

Se questo è Socrate

Postille molto critiche al *Socrate* di Vlastos*

Nota del socio ordinario n. r. MARIO MONTUORI

1. — UNA NECESSARIA PREMESSA. In un problema storico come quello socratico, che dopo due secoli e più di studi e di ricerche è miseramente naufragato nella desolante conclusione che di Socrate, nonostante tutto, sappiamo solo che non sappiamo niente, è certamente confortante che Gregory Vlastos annunci di aver proposto lui e di aver finalmente risolto lui il problema che è Socrate, troppo a lungo, egli dice, rimasto insoluto nelle mani di storici, filologi e filosofi.

È confortante, dicevo, perché, contro ogni scetticismo, Vlastos, in una antiporta del suo ultimo libro di scritti socratici *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, recentemente pubblicato in Italia nel 1998 a cura di Andrea Blasina presso "La Nuova Italia" di Firenze col titolo *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, dica di non aver dubbi che *the magnetic personality is allowed to emerge throughout the book*, col quale egli intende provare, che *throughout Socrates in Plato we can know the Socrates of history* p. 45; quel Socrate cioè, *who lives in Plato's text* p. 1, che è per Vlastos proprio quello vero, *the Socrates of history* p. 1. Il Socrate del quale Vlastos intende parlare è dunque il Socrate platonico, il Socrate cioè personaggio dei primi dialoghi platonici, perché quello e solo quello sarebbe il Socrate storico, il Socrate al quale solo è interessato, storica essendo la sua vocazione e storica la sua ricerca socratica p. 45.

Ci si aspetterebbe, dunque, di trovarci di fronte ad una coerente indagine storica o, meglio si direbbe storicistica, sulla persona di quel Socrate cittadino ateniese accusato, processato e condannato per inadempienza culturale e corruzione dei giovani; ma, per quanto si cerchi quel Socrate, *the real Socrates*, che Vlastos ci aveva promesso, quel Socrate non c'è. C'è, invece, una fluttuante e labile immagine del Socrate platonico, scambiato per il Socrate della storia, del quale Vlastos prende in esame, solitamente banalizzando, qualche tema della questione socratica o talune parole o frasi estrapolate dal contesto dialogico nel quale si trovano; ma non c'è mai un serio tentativo di interpretazione olistica della personalità umana e

* Nel presente testo digitale sono stati eliminati alcuni refusi presenti nella versione a stampa [A.S.].

filosofica del cittadino ateniese accusato, processato e condannato per inadempienza culturale e corruzione dei giovani.

Se Socrate è stato per tutti un enigma, per Vlastos è un equivoco. Un equivoco in cui si esaurisce, nel suo fallimento, la pretesa di Vlastos di aver trovato in Platone e solo in Platone la soluzione incontrovertibile del problema socratico e definito per sempre il carattere di quel Socrate storico che ci aveva promesso.

Le pagine che seguono sono intese a smentire con esame attento e minuzioso, non limitato tuttavia all'ultimo libro di Vlastos pubblicato lui vivente, ma esteso ad altri scritti suoi raccolti in volumi prima o dopo la sua morte, che mi son parsi idonei a rendere ragione del mio dissenso, della fallacia degli scritti socratici di Vlastos.

Di quanto qui si dice era già avviata una prima stesura concepita come seguito di un colloquio iniziato a Londra, dove Vlastos ebbe la cortesia di farmi visita quando vi dirigevo l'Istituto Italiano di Cultura. Colloquio non concluso, e che perciò ci ripromettemmo di riprendere a Berkeley; ma quando io andai a Berkeley, Vlastos non c'era più. Mi parve allora onesto lasciare insoluto quel colloquio e taciuto il nostro dissenso. Ne parlai brevemente in «Discorsi» IV (1991), pp. 432-433. Ma poiché dopo la morte di Vlastos si è levato di qua e di là dell'Oceano un ammirato coro di lodi del suo libro, *de mortuis nihil nisi bene*, mi è parso che se avessi taciuto ancora, avrebbe potuto sembrare una smentita delle ragioni del mio annunciato silenzio, una fuga da una responsabilità, pur sentendo invece vivo il dovere della verità che mi impediva di tacere tutta la mia contrarietà nei confronti di un libro e della personalità di un autore di scritti socratici.

Un rovinoso incidente, che mi ha ridotto come uno di «quei che han mala luce», mi ha reso impossibile una radicale revisione di quella prima stesura ed una tempestiva pubblicazione. Mi sono limitato quindi a qualche necessario aggiornamento o aggiunta o a poche correzioni, così come ho potuto; di qui qualche peccato di stile e qualche intemperanza verbale che altrimenti avrei corretto e moderata. Me ne scuso col lettore, che spero vorrà generosamente perdonarmi.

Concludo questa necessaria premessa esprimendo la mia viva gratitudine al dottor Alessandro Stavru, il quale con i suoi giovani occhi ha sopperito alla mia deficienza, riportando a migliore e definitiva lettura queste note per me illeggibili.

2. — IL PROBLEMA DELLE FONTI. Quando nel 1971 Vlastos ripubblicava *with slight changes* un suo vecchio saggio del 1958 *The Paradox of Socrates* (in: «Queens Quarterly» XXXV, pp. 496-516) come *Introduction* al volume *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Garden City, New York 1971, vi premetteva qualche paginetta sulle fonti socratiche, dove di Socrate e del problema che è Socrate Vlastos mostrava socraticamente di sapere

solo di non sapere niente. Lo prova il fatto che in quell'introduzione al problema delle fonti socratiche Vlastos non dice nulla di nuovo e nulla di suo: gli basta semplicemente rimandare a Dover, per Aristofane, *Socrates in the Clouds*, pubblicato dallo stesso Vlastos nella citata silloge nel 1971, pp. 50-77, dove non è riconosciuto alcun carattere di attendibilità alla figura socratica della commedia aristofanea, *Introd.* p. 1, n. 1, perché, dirà venti anni dopo in «Proceedings of the British Academy» LXXIV (1988), p. 91, «il *Socrate* delle *Nuvole* discorda da quello di Platone e di Senofonte».

Per quanto riguarda Senofonte come testimone socratico, Vlastos si limita a dire che il Socrate di Senofonte *is a Socrates without irony and without paradox*, cit. p. 1. Allontanandosi da quel che di Senofonte dice Lacey nell'articolo *Our Knowledge of Socrates*, pubblicato da Vlastos a p. 22 e segg. nella stessa antologia di scritti socratici, dove Lacey non esclude del tutto l'attendibilità dei *Memorabili* e di altri scritti socratici di Senofonte *Introd.* pp. 2-3 nel citato «Proc. British Academy» del 1981, Vlastos vi aggiunge che diverso sarebbe l'intento testimoniale di Senofonte e di Platone: *avowed biographical* quello di Senofonte, *primarily philosophical* quello di Platone. Per Aristotele, infine, Vlastos rimanda a quelle testimonianze raccolte da Deman in *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942, aggiungendo di suo quest'illuminante intuizione secondo la quale le notazioni di Aristotele «concordano con quelle di Platone quando discordano da quelle di Aristofane e di Senofonte o da tutte e due insieme» (*Introd.* p. 2), che è, francamente, un ridicolo criterio per determinare l'attendibilità storica delle fonti socratiche.

Sbarazzatosi con breve discorso e poca fatica di Aristofane, Senofonte e Aristotele e di ogni altra testimonianza socratica comunque ignota a Vlastos, non resta che Platone.

Platone, dice Vlastos *Introd.* p. 3, e solo Platone e di Platone solo i primi dialoghi giovanili detti socratici, e di questi solo l'*Apologia* è storicamente attendibile per una ricostruzione del pensiero e della personalità di Socrate. È così risolto, per Vlastos, il problema delle fonti socratiche, che rimarrà poveramente enunciato per i successivi venti anni, senza che Vlastos si accorgesse mai che si tratta di tesi antica che risale nientemeno all'Abbé Garnier, e cioè alla metà del secolo XVIII: v. il mio *La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma 1984, pp. 127-152 e, ancora, *The Socratic Problem. The History — The Solutions*, Amsterdam 1992, pp. 100 segg., tesi resa canonica dall'autorità di Schleiermacher, Grote e Zeller, e resa classica da Burnet, Taylor e Maier, v. *The Socratic Problem*, cit. pp. 162-195, dei quali Vlastos si appropria con il pensiero, persino le parole, saltando a piè pari quanto si è detto e scritto in questi ultimi cinquant'anni sul tormentoso e tormentato problema delle fonti socratiche. E a dire che Lacey, *Our Knowledge of Socrates*, nel vol. collettaneo del 1971, alla tesi del privilegiamento di una su tutte le altre fonti del socratismo, aveva opposto che «the early Plato is rightly regarded as our main source, but no source can be trusted or ignored entirely, and no source can be assumed to be equally reliable throughout» p. 49. Ma a Vlastos l'ammonimento di Lacey non ha detto

niente: è rimasto fermo a Platone accreditato dall'autorità di Burnet, Taylor e Maier, al comodo *escamotage* della posizione di principio.

Ho detto che Vlastos sul problema delle fonti non dice nulla di nuovo e nulla di suo. Ne dò le prove.

Si è già detto che per Vlastos Platone è solo Platone e l'*Apologia* è solo l'*Apologia* garantiscono un'attendibile ricostruzione del Socrate storico. «The *Apology*», scriveva Burnet *Plato's Eutyphro, Apology and Crito*, ed. w. notes by J. Burnet, Oxford 1911 (2a ed. 1959), «will provide the most secure foundation for our reconstruction of the historical Socrates». Ma già nel *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1914, ed. 1953, p. 128, aveva affermato che «Socrates is actual enough, and he is the only Socrates we can hope to know well». Ma ancor prima, nel 1911, nella ed. del *Plato's Phaedo* ed. w. introd. and. not., Oxford 1911, ed. 1956, Burnet aveva anticipato la sua tesi sulla storicità del Socrate platonico: «Socrates is not a mere type, but a living man. That, above all, is our justification for believing that he is in truth the historical Socrates». Ma più evidente si fa il debito di Vlastos verso Burnet quando scrive *Introd.* p. 3 *when Plato was writing the Apology, he knew that hundreds of those who might read the speech he puts into the mouth of Socrates had heard the historic original*. Che è esattamente quello che avevano detto Burnet e Taylor, dei quali Vlastos si guarda bene dal fare i nomi. Scrive Burnet, *Ap. Introd.* p. 63 «as most of those present [in tribunale il giorno del processo] must have been still living when the *Apology* was published, he would have defeated his own end if he had given a fictitious account of the attitude of Socrates and of the main lines of his defence». E a sua volta Taylor, sempre in accordo con Burnet, nel suo *Socrates*, London 1933, scrive pp. 27-28: «it is certain that Plato's *Apology* must have been circulated within a very few years of the trial, and must have been read by many of the actual judges as well as many of those who had been among the audience. A misrepresentation under such conditions would have been suicidal for its author, and we should infer that [...] which Plato puts into the mouth of his master is [...] a reproduction of what was actually said».

E poiché lo scopo dell'*Apologia* sarebbe stato quello di rivendicare la memoria del maestro, continua Vlastos *Introd.* p. 3, e ritorcere l'accusa contro i suoi giudici, sarebbe stato imprudente far parlare Socrate in tutt'altro modo da come aveva veramente parlato.

Questo ha scritto Vlastos; questo aveva scritto Burnet *Ap. Introd.* p. 63: «Plato's aim is [...] to defend the memory of Socrates», cfr. Wilamowitz, *Platon II* 1948, p. 50. Questo, continua Vlastos *Introd.* p. 3. sempre doppiando Burnet, *Introd.* p. 63 cit. «non vuol dire che l'*Apologia* debba essere presa come un *reportage*, come una riproduzione letterale del discorso giudiziario di Socrate, bensì come un misto di finzione e di verità che non contraddice alla realtà storica dell'uomo che aveva pronunciato quel discorso». Ed ecco quel che a questo proposito diceva Burnet *Ap. Introd.* p. 63, al quale attinge Vlastos: «Plato was not a newspaper reporter. The *Apology* [...] is not a word-for-word reproduction of the actual speech delivered by Socrates».

E ancora Burnet in *Plato's Phaedo Introd.* p. XLVIII: «Plato's *Apology* gives us the speech delivered by Socrates at his trial; and though it would be observed to treat it as a word-for-word report, it is doubtless historical in its main outlines». E in nota Burnet aggiunge «as Gomperz puts it, the *Apology* is 'stilisierte Wahrheit'», *The Socratic Problem*, cit. p. 152. Verità e finzione, come infatti ripete Vlastos. Il quale così conclude: *this is all I [lui, Vlastos] claim for the veracity of the Apology*. E una volta ammessa la *veracity* dell'*Apologia*, il problema delle fonti, conclude trionfalmente Vlastos, può dirsi risolto: *the problem of our sources is solved in principle*, cit. p. 4. A questo punto il problema delle fonti sta non più nell'attendibilità dell'*Apologia*, ma nella credibilità di Vlastos, del quale si può dire, parafrasando ciò che San Tommaso prima e Leibniz dopo ebbero a dire di qualcuno: *nihil est in Vlastos quod prius non fuerit in Burnet*.

3. — PLATONE O SENOFONTE? WHICH OF THE TWO SHALL WE BELIEVE?

Se nella *Introduction* alla miscellanea del 1971, della quale abbiamo appena discusso a proposito della attendibilità testimoniale dei primi dialoghi platonici e dei ricordi senofontei, dove Vlastos, negando valore a questi e concedendo fiducia a quelli, e su tutti all'*Apologia* di Platone, nella citata memoria dell'Accademia Britannica (PBA 1988) Vlastos pone a confronto due testimonianze, l'una di Platone, l'altra di Senofonte, domandandosi a chi dei due dobbiamo credere, dal momento che *in Xenophon Socrates refers only to his sacrificing, never to his philosophizing as evidence of his piety*, scrive Vlastos p. 91, mentre *in Plato he does the opposite*. A p. 102 degli stessi PBA 1988, Vlastos, confrontando ancora due testimonianze, l'una di Platone, l'altra di Senofonte, rileva che l'intento di Senofonte, nello scrivere i *Memorabili*, *is avowed biographical*, *Mem. I, 3, 1*, laddove quello di Platone *is primarily philosophical*. Di qui la solita domanda retorica e oziosa: *which of the two shall we believe?* PBA p. 81; domanda che ricorre abitualmente negli scritti socratici di Vlastos e che qui ricordiamo a conferma di quanto si diceva dianzi, e cioè che Vlastos usa misurare il valore delle fonti socratiche su di un metro banalmente comparativo.

Ma più che altro conferma come Vlastos abbia dato poca o nessuna attenzione alla natura di quelle fonti e come della eterogeneità della struttura dei *Memorabili* non abbia alcuna cognizione. A Vlastos infatti sfugge ciò che è ovvio, e cioè che i *Memorabili* risultano da due diversi intenti compositivi, dei quali l'uno proprio e caratteristico dei primi due libri volti a confutare la *Κατηγορία* di Policrate, l'altro, evidente nei libri III e IV, intesi a fare l'apologia del cittadino accusato di *ἀσέβεια* e *μισοδημία* imitando e talora plagiando i *Σωκρατικοὶ λόγοι* di Platone. Citare, come fa Vlastos PBA p. 102, un passo anodino dei *Memorabili* I, 3, 1, non prova nulla: non prova, cioè, il presunto carattere biografico dei *Memorabili*, di tutti e quattro i libri. Nei primi libri Senofonte vuole dimostrare e confutare le falsità delle accuse di Policrate, non fare la biografia di Socrate.

Ma l'errore più grossolano di Vlastos è un errore di metodo che sta nel porre tutte le fonti, o serie testimonianze, nella loro dispersa frammentarietà, come sono solitamente esibite da Vlastos, e, sullo stesso piano metastorico, fuori dal loro contesto e indipendentemente da ogni considerazione sulla personalità del testimone e delle circostanze in cui scriveva e per chi scriveva.

Platone e Senofonte sono due testimoni socratici, se testimone può dirsi a ragione Senofonte, incompatibili tra loro, distinti come sono per qualità intellettuali e interessi contingenti di ciascuno, né identiche possono dirsi le ragioni per le quali l'uno e l'altro scrivevano. Né l'uno né l'altro intendevano scrivere in armonia tra loro, tantopiù che esisteva una cordiale antipatia e inimicizia, se è vero, come è vero, che Senofonte spesso attinge o talora plagia Platone, o per mancanza di fantasia dello storico soldato incapace, a differenza del filosofo poeta, di inventare dialoghi adatti alla personalità del *suo* Socrate, o, forse, per mancanza di informazione diretta di detti e fatti di Socrate, e soprattutto per assoluta diversità dei fini della sua scrittura e della qualità dei suoi lettori.

Ma in particolare per quanto riguarda Platone, si sa che Platone era uno di quei giovani coinvolti nella condanna di Socrate, per cui Platone con gli altri socratici pensarono bene di andarsene a Megara in attesa che si placasse l'avversione degli Ateniesi, che li ritenevano responsabili di non aver voluto o saputo, dal momento che si sarebbe potuto, sottrarre Socrate alla sua condanna. E a Megara Platone dà inizio alla sua attività di scrittore di dialoghi socratici, fornendo una sua meditata versione dell'attività, del processo e della morte di Socrate, dalla quale risultasse scagionato Socrate e scagionati risultassero con Socrate Platone e gli altri socratici, dalle quali accuse Socrate non seppe difendersi o non si difese affatto.

Queste in breve, perché ne ho discusso altrove, le condizioni storiche e psicologiche in cui il giovane Platone cominciò a scrivere di Socrate: per difendere se stesso e gli altri dalla stessa accusa di corruzione, ragione difficile da ridurre, come fa Vlastos, solitamente banalizzando, ad una semplicistica intenzione filosofica.

Diverso il caso di Senofonte. Senofonte non può dirsi discepolo né tantomeno amico o seguace di Socrate, che poco frequentò e poco personalmente seppe di lui e, benché accusato di laconismo, difficilmente poteva esser detto corrotto da Socrate.

A lungo assente da Atene, il suo laconismo lo rendeva sospetto ai democratici, dai quali si guardò bene di accettare l'invito a tornare in patria, come gli dava facoltà l'amnistia di Euclide. Dal suo tranquillo e pingue rifugio fliuntino prese a scrivere in difesa di Socrate e di se stesso, scagionandolo con appassionato vigore dall'accusa di Policrate (ma vedremo che Vlastos non lo ha capito), che riaccendeva la polemica antisocratica scrivendo quella seconda *Apologia* di Socrate, come si dicono i primi due libri dei *Memorabili*, ai quali fecero seguito il terzo e il quarto libro di ricordi socratici raccolti sotto lo stesso titolo di *Memorabili*.

Ma mentre l'*Apologia* di Socrate lanciata da Megara da Platone era destinata agli Ateniesi che avevano condannato Socrate e i socratici e lo stesso Platone, il libro composito dei *Memorabili* era destinato ai coloni fliuntini che non avevano conosciuto Socrate e le vicende della sua vita e della sua morte, e perciò ignari dell'alto significato morale della sua missione tra gli uomini. E come diverso era il destinatario, così diversa era l'intenzione e lo stile della scrittura, tenuta terra-terra per far capire agli ignari fliuntini chi era Socrate, che cosa diceva a chi voleva ascoltarlo, quale era il senso modesto e semplice del suo messaggio e perché la democrazia lo aveva ingiustamente condannato.

Parlare dunque, come fa Vlastos, di intento filosofico negli scritti del giovane Platone e biografico nei *Memorabili* di Senofonte, che poco e male conosceva Socrate, non è che un risibile *nonsense* in cui incorre Vlastos, non uso ad approfondire *in sich und für sich* i suoi argomenti, seminando i suoi scritti socratici di "bugie d'homo da bene".

4. — CRONOLOGIA DEI DIALOGHI PLATONICI. *VLASTOS CHEATS*. La dibattutissima questione dell'ordinamento cronologico dei dialoghi di Platone è tema che sembra particolarmente caro a Vlastos, che lo ripropone più e più volte, compiacendosi di aver trovato lui, chi altro se no?, un sicuro criterio cronologico dei dialoghi basato *solely by their philosophical content*. Così nella n. num. 2 di pag. 46 del cap. *Socrates contra Socrates in Plato del Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, cit. ed. it., p. 60 n. 2.

Ci si aspetterebbe dunque di trovare i dialoghi di Platone coordinati secondo il loro contenuto filosofico, e che Vlastos ci avesse illustrato lo sviluppo del pensiero del giovane Platone attraverso l'ordine dei dialoghi cosiddetti socratici, dei quali appunto Vlastos intende parlare. Se non che, quando Vlastos elenca il primo gruppo di dialoghi, quelli detti socratici o aporetici, li si trova elencati non già secondo il loro contenuto filosofico, bensì in bell'ordine alfabetico. E perché? Perché, ci spiega Vlastos, nella n. num. 4 della stessa pag. 46, *chronological order within the group is unimportant at the immediate stage of my argument*. Ma quale argomento? Perché non è importante elencare i dialoghi secondo l'ordine che lui dice di aver trovato (*I reach*, dice Vlastos), se proprio di quei dialoghi sta parlando?

Anche a proposito del secondo gruppo, quelli della maturità, Vlastos li elenca in ordine alfabetico adducendo a pretesto che «l'ordine cronologico all'interno del gruppo è fortemente controverso».

La verità è che Vlastos vende fumo, tanto che finge compiacimento quando dice a p. 47 n. 8 «l'ordine da me trovato», «i miei dialoghi», «il mio gruppo», come se avesse trovato lui l'ordine cronologico evolutivo del pensiero di Platone e come se fosse il primo e il solo ad averlo proposto. Sta comunque di fatto, che, per quanto l'ordinamento cronologico-contenutistico dei dialoghi platonici si cerchi, non lo si trovi in *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, né nella nota aggiuntiva *The Chronological Order of Dialogues* p. 135 né nel PBA del 1988, p. 92 n. 21, e nemmeno

nella raccolta postuma di *Socratic Studies*, dove, in una *Additional Note*, Vlastos ritorna ancora una volta su *the chronological order of the dialogues*, collocandoli ancora non secondo il loro contenuto filosofico, ma solo e sempre *in alphabetical order*, p. 135. Allora, diciamolo senza reticenza alcuna: Vlastos ha mentito e ripetutamente mentito, spudoratamente. L'ordine dei dialoghi secondo il loro contenuto filosofico, che con risibile compiacimento dice di aver trovato, per quanto lo si cerchi, non c'è: è solo una cialtrona di Vlastos. Chi vuole cerchi l'ordinamento di Vlastos in Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, in: «Commentationes Humanarum Litterarum» LVV (1982); lo cerchi pure: non c'è.

5. — DELLA RELIGIOSITÀ DI SOCRATE. Questo capitolo, scrive Vlastos, *Socratic piety*, in *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, cit. pp. 157-178, ed. it. pp. 209-238, è inteso *to understand Socrates' conception of Religion*, p. 157.

P. 158 — *Socrates is a deeply religious man [...], is a man of his time.*

P. 158 — *He subscribes unquestioningly to the age of his time.*

P. 158 — *He subscribes unquestioningly to the age-old view that side by side with the physical world, there exists another.*

P. 158 — *And here his problem would be aggravated by the fact that the religious consensus has legal sanction. To flout it publicly is an offense against the state punishable by death.*

Un Socrate dunque conformista? Un Socrate che, per timore di gravi sanzioni penali si adegua alle credenze popolari; un Socrate che pone sullo stesso piano *God and Gods*, il dio di Delfi e gli dèi della mitologia popolare, pp. 158-162, 289.

Questo capitolo sulla religiosità di Socrate è uno dei più inconsistenti e vacui del *Socrate* di Vlastos. In questo capitolo infatti, più che in altri, ma non meno di quello sul Socrate democratico, si fanno evidenti i limiti della cultura storica di Vlastos, la poca o nessuna conoscenza della religione greca e in particolare della mantica apollinea in Delfi e della tecnica oracolare.

Nella citata memoria della *British Academy* del 1988 *Socrates* Vlastos scrive p. 97 *Socrates' piety is his response to this command*, del responso oracolare. Che così si legga nell'*Apologia* di Platone è vero; ma poiché Vlastos ritiene storicamente vero il Socrate dei primi dialoghi platonici e sostanzialmente vero il racconto dell'oracolo a Cherefonte, non ci si può non chiedere se è altrettanto vero che Cherefonte si sarebbe potuto recare a Delfi in territorio spartano e porre alla Pizia, mentre il sacerdozio delfico laconizzava, una domanda su uno sconosciuto ateniese che era in fiero contrasto con la religione professata a Delfi, per la quale solo dio è sapiente, e la sapienza umana non vale nulla, *Ap.* 23A. Ma Vlastos non se lo chiede: a lui basta che lo dica Platone, salvo poi a contrabbandare quel che dice Platone per la verità della storia. E difatti, la risposta della Pizia sarebbe per Vlastos un fatto accertato p. 158, fuor d'ogni dubbio *ibid.*, che confermerebbe la storicità dell'*Apologia*, confermando insieme la storicità

dell'immagine socratica della stessa *Apologia*. E invece proprio qui sta l'errore più grave e pregiudizievole dell'interpretazione socratica di Vlastos e di tutti quelli che, prima e dopo di lui, si sono illusi e si illudono di trovare nell'*Apologia* platonica una fonte attendibile per una ricostruzione storica della personalità umana e filosofica del figlio di Sofronisco. *The Apology*, scriveva Burnet, *Apology Introd.* p. 64, *will provide the most secure foundation for our reconstruction of the historical Socrates*. E Vlastos, come il francescano di Dante «pur che ben si rida, gonfia il cappuccio e più non si richiede». Ma Burnet si sbaglia, e con lui si sbaglia Vlastos e quelli che la pensano come lui. E sbagliano perché l'*Apologia* di Platone è fondata tutta sull'oracolo a Cherefonte, e come l'oracolo a Cherefonte si è dimostrato all'esame un'invenzione mitica di Platone, così inventato è il discorso apologetico del Socrate platonico, mentre il Socrate vero, il cittadino ateniese accusato e condannato per inadempienza culturale e corruzione dei giovani, si difese male o non si difese affatto, e così Platone ha costruito e singolarmente atteggiato il suo Socrate proprio su quel falso oracolare.

Dire perciò con Vlastos che *Socrates' piety is the response*, significa voler ricostruire la personalità religiosa del Socrate storico su un'invenzione mitica di Platone. Ma si è detto e ripetuto che il Socrate storico si ricostruisce sulle ragioni della sua condanna, non sugli argomenti della sua difesa. Per una più approfondita e motivata discussione della religiosità di Socrate e della risposta della Pizia all'interrogazione di Cherefonte mi permetto rimandare a quanto ne ho scritto nella parte II del mio *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano 1998³, pp. 107-209.

6. — NOTICINA SULL'ORACOLO A CHEREFONTE. Noticina, sì, perché quello che Vlastos ne dice in una *Additional Note: The Oracle Story in Plato and Xenophon* del volume in esame *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, cit. pp. 287-289, ed. it. pp. 382-383, non merita che si perda tempo a confutarlo, fin troppo evidente essendo l'ignoranza di Vlastos della complessa problematica del mitico racconto della sapienza (*sophia* = sapienza, non saggezza) di Socrate nella duplice e discordante versione di Platone *Ap.* 21A e di Senofonte *Apl.* 14, come ignorata è da Vlastos la copiosa letteratura accumulata in oltre due secoli di studi e di ricerche sulla religione delfica e sulla mantica apollinea praticata al santuario dell'Apollo Pitico.

Basti dire che Vlastos, che parla dell'oracolo delfico della cui storicità dice di non aver alcun dubbio, non sa che il dio che presiede all'oracolo e profetizza per bocca della Pitonessa è Apollo, detto appunto delfico o pitico, che, incredibile a dirsi, a Vlastos risulta essere un dio anonimo e sconosciuto, *mysterious beings*, ed. ingl. p. 158.

Ma non meno incredibile è che la verità storica dell'oracolo circa la sapienza di Socrate a parere di Vlastos sarebbe stata attestata in tribunale da un testimone altamente qualificato *Ap.* 21A, del quale Vlastos tuttavia non fa il nome, p. 96, pur

essendo ben altrimenti chiaro che si tratta di quel Cherecrate, odiato fratello di Cherefonte, al quale Senofonte *Mem.* II 3, 1 fa impartire da Socrate una lezione di amore fraterno, che Platone introduce nel racconto come unico innominato testimone, proprio perché non credibile, come tutta la storia dell'oracolo. Ma quel che peggio è che, non avendo capito la funzione mitica del racconto dell'oracolo nella struttura narrativa dell'*Apologia*, e volendone tuttavia dimostrare la storicità, Vlastos si aggrappa ad Amandry, che nel bel saggio *Sur la mantique apollinéenne à Delphes. Essay sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1950, ha dedicato un intero capitolo, pp. 25-36, alla cleromanzia, nel quale Vlastos ha sconsideratamente creduto di aver trovato una via d'uscita alla sua *impasse*. Appigliandosi al metodo cleromantico, infatti, Vlastos ipotizza che la versione platonica del racconto avrebbe potuto ricevere, *could have been processed* p. 289, una risposta mediante il metodo cleromantico, metodo che, precisa Amandry, era praticato a Delfi nel corso del IV secolo a. C., ma che Vlastos, per non smentirsi, azzarda che avrebbe potuto essere praticato anche prima, nel V secolo: *may have been practiced much earlier* p. 289. E siccome il metodo cleromantico consisteva nell'estrarre a sorte da un vaso posto dinanzi alla Pizia un fagiolo bianco o uno nero, tutto quello che restava da fare alla Pizia, conclude Vlastos, era estrarre un fagiolo, *all the Pythia would have needed to do would be to pick up a bean* p. 289.

È veramente stupefacente la credulità di Vlastos, secondo il quale la risposta della Pitonessa alla domanda di Cherefonte se alcuno vi fosse più sapiente di Socrate sarebbe stata data, nella finzione del racconto platonico, dalla estrazione di un fagiolo. E può essere mai possibile che Platone avrebbe fatto ricorso ad un improbabile responso cleromantico affidato alla sorte di un fagiolo in quell'*Apologia* dove il mito dell'oracolo a Cherefonte avrebbe dovuto sovrapporre, nella memoria degli Ateniesi, al ricordo del cattivo maestro condannato come corruttore dei giovani, una meditata e credibile immagine di un Socrate prediletto dal dio di Delfi, che avrebbe fatto di lui un dono alla città? Che lo avesse creduto Vlastos non può sorprendere, e lo creda pure chi vuole; quanto a me, continuo a chiedermi come si faccia a prendere sul serio un contaballe come Vlastos.

7. — *SACRIFICING AND PHILOSOPHIZING*. Sempre a proposito della religiosità di Socrate, Vlastos in PBA 1988 p. 91 osserva che nella refutazione dell'atto di accusa Senofonte e Platone discordano tra loro in quanto che in Senofonte *Socrates refers to his sacrificing, never to his philosophizing as evidence to his piety Mem. I, 1, 2, in Plato he does the opposite*.

Ma per strano che possa sembrare, mentre Vlastos rileva la discordanza tra il *sacrificing* di Senofonte e il *philosophizing* di Platone, trova poi conferma del *sacrificing* non in Senofonte, bensì in due testi platonici, e cioè l'uno in *those last words in the Phaedo [118A] about the cock due to Asclepius*, e l'altro in *the prayer to the Sun, at dawn in Alcibiades' speech in the Symposium [220D], ibid*. Prove

queste, osserva Vlastos, che non si ritrovano nell'*Apologia*, nella quale *as evidence of his piety, Socrates there cites only obedience to a god left anonymous*, del quale non sarebbe mai stato detto che *this god is the city god* p. 91.

A questo punto Vlastos pone la speciosa e futile domanda: *which of the two shall we believe?* p. 91.

Ma a Senofonte, non a Platone, a Senofonte perché Senofonte questa volta legge correttamente e bene interpreta l'atto giudiziario di accusa: οὐδὲ μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοῦ οὐ νομίζων *Mem. I 1, 1*, dove νομίζει sta per 'onorare del culto civico gli dèi della città' Zeus, Apollo e Atena, ai quali solo era dovuto νόμῳ πόλεως dal singolo come dalla comunità dei cittadini. In questo senso Senofonte attesta che tutti avevano visto che Socrate faceva spesso sacrifici agli dèi [poliadi], sia in casa che presso i pubblici altari. Diversamente vi sarebbe stata incompatibilità tra il νομίζειν dell'atto di accusa recepito come 'credere' e il *sacrificing* di *Mem. I 1, 2*. E, del resto, come 'io sacrifico agli dèi, rendo agli dèi gli onori del culto civico', è da intendere il solenne νομίζω di *PLAT. Ap. 35D* che, a tradurre *believe*, credere, come usa Vlastos e gli orecchianti come lui, si stravolge, col significato del verbo, il tipo di reato del quale era accusato Socrate, che, da inadempienza culturale (che era un reato di ateismo non previsto in Atene se non per offese gravi agli dèi della sacra triade, ai misteri e alle cose sacre del culto, offese che potevano risultare funeste per la città), diventava un reato di "opinione".

Il gallo ad Asclepio e la preghiera al Sole, che Vlastos assume come testimonianze platoniche del *sacrificing* senofonteo, non provano proprio niente, trattandosi di pratiche culturali del tutto private e personali verso divinità minori, quali quelle divinità alle quali Socrate non credeva e delle quali rideva e si pigliava gioco il pubblico delle feste cittadine. Per quanto poi riguarda la preghiera al Sole, c'è da dire che al tempo del processo a Socrate il Sole, divinità barbarica, era mal tollerata in Atene, e Aristofane ne aveva deplorato il culto presso il pubblico delle Dionisie, lamentando che il culto del dio barbarico rischiava di tradire ai barbari la patria, *Pac. 414*.

Che non ci sia in quest'accento di Aristofane al dio barbarico, al quale Socrate rende omaggio nella preghiera al Sole nascente, un'anticipazione dell'inesplicato secondo capo di accusa, di introdurre Socrate divinità straniera? È, naturalmente, appena un'ipotesi, comunque assai degna, a mio parere, di qualche considerazione.

8. — *SAGGEZZA O SAPIENZA DI SOCRATE?* Sempre a proposito di *PLAT. Ap. 21A* e di *XENOPH. Apl. 14*, cit. a p. 288, *Socrates. Ironist etc.*, rilevo che Vlastos traduce la risposta della Pizia, secondo la quale nessuno vi era più sapiente di Socrate, con lo stesso aggettivo, *wiser*, il superlativo della versione di Platone σοφώτερος *Ap. 21E*, e σωφρονέστερον *Apl. 14*, come si legge in Senofonte.

Wise, del resto, da Grote I 1867 p. 264 a West 1979 p. 25 e Reeve 1989 p. 38, a Brickhouse & Smith 1989 p. 40, fino al recente Stokes 1997 p. 40, è stata letta e tradotta in lingua inglese la σοφία di Socrate, che Platone dice che sarebbe stata

celebrata a Delfi. Questo perché sussiste tuttora nella lingua inglese un'antica forma anfibologica del concetto di σοφία, che si sdoppia in quella di φρόνησις, tutti e due riducibili allo stesso significato di *wisdom*.

ABBAGNANO, DF 1968, s. vv. *saggezza e sapienza*, ci ricorda che Platone non distingueva tra loro σοφία e φρόνησις, e che solo Aristotele distinse e contrappose i due termini. In italiano, saggezza e sapienza hanno acquistato e mantenuto nei secoli una spiccata cifra semantica: etica la saggezza, noetica la sapienza. La *sapienza* di che Cherefonte avrebbe chiesto alla Pizia delfica se qualcuno vi era più sapiente, σοφώτατος, di Socrate, va quindi letta in italiano nel preciso valore semantico di *sapienza*; tradurre saggezza si rileva banalmente riduttivo, quando è riferito al concetto di dio. In PLAT. *Ap.* si legge:

— Socrate ha nome di sapiente σοφός *Ap.* 23A

— Socrate sa di non essere σοφός, se non di una certa sapienza σοφία *Ap.* 20D, che è una sapienza umana ἀνθρωπίνη σοφία *Ap.* 20D.

— Cherefonte, andato ἐλθών una volta a Delfi, osò ἐτόλμησε chiedere se vi era qualcuno più sapiente σοφώτερος *Ap.* 21A di Socrate, e la Pizia rispose che nessuno era σοφώτερον di lui 21A.

— Socrate nega di essere sapiente σοφός *Ap.* 21B, mentre il dio di Delfi dice che è σοφός.

— Socrate esamina politici, poeti ed artigiani, ciascuno dei quali crede di essere sapiente e non è σοφώτερος *Ap.* 23A.

— Socrate non sa e nemmeno crede di sapere *Ap.* 22B.

— Σοφώτατος è chi come Socrate ha riconosciuto che la sapienza umana ἀνθρωπίνη σοφία vale poco o nulla, e che solo dio è sapiente ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι *Ap.* 23A.

Credo che anche Platone con l'insistente iterazione dei termini σοφία e σοφός intendesse parlare di una *sapienza*, non di una *saggezza*, di una *umana sapienza* di Socrate, che altro non era che un modesto ma onesto sapere di non sapere. Ma proprio in quell'onesto riconoscimento di sapere di non sapere sta il significato più profondo ed autentico del messaggio che Platone lancia in nome di Socrate agli Ateniesi che lo avevano condannato: uomini di Atene, voi credete di sapere e non sapete, mentre Socrate non sa e nemmeno crede di sapere, se non che solo dio è sapiente, e la vostra umana sapienza non vale nulla!

Ridurre gli Ateniesi alla coscienza della loro propria ignoranza è l'impegno morale del Socrate platonico: impegno vissuto come missione religiosa in nome del dio di Delfi. Ridurre gli Ateniesi alla coscienza della loro propria ignoranza voleva dire anche distruggere quell'antico mondo di concetti nei cui valori si era venuta formando la coscienza della propria identità morale, religiosa e politica della città di Atene. La coscienza della missione vissuta in nome del dio di Delfi di fare migliori gli uomini di Atene viene così a confliggere con la città che era Atene, nei suoi ordinamenti ispirati all'antico e radicato ideale dell'*isonomia* o dell'uguaglianza

come giustizia, che era alla base della sua vita civile e l'incentivo di tutte le sue battaglie.

Di dietro alla maschera bonariamente ironica e sorridente del vecchio Sileno spunta il volto dell'uomo cosciente e determinato dell'*altro Socrate*, di quel Socrate cioè *iuste damnato*, quale lo conobbe la maggioranza degli Ateniesi, che ne rise alle Dionisie e ne votò la condanna in tribunale. Un Socrate, insomma, che è esattamente l'opposto di quel Socrate che si immagina Vlastos, un Socrate *deeply religious man* [...] *a man of his time*, che *subscribes unquestioningly to the age-old view*, p. 158.

9. — CHE COS'È L'"IRONIA COMPLESSA"? Che vuol dire "ironia complessa"? Vuol dire che «ciò che vien detto è ad un tempo e non è ciò che si dice», ovvero «che ciò che è detto è vero in un senso, falso in un altro» (Vlastos, *Socrate* ed. it. p. 402). Quando Socrate professa di non avere conoscenza, esemplifica Vlastos, p. 41, «intende e al tempo stesso non intende quello che dice.» L'"ironia complessa" sarebbe, in altre parole, una tecnica di dissimulazione della verità, non già di un inconsapevole inganno.

Sull'"ironia complessa" Vlastos fa un lungo, elaborato discorso per concludere in una breve indagine sul significato di due, e solo due termini che compaiono nel discorso di Alcibiade in *Symp.* 216E4 εἰρωνεύομενος e *Symp.* 218D6 εἰρωνικῶς, Vlastos p. 55. E perché solo due attestazioni? *To simplify the exposition*, dice Vlastos ed. ingl. p. 236. Ma che gentile! Diciamo subito che di quell'ironia che Vlastos dice "ironia complessa", già anticipata da Cicerone (*Luc.* 5, 15), hanno chiaramente discusso Nietzsche e Kierkegaard, Friedländer e Pierre Hadot, che ha brillantemente e brevemente riassunto la questione. E proprio al breve *Eloge de Socrate*, in: «*Annales d'Eranos*» XLIII (1974), pp. 51-90, ed. it. Genova 1999, pp. 13-16 di Hadot ho ragione di credere si rifaccia Vlastos e se ne appropri gli argomenti e le fonti, anche se, come spesso gli accade, finge di ignorarle. E che l'ironia cosiddetta complessa sia in realtà non altro che l'ironia abituale del Socrate dei primi dialoghi platonici, non esistente nei ricordi senofontei, ho più volte discusso anche io, e recentissimamente nel mio saggio sul *Critone*, dove non di "ironia complessa" ho specificamente parlato, bensì di "anfibologia" del discorso socratico in Platone, dove Socrate parla generalmente a due livelli per due diversi pubblici di lettori, nei quali Socrate presta a Platone la figura e la voce. Contrariamente dunque a quanto ci dice Vlastos, ed. it. p. 40, non c'è nei primi dialoghi socratici una "ironia complessa" altra e diversa da ciò che è detto semplicemente "ironia". Tutti i Σωκρατικοὶ λόγοι sono intrisi della dissimulazione socratica del non sapere, che inizia e conclude il dialogo. Resta tuttavia da chiedersi se la dissimulazione ironica del sapere sia proprio di Socrate o non piuttosto una maschera, πρόσωπον, che Platone impone all'uomo accusato e condannato per nascondere a "i più", per nascondere cioè quel sapere riservato a "i pochi" che lo rendevano agli occhi dei contemporanei empio e corruttore. Per Vlastos, che ritiene il Socrate di Platone il

vero Socrate, quello della storia, l'ironia che lui dice "complessa" è un tratto chiaramente caratteristico della dialettica socratica, e così gli sfugge in quel che legge quel che pensava Platone, nascosto dietro alla maschera dello sconcertante Sileno. Al contrario dell'approccio semplicistico di Vlastos, al problema dell'ironia di Socrate Kierkegaard, nel dare inizio al suo esame della semiotica socratica sul concetto di "ironia", ed. it. 1959 p. 21, diceva di ritenere necessario al suo assunto assicurarsi prima un'interpretazione fondata e autentica dell'esistenza fenomenologica di Socrate. Vlastos non ha di queste esigenze.

Lasciamo stare dunque l'ironia complessa di Vlastos. Cerchiamo di capire cosa si nasconde dietro l'ironica, bonaria confusione dell'interlocutore artigiano, poeta o contadino, che crede di sapere e non sa. Che cosa non sa? Che cosa, quale verità nasconde il Socrate dell'*Apologia* nel solenne $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\omega$? In cosa crede realmente Socrate? Di quale città sono le "buone leggi" che si presenterebbero a Socrate nel momento della fuga dal carcere? E così via. Tutto il Socrate platonico è ironico e dissimulatore del suo sapere che è un sapere che traspare dalla sua ironia con la quale confuta quel mondo di concetti nel quale Socrate non trova posto.

Io ho parlato di "anfibia" del discorso socratico per due diversi livelli di lettori: per "i pochi", ai quali sommerso e nascosto è trasmesso l'insegnamento socratico, e per "i più", ai quali conviene un discorso terra-terra, come Socrate fa con Critone, che a un certo punto non può più seguirlo al cielo dei suoi discorsi.

Non mi pare che Vlastos abbia detto qualcosa di meglio, che ci abbia insegnato qualcosa di nuovo con la sua fumosa disquisizione sull'"ironia complessa". E perciò non conviene perderci tempo.

10. — SOCRATE POLITICO. Nella memoria della *British Academy* del 1988 più volte citata, il § VII *Political Theory* pp. 97-98, che riassume in breve l'articolo *The Historical Socrates and Political Theory II* (1983), pp. 495-515, raccolto poi nel volume *Socratic Studies* curato da Myles Burnyeat per la Cambridge University Press 1994, Vlastos enuncia tre proposizioni con carattere e forza di assiomi, le quali richiedono tuttavia un'inevitabile e drastica smentita.

1. — Nei primi dialoghi platonici, dice Vlastos p. 98, si cercherebbe invano una qualche dottrina politica di Socrate.

2. — Lungi dal disprezzare le leggi di Atene, continua Vlastos *ibid.*, Socrate mostra un tenero attaccamento alle leggi di Atene, tanto da preferirle a quelle di ogni altro paese del mondo, greco o barbaro che sia.

3. — Ma Socrate non dice mai perché.

Come già detto per altri solenni enunciati di Vlastos, è difficile mettere insieme tante sciocchezze in così poche parole. Perché?

1. — Perché non è vero che nei primi dialoghi di Platone non vi sia una qualche dottrina politica che si possa attribuire a Socrate.

Certo, non si trova una qualche dottrina politica enunciata e programmaticamente discussa come nei dialoghi postsocratici, come p. es. nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, ma è innegabile che in quei dialoghi giovanili vi sia, per chi vi sappia leggere, una precisa e ferma posizione di critica radicale dell'arte di governare lo Stato e degli uomini che debbono metterla in pratica.

Che cos'è il socratico sapere di non sapere se non l'ignoranza di quel sapere di che si dicevano sapienti poeti, politici e artigiani, e, in generale, il popolo di Atene, fatto in regime democratico, legislatore e sovrano? La riduzione elenchetica del sapere altrui alla coscienza della propria ignoranza concludeva nel rifiuto di un antico mondo di concetti nel quale si era venuta formando e singolarmente atteggiando la società civile di Atene nelle sue istituzioni morali, politiche e religiose, e, così, l'interrogazione socratica dei primi dialoghi aporetici, presentata e così creduta come una modesta professione di ignoranza di fronte al dio solo sapiente, si rivela invece una pericolosa forza eversiva della società etico-politica di Atene, fondata sull'ignoranza del popolo eletto al governo della città, detto perciò tiranno da Eliano *VH* II 48, perché gestore di un potere che non gli compete.

C'è dunque nel dialogare socratico una forte intenzione eversiva, celata e trasfigurata da Platone nei suoi scritti giovanili, quando ancor viva era l'avversione della città per i socratici ritenuti responsabili di non aver saputo o voluto sottrarre Socrate alla sua condanna. Di quell'incessante chiacchierio di Socrate per le piazze e le palestre di Atene, seguito dai giovani delle famiglie più ricche, quelli che avevano tempo da perdere, Platone, con l'invenzione del mito dell'oracolo a Cherefonte, fa risalire al dio di Delfi la responsabilità, e, insieme, la sacertà dell'interrogazione degli uomini, vissuta come missione religiosa al servizio del dio. Missione intesa a convincere gli uomini a prendersi cura di se stessi e della propria anima, prima che delle ricchezze, perché, fatti migliori, si facciano artefici di una migliore costituzione politica.

Non è già questa l'enunciazione di una certa e ben fondata dottrina politica, del tutto opposta a quella che, ispirata alla tradizione mitico-poetica, ignora la catarsi della ricerca personale che sola rende la vita degna di essere vissuta?

Certo che lo è, non per Vlastos, ma lo è. A Vlastos è sfuggito il costante carattere anfibologico della scrittura platonica, intesa ad una doppia verità, quella volta a "i più", che fieramente detestavano il chiacchierare di Socrate come un pernicioso strumento di corruzione dei giovani, e quella destinata a "i pochi", che nel discorso socratico riconoscevano l'opera di elevazione morale degli Ateniesi, volta a formare una migliore società, capace quindi di esprimere una migliore costituzione politica.

2. — Nemmeno è vero che quei dialoghi platonici mostrino un tenero affetto di Socrate per le leggi di Atene, tanto da preferirle a quelle di ogni altro paese al mondo, greco o barbaro. Non è vero per la semplice ragione che, mentre in nessun

testo platonico è dato mai rilevare una qualche considerazione di Socrate per le leggi della patria democratica, vi è fatto al contrario evidente la viscerale antipatia che nutriva Socrate per quelle leggi fatte da gente rozza e ignorante, ignara del giusto e dell'ingiusto, e quindi dell'arte del governare, quando quell'arte è intesa come paideutica morale.

Che se Vlastos per leggi di Atene intende, come intende, quelle "buone leggi" che nel *Critone* sbarrano a Socrate la via della fuga, non è nemmeno il caso di ripetere che solo un grossolano equivoco, nato da una robusta ignoranza dello stato delle leggi in Atene al tempo dell'interrogazione socratica degli uomini, può indurre a scambiare le "buone leggi" della Città, nata nei discorsi del tempo passato, in cui avrebbero potuto vivere beati dèi e figli di dèi, con le leggi della città di Atene, dove si era soliti legiferare per decreti, tanto che Euclide si affrettò ad abolirli tutti non appena un onesto governo democratico si instaurò in Atene dopo il terrore oligarchico dei Quattrocento. D'altra parte, se le leggi di Atene fossero state quelle leggi della città perfetta che sta in qualche parte in cielo e in terra non si è vista mai, quelle buone leggi che avrebbero presieduto all'unione dei genitori, alla nascita, ed all'educazione di Socrate, quelle leggi cioè della città amata e sognata, non si vede più che ragione e che senso avrebbe avuto la missione di che Socrate si diceva investito dal dio di Delfi, perché gli Ateniesi, se già buoni erano questi e ben governata la città e rispettate le leggi.

Né si capirebbe più la condanna di Socrate e dei socratici se tra Socrate e la città non si fosse prodotto quell'insanabile conflitto tra le leggi de "i molti", ψηφίσματα, e le leggi del "solo", di quell'"unico" che sapeva del giusto e dell'ingiusto (οἱ νόμοι), e del modo di governare secondo la parola del dio.

E che il Platone socratico per tutta la sua vita abbia vagheggiato e sperimentato modelli di Stati diversi da quello della città di Atene, governati dalle leggi effimere de "i molti", deve pur dire qualcosa del presunto amore di Socrate per la città di Atene e le sue leggi, nelle quali crede Vlastos. Nella quale Atene il giusto, dice Antistene socratico, non deve vivere secondo le leggi della città, ma secondo le leggi della virtù DL VI. 11.

3. — Né si può dire che sia vero che Socrate non dica mai perché ami di così tenero amore le leggi della "sua" città. Perché le leggi che Socrate ama e preferisce a quelle di ogni altra città al mondo sono quelle e solo quelle "buone leggi" che lo dissuadono dal ripagare giustizia con ingiustizia. Quelle leggi della città giusta, nata dal continuo discorrere nel tempo passato della giustizia e delle altre virtù. È di quella città che, nata nel cielo dei suoi discorsi, Socrate ama le leggi più di ogni altra città, pur rispettando le buoni costituzioni di città come Sparta e Megara, Tebe e Creta, date loro da dèi o da uomini di senno, e perciò ben governate, mentre disprezza le leggi nate dal volubile sentire degli uomini ignari del giusto e dell'ingiusto, come quelle leggi vigenti ad Atene e perciò effimere e mutevoli. E quanto amabile e ad ogni altra preferibile sia la costituzione dettata alla città da un dio è ancora ribadito nell'*incipit* delle *Leggi* 624A, dove lo Straniero di Atene chiede

ai suoi ospiti Clinia di Creta e Megillo di Sparta se un dio o un uomo avesse dato le leggi alle loro città: «un dio», risponde Clinia con contenuto orgoglio nella voce e reiterando con forza la risposta: «un dio, Ateniese, è stato autore delle nostre leggi, un dio».

11. — SOCRATE DEMOCRATICO? Sì, dice Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy in Socratic Studies*, cit. pp. 87-108. *Socrates who preferred democracy to oligarchy is the true one* p. 108, dice Vlastos, con la solita supponenza. Autorizzerebbero a crederlo:

1. — L'amicizia di Socrate con Cherefonte, *of whose strongly democratic partisanship is no doubt*;

2. — L'ammirazione di Lisia, *whose identification with the democratic cause is also beyond doubt*;

3. — L'amicizia di altri democratici che rischiarono la vita e i beni per difendere la democrazia.

Come la religione di Socrate così la sua democraticità fa evidente la banalizzazione di Vlastos della tematica socratica. Se l'offerta ad Asclepio e la preghiera al sole nascente sarebbero per Vlastos sufficienti a provare la religiosità di Socrate, così l'amicizia di Socrate con Cherefonte e l'ammirazione di Lisia per Socrate, nonché i pericoli ai quali si sarebbero esposti altri ignoti amici democratici, confermerebbero che Socrate *was on their side*, p. 108. E basta dire democratico sol perché amico di questo o di quel democratico ed evocare sconosciuti democratici per dire Socrate uno di loro? Non esistono forse testimonianze esplicite e dirette che attestano esattamente il contrario, come p. es. la deprecata libertà di parola in assemblea, concessa a chiunque sapesse appena parlare, l'attribuzione a sorte delle maggiori cariche dello Stato e la critica rovente di Socrate ai campioni della democrazia ateniese, e la clamorosa ostilità di uomini vicini a Socrate o amici di lui, come Crizia, Alcibiade, Carmide e Senofonte, combattenti in armi contro la patria democratica? Per Socrate, bisogna ripeterlo, la vera politica consisteva nell'arte riservata a pochi per non dire ad uno solo, di rendere gli altri migliori. I campioni della democrazia avevano mai fatto migliore qualcuno, se nemmeno i loro figli furono capaci di educare? E poiché l'arte del governare altro non è che esercizio di paideutica morale, il popolo ignorante è stato mai capace di farsi educatore? No, dice Socrate: la democrazia non è educatrice. E allora, dove sta la democraticità di Socrate, il Socrate democratico di cui parla Vlastos? Solo nella sua fantasia. Dove altro potrebbe stare?

12. — PERCHÉ SOCRATE FU CONDANNATO? In una nota aggiuntiva, la sesta del cap. VI del volume in esame, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, pp. 293-297, ed. it. 389-393, Vlastos si domanda *why Socrates was condemned* p. 293, e risponde dicendo che Socrate sarebbe stato condannato non per la sua conclamata

miscredenza negli dèi dello Stato, *disbelieving in the gods of the State* p. 292, e nemmeno per l'introduzione nell'Olimpo cittadino di nuove divinità, ma sì per aver fatta dell'una e dell'altra pubblica professione nelle vie e nelle piazze d'Atene: *only if one proceeded to proselitize ("to make others like himself") would he be found guilty* p. 295, corrompendo i giovani che si accompagnavano a lui.

Vlastos si sbaglia. Si sbaglia, come già si è detto altrove, nel tradurre *believe* e *disbelieving* il $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ e il $\mu\grave{\eta}\ \nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ *Ap.* 226B4-5 dell'atto giudiziario di accusa. Si sbaglia nel ritenere $\mu\grave{\eta}\ \nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ *disbelieving*, un reato di opinione. Si sbaglia nel credere che la gravità del reato del quale Socrate sarebbe stato accusato, processato e condannato consisterebbe non nel fatto come reato, ma nella pubblicità del reato.

La complessa questione della condanna di Socrate e se giusta o ingiusta sarebbe stata la sentenza di morte, è stata nel corso dei secoli, ed è tuttora, materia di contrastanti giudizi, perdurando da un lato la favola pietosa del giusto condannato e dall'altro la meditata convinzione della ineccepibilità della sentenza e della giusta condanna. E questo è accaduto perché alcuni hanno preso posizione muovendo dagli scritti apologetici, altri dagli scritti accusatorii. Così che per i primi è risultata chiara la innocenza di Socrate, come non meno chiara è riuscita agli altri la sua consapevolezza, col bel risultato che né gli uni né gli altri hanno torto, ma nessuno di loro ha ragione. Nessuno di loro ha ragione perché la questione della condanna di Socrate va risolta non nell'utilizzazione dell'una o dell'altra serie di testimonianze, ma nella considerazione delle norme del diritto attico vigente al tempo del processo del 399 a. C.

Ora il primo errore in cui incorre Vlastos, e non è il solo errore che fa errata la sua interpretazione delle ragioni della condanna di Socrate, sta nell'equivoca traduzione del verbo $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ dell'atto di accusa *Ap.* 26B5, che Vlastos traduce *believe* e *disbelieve* come *credere* e *non credere*, e, cioè, nell'errore pregiudizievole per la ricerca di scambiare il diritto alla libertà di culto a nessuno negato in Atene, nemmeno a schiavi e meteci cultori di altre divinità e seguaci di altri culti, col dovere di onorare gli dèi poliadi secondo le usanze del culto civico. In altre parole, ciò che si richiedeva al cittadino, come a tutta la comunità, non era un atto di fede, la credenza, *to believe*, negli dèi della città, ma lo scrupoloso adempimento delle cerimonie del culto cittadino, il dovere cioè di onorare gli dèi poliadi Giove, Apollo, Minerva, e solo quelli, la sacra triade alla quale si era votata la città. Poiché la inadempienza dei doveri del culto poteva riuscire esiziale per la città, la inadempienza culturale, $\mu\grave{\eta}\ \nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$, configurava un grave reato di $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$, in quanto delitto contro la patria, gli dèi e la religione dello Stato.

Esattamente come abbiamo visto altrove, Senofonte *Mem.* I 1, 2 difende Socrate dal primo capo di accusa, dicendo che tutti sapevano in Atene che Socrate era solito sacrificare agli dèi sia in privato che presso i pubblici altari, bene interpretando il verbo $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ come sacrificare agli dèi e non già credere negli dèi.

Per quanto riguarda dunque il primo capo di accusa Vlastos si sbaglia, come si sbagliano i suoi autori, nel fare del $\mu\grave{\eta}\ \nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ dell'atto di accusa un reato di

eterodossia religiosa perché reato non è il credere, e nemmeno è la pubblicità del reato, a meno che non si faccia scandalo dei misteri e non si oltraggino le cose sacre del culto, come non è reato onorare le divinità diverse da quelle poliadi in una città come Atene, dove tutti i culti erano ammessi agli stranieri e agli stessi Ateniesi, purché questi ultimi rispettassero poi i doveri del culto poliade.

Il secondo capo di accusa è riuscito inesplicabile a Burnet ed è tuttora inesplicato. Introdurre nuove divinità e rendere loro onori di culto non era dunque reato, purché il cittadino di Atene non mancasse al dovere di onorare gli dèi della città νόμος πόλεως. Senonché accadde che nel corso del quinto secolo, mentre perdurava la disastrosa guerra contro Sparta, si venne manifestando una certa intolleranza verso il proliferare di divinità e culti astrali della aborrita Persia, tanto che Aristofane ne lamentava il pericolo di tradire ai barbari la patria, *Pac.* v. 414, ma si trattò di una preoccupazione che, per quanto aggravata dallo stato di guerra, l'introduzione di nuove divinità e di nuovi culti non fu mai oggetto di sanzione penale. Se perciò gli accusatori di Socrate si risolsero ad accusare Socrate di un reato non previsto dalla legislazione ateniese, vuol dire che elementi di fatto che potessero configurare un reato effettivamente vi erano ed avevano anche una certa notorietà. L'averne fatto oggetto di accusa giurata non denunciava un reato, ma l'ipotesi di un reato che demandava alla giuria degli Eliasti la facoltà di decidere con una prima votazione se introdurre divinità e culti stranieri costituiva o no reato in un paese in cui reato non era, e se, ammesso il reato, Socrate si era reso colpevole di quel reato. In caso affermativo, la pena veniva patteggiata tra quella proposta dall'accusa, e, nel caso di Socrate, si sa, fu proposta la morte e la controproposta della difesa, trenta mine d'argento.

L'accusa di Meleto, che prevedeva due votazioni della giuria, configurava uno speciale tipo di processo detto ἄγων τιμητός (quello che ne hanno capito Allen e Vlastos vedetelo a p. 294 ed. ingl.), e cioè un processo *apprezzabile*, per il quale la giuria con una prima votazione doveva decidere se introdurre nuove divinità era o no un reato, quando in Atene reato non era, e poi, una volta ammessa l'esistenza del reato, se l'imputato si era reso responsabile del reato ammesso e comprovato. Ma non pare, dal racconto dell'andamento del processo che ci ha dato Platone, che l'accusa di introdurre nuove divinità sia stata presa molto sul serio.

Molto sul serio fu presa invece l'accusa di corruzione dei giovani, sulla quale fu imbastito il processo, almeno a quanto risulta da Platone. Questo spiega la doppia votazione che ha mosso il sacro sdegno delle anime belle, scandalizzate dal risultato della doppia votazione che ribadiva la colpevolezza di Socrate. La procedura dei processi apprezzabili prevedeva, come si è detto, che l'accusato facesse la sua controproposta: Socrate, di contro alla proposta di morte dell'accusa, propose trenta mine d'argento che gli avrebbero fornito i suoi amici presenti in tribunale. Ma poiché la controproposta di Socrate sembrò irrisoria ed irritante, la giuria lo condannò secondo la proposta dell'accusa.

A conclusione della sua nota sulle ragioni della morte di Socrate, Vlastos ci dice con una certa sicurezza che «se Socrate si fosse

accontentato nella sua ricerca filosofica in conversazioni private di ricerca della verità, non avrebbe dovuto avere alcun timore che le sue opinioni religiose non ortodosse potessero risultare assai gravi di fronte alle leggi», ed. it. 293. Che è, come si vede, una risibile banalizzazione, frutto di totale ignoranza di uno dei temi cardine più controversi della questione socratica, nella quale Vlastos va brancolando come cieco nel buio, tanto che per deplorare la morte di Socrate gli rimprovera di non esser stato un piatto conformista.

In breve e per concludere, al *Socrate* aporetico di Vlastos va contrapposto il Socrate che chiaramente emerge dai dialoghi aporetici del primo Platone e, come si è visto, dalla stessa *Apologia* e fino al *Protagora* e al *Gorgia*, che è il Socrate al quale si avvicinò come a maestro il giovane Platone, ansioso, come i figli delle famiglie più ricche, di dedicarsi alla vita politica, avendo visto in Socrate "il solo", mentre pur si offrivano in Atene maestri dell'arte politica, che concepisse la politica come virtù paideutica di rendere gli altri migliori, capaci quindi di concepire una costituzione migliore di quella vigente in Atene imposta da uomini rozzi ed ignoranti, usurpatori del diritto di governare la città riservato ai pochi buoni e perciò da Eliano detti tiranni.

Col Socrate apolitico va conseguentemente respinto il Socrate democratico di Vlastos dal momento che nessuno di quei giovani che avevano seguito ed imitato Socrate si è segnalato per servizi resi alla patria democratica, anzi combattuta in armi da quei giovani socratici più eminenti come Alcibiade e Crizia e Carmide e Senofonte, mentre Platone, ed altri con lui, ha passato la vita a proporre e sperimentare modelli di costruzioni politiche diversi ed opposti a quelli della democrazia ateniese.

Con ciò si vuol dire che gli argomenti, se argomenti possono dirsi, con i quali Vlastos vorrebbe accreditare un Socrate apolitico e democratico, è un Socrate di fantasia del tutto inesistente ed inequivocabilmente smentito nelle fonti pro e contro Socrate, da Aristofane a Policrate, dall'atto giudiziario di accusa alle ragioni della condanna della maggioranza degli Eliasti che aveva riso di Socrate e in teatro e decretato la condanna in tribunale.

E smentito anche dai critici moderni, a partire da Fréret e Dreisig, a metà del XVIII secolo fino ai giorni nostri che se mai su di un punto sono stati d'accordo è stato solo ed unicamente nel riconoscere il carattere e l'intenzione politica del dialogare socratico: quel dialogare, cioè, per il quale Socrate fu condannato e Platone e gli altri socratici, condannati con Socrate costretti per paura dei 'tiranni' a rifugiarsi a Megara, città retta a regime oligarchico schierata in guerra con Sparta contro Atene. E Vlastos favoleggia di un Socrate apolitico e democratico.

13. — E QUESTO È SOCRATE? E, dunque, questo è lo "splendido" *Socrate* di Vlastos, il "vero" Socrate che Vlastos ci aveva promesso, «proprio quello della storia», come lui dice, accolto con stupefatti 'oh!' di meraviglia di qua e di là

dell'Oceano, il "Socrate democratico", risultato da un'interpretazione "radicalmente nuova" della personalità umana e della sua filosofia? (Blasina); il *Socrate* che fissa alcuni criteri fondamentali per la ricostruzione del pensiero del Socrate storico (Giannantoni), criteri che sarebbero questi: nei dialoghi platonici esistono due Socrate: quello dei dialoghi giovanili e il Socrate degli altri dialoghi (ma questo lo aveva già detto Maier nel 1913) e che il Socrate giovanile può a buon diritto essere considerato il Socrate della storia (e questa è tesi antica avanzata dal Garnier nel 1761 e ripresa da Burnet nel 1911); il *Socrate* che "si colloca al vertice degli studi più significativi su Socrate"? (Reale). O non è piuttosto il Socrate ricalcato, talora per plagio, *word-by-word*, su altri platonisti del secolo scorso? Il Socrate nato dalla vana ma comoda pretesa di un'originale interpretazione storica fondata sui soli dialoghi giovanili di Platone? Che sarebbe poi il Socrate la cui religiosità sarebbe documentata dalla preghiera al sole nascente e dall'offerta del gallo ad Asclepio? Il Socrate la cui democraticità sarebbe testimoniata dall'amicizia con Cherefonte democratico e da sconosciuti difensori in armi della democrazia ateniese? Il Socrate la cui "ironia complessa" sarebbe provata da due frasette estrapolate da testi platonici non socratici? Il Socrate che l'oracolo delfico avrebbe proclamato «il più sapiente» dall'estrazione a sorte di un fagiolo? Il Socrate storico annunciato e non mai trovato, risultante da un conclamato criterio cronologico di un ordinamento dei dialoghi platonici secondo il loro contenuto filosofico, esibiti invece sempre secondo il loro ordine alfabetico? Un Socrate risultato da una silloge di scritti occasionali ed estemporanei, quasi tutti discussioni banalizzanti di scritti altrui, evidentemente non ispirati ad una meditata visione sistemica della personalità socratica; un Socrate insomma, in cui Vlastos discute come suoi ed originali taluni argomenti antiquati ed esausti della questione socratica; una frammentazione di vita e pensiero della personalità socratica dalla quale non risulta mai un Socrate del quale si possa dire 'questo è Socrate', ovvero 'questa è una coerente interpretazione socratica'. Ma ciò che più disturba è il tono assai compiaciuto e pretenzioso della scrittura, resa stucchevole da un eccesso di egotismo che rende fastidiosa la lettura. Un *Socrate* dunque da dimenticare assieme al suo autore, al quale non manca una buona dose di ciarlataneria.