceedings Athens-Delphi 13-21 July 2001), Delphi, European Cultural Centre of Delphi, 2004, pp. 81-94.
- , “Il dialogo socratico come unità comunicazionale aperta”, in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, 2007a, pp. 33-52.
- , “L’*Eutidemo* di Senofonte: *Memorabili IV 2*”, en Giuseppe Mazzara (ed.), *Il Socrate dei Dialoghi*, Seminario palermitano del gennaio 2006, Bari, Levante Editori, 2007b, pp. 63-103.
- , “Introduzione”, in L.-Stravru, A. Rossetti (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari, Levante, 2008a, pp. 11-36.
- , “Savoir imiter, c’est connaître, le cas de *Mémorables III 8*”, en M. Narcy y A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate*, Paris, Vrin, 2008b, pp. 111-127.
- , I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’”, en *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, L. Rossetti and A. Stavru (eds.), Bari, Levante, 2010a [“Le Rane” 54], pp. 59-70.
- , “Socrate ha segnato un’epoca?”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, Libros Pórtico, 3 v., 2010b, pp. 191-204.
- , “L’invenzione della filosofia”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n.s., 200, 2010c, pp. 5-14.

- , & A. Stavru, “Introduction”, in A. Stavru, L. Rossetti (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010 [“Le Rane” 54], pp. 11-55.
- , *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, a cura di Paola Radici Colace (coord.), Silvio Mario Medaglia, Livio Rossetti e Sergio Scocchchia, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2010.
- , *Le Dialogue socratique*. Avant-propos de François Roustang, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (“Encre Marine”).
- , “Livio Rossetti”, en <http://www.rossettiweb.it/livio/index.php?content=Homepage>, consultado el 15 de octubre de 2012.

Reseñas

CIANCI, D., reseña de Rossetti-Stavru, 2010, en *Areté. Revista de Filosofía*, 23/2, 2011, pp. 427-434.

LUISE, F. de, “Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti”, reseña de *Le Dialogue socratique* y de e Livio Rossetti, Alessandro Stavru (a cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010 [“Le Rane” 54], en *Peitho. Examina antiqua*, 1 (2), 2011, pp. 206-216.

MURPHY, David J., en *Ancient Philosophy* 32-2 (2012): 428-433.

RANZATO, S., “Charisteria Livio Rossetti Oblata”, *Peitho. Examina antiqua* 1(2), 2011, pp. 231-236.

ROUSTANG, F., “Avant-propos”, Rossetti 2011, pp. 17-21.

STERN-GILLET, S., en *Bryn Mawr Classical Review* 2012.03.48, disponible en línea: <http://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-03-48.html>.

TORBUS, S., en *Peitho. Examina antiqua*, 1 (2), 2011, pp. 217-220.

Otras obras citadas

CANDIOTTO, L., *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone. Prefazione di Luc Brisson, postfazione di L. Vero Tarca*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

CASERTA, C., “Astenia del mito e dinamismo della gnome. La crisi dell’Hellenikon in due discorsi de La guerra del Peloponneso”, *Ancient Society*, 35, 2005, pp. 79-100.

—, “Socrate e la biblioteca di Eutidemo in Senofonte *Mem. IV 2*”, in F. de Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013 (in preparazione).

—, *Per esempio. Achille e Socrate figure della comunicazione*, Bologna, Odoya. I Libri di Emil, 2012.

CERRI, G., “Le *Nuvole* di Aristofane e la relata storia di Socrate”, in F. Perusino e M. Colantonio (eds.), *La commedia greca e la storia. Atti del Seminario di studio. Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa, ETS, 2012, pp. 151-194.

FINLEY, M. I., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1984 (London, 1975).

- FONTANIER, P., *Les figures du discours* (con una introducción de G. Genette), Paris, Flammarion, 1968. Reúne en una sola obra el *Manuel classique pour l'étude des tropes* de 1821 et *Des Figures du discours autres que les tropes* de 1827.
- GAUTIER, L., *La langue de Xénophon*, Genéve, 1911.
- GIANNANTONI, G. (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 volumi, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- , *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Bari, Laterza, 1971.
- GIOMBINI, S. e F. MARCACCI (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, Aguaplanco, 2010.
- GROUPE μ, *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970.
- JULLIEN, F., *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, in Grecia*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.
- KAHN, C. H., *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Milano, Vita e Pensiero, 2008 (Cambridge University Press, 1996).
- LA MATINA, M., “L'enigma della citazione”, in *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma, Carocci, 2001, pp. 191-250.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 vols., Munich, Hueber, 1960. *Manual de retórica literaria*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1968-1976.
- MARROU, H.-I., “Educación y Retórica”, en M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia*, Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1983 (London, 1981), pp. 196-212.
- MORRISON, D. R., *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophons Socratic Writings 1600-Present*, Pittsburgh, 1988.
- NARCY, M., “Che cosa è un dialogo socratico?”, in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, 2007, pp. 21-37.
- PERELMAN, Ch. y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vols., Presses Universitaires de France, 1958.
- STAVRU, A., “Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri”, *Atene e Roma*, n.s. 50, 2005, pp. 95-100.
- SVENBRO, J., *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino, Borin-ghieri, 1984.
- , *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (Paris, 1988).
- VLASTOS, G., *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, La Nuova Italia, 1998 (Cambridge University Press, 1991).
- , “Socrates”, *Proceedings of the British Academy*, 74, 1988, pp. 89-101.
- XÉNOPHON, *Mémorables*, I, introduction, traduction et notes par L. A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000.