Aldo Brancacci

SOCRATE E IL TEMA SEMANTICO DELLA COSCIENZA

Fra le sentenze comprese nel capitolo 24 del libro III del *Florilegio* di Stobeo, in cui è presentata una piccola e inattesa antologia περὶ συνειδότος, composta da sedici passi di varî autori nei quali compare quasi sempre il termine συνείδησις o la forma verbale συνειδέναι ἑαυτῷ, si legge anche un motto attribuito a Socrate, che, secondo la logica del capitolo, dovrebbe esemplificare la concezione della "coscienza" propria del filosofo:

«Socrate, richiesto di dire chi vivesse beatamente, rispose: 'coloro che non hanno nulla di sconveniente sulla coscienza'»[1].

Se in questa χρεία la "coscienza" appare strettamente connessa al tema della felicità o infelicità dell'uomo, onde Socrate può affermare che una buona coscienza è condizione necessaria al raggiungimento della vita beata, vi è una ragione di più per ritenere che il motto abbia una genesi letteraria, e non sia puramente, e semplicemente, inventato: esso consuona singolarmente con l'uso senofonteo della formula συνειδέναι ἑαυτῷ, per cui la coscienza è ciò che determina nell'uomo uno stato di felicità o infelicità[2], e in particolare

[1] Stob. III 24, 13 (= *S.S.R.* I C 278): Σωκράτης ἐρωτηθείς τίνες ἀταράχως ζῶσιν εἶπεν "οἱ μηδὲν ἑαυτοῖς ἄτοπον συνειδότες".

[2] Cfr. ad es. Xenoph. *an.* II 5, 7: πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μέγιστον οἱ θεῶν ἡμᾶς ὅρκοι κωλύουσι πολεμίους εἶναι ἀλλήλοις· ὅστις δὲ τούτων σύνοιδεν αὐτῷ παρημεληκώς, τούτον ἐγὼ οὔποτ' ἂν εὐδαιμονίσαιμι. Τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους οὔτε ὅποι ἄν τις φεύγων ἀποφύγοι οὔτ' εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη οὔθ' ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη. πάντη γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὕποχα καὶ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσι. Si noti che la concezione degli dei esposta in questo passo richiama quella esposta da Socrate in Xenoph. *mem.* I 4 (e nel passo paral-

con il significato che questa espressione assume, proprio in bocca a Socrate, in un passo dell'*Apologia* in cui è chiaramente espressa l'istanza della coscienza come giudizio personale dell'io sul proprio comportamento[3]. Seguendo questa traccia, e tenendo conto di un dato strutturale relativo al capitolo di Stobeo, ovvero che il detto socratico è immediatamente seguito da una massima di Diogene di Sinope, dal contenuto e dal tono del tutto analoghi[4], ci si potrebbe spingere a supporre, sia pure a titolo di pura ipotesi, che la battuta di Socrate fu estratta da un λόγος Σωκρατικός di Antistene, o che in ogni caso essa provenga dal ramo antistenico-cinico della tradizione socratica. Quale che sia il suo valore, questa supposizione è in accordo con due dati certi, sui quali è importante, comunque, attrarre l'attenzione. La massima da cui si sono prese le mosse offre testimonianza di quel motivo della buona e cattiva coscienza, inteso come coscienza retrospettiva del proprio comportamento, che, originatosi in ambito sofistico, e assente in Platone, trova una certa diffusione nell'etica del IV secolo[5]. Questo motivo è legato, sul piano teorico, all'idea di una scissione e dualità della coscienza, che in grazia di tale *Spaltung* attua un pro-

lelo IV 3), che è molto probabilmente di derivazione antistenica: cfr. A. BRANCACCI, *La théologie d'Antisthène*, «Φιλοσοφία», XV-XVI (1985-86) pp. 218-30; ID., *Le modèle animal chez Antisthène*, Relazione letta al Convegno Internazionale "L'animal dans l'Antiquité" (Paris, 18-22 ottobre 1994), in corso di stampa negli Atti. Interessante, per la connessione tra tema della "coscienza" e motivo dell'αἰσχύνη, è anche XENOPH. *an.* I 3, 10.

[3] Cfr. XENOPH. *apol. Socr.* 24: ὡς δὲ τέλος εἶχεν ἡ δίκη, εἰπεῖν αὐτόν· Ἀλλ', ὦ ἄνδρες, τοὺς μὲν διδάσκοντας τοὺς μάρτυρας ὡς χρὴ ἐπιορκοῦντας καταψευδομαρτυρεῖν ἐμοῦ καὶ τοὺς πειθομένους τούτοις ἀνάγκη ἐστὶ πολλὴν ἑαυτοῖς συνειδέναι ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν. Cfr. anche XENOPH. *Cyr.* III 3, 38.

[4] Cfr. STOB. III 24, 14 (= *S.S.R.* V B 305): Διγένους· τίς γὰρ ἂν ἧττον φοβοῖτό τι ἢ θαρσοίη μάλιστα, ἢ ὅστις αὐτῷ μηδὲν συνειδείη κακόν;

[5] Per tutto ciò cfr. F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechisch-römisch Altertum*, Jena 1928, pp. 7-20, ora in *Semantica, Rhetorica, Ethica*, Berlin 1963, pp. 96-117.

cesso di riflessione su se stessa: idea legata a sua volta all'emergenza, non solo nei tragici, come è noto, ma anche nell'ambito della letteratura socratica, di motivi psicologici, legati all'idea di coscienza personale, quali il pudore, la colpa, la vergogna, il pentimento[6]. In quest'ottica, la "coscienza", di cui parla Socrate nella massima a lui attribuita, si qualifica come espressione di un atteggiamento etico e psicologico al quale può ben convenire la denominazione di "coscienza morale", in linea con quella rappresentazione della nozione destinata ad affermarsi, in contesto teorico ben diverso e in ben diversa temperie culturale e spirituale, nella letteratura tardo-ellenistica e imperiale, negli scritti di Filone l'Ebreo e nella tradizione giudaico-cristiana, dalla prima epistola di Pietro a Paolo di Tarso[7].

Malgrado l'estraneità dell'idea di "coscienza" al mondo greco sia stata spesso asserita, a partire da Hegel fino a Schwartz, a Jaeger, a Stenzel[8], sappiamo in effetti oggi che

[6] Per limitarsi ad Antistene, basti ricordare il concetto di ἡδονὴ ἀμεταμέλητος, attestato da ATHEN. XII 513 a (= *S.S.R.* V A 127); i temi della colpa e dell'espiazione, attestati da STOB. III 18, 26 (= *S.S.R.* V A 124); i motivi che emergono dal lungo discorso di autopresentazione del filosofo in XENOPH. *symp.* IV 34-44 (= *S.S.R.* V A 82). Su tutti questi passi cfr. A. BRANCACCI, *Erotique et théorie du plaisir chez Antisthène*, in M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, pp. 35-55.

[7] Sulla nozione di coscienza in Filone cfr. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, pp. 295-310; A. PELLETIER, *Deux expressions de la notion de conscience dans le judaïsme hellénistique et le christianisme naissant*, «Revue des Études Grecques», LXXX (1967) pp. 363-71. Per l'uso neo-testamentario e per il concetto paolino di συνείδησις cfr. C.A. PIERCE, *Conscience in the New Testament*, London 1958; J. STELZENBERGER, *Syneidesis in neuen Testament*, Paderborn 1961; CH. MAURER, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament, s.v.* σύνοιδα, Stuttgart 1964.

[8] Cfr. E. SCHWARTZ, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951, pp. 90-1; W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. di L. EMERY e A. SETTI, Firenze 1959, I, p. 40; J. STENZEL, *Platone educatore*, trad. it. di F. GABRIELI, Bari 1966, p. 556.

le idee di coscienza personale e coscienza morale furono tutt'altro che ignote all'antichità classica[9]. Lo stesso Hegel, complicando, se non contraddicendo, la sua interpretazione del mondo greco antico come mondo dell'oggettività, in cui mancano ancora il principio dell'interiorità e la coscienza della soggettività, attribuiva poi a Socrate il merito di aver scoperto l'interiorità e la coscienza morale[10]. Né deve credersi, da quanto si è suggerito in apertura, e come una più minuta indagine potrebbe confermare, che tale aspetto del pensiero socratico emerga, quando l'esame fosse condotto non più sul piano teoretico, ma con i metodi dell'indagine storico-filologica, solo o più nettamente dall'interpretazione di Socrate veicolata dalla tradizione antistenico-cinica: il tema del βέλτιστος λόγος, che prelude a quello del dialogo silenzioso dell'anima con se stessa, e il motivo del δαίμων, entrambi strutturali della presentazione platonica di Socrate[11], dimostrano visibilmente il contrario. Il fatto è però che in tutti questi casi la "coscienza" la cui "scoperta" viene attribuita a Socrate — Wilamowitz definiva il filosofo come *das*

[9] Fra gli studiosi che maggiormente hanno contribuito a documentare lo sviluppo di teorie della coscienza morale nell'antichità, nonché la presenza di nozioni come quella di colpa e peccato, basti qui ricordare W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940; C. DEL GRANDE, *Hybris, colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Napoli 1947; R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958; ID., *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Milano-Napoli 1960; O. SEEL, *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken*, in *Festschrift Franz Dornseiff*, Leipzig 1953, pp. 291-319; E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. VACCA DE BOSIS, Firenze 1959; B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. DEGLI ALBERTI e A. SOLMI MARIETTI, Torino 1963.

[10] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig 1920, p. 644: «Sokrates hat die Innerlichkeit des Menschen zu seinem Bewusstsein gebracht, so dass in dem Gewissen das Mass des Rechten und Sittlichen aufgestellt wurde».

[11] Basti qui ricordare PLAT. *Crit.* 46 B 4-6 e *apol.* 31 C 7-D 6.

wandelnde Gewissen[12], secondo un tratto, vale la pena notarlo, che ancora una volta sarà ripreso e sviluppato dai Cinici — è pensata al lume di una nozione di coscienza morale che sostanzialmente coincide con l'accezione moderna, e a noi tutti familiare, dell'espressione, sia poi essa più precisamente identificata con l'idea cristiana, o kantiana, o hegeliana di coscienza, o ancora con quella genericamente desumibile dal corrente lessico psicologico e psicoanalitico. Discorso in parte diverso va fatto invece se si desidera cogliere il ruolo svolto nel pensiero socratico non già da un'idea di coscienza, o coscienza morale, in tal senso predeterminata, ma proprio dalla nozione corrispondente al tema semantico di "coscienza", in latino *conscientia*, che è appunto συνείδησις, sostantivo, attestato per la prima volta in Democrito[13], da connettere a sua volta ai verbi συνειδέναι e συνειδέναι ἑαυτῷ, nonché alle espressioni, di signicato equivalente o affine, σύννοια, συννοεῖν ἑαυτῷ, συνιστορεῖν, συγγιγνώσκειν ἑαυτῷ, συνεπίστασθαι ἑαυτῷ. Questo tipo di ricerca, che ovviamente non esclude l'altro approccio, presenta varie ragioni di interesse, e una in particolare. Evitando di partire da un concetto di coscienza previamente fissato, essa dovrebbe sottrarsi al duplice rischio di predeterminare senz'altro il risultato dell'indagine e di lasciarsi sfuggire molti dei fenomeni che, coperti in greco dal campo e dal tema semantico di "coscienza", possono essere caduti, e di fatto sono caduti o decaduti, dal campo semantico e concettuale pro-

[12] Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, I: *Leben und Werke*, Berlin 1919, p. 104. Va peraltro ricordato che lo studioso tedesco usava tale formula unicamente perché scorgeva in Socrate un esempio caratteristico di conflitto interiore, laddove a Socrate e alla Socratica egli negava il concetto di coscienza morale, giacché l'uno e l'altra non vollero distinguere tra conoscenza soggettiva e concezione oggettiva del vero e dei valori morali.

[13] Cfr. STOB. IV 52, 40 (= 68 B 297 D.-K.), su cui vedi W. NESTLE, *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten*, «Philologus», LXVII (1908) p. 548, e A. CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della "conscientia" in Grecia antica*, Roma 1970, pp. 104-7.

prio del termine moderno — posto, ovviamente, e tutt'altro che dimostrato, che termini quali *Bewusstsein* e *Gewissen, conscience* e *consciousness, conscience, coscienza* e *consapevolezza*, e altri ancora, possano essere considerati intercambiabili o perfettamente sovrapponibili. Socrate, su cui in questa sede si concentrerà l'attenzione, presenta un uso del tema diverso e più interessante di quanto potrebbe far credere il luogo comune consistente nel presentare il filosofo come colui che, superando il relativismo e lo scetticismo sofistico, avrebbe scoperto la "coscienza morale". La sua figura sarà colta attraverso la testimonianza platonica, prendendo in esame alcuni passi dell'*Apologia* su cui appare necessario un approfondimento e per i quali sembra possibile proporre nuove connessioni storico-teoriche e nuove soluzioni interpretative.

A introduzione di questo studio, vale la pena ricordare i risultati cui è giunta la più recente ricerca relativa al campo semantico dell'idea di "coscienza", rappresentato, oltre che dal sostantivo συνείδησις, dalla sintesi di un verbo esprimente un'attività conoscitiva (εἰδέναι, νοεῖν, γιγνώσκειν, ἱστορεῖν, ἐπίστασθαι) con una preposizione indicante concomitanza. Contrariamente all'idea diffusa in passato, secondo cui tale struttura linguistica indicherebbe una sorta di scissione o dualità della coscienza, in quanto conoscente sé medesima[14], si è potuto recentemente mostrare, attraverso

[14] Cfr. B. SNELL, rec. a F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia cit.*, in «Gnomon», VI (1930) pp. 21-30, poi in *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, pp. 9-17. Per una critica dettagliata di questa tesi cfr. A. CANCRINI, *Syneidesis cit.*, pp. 28-33. Diversamente dalla Cancrini, la quale non rileva questo punto, ritengo, peraltro, che l'idea di una *Spaltung* dell'io, che Snell pone alla base della sua interpretazione di forme verbali quali συνειδέναι e συνειδέναι ἑαυτῷ, sia presente, come accennavo in apertura, non nella struttura semantica di quelle forme verbali, ma, sul puro piano logico, in due usi particolari del tema della "coscienza", bene attestati nell'antichità e tra loro, spesso, connessi: quello della distinzione tra buona e cattiva coscienza e quello della coscienza come tribunale e giudice ultimo di fronte a cui l'uomo risponde delle proprie azioni. Sul concetto di una *Aufspaltung* dell'io ritorna anche, nella sua ampia analisi, M. CLASS, *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Hildesheim 1964.

l'analisi di quasi tutti i contesti in cui quelle formule si presentano nella letteratura antica, che il significato originario è quello di "sapere insieme con pochi altri", e quindi, all'estremo — situazione indicata appunto dal termine ἑαυτῷ — "solo con se stessi", nella solitudine cioè della propria "coscienza", qualcosa di non conosciuto da altri, onde, rispetto a un determinato contenuto di sapere, si viene a creare una situazione di privata esclusività del suo possesso[15]. Questo significato è perfettamente rispecchiato dall'uso dell'espressione attestato nella letteratura del V e IV secolo, nella quale l'impiego di συνειδέναι e συνειδέναι ἑαυτῷ ha larga diffusione, interessando autori quali Aristofane, Eschilo ma soprattutto Sofocle ed Euripide, e ancora i sofisti, alcuni filosofi e gli oratori. Il "con-sapere" cui con queste forme verbali ci si riferisce può riguardare una propria azione o intima condizione, oppure azioni compiute da altri; e può viceversa essere riferito ad azioni altrui che sono ritenute moralmente cattive o, più in generale, designare la valutazione che si esprime su un'azione, propria o altrui, di cui si è "co-scienti": il che può portare a sottolineare ora il significato di conoscenza sicura e certa della verità, proprio di συνειδέναι ἑαυτῷ, ora l'elemento del giudizio, e più specificamente del giudizio morale, insito in quella valutazione, che fa della "coscienza" il giudice infallibile della vita morale dell'io[16]. Particolarmente importante è l'uso che di questi

[15] Cfr. A. CANCRINI, *Syneidesis cit.*, pp. 23-4: «In questo caso, non tutti sanno: il sapere è privilegio solo di alcuni, o, all'estremo, solo di se stessi. Συνειδέναι designa cioè un «con-sapere» privato, ossia un «con-sapere» che, sia nel caso del «con-sapere» con altri, sia nel caso del «con-sapere» solo con se stessi, pone colui che sa in una posizione privilegiata, perché in condizione di conoscere qualcosa che è nascosto ad altri».

[16] Per quest'ultimo significato cfr., ad esempio, ARISTOPH. *eq.* 183-4; *thesm.* 473-9; *vesp.* 999-1000; EUR. *Med.* 492-5; *Or.* 395-6, e su questi passi A. CANCRINI, *Syneidesis cit.*, pp. 51-64. Per il significato di συνειδέναι come consapevolezza privata, intima, di un'esperienza riguardante altri,

composti fa Gorgia nella *Difesa di Palamede*, uno scritto che sia per l'identità del genere letterario, sia per l'analogia del tema e della situazione, sia per ragioni propriamente teoriche, può essere accostato, e di fatto è stato più volte accostato, all'*Apologia di Socrate*[17]. In realtà, sebbene non manchino alcune consonanze soprattutto nella rappresentazione della condizione dei due accusati, la problematica gnoseologica sottesa all'uso delle formule συνειδέναι, συνειδέναι ἑαυτῷ e συνεπίστασθαι ἑαυτῷ appare notevolmente diversa nei due scritti: essa merita dunque di essere preliminarmente esaminata proprio per porre in luce la specificità dell'impiego socratico.

Nel passo che documenta l'uso, che per comodità si definirà gnoseologico, della formula συνειδέναι ἑαυτῷ da parte di Gorgia, Palamede desume la certezza del suo convincimento che Ulisse lo ha accusato senza possedere una reale conoscenza dei fatti (σαφῶς ἐπιστάμενος) dalla testimonianza della sua stessa coscienza; egli è infatti chiaramente consapevole con se stesso di non aver compiuto nulla di simile a quanto gli viene imputato:

«Che dunque l'accusatore mi accusi senza sicura conoscenza del fatto, lo so con certezza; infatti io "con-so" chiaramente con me stesso di non aver compiuto nulla di simile; né d'altra parte so come qualcuno potrebbe conoscere come reale ciò che non è avvenuto»[18].

cfr., ad esempio, AESCH. *Cho.* 216-7, e su questi versi B. SNELL, rec. a F. ZUCKER, cit., p. 25.

[17] Cfr. G. CALOGERO, *Gorgias and the Socratic Principle 'Nemo Sua Sponte Peccat'*, «The Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957) pp. 12-7, ora in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1984, pp. 93-105; J. COULTER, *The Relation of the 'Apology of Socrates' to Gorgias' 'Defence of Palamedes' and Plato's Critic of Gorgianic Rhetoric*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXVIII (1964) pp. 269-303.

[18] GORG. *Pal.* 5 (= 82 B 11 a D.-K.): ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς εἰδὼς ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκώς· οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὃν τὸ μὴ γενόμενον. Altri passi nei quali è impiegato il tema del συνειδέναι, con significato del tutto analogo a quello di συνειδέναι ἑαυτῷ, sono *Pal.* 11 e 15; per l'uso dell'espressione συνέπιστασθαι ἑαυτῷ cfr. invece *Pal.* 36. In tutti questi passi tali formule verbali vengono utilizzate sia in rapporto al problema dell'ἀλήθεια, con συνειδέναι esprimendosi una conoscenza certa contrapposta al puro opinare (δοξάζειν), sia come formula di difesa da parte dell'imputato, conforme a uno schema che diventerà topico nell'oratoria. Il significato che συνειδέναι ἑαυτῷ vi assume di conoscenza sicura della verità, e d'altra parte l'uso della formula come valutazione di un proprio comportamento, volta a fini di difesa o di accusa, comunque sempre di giudizio, costituiscono due determinazioni del valore semantico di quelle espressioni che spiegano come συνείδησις sia poi diventata senz'altro la "coscienza", in quanto giudice infallibile della vita morale dell'io.

Se l'accusatore non ha avuto un'esperienza diretta dell'accaduto, è evidente che egli non può, rispetto ad esso, possedere la verità. Palamede, al contrario, non può non conoscere quale sia stato il proprio comportamento: egli solo, unico in quella situazione, è cosciente della verità riguardo a ciò di cui è accusato. Nello schema argomentativo del *Palamede* ciò conduce immediatamente alla conclusione che una tale verità è incomunicabile ad altri[19], e questo esito mette in luce un elemento di divergenza fondamentale rispetto all'impianto teorico dell'*Apologia di Socrate*. Nel prologo dello scritto platonico, in cui è chiaro l'intento polemico e ironico nei confronti dei *topoi* dell'oratoria e della coeva retorica, e per il quale dunque si può supporre con una certa verosimiglianza che Platone possa aver avuto presente la problematica di scritti quali il *Palamede* gorgiano, Socrate dichiara con forza, e lo ripeterà in seguito, che egli dirà «tutta la ve-

[19] Cfr. GORG. *Pal.* 34-5, ove è da notare come tale conclusione coincida con la terza tesi del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος: cfr. *De Melisso Xenophane Gorgia* 980 b 9-14. Sulla conclusione del *Palamede* cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, I, Milano 1967, pp. 215-20. Da ciò si comprende anche perché Palamede abbia detto fin dall'inizio come, nella presente situazione, l'ἀλήθεια sia più pericolosa che vantaggiosa per lui (*Pal.* 4). A ciò Platone opporrebbe deliberatamente, secondo J. COULTER, *The Relation of the 'Apology' cit.*, pp. 280-4, l'affermazione socratica di dire «tutta la verità» (sulla quale cfr. *infra*, nota 20).

rità (πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)», senza che l'enunciazione di questa proposizione implichi in alcun modo per lui aporie gnoseologiche o problemi di carattere teorico[20].

Coerentemente con ciò, anche il tema della "con-scientia" assume, rispetto a Gorgia, connotati diversi, e serve scopi originali. La prima occorrenza della formula συνειδέναι ἑαυτῷ si trova nella parte iniziale del testo platonico, ove Socrate spiega per quale ragione egli debba scolparsi innanzitutto dalle "antiche accuse", e rientra nell'argomentazione volta a chiarire in che cosa consista propriamente la sua sapienza. Dopo aver preso conoscenza del responso dell'oracolo di Delfi, che, interrogato da Cherefonte, lo ha dichiarato il più sapiente degli uomini, Socrate si chiede:

T 1: Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ[21].

[20] Cfr. PLAT. *apol.* 17 B 7-8, ove, come si deduce dal raffronto con 17 C 2-3, e inoltre con 18 A 4-5, il τἀληθῆ λέγειν implica anche un δίκαια λέγειν, e rinvia quindi anche al dovere, che Socrate avverte, di essere sincero con i giudici, esprimendo senza riserve o infingimenti la sua soggettiva verità. È vero peraltro che sono frequenti nell'*Apologia* riferimenti alla difficoltà, per Socrate, di essere creduto dai giudici e di riuscire nel suo intento: cfr. innanzitutto la dichiarazione *in limine*, e perciò tanto più significativa, di 19 A 2-7. Ma ciò dipende, innanzitutto, dal fatto che le calunnie lanciate contro Socrate hanno persuaso coloro che ora lo giudicano fin dalla più tenera infanzia (18 B-C), onde è estremamente difficile estirpare, nel poco tempo di cui dispone, una calunnia che è cresciuta nel tempo (24 A 1-4), e nello stesso tempo dall'impossibilità di instaurare, sia con i suoi antichi accusatori (18 D), sia con gli stessi giudici, la situazione dialogica vera e propria, nella quale solo per Socrate si attua la ricerca della verità. La stessa formula impiegata a 17 B 8 ricompare a 20 D 5-6, ove di nuovo, e con una certa enfasi, Socrate dichiara che egli dirà πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, questa volta in risposta alla domanda da dove siano sorte le διαβολαί su di lui. Cfr. anche 18 A 6; 22 A 2; 24 A 7-8 per la variante τἀληθῆ λέγειν.

[21] PLAT. *apol.* 21 B 3-7.

Questa considerazione è presentata nel testo platonico come la soggettiva reazione di Socrate allo sconcerto che si è impossessato di lui dopo il singolare responso reso dal dio. L'imperfetto ἐνεθυμούμην, dal valore durativo, che introduce la proposizione in esame[22], sottolinea la pregnanza temporale dell'esperienza vissuta da Socrate, e ad esso corrisponde, con perfetta simmetria, l'espressione πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν che segue immediatamente al testo trascritto[23]: con esso si rileva la persistenza, e conseguentemente anche la cogenza, della contraddizione avvertita da Socrate. Nello stesso tempo, l'uso del verbo ἐνθυμέομαι, mentre indica con precisione nella sfera della riflessione la sede del contrasto che agitò e che ora si sforza di verbalizzare Socrate, è simmetrico all'uso dell'espressione συνειδέναι ἑαυτῷ, l'uno e l'altra rilevando la natura tutta interiore, psicologica, riflessiva del mondo di emozioni, considerazioni e ricordi scatenato dall'oracolo.

Colli ha, meglio di chiunque, chiarito come Apollo, il dio "che agisce da lontano", sia il dio che dà la sapienza, non agli uomini, ma a un uomo, servendosi della parola come di un intermediario: parola per definizione oscura e tale da presentarsi di preferenza in espressioni compresse ed enigmatiche; parola «che attende un interprete, un altro individuo che sobriamente l'esamini, la metta a confronto con altre parole, ne derivi altre parole in un discorso collegato, vincolato, illuminante»[24]. Nel testo platonico, questo aspetto, fondante, dell'azione suscitatrice di sapienza del dio è esplicitamente rilevato mercè l'uso del verbo αἰνίττομαι: l'oracolo, all'orecchio e all'intendimento di Socrate, si presenta come un enigma, e comprenderne il significato (τί ποτε λέγει ὁ θεός: 21 B 3; τί οὖν ποτε λέγει: 21 B 5; τί ποτε λέγει:

[22] *Ivi*, 21 B 2-3: ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὑτωσί· τί ποτε λέγει ὁ θεός κτλ.

[23] *Ivi*, 21 B 7-8: καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει· ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην.

[24] G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1977, p. 27.

21 B 7), comprendere cioè cosa il dio vuole veramente dire sotto l'apparenza oscura e a prima vista ingannevole delle sue parole, significa innanzitutto comprendere che esse propongono all'uomo un enigma da risolvere (καὶ τί ποτε αἰνίττεται, *scil.* ὁ θεός: 21 B 3-4). Si hanno così i due corni del dilemma suscitato dal responso oracolare ma in realtà costruito da Socrate: da un lato c'è l'affermazione della Pizia secondo cui nessuno v'è più sapiente (μηδένα σοφώτερον: 21 A 6-7) di Socrate; dall'altro la chiara coscienza di Socrate il quale con-sa con se stesso (σύνοιδα ἐμαυτῷ: 21 B 4-5) di non essere sapiente né molto né poco. Entrambi gli asserti sono necessari per costruire la situazione enigmatica, che già in antico, e poi con sempre più chiara consapevolezza in Platone e in Aristotele[25], si presenta come contrasto, a vario titolo avvertibile, e variamente realizzato, tra enunciati, o livelli linguistici, contraddittorî tra loro[26]. E come Socrate non revoca in dubbio la veridicità del pronunciamento divino, giacché a garantirlo vale la θέμις che gli è propria (21 B 6), così eguale carattere di certezza presenta ai suoi occhi la testimonianza che egli da sé può trarre e da sé allegare. Si noterà che la proposizione che, introducendo il tema della "co-scienza", giustifica il dubbio e l'incertezza di Socrate

[25] Per il tentativo di definizione dell'αἴνιγμα offerto da Aristotele cfr. *poet.* 1458 a 26-30: «infatti la natura dell'enigma è questa: nel dire cose reali congiungere cose impossibili. Ora, questo non è possibile farlo secondo la connessione dei nomi, ma secondo la metafora è possibile, per esempio 'Vidi un uomo che col fuoco incollava bronzo su un uomo', e simili». Cfr. anche ARISTOT. *rhet.* 1405 b 3-5; 1412 a 19-26. Per Platone cfr. *Phaed.* 69 C-D; *symp.* 192 C-D; *resp.* 332 B-C e 479 B-C; *Tim.* 72 A-B. Cfr. anche *infra*, nota 26.

[26] Per il periodo arcaico cfr. i frr. 7 [A 1-10] raccolti da G. COLLI, *La sapienza cit.*, pp. 340-7, e le relative note di commento. Per il Socrate platonico sono importanti *Charm.* 161 C-D e *apol.* 27 A. Quest'ultimo passo, in cui il tema della contraddizione è esplicitamente rilevato, conferma come il tema dell'αἴνιγμα sia assai importante nell'*Apologia*; esso va letto in relazione all'episodio dell'oracolo, e va inteso come trasposizione ironica sulla coppia Meleto-Socrate della relazione precedentemente posta tra Apollo e Socrate.

circa il vero significato dell'enigmatica sentenza, è introdotta addirittura da un γάρ (21 B 4), mentre la fiducia nel contenuto del συνειδέναι ἑαυτῷ appare ulteriormente sottolineata dall'ἐγώ collocato in forte posizione iniziale; è inoltre di per sé chiaro che l'ἀπορεῖν, in cui Socrate dichiara più avanti di aver versato a lungo (21 B 7), non riguarda né l'autorità dell'oracolo pitico né, tantomeno, la testimonianza offerta dalla sua propria "co-scienza", ma il significato riposto dell'oracolo. Riguarda cioè quell'intenzione di significato, per definizione veritativa, che proprio l'eguale e concomitante certezza dei due opposti pronunciamenti — quello del dio e quello della coscienza di Socrate — vale, propriamente, a costituire. Vano sarebbe pertanto tentare di stabilire una sorta di graduatoria tra le due istanze, o cercare di sminuire l'una a scapito dell'altra, mentre corretto appare, soprattutto avendo presente tutto quanto si è scritto circa il diritto, che Socrate si arroga, di giudicare e conoscere di persona ciò che lo riguarda[27], sottolineare come questo diritto venga fatto valere in forza del "con-sapere" privato dell'io con se stesso, sulla base cioè della privata "coscienza" di Socrate.

Non suscita difficoltà, a questo punto, proporre una traduzione del passo in esame, che così può essere reso:

«Che cosa mai dice il dio, e che cosa intende con l'enigmatico responso? Per parte mia, infatti, io ho coscienza in me stesso di non essere sapiente né molto né poco. Che cosa dunque intende mai dire il dio affermando che sono io il più sapiente? Ché certo egli non mente: non è cosa, questa, che gli sia consentito fare».

Dall'analisi fin qui compiuta del passo risulta come sia per più di un aspetto scorretta la traduzione che di esso ha

[27] Cfr. G. CALOGERO, *Socrate*, «Nuova Antologia», XC (1955) pp. 281-308, p. 297, ora in *Scritti minori cit.*, pp. 106-26; G. GIANNANTONI, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma 1963, p. 177.

proposto Vlastos nel suo recente libro su Socrate, e poco coerente e convincente l'interpretazione che egli cerca di accreditare. Smentendo la traduzione offertane in passato, Vlastos traduce ora così la prima parte del brano: «For I am not aware of being wise in anything, great or small»[28]. Così facendo, egli commette due errori. Trasforma una proposizione affermativa in una negativa, e fa dire a Socrate il contrario di quanto il filosofo sostiene: Socrate *è* cosciente con se stesso di *non essere* sapiente, ed è proprio il possesso di tale sapere privato ed esclusivo che consente di allegare la testimonianza della propria "coscienza" come elemento atto a mettere in dubbio il significato immediato e apparente dell'oracolo. È, ancora, la certezza di questa esperienza psicologica che consente di concludere che il dio deve voler dire qualcosa di diverso, da quello che a prima vista sembra, e ch'egli sta parlando il linguaggio dell'enigma: solo l'essere cosciente di non essere sapiente giustifica questi passaggi logici — e in proposito sia consentito di rilevare ancora una volta il γάρ che, collegando le due prime frasi, presenta la seconda come giustificazione della prima. Viceversa, il non essere cosciente di essere sapiente non avrebbe in ogni caso forza di prova rispetto ad alcunché, e mai da questa confessione, per la stessa qualità negativa della proposizione, si potrebbe desumere qualcosa d'altro: essa non potrebbe, a rigore, né infirmare il significato immediato e letterale dell'oracolo né indurre a concludere a favore di un significato

[28] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, p. 82. Nella traduzione francese dello stesso volume, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, traduit de l'anglais par C. DALIMIER, Paris 1994, p. 119, si ha di nuovo: «Car je n'ai pas conscience d'être sage en quoi que ce soit, petite ou grande chose». Si legga invece la traduzione della frase in esame in *Platon. Oeuvres complètes*, Tome I, texte établi et traduit par M. CROISET ("Collection des Universités de France"), Paris 1980, p. 145: «j'ai conscience, moi, que je ne suis savant ni peu ni prou». La primitiva traduzione di Vlastos è ripresa da T.C. BRICKHOUSE e N.D. SMITH, *Socrates on Trial*, Princeton 1989, p. 100: «I am aware of being wise in nothing, great or small».

nascosto, enigmatico, da sceverare in quelle parole. Ciò sarebbe viceversa possibile solo se il presunto *non essere cosciente* di sapere fosse equivalente — come in punto di diritto non è — a un positivo *essere cosciente* di non sapere: che è però quanto Vlastos esplicitamente nega, anche se proprio questo è l'esatto significato del passo.

Si aggiunga che Vlastos evita di tradurre lo ἑαυτῷ, presumibilmente perché esplicitare il pronome renderebbe più manifesta la ridondanza e l'incongruenza della traduzione, alla forma negativa, da lui adottata. Viceversa, c'è forse in questo caso una ragione teorica, e non solo grammaticale, all'impiego del pronome al dativo, che a rigore potrebbe non essere strettamente necessario, dacché συνειδέναι è spessissimo usato con lo stesso significato di συνειδέναι ἑαυτῷ. Non va dimenticato che il tema in esame compare nell'*Apologia* dopo che è stato reso noto al lettore che l'oracolo di Delfi ha dichiarato come nessuno vi sia più sapiente di Socrate. La qualifica di σοφός di Socrate doveva essere del resto, storicamente, tanto nota e celebrata che tutto il resoconto relativo alle "antiche accuse" la presuppone. A conferma di ciò si noti che l'espressione Σωκράτης ὁ σοφός è posta in bocca a Meleto in un passo (27 A 2) che ha tutta l'aria di rendere una formula corrente per designare il filosofo; e Socrate stesso, nel dialogo con Meleto (25 D 8-9), si lascia sfuggire un impiego del termine σοφός implicitamente riferito a se stesso, che da un punto di vista teorico rigoroso suscita difficoltà, o quantomeno non passa inosservato, dopo quanto egli ha osservato a conclusione dell'esame del significato dell'oracolo di Delfi. Affermando di essere cosciente *con se stesso* di non essere sapiente, Socrate non usava un'espressione enfatica, ma diceva, alla lettera, ciò che solo lui poteva sapere, e che nessuno, per così dire, avrebbe creduto, o poteva supporre. In questo caso egli si trovava esattamente nella situazione di Palamede, il quale soltanto poteva essere a conoscenza della verità relativamente al fatto imputatogli: proprio perché egli non l'aveva commesso, e quindi quel

fatto, propriamente, non esisteva, e dunque mai nessuno avrebbe potuto essere "con-sapiente" di ciò con lui; esattamente come non esiste la sapienza di Socrate, e lui solo, per questa buona e rigorosa ragione, può esserne, in se stesso, cosciente. Che poi quella di Socrate sia una positiva coscienza di non possedere σοφία è in accordo anche con il fatto che espressioni quali συνειδέναι ἑαυτῷ, συγγιγνώσκειν ἑαυτῷ, συνεπίστασθαι ἑαυτῷ sembrano non essere mai impiegate, nella nostra documentazione, al negativo[29]. E ciò si comprende: se infatti ha senso, in linea generale, portare ad evidenza quella particolare situazione psicologico-conoscitiva consistente nell'essere l'unico depositario di un determinato contenuto di sapere, poco o nessun senso sembra poter avere, nella logica di un normale schema argomentativo, negare, sottolineando tale negazione, di trovarsi in quella particolarissima ed estrema condizione.

La traduzione scorretta dell'intera frase dipende, peraltro, dalla preoccupazione, espressa da Vlastos, di risparmiare a Socrate un errore logico. Ed è qui che si rivela la posta in gioco della disinvolta traduzione. Lo studioso ritiene infatti che l'affermazione fatta da Socrate nel passo in esame non equivalga all'affermazione di *sapere di non sapere*. Tra le due affermazioni, ritiene Vlastos, c'è una differenza di fondo: «saying that one is not aware of having knowledge and that one, in fact, has none is not the same as (nor does it entail) *knowing* that one has no knowledge: only the latter threatens to embroil one in the logical paradox of the liar who says he is lying»[30]. Tralasciando completamente il fatto se Socrate cada davvero in un paradosso logico, o se questo paradosso sia solo apparente, dipendendo semmai dalla parafrasi della proposizione socratica adottata da Vlastos, va notato che lo studioso dimentica di dirci in che cosa consista la

[29] Si veda per ciò la documentazione esaminata da A. CANCRINI, *Syneidesis cit.*, pp. 41-64; 71-8; 81-7 e *passim*.

[30] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates cit.*, p. 83 nota 4.

differenza tra sapere di non sapere ed essere cosciente di non sapere — è quest'ultima, lo si è visto, la formulazione corretta della tesi di Socrate. Giacché delle due l'una: o le due proposizioni sono effettivamente diverse, dal punto di vista teorico, e allora, in tutto rigore, l'essere coscienti non è un fatto razionale, dacché sapere, per definizione, lo è: ma ciò è assurdo. Oppure συνειδέναι ἑαυτῷ designa un fenomeno psicologico distinto dal puro e semplice εἰδέναι, e allora si tratta di appurare in che cosa consista tale differenza, senza che per questo l'essere cosciente di qualcosa non si configuri anch'esso come un sapere, e sia anzi *a fortiori* un sapere in quanto appunto è un con-sapere con se stessi. Ma di ciò si dirà più avanti. Intanto occorre aggiungere che il secondo errore di Vlastos consiste nel tradurre la seconda parte della frase in esame in modo da far dire a Socrate che egli non avrebbe coscienza di essere sapiente «in anything, great or small», cioè, come Vlastos ha ribadito nella recente traduzione francese del suo libro, «en quoi que ce soit, petite ou grande chose». Questa è visibilmente un'aggiunta rispetto al testo greco, che non contiene nulla di simile. L'espressione οὔτε μέγα οὔτε σμικρόν è una locuzione avverbiale che modifica l'espressione σοφὸς ὤν, non un attributo di un supposto complemento oggetto in ellissi: e per rendersene meglio conto basta esaminare gli altri tre luoghi della stessa *Apologia* nei quali la medesima locuzione compare. Dopo aver ricordato l'accusa, rivoltagli dagli antichi calunniatori, di indagare le cose che stanno sotto terra e quelle celesti, Socrate dichiara che di tutte queste cose egli non si intende né molto né poco (οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαΐω)[31]. Poco più avanti, Socrate chiama a testimoni della veridicità delle sue parole gli stessi Ateniesi presenti al processo, ai quali chiede se qualcuno di loro lo abbia mai udito discutere, o poco o molto (εἰ πώποτε ἢ μικρὸν ἢ μέγα [...] διαλεγομένου), di argomenti di quel genere[32]. Ancora più

[31] PLAT. *apol.* 19 C 4-5.

[32] *Ivi*, 19 D 4-5.

avanti, a conclusione del resoconto relativo al significato dell'oracolo, Socrate ribadisce un'ultima volta di non aver celato la verità né molto né poco (οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρυψάμενος)[33]. Va infine notato che anche dal punto di vista puramente concettuale la traduzione offerta da Vlastos presta il fianco a un'obiezione. Socrate non potrebbe sostenere, a rigore, di non essere sapiente *in anything*, giacché proprio nell'*Apologia* egli dichiara di possedere una ἀνθρωπίνη σοφία; viceversa, con questo riconoscimento, è coerente la sua affermazione di non essere, per questo, σοφός né molto né poco. Né Socrate potrebbe aggiungere a tale assoluto diniego, *in anything*, la precisazione *great or small*, giacché, stando sempre al dettato dell'*Apologia*, lo σμικρὸν — se designasse un oggetto di sapere — dovrebbe designare proprio il dominio di quella ἀνθρωπίνη σοφία nella quale Socrate riconosce di essere versato[34].

Il significato di συνειδέναι ἑαυτῷ fin qui ricostruito — sapere in modo esclusivo e privato, nella sfera cioè della propria "coscienza", qualcosa che per definizione è noto, e può esser noto, solo a se stessi — è confermato dall'uso della medesima espressione attestato da un secondo passo dell'*Apologia*. Il contesto dell'occorrenza è l'ἐξετάζειν di uomini politici, poeti e artigiani che Socrate avrebbe una volta compiuto allo scopo di controllare il responso ricevuto dall'oracolo:

T 2: Τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνας ἦα· ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τούτους δέ γ' ἤδη ὅτι εὑρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους[35].

[33] *Ivi*, 24 A 5-6.

[34] Cfr. *ivi*, 20 D 5-8. Per l'espressione οὔτε μέγα οὔτε σμικρόν cfr. anche quanto osservo, *infra*, p. 321.

[35] *Ivi*, 22 C 9-D 2. Per la traduzione del passo cfr., *supra*, p. 123. La traduzione di M. VALGIMIGLI, in *Platone. Opere complete*, I, Bari 1966, riprodotta ora in A.M. IOPPOLO (a cura di), *Platone. Apologia di Socrate*, Bari 1993, p. 69, suona così: «Alla fine mi rivolsi agli artisti: tanto più che dell'arte loro sapevo benissimo di non intendermi affatto, e quelli sapevo che li avrei trovati competenti di molte e belle cose» (provvedo a correggere un refuso presente nell'edizione citata). Valgimigli intende cioè l'οὐδὲν ἐπισταμένῳ di Socrate implicitamente riferito, per contrasto, al sapere dei χειροτέχναι, come anche, più recentemente, G. REALE, *Platone. Apologia di Socrate*, Milano 1993, p. 51, il quale traduce: «ero perfettamente consapevole di non sapere nulla della loro arte». Questa traduzione, benché non risulti immediatamente dal testo greco, potrebbe trarre legittimità da tutto il seguito del passo, in cui l'opposizione è sempre stabilita tra il non sapere Socrate ciò che gli artigiani sanno e il sapere questi ultimi la loro propria arte e quindi cose che Socrate non sa. Malgrado ciò, è preferibile attenersi all'altra interpretazione possibile, e più letterale, del testo greco, ben reso, ad esempio, da L. ROBIN, in *Platon. Oeuvres complètes* ("Bibliothèque de la Pléiade"), Paris 1950, p. 155, in questo modo: «Je finis donc par aller trouver les gens de métier. Si, en mon for intérieur, j'avais conscience effectivement de ne, pour ainsi dire, rien connaître, je savais bien en revanche devoir trouver chez ceux-ci des gens connaissant quantité de belles choses». Si noti che l'espressione limitativa ὡς ἔπος εἰπεῖν ha senso proprio se l'οὐδὲν ἐπισταμένῳ è preso in senso generale, anche se, come si dice nel testo, proprio quell'espressione indica come la dichiarazione di Socrate non vada intesa, puramente e semplicemente, alla lettera.

Questo passo, che Vlastos evita di prendere in considerazione, a dispetto del fatto che esso è linguisticamente ancora più chiaro ed esplicito di quello precedentemente esaminato, è importante non solo come testimonianza del tema del συνειδέναι ἑαυτῷ, ma per due ulteriori ragioni. Innanzitutto esso conferma come la posizione di Socrate consista in un con-sapere con se stesso — e quindi, a tutti gli effetti, in un sapere, giacché εἰδέναι non perde evidentemente la sua natura di *verbum sciendi* per il fatto di entrare in composizione con la preposizione σύν[36] e di essere accompagnato dal

[36] Così come evidentemente non lo perde, poniamo, γιγνώσκειν quando dà origine alle forme συγγιγνώσκειν, συγγιγνώσκειν ἑαυτῷ, nelle quali, come rileva A. CANCRINI, *Syneidesis cit.*, pp. 71-2, «è unicamente il valore incoativo di questo verbo ad aggiungere una sfumatura leggermente diversa a tale significato: συγγιγνώσκειν designa, infatti, non tanto l'essere quanto il divenire "consapienti"». E poiché con quelle forme verbali è espresso appunto l'atto mediante cui si giunge a conoscere il punto di vista dell'altro, e quindi la piena comprensione di ciò che l'altro ha compiuto, si comprende come esse finiscano con «avere il senso di quel più integrale

pronome personale al dativo — di non sapere. L'assenza in questo passo della formula οὔτε μέγα οὔτε σμικρόν — peraltro, come si è visto, di facile interpretazione — evita qualsiasi fraintendimento e rende manifesta questa conclusione. Quale sia più precisamente il sapere o la forma di sapere che Socrate nega di possedere non può essere indagato in questa sede[37], anche se, per il momento, va almeno notato che l'οὐδὲν ἐπιστάμενος di Socrate è subito seguito dalla formula attenuativa ὡς ἔπος εἰπεῖν: formula che fa comprendere come la dichiarazione di Socrate non vada intesa letteralmente, e che al di sotto di essa c'è, almeno, un problema. La qual cosa è confermata, direi vistosamente, dall'ἤδη che, quasi a calibrare e a bilanciare la portata dell'affermazione precedente, immediatamente segue. In secondo luogo esso attesta una distinzione, che anche terminologicamente è efficacemente rilevata, tra il con-sapere con se stessi qualcosa che, riguardando la stessa sfera del proprio sapere, può essere conosciuto solo da se stessi, e consiste dunque in un συνειδέναι ἑαυτῷ, e il sapere qualcosa che, riguardando il sapere di altri, e non implicando alcuna esperienza conoscitiva in comune con questi nell'acquisizione di tale contenuto di sapere, si configura come un semplice εἰδέναι. L'uno e l'altro sapere appartengono, se così vuol dirsi, alla coscienza di Socrate: ma solo il primo è pensato in greco come espressione della sua "con-scientia". Questo sapere possiede i caratteri dell'assoluta certezza, tanto da valere, lo si è visto, allo stesso titolo che l'autorità del dio nell'esame di ragione condotto da Socrate; laddove l'εἰδέναι at

"comprendere", che è perciò anche un "perdonare" (*tout comprendre c'est tout pardonner*)». Di fatto, con questo preciso significato il verbo compare in un luogo dell'*Apologia* (17 D 4-18 A 1) in cui Socrate, confessata la sua totale inesperienza del linguaggio che si usa nei tribunali, rileva che, come i giudici avrebbero certo comprensione (συνεγιγνώσκετε δήπου ἄν μοι) di lui se, straniero, parlasse nella lingua e con i modi nei quali fosse stato educato, così ora debbono essere indulgenti del linguaggio che egli si appresta a usare.

[37] Per questo problema cfr., *infra*, il mio *Il sapere di Socrate nell'* '*Apologia*'.

tende sempre conferma, come mostra, nel passo immediatamente successivo a quello trascritto, e per limitarsi a questo solo esempio, l'οὐκ ἐψεύσθην di Socrate[38], con il quale il filosofo riconosce, *a posteriori*, che la sua previsione di conoscenza era nel vero. Analogamente a quanto avveniva nel *Palamede*, il tema del συνειδέναι ἑαυτῷ è utilizzato nell'*Apologia* per stabilire una distinzione di carattere gnoseologico. Ma mentre in Gorgia l'antitesi che si origina è quella, tradizionale, tra ἀλήθεια e δόξα — ove il primo termine designa la diretta esperienza sensibile di un fatto[39], il che consegna alla sfera doxastica tutto ciò che non rientri in quell'esperienza — in Socrate la distinzione che viene a prodursi, e regge tutto lo schema argomentativo dell'*Apologia*, per definizione identico alla filosofia di Socrate, è quella tra un sapere sicuro che produce assoluta certezza e una previsione di conoscenza, destinata ad essere controllata nell'esperienza[40], ben distinta dal puro δοκεῖν.

[38] Cfr. PLAT. *apol.* 22 D 3.

[39] Cfr. G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, p. 221 nota 1, ove l'ἀλήθεια è definita «diretta esperienza sensibile», in opposizione al carattere puramente congetturale del δοξάζειν. Precisazioni ulteriori in M. UNTERSTEINER, *I Sofisti cit.*, I, p. 222 nota 5. Per la δόξα gorgiana, σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, cfr. anche *Hel.* 11 (= 82 B 11 D.-K.).

[40] Il tema presenta notevole importanza nell'*Apologia*, ove denota, in particolare, tutti gli scarti, acquisitivi di sapere, realizzati da Socrate a conclusione delle diverse fasi dell'ἐξετάζειν. Così, lo οὐκ ἐψεύσθην di 22 D 3 è preceduto, con la stessa funzione, dal πρὸς ἐμαυτὸν ἐλογιζόμην di 21 D 2, con il quale Socrate trae la conclusione d'essere più sapiente rispetto all'uomo politico che ha esaminato, e dallo ἔγνων di 22 B 8, con il quale Socrate riconosce come non per sapienza, ma per pura ispirazione, i poeti dicano ciò che dicono. Il tema può essere espresso anche da verbi indicanti la situazione della domanda e della risposta, puramente interiori, che il filosofo formula in se stesso: cfr. l'ἐμαυτὸν ἀνερωτᾶν di 22 E 1, che indica la domanda che Socrate rivolge a se medesimo, a conclusione dell'ἐξετάζειν, se egli avrebbe accettato di rimanere nello stato in cui effettivamente si trova, rispetto ai presunti σοφοί, e l'ἀπεκρινάμην ἐμαυτῷ di 22 E 4, che introduce la conclusione ultima tratta da Socrate dall'esperienza dell'ἐξετάζειν, e che proprio per questo è presentata come risposta che il filosofo dà non solo a se stesso, ma καὶ τῷ χρησμῷ (22 E 5).

Aldo Brancacci

IL SAPERE DI SOCRATE NELL'*APOLOGIA*

Il lungo discorso che Protagora pronuncia nel dialogo platonico che porta il suo nome sulla τέχνη σοφιστική costituisce uno dei rarissimi documenti, e uno dei più espliciti, che l'antichità ci abbia trasmesso di una presa di posizione nei confronti del sapere di una determinata epoca da parte di un pensatore che si definisce precisamente per la rottura che instaura rispetto a quel sapere. Protagora chiarisce la differenza tra il sofista moderno e il saggio arcaico sottolineando il significato innovativo che il suo aperto riconoscimento di essere sofista e di educare gli uomini riveste di fronte alla διαβολή e allo φθόνος che inevitabilmente suscita, da parte del volgo e di chi detiene il potere nelle città, la fama di sapienza di un uomo. E se la genealogia culturale che egli si assegna stabilisce una evidente continuità tra il suo magistero e le principali divisioni della σοφία d'età arcaica, non meno netta è la rivendicazione della novità che, almeno sul piano della prassi, distingue la τέχνη σοφιστική da quello che Protagora ritiene possa essere considerato comunque il suo passato[1]. Una situazione per molti aspetti analoga, sottolineata anche dalla presenza di varî temi comuni, si presenta nell'*Apologia di Socrate*, ove, in mancanza di una presa di posizione così chiara, energica e didascalica, evidentemente poco conciliabile con i caratteri dell'ironia socratica, lo stesso fine è perseguito mediante il primo discorso di difesa attribuito a Socrate, nel quale è possibile ravvisare il primo e più antico documento, anch'esso tra i rarissimi che l'antichità ci offre, di una autobiografia intellettuale: una *Schriftsteller-Autobiographie* che è in questo caso, anche, una

[1] Cfr. PLAT. *Prot.* 316 c-317 c.

biografia intellettuale, la cui responsabilità spetta innanzitutto a Platone. Socrate, nel mentre si trova a respingere nell'*Apologia* le accuse e le calunnie che sono state lanciate contro di lui, deve parallelamente chiarire in che cosa consista lo specifico della sua professione di filosofia e in che cosa essa si differenzi dalle forme di σοφία caratteristiche dell'epoca che immediatamente lo precede. Il tema del sapere si trova con ciò ad assumere nell'*Apologia* un ruolo maggiore e più significativo di quanto comunemente non si creda, mentre, sul piano teorico, sorge il problema di determinare il rapporto tra la nozione di ἀνθρωπίνη σοφία, con la quale Socrate designa la forma di sapere di cui si riconosce in possesso, e l'altro grande motivo, strettamente connesso alla formulazione di quella nozione, del «sapere-di-non-sapere»[2]. Per rispondere a questo interrogativo sarà necessario analizzare l'intero contesto in cui quel motivo è inserito, ricostruendo la rete di argomentazioni che ne preparano l'apparizione e prestando particolare attenzione all'uso socratico di una serie di termini e concetti a vario titolo legati al tema del sapere.

Prima di affrontare quest'esame, sia consentita un'osservazione di carattere generale relativa alla struttura del testo platonico. Tutta la prima parte dell'*Apologia* — vale a dire la parte comprendente il prologo e la sezione del discorso di difesa relativa alle antiche accuse (17 A-24 B) — appare mirata alla rivelazione che Socrate si propone di fare della natura e del peculiare carattere del proprio sapere, coincidente, per definizione, con il senso stesso della sua attività filosofica. In questo quadro il prologo ha una funzione programmatica precisa: sia in quanto Socrate vi elabora una sorta di argomentazione "ad anello" centrata sul tema dell'ἀλήθεια, intesa come reale possibilità di dire il vero; sia in quanto egli vi esprime una vivace polemica nei confronti dell'affabulazione dei suoi accusatori, procedendo a una radicale riformulazione, giustificata dalla propria originale concezione filosofica, del significato di alcuni fondamentali termini e concetti[3]. Socrate esordisce con la dichiarazione che i suoi accusatori non hanno detto nulla di vero (17 A 4: ἀληθὲς οὐδὲν εἰρήκασιν; cfr. 17 B 7: οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν), laddove egli dirà tutta la verità (17 B 8: πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν). Una menzogna particolarmente spudorata è che Socrate sia un abile oratore: e tuttavia, ove si denomini abile nel parlare chi dice il vero (17 B 5: τἀληθῆ λέγοντα), Socrate potrebbe esser detto ῥήτωρ (17 B 6). Da lui i giudici non udranno parole imbellettate o frasi studiate, come è d'uso nei tribunali: ciò che conta è che quanto egli dirà sia giusto, e che sia giusto ciò che si appresta a dire Socrate ne è convinto (17 C 2-3: πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω). Questo solo importa e a questo solo i giudici devono prestare attenzione (18 A 3-5: αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή): infatti in ciò risiede la virtù del giudice, mentre la virtù del retore consiste nel dire la verità (18 A 5-6: ῥήτορος δὲ τἀληθῆ λέγειν).

La dichiarazione che Socrate dirà πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, la quale costituisce il contenuto concettuale riassuntivo di tutto il discorso svolto nel prologo, sarà enfaticamente ripetuta ad apertura della sezione dedicata al tema dell'ἀνθρωπίνη σοφία[4]: ciò, mentre vale a stabilire un raccordo ideale tra le due diverse sezioni del testo platonico, suggerisce che esse corrispondono a un'unica tematica e sembra indicare che il problema del sapere costituisce il centro di gravità effettivo di tutta questa prima parte del testo platonico.

[2] Per questo tema rinvio preliminarmente al mio *Socrate e il tema semantico della coscienza*, *supra*, pp. 279-301.

[3] Questo interesse è strutturale dell'*Apologia*. Un altro esempio è dato dalla riformulazione del significato etico del termine αἰσχρόν offerta nel passo 28 B-D in contrapposizione al significato tradizionale, bene esemplificato dal riferimento all'Achille omerico, di quella nozione.

[4] Cfr. PLAT. *apol.* 20 D 5-6. L'*iteratio* è già stata notata da G. VLASTOS, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, p. 238, il quale ne offre però una spiegazione diversa dalla mia.

Quale sia questa verità è illustrato nella seconda parte del prologo e poi nella prima parte del discorso di difesa, in cui è posta la nota distinzione, che regge e giustifica tutta la successiva argomentazione svolta da Socrate, tra accuse e accusatori recenti, e accuse e accusatori antichi. Qui, proprio in riferimento a questa seconda categoria di accusatori, compare il primo riferimento alla presunta sapienza di Socrate:

«Ma più terribili, o cittadini, sono quelli che, prendendo la maggior parte di voi fin da fanciulli, vi hanno persuaso rivolgendo contro di me accuse per niente vere: che c'è un certo Socrate sapiente il quale indaga le cose celesti e fa ricerche su tutte le cose che stanno sotto terra e rende più forte il discorso più debole»[5].

L'accusa di essere ἀνὴρ σοφός è direttamente connessa in questo passo a quella di coltivare lo studio della filosofia naturalistica e la retorica sofistica, e ha dunque, oltre che un radicamento storico preciso[6], tutte le risonanze e le implicazioni culturali che, in quest'età, la professione di σοφία porta con sé. Non a caso, nel passo immediatamente successivo, Socrate bolla quest'accusa come mera calunnia (διαβολή: 19 A 1; cfr. 18 D 2), preoccupandosi di far notare come uno dei motivi della maggiore terribilità di simili voci rispetto alle accuse presenti risiede in ciò, che chi le ascolti inevitabilmente riterrà che chi svolge quel tipo d'indagini

[5] PLAT. *apol.* 18 B 4-C 1: ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὦ ἄνδρες, οἳ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγόρουν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.

[6] Va notato che, nell'accusa rivolta contro Socrate, lo studio delle "cose celesti" rinvia alla linea filosofica ionica, rappresentata da Anassagora e Diogene di Apollonia, laddove lo studio delle "cose di sotto terra" rinvia alla speculazione dei filosofi della Magna Grecia, rappresentata da Empedocle.

neppur crede all'esistenza degli dei[7]. Ma anche nell'esordio del discorso di difesa l'antica διαβολή è di nuovo e anzi con maggior forza identificata con la γραφή intentata da Meleto, mentre l'espressione οἱ κατήγοροι è sostituita, significativamente, dall'espressione οἱ διαβάλλοντες[8]. Il testo dell'accusa, riportato nei termini di un'ἀντωμοσία, vale a dire come il giuramento con il quale due parti in causa si accordano sulla formulazione di un'accusa, si presenta ora nella seguente forma:

«Socrate commette ingiustizia e si dà da fare in cose che non gli spettano, indagando le cose che stanno sotto terra e quelle celesti, facendo apparire più forte il discorso più debole e insegnando queste stesse cose ad altri»[9].

Se il tema della διαβολή è sostituito qui da quello, relativo all'accusa storicamente sostenuta contro Socrate[10], del-

[7] Cfr. PLAT. *apol.* 18 C 2-3: οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν. Per i rischi e pericoli che, secondo Protagora, comporta l'aperto riconoscimento di essere σοφιστής, cfr. PLAT. *Prot.* 316 D-317 B.

[8] Cfr. ID. *apol.* 19 A 8-B 3.

[9] *Ivi*, 19 B 4-6: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, καὶ ἄλλους ταὐτὰ ταῦτα διδάσκων.

[10] Si ricordi il testo della γραφή, riportato in PLAT. *apol.* 24 B 8-C 1: Σωκράτη φησὶν (*scil.* ἡ ἀντωμοσία) ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Il testo delle accuse formali è riportato anche da XENOPH. *mem.* I 1, 1 e da DIOG. LAERT. II 40; quest'ultimo concorda sostanzialmente con la formulazione senofontea e ne differisce solo per il fatto che la forma in cui le accuse sono riportate rispecchia il linguaggio giuridico dell'epoca. Diogene Laerzio dipende infatti da Favorino, il quale avrebbe letto direttamente il testo nel *Metroon*, l'archivio in cui venivano conservati i decreti e le leggi di Atene. È noto che le tre formulazioni concordano tra loro per quanto riguarda il contenuto delle accuse — Socrate non riconosce gli dei che la città riconosce; introduce nuove divinità; corrompe i giovani — ma non per l'ordine in cui sono presentate: Platone inverte, rispetto a Senofonte e Diogene Laerzio, i capi d'accusa, certo deliberatamente, e rispetto a costoro usa termini in parti diversi.

l'ἀδικεῖν, la qualifica di ἀνὴρ σοφός continua ad essere rappresentata dalla capacità di διδάσκειν, che tradizionalmente è considerata prerogativa dell'esperto e del sapiente[11]. Può dunque concludersi che le calunnie che secondo Socrate sono all'origine della γραφή sono tre; esse implicano un'impropria assimilazione di Socrate alle tre diverse figure di filosofo, o di ciò che oggi chiamiamo filosofo, storicamente espressesi nel V secolo: occuparsi di filosofia della natura, essere un sofista, presentarsi come σοφός. A ciascuna di esse corrisponde uno specifico intervento di Socrate, il quale respinge innanzitutto, con asserzioni particolarmente nette e recise, i primi due addebiti, per passare poi a chiarire, in un contesto di idee necessariamente più disteso e complesso, quale sia la sua concezione della σοφία ed entro che limiti egli se ne attribuisca una, sia pure particolarissima.

Per la prima accusa si poneva, in verità, un problema obbiettivo: Socrate si era effettivamente occupato di filosofia della natura in una fase giovanile della sua formazione, anche se con uno spirito e con intenti che non avrebbero giustificato, né agli occhi di Platone né a quelli degli altri Socratici, una sua pura e semplice assimilazione all'anassagoreismo[12]; e, sebbene Socrate avesse in seguito abbandonato tali indagini, il problema era complicato dalla raffigurazione che di Socrate e della sua filosofia aveva offerto Aristofane nelle *Nuvole*, e dalla stessa notorietà di quella raffigurazione[13]. Platone, che non poteva passarla sotto silenzio, la liquida con un veloce riferimento all'ἀεροβατεῖν e a «ogni altro genere di consimili sciocchezze»[14], mentre all'accusa d'ordine generale sono riservate complessivamente quattro esplicite smentite nello spazio di venti righe di greco[15]. Socrate non si limita però ad affermare che l'accusa che gli è rivolta è falsa, o che nessuno può dire di averlo mai sentito discutere di quelle questioni, ma afferma proprio di non avere conoscenze, e di non svolgere ricerche, in quest'ambito: il che, se per un verso anticipa alcune dichiarazioni che Socrate farà nella sezione dedicata all'ἀνθρωπίνη σοφία, conferisce alla sua denegazione il carattere di una presa di posizione di carattere generale sulla filosofia naturalistica, della quale, anzi, si mette esplicitamente in dubbio che esistano σοφοί. Tutto ciò emerge dal seguente passo, in cui, dopo aver ricordato i caratteri che Aristofane gli attribuiva nella sua commedia, Socrate, parlando al presente — e non al passato: onde, sia notato di passaggio, quanto egli dice è perfettamente compatibile con il noto resoconto autobiografico del *Fedone*[16] — osserva:

[11] Oltre che dai dialoghi platonici nel loro complesso, questo punto risulta formalmente da ARISTOT. *metaph.* A 2. 982 a 13-4, da confrontare con 982 a 28-30.

[12] Sull'interesse giovanile di Socrate per la filosofia naturalistica si veda il discorso che Platone attribuisce al maestro in *Phaed.* 96 A-100 A. Tracce molto chiare di questi interessi sono nei due capitoli dei *Memorabili* (I 4 e IV 3) d'argomento teologico e fisico-provvidenzialistico, la cui fonte è molto probabilmente Antistene, cfr. *supra*, p. 282 nota 2. Per l'eco suscitata dalla raffigurazione aristofanesca di Socrate cfr. anche XENOPH. *symp.* VI 6-7.

[13] Sulla raffigurazione aristofanesca di Socrate cfr. K.J. DOVER (ed.), *Aristophanes. The Clouds*, Oxford 1968; L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, Ithaca 1972; P.A. VANDER WAERDT, *Socrates in the 'Clouds'*, in *The Socratic Movement*, edited by P.A. VANDER WAERDT, Ithaca 1994, pp. 48-86.

[14] Cfr. PLAT. *apol.* 19 C 2-4: ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα κτλ. Non sfugga la nota di ironia espressa in modo lieve ma con molta precisione da Platone: colui che è portato in scena e descritto nella commedia di Aristofane è "un tal Socrate", "un certo Socrate", Σωκράτης τις, non Socrate quale questi realmente è: è cioè solo un personaggio, che con l'uomo reale ha in comune solo il nome.

[15] Cfr. *ivi*, 19 C 4-5, per la negazione di intendersi di filosofia della natura; 19 C 8, per la negazione di fare ricerca di quelle questioni; 19 D 1-5, per la negazione di averne mai discusso in pubblico; 19 D 8, per l'affermazione che nulla in queste accuse è vero.

[16] Tale compatibilità risulta particolarmente chiara se si ricorda la

«Tutte cose, queste, di cui io non mi intendo né molto né poco. Dico ciò non in quanto io abbia disprezzo per una scienza di tal fatta, se davvero c' è qualcuno che sia sapiente di quelle cose. Che io non debba ricevere da Meleto anche un'accusa di tal genere! Dico, invece, che di queste cose, o cittadini ateniesi, io non faccio assolutamente ricerca»[17].

A uno schema argomentativo analogo risponde la successiva denegazione di essere sofista. Socrate comincia col negare, riferendosi ai due caratteri più noti che definiscono l'attività sofistica, di educare gli uomini e di esigere, per questo, denaro[18], ma prosegue poi assumendo l'espressione ἀνθρώπους παιδεύειν nel suo senso più pieno e rigoroso, coincidente con la facoltà di far diventare un giovane καλὸς καὶ ἀγαθός[19] e con la conoscenza della virtù dell'uomo e del cittadino[20]. Ed è a questo punto che, dopo aver espresso, a somiglianza di quanto aveva già fatto nei confronti della filosofia della natura, un'ironica nota di dubbio sul fatto che di tale conoscenza sia fornito il sofista Eveno di Paro — anch'egli denominato da Socrate σοφός (20 A 2-3: ἄλλος ἀνήρ ἐστι Πάριος ἐνθάδε σοφός) — conclude che, per parte sua, egli non la possiede affatto:

«E io mi congratulai in cuor mio con questo Eveno, se veramente possiede tale arte e se la insegna a un prezzo così mo-

frase iniziale di PLAT. *Phaed.* 96 A 5-9, in cui Socrate precisa: «Io, o Cebete, quand'ero giovane (νέος ὤν), ero straordinariamente attratto da quel sapere che chiamano indagine della natura: mi sembrava splendido conoscere le cause di ogni cosa, perché ciascuna cosa nasce, perché muore e perché esiste».

[17] *Apol.* 19 C 4-8: ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαΐω. καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστιν — μή πως ἐγὼ ὑπὸ Μελήτου τοσαύτας δίκας φεύγοιμι — ἀλλὰ γὰρ ἐμοὶ τούτων, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲν μέτεστιν.

[18] Cfr. *ivi*, 19 D 8-E 1: οὐδέ γ' εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

[19] Cfr. *ivi*, 20 B 1.

[20] Cfr. *ivi*, 20 B 4-5.

dico. Anch'io, a ogni modo, se avessi conoscenza di queste cose, me ne farei vanto e ne andrei orgoglioso. Ma di tali cose non ho proprio conoscenza, o cittadini di Atene!»[21].

A conclusione di questa prima parte dell'esame, si può tenere per acquisito che quando, nell'intera prima parte dell'*Apologia* antecedente all'esposizione del concetto di ἀνθρωπίνη σοφία, Socrate usa espressioni a vario titolo indicanti il suo non sapere, si tratta sempre di non sapere qualcosa di determinato, non di un non sapere assoluto. Sul piano terminologico ciò è indicato nel modo più chiaro dal fatto che i diversi verbi (ἐπίσταμαι, ἐπαΐω, διαλέγεσθαι) usati da Socrate alla forma negativa per qualificare tale sua situazione sono sempre accompagnati da un complemento oggetto o da un complemento indiretto indicante le cose intorno alle quali Socrate si riconosce privo di sapere[22]. E ciò va parallelo al fatto che le argomentazioni svolte in questa sezione mirano a dimostrare — in perfetta coerenza con le accuse che Socrate ha dichiarato essere state rivolte contro di lui, e la cui formulazione è stata stabilita in accordo con il tribunale mediante l'ἀντωμοσία — che Socrate non si riconosce né nella filosofia della natura né nel magistero sofistico, e che attorno a queste discipline, ammesso e non concesso che ad esse spetti il titolo di scienze, egli non possiede cono-

[21] *Ivi*, 20 B 9-C 3: καὶ ἐγὼ τὸν Εὔηνον ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχοι ταύτην τὴν τέχνην καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει. ἐγὼ γοῦν καὶ αὐτὸς ἐκαλλυνόμην τε καὶ ἡβρυνόμην ἂν εἰ ἠπιστάμην ταῦτα· ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι. La nota di dubbio, anch'essa ironica, nei confronti della presunta capacità dei sofisti di educare gli uomini è ancora più tenue, ma non per questo meno chiara, nel passo iniziale 19 E 1-2: ἐπεὶ καὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἷός τ' εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους κτλ.

[22] Cfr. *ivi*, 19 C 4-5: ὧν (si riferisce all'ἀεροβατεῖν e alle altre cose che gli sono fatte dire nella commedia di Aristofane) ἐγὼ οὐδὲν [...] πέρι ἐπαΐω. 19 D 4-5: εἰ πώποτε [...] ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων (si riferisce alle questioni di filosofia della natura) διαλεγομένου. 20 C 2-3: εἰ ἠπιστάμην ταῦτα (si riferisce all'oggetto dell'insegnamento sofistico) ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι.

scenze. Proprio per questo, si noti, è pienamente giustificata e credibile la successiva domanda che Socrate immagina gli sia rivolta dai giudici, i quali chiedono quale sia allora l'occupazione, propria di Socrate, dalla quale gli sono derivate queste calunnie[23]. Ed è precisamente questa domanda che determina la risposta, che più avanti sarà esaminata, volta a chiarire quale sia la particolare forma di sapere, quella certa sapienza (σοφίαν τινά: 20 D 7), di cui Socrate si riconosce in possesso; o, per meglio dire, di cui Socrate ha compreso, al seguito di una lunga e faticosa ricerca[24], di essere in possesso. È pertanto del tutto infondata la tesi di Vlastos, il quale, attribuendo a Socrate il concetto di "ironia complessa"[25], ne ritrova un esempio nel paradosso che, secondo lo studioso, sarebbe espresso in queste pagine dell'*Apologia*: in virtù di esso Socrate affermerebbe di non sapere nulla, e questa affermazione equivarrebbe a una totale negazione di sapere[26]. Ma sia la formulazione del presunto paradosso sia

[23] Cfr. *apol.* 20 C 4-D 1: «Ora, qualcuno di voi potrebbe forse fare questa considerazione: 'Ma, Socrate, qual'è allora la tua occupazione (τὸ σὸν τί ἐστι πρᾶγμα;)? Da dove ti sono derivate queste calunnie (διαβολαί)? Ché certamente non già perché non facevi niente di più straordinario degli altri si sono prodotte poi queste voci e questa fama: non sarebbero sorte, se tu non avessi fatto niente di diverso da quello che fanno tutti. Dicci dunque che cos'è questo, affinché noi non ti giudichiamo con leggerezza'».

[24] Cfr. *apol.* 21 B 7-9. Si ricordi anche il riferimento alla πλάνη e ai πόνοι, l'una e gli altri sopportati da Socrate, *ivi*, 22 A 6-8.

[25] Secondo G. VLASTOS, *Socrates cit.*, p. 31, Socrate avrebbe scoperto e utilizzato una nuova forma di ironia, che si può denominare "complessa" in opposizione all'ironia "semplice"; in quest'ultima, «what is said just isn't what is meant: taken in its ordinary, commonly understood, sense the statement is simply false. In "complex" irony what is said both is and isn't what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false in another».

[26] *Ivi*, p. 32, aggiunge: «When he professes to have no knowledge he both does and does not mean what he says. He wants it to assure his hearers that in the moral domain there is not a single proposition he claims to know with certainty. But in another sense of "knowledge", where the

questa equivalenza sono fondate, ancora una volta, su una traduzione incorretta del testo greco, come è facile vedere dai seguenti due passi, i quali costituiscono la testimonianza T1 di Vlastos:

«I am aware of being wise in nothing, great or small [...]; as in fact I have no knowledge, neither I think I have any», che tuttavia è bene leggere anche nella traduzione francese del libro di Vlastos: «Je n'ai pas conscience d'être sage en quoi que ce soit, petite ou grande chose [...] alors qu'en fait je n'ai aucun savoir, je ne crois pas non plus en avoir»[27] (T1 Vlastos: Plat. *apol.* 21 B 4-5; D 5-6).

word refers to justified true belief — justifiable through the peculiarly Socratic method of elenctic argument — there are many propositions he does claim to know». Vale la pena riportare anche la traduzione francese di questo passo, in *Socrate cit.*, pp. 51-2, nella quale Vlastos ha, rispetto all'originale inglese, ancora meglio precisato il suo pensiero: «Lorsqu'il prétend n'avoir aucun savoir, on peut dire à la fois que Socrate veut dire et ne veut pas dire ce qu'il dit: ses auditeurs doivent comprendre que dans le domaine moral, il n'est pas une seule proposition dont il revendique la connaissance certaine. Mais, dans l'autre sens du mot "savoir", où ce mot se réfère à une croyance vraie justifiée, justifiable grâce à la méthode particulière de Socrate, celle de la discussion réfutative (*elenchos*), Socrate revendique effectivement la connaissance de nombreuses propositions». Su questa dichiarazione ci sarebbe naturalmente molto da dire, ma qui basti rilevare che la distinzione tra due significati del verbo sapere, che Vlastos presenta in termini per così dire oggettivi, è bensì frutto di un'interpretazione dello studioso, ma non è né dichiarata né teorizzata da Socrate. Naturalmente Vlastos ha il diritto di avanzarla: ma essa non può, per la ragione detta, valere, al tempo stesso, come *interpretazione* del testo platonico, cioè come lettura ricavata dal testo, e come *strumento interpretativo* del medesimo, atto a risolvere la contraddizione — o la presunta contraddizione — rilevatavi. Diversa dalla mia è la critica rivolta, su questo punto, a Vlastos da D. MORRISON, *On Professor Vlastos' Xenophon*, «Ancient Philosophy», VII (1987) pp. 9-22: p. 12, per la quale cfr. la risposta dello stesso Vlastos in *Socrate cit.*, p. 330 nota 18.

[27] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates cit.*, p. 327. Qui c'è un piccolo *puzzle*, e, a proposito della traduzione inglese del passo 21 B 4-5, va segnalata una svista in cui incorre Vlastos. Dopo aver argomentato a p. 82 del suo libro che il significato della dichiarazione di Socrate è che egli non è cosciente

Si è già chiarito quale sia l'esatta traduzione della prima frase. Quanto alla seconda, è evidente che essa dice semplicemente, ed è tutt'altra cosa, «alors qu'en fait je ne sais pas, je ne crois pas non plus de savoir», che tradurrà il limpido ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι del testo greco[28].

È a questo punto che, in risposta alla domanda che Socrate stesso immagina gli sia rivolta dai giudici, il filosofo procede a chiarire quale sia la causa che ha dato origine al nome che gli si attribuisce — quello cioè di σοφός — e alla calunnia che lo perseguita — quella cioè di occuparsi di filosofia della natura e di retorica sofistica[29]. E, per assicurarsi

di essere sapiente in alcunché, e aver pertanto tradotto, smentendo la traduzione offertane in passato, «For I am not aware of being wise in anything», lo studioso, nella traduzione del medesimo passo riportata a p. 237, riproduce, inopinatamente, proprio la formulazione che aveva scartato, e scrive «I am aware of being wise in nothing». L'errore (o meglio, quello che Vlastos nella sua nuova interpretazione del passo considera un errore) è però corretto nella traduzione francese del libro, che ho ritenuto opportuno, pertanto, citare. In ogni caso, per la corretta traduzione della prima frase, e per il problema teorico che essa pone, cfr., *supra*, il mio *Socrate e il tema semantico della coscienza*, pp. 293-98.

[28] Cfr. la traduzione di M. VALGIMIGLI, in *Platone. Apologia di Socrate*, a cura di A.M. IOPPOLO, Bari 1993, p. 67: «quel che non so, neanche credo di saperlo»; quella di L. ROBIN, in *Platon. Oeuvres complètes*, I ("Bibliothèque de la Pléiade"), Paris 1950, p. 154: «ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir». È invece evidentemente errata la traduzione di M. CROISET, in *Platon. Oeuvres complètes*, Tome I ("Collection des Universités de France"), Paris 1980, p. 146: «si je ne sais rien, je ne crois non plus rien savoir». In questo caso, però, sembra quasi di trovarsi di fronte a un refuso, o a un mero abbaglio, tanto più che nella traduzione della riga seguente del medesimo passo, il cui contenuto di pensiero è del tutto analogo, Croiset correttamente scrive: «je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas».

[29] Cfr. PLAT. *apol.* 20 D 2-4: κἀγὼ ὑμῖν πειράσομαι ἀποδεῖξαι τί ποτ' ἐστὶν τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεποίηκεν τό τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. L'espressione τοῦτο τὸ ὄνομα ricorre anche nel passo immediatamente successivo (20 D 7: lo si veda citato nella successiva nota 30) e anche dal raffronto con questo passo si deduce che essa sta a indicare l'appellativo di σοφός. Quanto al termine διαβολή, si è visto che esso designa nel corso di tutta l'*Apologia* le cosiddette "antiche accuse": cfr. in particolare 18 D 2; 19 A 1; 19 B 1; 20 C 5.

che nessuno possa fraintendere il significato delle sue parole, e credere che egli stia scherzando, di nuovo Socrate fa precedere la sua dichiarazione dall'assicurazione che egli dirà «tutta la verità»[30]. La dichiarazione è, dunque, formale:

«Io, o cittadini ateniesi, mi sono guadagnato questo nome per nient'altro se non per una certa sapienza. Qual'è questa sapienza? Quella che forse è una sapienza umana. Giacché di questa può darsi che io sia davvero sapiente. Quelli, invece, di cui poco fa parlavo, devono essere sapienti di una qualche sapienza più che umana, o non so che cosa dire: certo la loro sapienza io non la possiedo, e se qualcuno me l'attribuisce mente e cerca di calunniarmi»[31].

In questo passo è solo nominata, ma non ancora definita, la ἀνθρωπίνη σοφία: per il momento, cioè, sappiamo solo che, sì, esiste una sapienza di cui Socrate si dichiara in possesso, senza che ci sia detto in che cosa, propriamente, essa consista: per questo occorrerà aspettare il seguito della relazione platonica. Non possono peraltro sfuggire gli elementi di cautela e attenuazione che Platone impiega nel momento in cui, dopo aver negato che Socrate sia σοφός, nel senso — mi si passi l'espressione — storicamente determinato del termine[32], gli attribuisce comunque una σοφία.

[30] Cfr. *apol.* 20 D 4-6: καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν· εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ.

[31] *Ivi*, 20 D 6-E 3: ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' οὐδὲν ἀλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία· τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. οὗτοι δὲ τάχ' ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω· οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι, ἀλλ' ὅστις φησὶ ψεύδεταί τε καὶ ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ λέγει.

[32] Che il termine σοφός sia impegnato da Socrate nel senso in cui esso denota le figure di sapienti (o, come modernamente si dice, di filosofi) espressesi nella sua epoca è confermato tra l'altro dal passo 22 E 1-4:

Quest'ultimo termine è accompagnato dall'indefinito τις, a indicare la particolarità di siffatta sapienza, mentre anche il finale riferimento a Socrate del termine σοφός appare bilanciato dal κινδυνεύω che l'accompagna. La natura particolare della σοφία di Socrate, già abilmente suggerita dall'epiteto ἀνθρωπίνη che la qualifica, è elegantemente sottolineata, sul piano sintattico, dalla lentezza e circospezione con cui è formulata l'asserzione, che appare parcellizzata e puntualizzata nei tre momenti rappresentati dal ποίαν («qual'è questa sorpresa?»), dallo ἥπερ («quella che forse...»), dal ταύτην («di questa può darsi...») attorno ai quali si agglutinano le tre frasi che strutturano il messaggio. L'introduzione della nozione di ἀνθρωπίνη σοφία, in un brano che come i precedenti ha ancora carattere essenzialmente difensivo, è sufficiente in ogni caso a determinare un deciso ribaltamento rispetto alla prospettiva che fino a poche righe prima era operante. Nel prologo e nella parte iniziale del discorso di difesa metereologhi e sofisti erano caratterizzati come σοφοί, mentre Socrate era presentato come colui che non si occupa né di retorica né di filosofia della natura e conseguentemente non possiede conoscenze intorno ad esse: ora, invece, la sapienza propria di Socrate è detta sapienza propriamente umana, e ad essa si contrappone la sapienza dei filosofi della natura e dei sofisti, che è però denominata, con formula evidentemente ironica, e con sfumatura di scetticismo neppure

ὥστε με ἐμαυτὸν ἀνερωτᾶν ὑπὲρ τοῦ χρησμοῦ πότερα δεξαίμην ἂν οὕτως ὥσπερ ἔχω ἔχειν, μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν, ἢ ἀμφότερα ἃ ἐκεῖνοι ἔχουσιν ἔχειν. Ove è importante notare non solo come Socrate non desideri essere «sapiente della loro sapienza», sapiente cioè della sapienza dei presunti σοφοί, ma anche come tale σοφία implichi sempre, dal punto di vista di Socrate, una ἀμαθία accanto a sé. Il che giustifica la conclusione finale tratta dal filosofo: ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν (22 E 4-5). E si noti, ancora, come quest'ultimo passo preceda immediatamente quello, relativo all'ἀνθρωπίνη σοφία, riportato nella precedente nota 31.

troppo celata[33], μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφία. Che l'espressione «sapienti di una sapienza più che umana» indichi proprio questi filosofi si ricava in modo indubitabile dal testo, che, dopo aver menzionato «costoro (οὗτοι)», li identifica esplicitamente con «quelli di cui poco fa parlavo» (οὓς ἄρτι ἔλεγον). Questa identificazione risulta anche dall'ultimo rilievo, con il quale Socrate ritorna al tema della διαβολή, nonché a quello della menzogna, su cui già si era insistito nel prologo[34], osservando che chi dice il contrario mente (ψεύδεται), e mente per calunniarlo: per cui ha torto Vlastos, il quale senza alcun fondamento identifica la μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφία con quella sapienza che è appannaggio degli dei e inaccessibile, sembra, all'uomo, di cui si parla in un altro testo dell'*Apologia* su cui più avanti ci si soffermerà[35].

Va a questo punto rilevato che la sezione del testo platonico immediatamente successiva al testo sull'ἀνθρωπίνη σοφία non è più contemporanea, dal punto di vista storico-cronologico, a quanto precede, ma si configura, per utilizzare un termine tratto dal linguaggio cinematografico, come un *flash-back*, del quale Socrate si avvale per spiegare quali avvenimenti abbiano determinato le sue convinzioni teoriche e il suo attuale punto di vista su tutto quanto, a diverso titolo, riguardi il contenuto del dibattimento e le ragioni della sua difesa. Il *flash-back*, che dal punto di vista letterario esalta e sottolinea quella dimensione di autobiografia intellettuale che è propria di questa sezione, ricopre il testo 20 E-22 E, comprendendo i resoconti dell'episodio dell'oracolo e dell'esame degli uomini politici, poeti e artigiani compiuto da Socrate. Esso sarà sospeso una sola volta, nel passo 21 E-22 A, ove Socrate espone una serie di conclusioni che egli,

[33] Si noti il potenziale (ἂν εἶεν), in luogo di un presente, e l'osservazione conclusiva (ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω).

[34] Per il tema della menzogna, riferito ai suoi accusatori presenti, cfr. PLAT. *apol.* 17 A 5. Ma si veda soprattutto 23 D 7-24 A 1 (che va raffrontato con 18 B 1-4).

[35] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates cit.*, p. 239.

in quell'epoca, trasse dall'ἐξετάζειν: e a questo testo corrisponde il passo 22 E-23 B, in cui il filosofo espone le conclusioni generali cui è pervenuto circa il significato del vaticinio e dell'ἐξετάζειν stesso, e in cui di nuovo, tornando al tempo del presente, è trattato, alla luce di queste conclusioni, e quindi in forma più completa e complessa rispetto al testo d'apertura, il tema della σοφία e quello dell'ἀνθρωπίνη σοφία in particolare. A conferma dell'insistenza, e della cura, con cui Socrate rileva la natura particolare della propria sapienza va notata, nel paragrafo relativo al responso ricevuto dall'oracolo, la dichiarazione introduttiva:

«Della mia sapienza, se pure è sapienza, e di qual natura essa sia, vi porterò come testimone il dio di Delfi»[36].

Essa conferma come Socrate sia perfettamente consapevole di dover esprimere, in queste pagine, una nuova concezione del sapere, senza disporre però di una terminologia originale e già costituita, e dovendo viceversa approntarla di volta in volta con l'aiuto di epiteti, circonlocuzioni e note attenuative o di cautela quali quelle fin qui rilevate. Lo stesso termine φιλοσοφεῖν, che più avanti sarà utilizzato da Socrate per designare la missione impostagli dal dio di vivere esaminando se stesso e gli altri, non presenta ancora, in questi contesti, carattere di *terminus technicus*, né appare usato, almeno esplicitamente, in contrapposizione al termine σοφία[37].

In questo paragrafo va ancora notata la formulazione del responso dell'oracolo, la quale introduce per la prima volta nel testo la forma al comparativo, cui seguirà subito, nella riformulazione di Socrate, quella al superlativo, del termine

[36] PLAT. *apol.* 20 E 6-8: τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δή τίς ἐστιν σοφία καὶ οἵα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.

[37] Cfr. 28 E 5-6: φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους. 29 C 8: ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν.

σοφός[38]. Ciò va parallelo al fatto che, mentre precedentemente la ripetuta asserzione di Socrate di non intendersi delle questioni di cui si occupano i σοφοί escludeva in partenza la possibilità di un confronto tra costoro e il filosofo, proprio di un confronto tra il grado di conoscenza dell'uno e degli altri è questione, ora, dopo il responso dell'oracolo delfico[39]. Tenendo presente tale responso, si chiarisce anche l'esatto significato della successiva dichiarazione di Socrate, il quale rileva d'esser cosciente di non essere sapiente οὔτε μέγα οὔτε σμικρόν. Quest'ultima espressione è impiegata proprio in risposta al σμηδένα σοφώτερον che precede; e infatti subito dopo Socrate ripete: «allora, che cosa mai vuole dire il dio, affermando che io sono σοφώτατον?»[40]. Comincia a questo punto il resoconto dell'ἐξετάζειν di uomini politici, poeti e artigiani condotto dal filosofo, le cui tappe vale la pena ripercorrere per cercare di offrire risposta a una questione che non mi sembra sia stata finora tematizzata, e che è invece di grande importanza: quali siano cioè i criteri in base ai quali si svolge il confronto tra Socrate e i σοφοί, reali o presunti che essi siano[41]. Dall'ἐξετάζειν risulta che l'uomo politico interrogato da Socrate godeva fama di sapiente, e che egli stesso si considerava tale, senza esserlo. Socrate, il quale cerca di dimostrargli questo punto, ne trae la conclusione che rispetto a quell'uomo egli è più sapiente:

[38] Cfr. 21 A 5-7: ἤρετο (*scil.* Χαιρεφῶν) δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι. Cfr. 21 B 5-6.

[39] Cfr. 21 B 9-C 2: ἦλθον ἐπί τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἴπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι "Οὑτοσὶ ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα".

[40] 21 B 5-6: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; L'intero passo in esame è 21 B 3-7: lo si veda citato e discusso nel mio *Socrate e il tema semantico della coscienza, supra*, p. 290 e sgg.

[41] Nell'espressione οἱ δοκοῦντες σοφοί di 21 B 9 il participio ha, logicamente, valore sia oggettivo sia soggettivo: il responso dell'oracolo richiede che Socrate si rechi da coloro che sono considerati sapienti (e ciò è confermato anche dalla parentetica ὡς ἐνταῦθα εἴπερ που ἐλέγξων κτλ.); costoro si riveleranno subito però, per le ragioni ben note, presunti sapienti.

«si dava il caso, infatti, che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello: ma costui credeva di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere»[42].

La menzione dell'οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι permette di comprendere che il dominio delle cose rispetto alle quali Socrate può appurare che il suo interlocutore crede di sapere, senza sapere, è quello delle realtà morali: è la pura e semplice posizione di queste, intendo il riferimento a tali realtà come criterio e misura dell'εἰδέναι, che consente di mettere in luce la nescienza dell'uomo politico e quindi di trarre la conclusione d'ordine generale:

«mi parve dunque di essere più sapiente di quell'uomo almeno in questa piccola cosa, che ciò che non so, neppure credo di saperlo»[43].

L'esame dei poeti e poi degli artigiani corrisponde a una prospettiva teorica analoga, ma più complessa: e ciò perché diversa è la valutazione che Socrate dà del grado di sapere di ciascuna delle tre categorie di cosiddetti sapienti. Anche in questo caso egli parte dal convincimento che nella cerchia dei poeti potrà verificare in modo indubitabile di essere più ignorante (ἀμαθέστερον) di costoro. Ma, dopo aver preso in esame i poemi composti nel modo migliore, e aver domandato ai loro autori che cosa intendessero dire con i loro versi, Socrate è costretto a concludere, di fronte alle risposte insoddisfacenti ricevute, che non per sapienza (οὐ σοφίᾳ), ma solo per una certa dote di natura e perché ispirati da un dio, i poeti dicono le cose che dicono[44]. In questo senso essi

[42] 21 D 3-6: κινδυνεῦει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι.

[43] 21 D 6-7: ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.

[44] Cfr. 22 A 8-C 2. L'intero passo è pubblicato e commentato da G. LANATA, *Poetica preplatonica*, Firenze 1963, pp. 284-9.

sono simili ai vati e agli indovini: «anche costoro, infatti, dicono molte e belle cose, ma non sanno nulla di ciò che dicono»[45]. Il fatto che il poeta possieda effettivamente il privilegio dell'arte, e si differenzi quindi dall'uomo politico, che Socrate relega nello spazio della pura apparenza, comporta due conseguenze. L'una, in contrasto con la valutazione tradizionale della poesia, che quest'ultima non può essere detta σοφία, giacché corrisponde a una sollecitazione irrazionale e dà vita quindi tutt'al più a un λέγειν ma non a un εἰδέναι. L'altra, che proprio perché i poeti sanno far poesia, incorrono nell'ingannevole presunzione di essere «i più sapienti degli uomini» anche nelle «altre cose» in cui, invece, non lo sono[46]. Anche in questo caso, dunque, è il riferimento a τἆλλα, a un concetto avente funzione euristica, valore normativo, determinazione puramente dialettica, che permette di stabilire la conclusione, che Socrate vale più dei poeti per lo stesso motivo per cui vale più degli uomini politici[47]. Questa *démarche* è all'opera anche nel colloquio con gli artigiani, ai quali Socrate riconosce preliminarmente il possesso di una τέχνη e quindi il possesso di una serie di conoscenze delle quali egli è privo[48]. Tuttavia essi incorrono nello stesso ἁμάρτημα in cui incorrono i poeti:

«per il fatto di saper esercitare bene la loro arte, ciascuno di loro era convinto di essere sapientissimo anche in altre cose

[45] PLAT. *apol.* 22 C 2-3: καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι.

[46] Cfr. 22 C 3-6: τοιοῦτόν τί μοι ἐφάνησαν πάθος καὶ οἱ ποιηταὶ πεπονθότες, καὶ ἅμα ᾠσθόμην αὐτῶν διὰ τὴν ποίησιν οἰομένων καὶ τἆλλα σοφώτατων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν.

[47] Cfr. 22 C 6-8: ἀπῆα οὖν καὶ ἐντεῦθεν τῷ αὐτῷ οἰόμενος περιγεγονέναι ᾧπερ καὶ τῶν πολιτικῶν, da raffrontare con 21 D 6-E 1 e con 22 E 4-5.

[48] Cfr. 22 C 9-D 4: τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνας ᾖα· ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἰπεῖν, τούτους δέ γ' ἤδη ὅτι εὑρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους. καὶ τούτου μὲν οὐκ ἐψεύσθην, ἀλλ' ἠπίσταντο ἃ ἐγὼ οὐκ ἠπιστάμην καί μου ταύτῃ σοφώτεροι ἦσαν.

di massima importanza, e proprio questo difetto di misura oscurava la loro sapienza»[49].

Qui Socrate esplicita quali siano le realtà che funzionano come misura dell'εἰδέναι nel corso dell'ἐξετάζειν: e rispetto al precedente, più generico τἆλλα, l'espressione τὰ μέγιστα indica con chiarezza — anche per i paralleli che se ne possono trovare nella letteratura socratica[50] — nel dominio delle realtà morali, inteso in senso lato, il sapere di cui si tratterebbe di avere conoscenza; quel sapere che, vertendo sulle «questioni di massimo valore», meriterebbe, propriamente, il nome di σοφία.

Resta ora da leggere l'ultimo testo, relativo al tema del sapere, posto da Platone a conclusione di tutto il discorso svolto da Socrate relativamente all'interpretazione dell'oracolo delfico: con esso si attua il ritorno al tempo del presente, dopo che il *flash-back* si è concluso, e, per quanto si è detto circa la logica di tutta questa sezione, è chiaro che esso fornisce, retrospettivamente, gli elementi conclusivi atti a chiarire il significato che Socrate conferisce alle sue precedenti affermazioni sulla σοφία e sull'ἀνθρωπίνη σοφία. Il passo è il seguente:

«È appunto da questo esame, o cittadini ateniesi, che mi derivarono molte inimicizie, pericolosissime e gravissime, e da queste inimicizie molte calunnie, e inoltre il nome di sapiente: perché, ogni volta che discorrevo, le persone presenti credevano che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui. E invece c'è rischio, o cittadini, che realmente sapiente sia il dio e che con il suo oracolo intenda dire che la sapienza umana vale poco e anzi

[49] 22 D 6-E 1: διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τἆλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι· καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν.

[50] Per alcune attestazioni di quest'espressione in Antistene e Senofonte cfr. i luoghi segnalati e discussi in A. BRANCACCI, *'Oikeios logos'. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990, pp. 108 e 139.

niente. Sembra che egli parli di Socrate, ma si serve del mio nome prendendolo come esempio, come se dicesse: 'O uomini, tra voi il più sapiente è colui che, come Socrate, ha compreso di non valere proprio nulla in fatto di sapienza'»[51].

Questo testo è molto importante per due ragioni. Innanzitutto perché esso fornisce finalmente l'interpretazione dell'oracolo, e perché l'espressione posta in bocca al dio è esplicitamente presentata come delucidazione del significato della formula ἀνθρωπίνη σοφία. L'espressione ὀλίγου τινὸς ἀξία καὶ οὐδενός, riferita a quest'ultima, e l'espressione corrispondente οὐδενὸς ἄξιος τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, riferita a Socrate, consentono di comprendere un punto fondamentale: vale a dire che ogni volta che Socrate parla del proprio sapere, negando di possederne uno, in questa seconda sezione della prima parte dell'*Apologia*, la sua denegazione ha sempre significato assiologico, non significato brutalmente realistico. Le due espressioni citate consentono anzi, per meglio dire, di dare un fondamento filologico sicuro a questa interpretazione, che anche spontaneamente si presenta come quella che meglio rende conto delle asserzioni, già viste, di Socrate. In secondo luogo, l'iniziale precisazione di Socrate, che egli non è σοφός delle cose su cui convince d'ignoranza gli altri, conferma quanto si è già detto: ossia che la nozione di τὰ μέγιστα, intesa come dominio delle cose su cui si tratterebbe di avere σοφία, funziona nell'*Apologia* come concetto limite — in termini moderni si dovrebbe parlare di concetto asintotico — la cui posizione è essenziale perché sia possibile innanzitutto valutare il sapere, e conseguente-

[51] PLAT. *apol.* 23 A 3-B 4: οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἴποι ὅτι· "οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν".

mente instaurare una gerarchia dei saperi, confutando la presunzione di conoscenza e mantenendo d'altra parte sempre aperto lo spazio della ricerca[52].

L'esame fin qui compiuto consente a questo punto di avere più chiara l'operazione di critica del sapere compiuta da Socrate nella prima parte dell'*Apologia*, e di comprendere come notevolissima sia l'opera di sistemazione epistemologica compiuta dal filosofo rispetto a un'intera epoca, proprio nel momento in cui emerge, storicamente e dalle pagine degli scritti platonici, il nuovo concetto di "scienza dei beni e dei mali in generale", vale a dire ciò che oggi, con termine forse troppo riassuntivo, chiamiamo etica. Le tre divisioni del sapere, riconosciute dai contemporanei come forme della σοφία, sono dissolte da Socrate, che ad esse nega *status* epistemologico, e tuttavia è in grado di riformularle e risistemarle all'interno di una nuova gerarchia e scala di funzioni. L'arte politica occupa l'ultimo gradino della scala, in quanto la competenza che dovrebbe caratterizzarla è ridotta a pura apparenza. La poesia è traslocata dal dominio della σοφία, in cui tutta la tradizione poetica precedente la collocava, a quello dell'ἐνθουσιασμός, che la qualifica quindi come istanza irrazionale, in compagnia dell'arte divinatoria e profetica: e proprio qui, se si ricorda il testo del *Protagora* evocato in apertura[53], si potrebbe scorgere un elemento di polemica di Socrate rispetto alla sistemazione delle forme della σοφία proposta dal Sofista. Al gradino più alto si collocano le arti e le tecniche, la σοφία delle quali appare tuttavia reinterpretata nel senso del καλῶς ἐξεργάζεσθαι τὴν τέχνην, cioè come regola e abilità produttiva. La filosofia della natura, in compagnia della sofistica, è sussunta all'interno della μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφία: espressione evidentemente ironica, che ben si adatta a riassumere la valutazione socratica di questa

[52] Per questo tema cfr. 23 B 4-C 1, e soprattutto i due testi relativi alla nozione di φιλοσοφεῖν citati nella precedente nota 36.

[53] E in particolare PLAT. *Prot.* 316 D 3-7, ove ricorre la citazione dei poeti (Omero, Esiodo e Simonide) come precursori dei sofisti.

scienza, della quale non esistono forse neppure σοφοί. Socrate si considera per parte sua παράδειγμα di una particolarissima forma di sapere, la cosiddetta ἀνθρωπίνη σοφία. Dai riferimenti presenti nell'intera *Apologia*[54] si ricava la determinazione soggettiva di tale sapere, riassumibile in tre formule: Socrate non ignora di non sapere (le cose che non sa), è dunque cosciente in se stesso di non sapere (le cose che non sa) e quindi non crede di sapere (le cose che non sa). L'oggetto del non sapere socratico è anch'esso determinabile: esso comprende sia le cose sulle quali altri possiedono conoscenze, come gli artigiani, ma che Socrate ignora; sia le cose sulle quali gli uomini non hanno vere conoscenze, come i fenomeni oggetto della filosofia della natura; sia le cose sulle quali, forse, solo il dio può essere detto σοφός. Queste ultime definiscono la θεία σοφία, vale a dire, in qualche modo, la scienza morale, intesa in un senso, tuttavia, che non coincide perfettamente con la determinazione che tale sapere assumerà una volta che si sarà teoreticamente e storicamente costituito nella sua autonomia. A provarlo basta il fatto che questa σοφία è detta stare presso il dio: ciò mostra che essa rappresenta la pura posizione di un sapere assoluto, inattingibile, o mai completamente attingibile, dall'uomo, avente valore normativo e proprio per questo atto a fondare quell'istanza aporetica e antidogmatica che determina il fondo del pensiero attribuito a Socrate nell'*Apologia*.

[54] Oltre ai passi già citati cfr. PLAT. *apol.* 29 B-C.

Bruno Centrone

IL *DAIMONION* DI SOCRATE NELLO PSEUDOPLATONICO *TEAGE*