

¹⁸ Cfr. su questo punto le lezioni del 12, 19 gennaio e 2 febbraio 1983, in *GVT* [trad. it. cit.].

¹⁹ E. Rohde, *Psyché*, trad. fr. di A. Reymond, Payot, Paris 1928; ristampa presso Tchou, Paris 2001 (ed. originale: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1925).

²⁰ B. Snell, *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. fr. di M. Charrière e P. Escaig, Éditions de l'Éclat, Paris 1994 (ed. originale: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen & Goverts, Hamburg 1946).

²¹ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. fr. di E. Abrams, Verdier, Paris 1983 [trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1998].

²² Su questa nozione cfr. la lezione del 10 febbraio 1982, in *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 227-228 [trad. it. cit., pp. 209-211].

Lezione del 15 febbraio 1984

Prima ora

Il pericolo dell'oblio di se stessi – Il rifiuto di un impegno politico da parte di Socrate – Solone di fronte a Pisistrato – Il demone di Socrate – Il rischio di morte: storia dei generali delle Arginuse e di Leone di Salamina – L'oracolo di Delfi – La risposta di Socrate all'oracolo: la verifica e l'inchiesta – Oggetto della missione: la cura di sé degli uomini – Irriducibilità della veridizione socratica – Emergenza di una parrësia propriamente etica – Il ciclo della morte di Socrate come fondazione etica della cura di sé.

Dopo che nella lezione precedente abbiamo evocato la crisi della *parrësia* politica – o almeno la crisi delle istituzioni politiche come luogo possibile della *parrësia* –, vorrei oggi avviare lo studio della *parrësia*, della pratica del dire-il-vero nell'ambito dell'etica. Per fare questo, ripartirei ovviamente da Socrate: colui che sicuramente preferisce affrontare la morte piuttosto che rinunciare al dire-il-vero; colui che mette in pratica questo dire-il-vero ed esprime il suo pensiero senza nascondimenti, non nella tribuna, nell'Assemblea, o davanti al popolo. Socrate è colui che ha il coraggio di dire il vero, o che per dire il vero accetta il rischio della morte ma pratica la prova delle anime nel gioco dell'interrogazione ironica.

Per studiare questa fondazione della *parrësia* etica contrapposta alla *parrësia* politica, ovvero dopo una separazione fondazionale della *parrësia* etica dalla *parrësia* politica, vorrei commentare due testi. Il primo si trova nell'*Apologia*: è quel celebre passo in cui Socrate afferma che non ha voluto giocare un ruolo politico nella città, poiché, se lo avesse fatto, avrebbe rischiato di morire.

Il secondo passaggio, che studieremo nell'ora successiva, appartiene al *Fedone*. Si tratta delle ultime famose parole di Socra-

zioneremo più tardi, un po' come si conserva la provvista di uno sciatolo: una piccola provvista che utilizzeremo in seguito. Vorrei soltanto che tenesse come l'abilità di parola degli altri, degli avversari, può arrivare sino al punto di provocare l'oblio di sé. Perciò, in qualche modo, in forma correlativa e negativa, possiamo avvertire il fatto che ci orientiamo verso la posizione inversa. Se l'abilità di parola provoca l'oblio di sé, e bene, la semplicità del parlare, la parola senza affettazione e senza ornamento, la parola direttamente vera, la parola quindi di *parresia*, ci condurrà, proprio lei, alla verità di noi stessi.

Ecco, inoltre, ciò che vorrei farvi ulteriormente osservare: quello che possiamo chiamare il ciclo della morte di Socrate comincia con l'evocazione di un aspetto – il rischio dell'oblio di sé – che sarà importante lungo tutto il ciclo; cioè lungo quell'insieme di testi platonici che possiamo considerare come un gruppo: l'*Apologia di Socrate* (il processo), il *Critone* (la discussione tra Socrate e Critone, all'interno del carcere, attorno a una possibile evasione), e infine il *Fedone* (il racconto degli ultimi momenti di Socrate). Ebbene: lungo tutto questo ciclo, dall'inizio (non sono riusciti a farmi dimenticare me stesso) fino al "non dimenticare" – che è l'ultima e conclusiva parola di Socrate (*μη ἀμελέσῃς*: non ignorate, non dimenticate),⁵ che sarà proprio necessario commentare –, si parlerà del rapporto tra verità di sé e oblio di sé. E sotto questo segno che si svilupperà il processo di Socrate: la discussione di Socrate sul suo possibile esilio e sulla sua possibile salvezza e infine la morte di Socrate. Fermiamoci qui, per il momento. Teniamoci per dopo questa osservazione.

Vorrei ora affrontare il passaggio di cui vi parlavo, che si trova nell'*Apologia* (31c) e che ruota attorno a questa domanda: è necessario fare politica? O piuttosto: perché proprio lui, Socrate, non ha fatto politica? Poco prima di questo passaggio, Socrate spiega come ha incontrato i cittadini di Atene, come se n'è occupato – ritorneremo su questo punto –, come si è preso cura di loro ("standovi da presso, uno per uno, come farebbe un padre o un fratello maggiore").⁶ Si è dunque preso cura degli ateniesi come potrebbe farlo un padre o un fratello maggiore. Ma subito dopo aver detto questo, rivolge a se stesso la seguente obiezione: "Forse potrà parere strano che io vada dato in privato", ma mi manchi il coraggio di "dare consigli alla città" (*symbouleuein tē polēi*),⁷ "in pubblico" (*dēmosia*), "e di salire in tribuna per parlare al popolo" (*ambabanon eis to plēthos*). Anche qui, la parola è tecnica. *Symbouleuein* significa partici-

te, che chiede ai suoi discepoli di pagare un debito ad Asclepio sacrificando un gallo. Quando raccomanda di consumare questo sacrificio, aggiunge: pensateci, senza oblii e negligenze. Nessuno dei commentatori e degli storici della filosofia che da due mila anni si sono interessati a questo passaggio lo ha mai spiegato o interpretato. E proprio questo il passaggio che Dumézil ha analizzato e del quale, io credo, ha fornito la soluzione, nel libro che la volta scorsa vi raccomandavo di leggere. In ogni caso, vi è tutto il ciclo della morte di Socrate – del suo rapporto con il dire-il-vero e con i rischi mortali cui il dire-il-vero va incontro – tra questi due testi: da un lato, l'*Apologia*, dove Socrate afferma che non ha "fatto politica", come diremmo noi oggi, che non è salito in tribuna per non rischiare di morire; dall'altro lato, l'ultimo testo di Socrate, che accetta gioiosamente di morire chiedendo che venga pagato un certo debito agli dei sacrificando un gallo. Si tratta di questo; è di questo che vorrei parlarvi.

Anzitutto, dunque, l'*Apologia*. Comincerò con un'osservazione, che per ora lasceremo da parte, in attesa di una sua futura utilizzazione. Andiamo alle primissime righe dell'*Apologia*. Si tratta di un discorso di tipo giudiziario. Ebbene, il discorso di Socrate, almeno come ce lo riferisce Platone, comincia – come ogni buon discorso giudiziario e in ogni caso come molte altre – con la seguente affermazione: i miei avversari mentono, io dico la verità.¹ E il meno che si possa dire, in effetti, quando ci si contrappone, in tribunale, a degli accusatori. Dunque: i miei avversari mentono, ma io dico la verità. Afferma poi Socrate: i miei avversari, proprio loro, sono abili a parlare (*deinoi legētai*)²; io, al contrario – egli dice – parlo molto semplicemente. Anche qui, un tema tradizionale. Socrate aggiunge qualcosa che non è affatto straordinario in questo genere di discorsi: gli avversari sono abili a parlare, mentre io mi esprimo in maniera molto semplice e diretta. E sono d'altronde così abili a parlare che vorrebbero proprio far credere che sono io quello abile a parlare. Ma su questo, per l'appunto, mentono: io non sono abile a parlare.³ Probabilmente non varrebbe la pena aggiungere commenti più dettagliati se a questa forma retorica – a questa forma di presentazione del tutto tradizionale del discorso giudiziario – non si accostasse una certa annotazione che porta Socrate ad affermare: sono i miei avversari, abili a parlare, che arivano persino al punto di farmi quasi "dimenticare quel che sono". A causa loro (*hypo autōn*), ho quasi perso la memoria di me stesso (*emauton epelathomēn*).⁴ Mi piacerebbe allora che noi conservassimo questa annotazione, in omaggio a colui che men-

dunque, si chiede Socrate, non oso salire pubblicamente sulla tribuna e partecipare alle decisioni della città?

Abbiamo qui, evidentemente – in questo richiamo a un ruolo politico in base al quale qualcuno si alza, sta in piedi, parla al popolo e partecipa alle deliberazioni della città –, l'evocazione di quello scenario istituzionale della democrazia che avrebbe dovuto lasciar spazio alla *parrësia*. Socrate evoca proprio questa figura possibile del parresiasta politico che, a dispetto di minacce e pericoli, accetta di alzarsi, perché questo è nell'interesse della città, e rischiando anche di morire dice la verità. Potremmo qui ricordare l'aneddoto, il gesto, il famoso atteggiamento di Solone, che la letteratura greca racconta molto spesso. Questo episodio lo trovate nella *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (capitolo 14),⁸ in Plutarco (*Vita di Solone*)⁹ e anche in Diogene Laerzio.¹⁰ Nel momento in cui Atene sta perdendo la sua libertà poiché Pisistrato impone la sua autorità personale – si accinge a esercitare, in prima persona, la sovranità su Atene, cioè quella che chiamiamo la tirannia –, proprio allora il vecchio Solone, che assiste a questa ascesa del giovane Pisistrato, si decide a presentarsi in Assemblea. Pisistrato aveva reso manifesta la sua volontà di esercitare la tirannia facendosi concedere una guardia personale. Nelle città greche, essere attorniti da una guardia personale era il mezzo tradizionale, per un cittadino, di prendere il potere. In risposta a questo evento, Solone raggiunge l'Assemblea. La raggiunge come un semplice cittadino di Atene, armato, però, di scudo e corazza. Con questo gesto, vuole rendere manifesto quello che sta accadendo: cioè che Pisistrato, facendosi assegnare una guardia personale, considera i cittadini dei nemici contro i quali dovrà eventualmente lottare. Se il sovrano si presenta come colui che esercita un potere militare, come colui che minaccia con la forza delle armi gli altri cittadini, è normale che i cittadini, di rimando, si presentino armati. Solone raggiunge dunque l'Assemblea armato di scudo e corazza. Per criticare l'Assemblea che ha appena concesso a Pisistrato l'autorizzazione a essere dotato di una guardia personale, dice ai suoi concittadini: "Di alcuni io sono più saggio, di altri più coraggioso; più saggio di quanti non intendono l'insidia di Pisistrato; più coraggioso di quanti pur intendendola tacciono per paura".¹¹ Vedete, qui, la doppia *parrësia* di Solone: *parrësia* verso Pisistrato, poiché, con il gesto di raggiungere l'Assemblea corazzato e armato, rende evidente ciò che Pisistrato sta facendo. Svela la verità di ciò che accade e al tempo stesso rivolge all'Assemblea un discorso di verità criticando quelli che non capiscono ma anche quelli che, pur capendo, tacciono. Lui, al contrario, parlerà. E dopo questo discorso, in cui Solone denuncia ciò che accade e

critica i suoi concittadini, il Consiglio replica che Solone, in realtà, sta diventando pazzo (*mainesthai*). Al che Solone replica con queste parole: "Un tempo breve mostrerà ai cittadini la mia pazzia, la mostrerà al sopraggiungere della verità".¹² Avete qui un esempio tipico, molto preciso – costruito, beninteso, a posteriori –, della pratica di *parrësia*.

È la pratica, appunto, che Socrate rifiuta. È il ruolo che non vuole giocare. Non osa fornire pubblicamente i suoi consigli alla città presentandosi al popolo. Socrate non sarà Solone. Il problema allora è quello di sapere come Socrate giustifica il fatto che non sarà Solone, che non salirà sulla tribuna e che non dirà la verità *dēmosia* (pubblicamente). Si conosce bene la ragione addotta per non dover interpretare quel ruolo: ha udito una certa voce familiare, divina o demonica, che ogni tanto si fa sentire, in lui e da lui; è una voce che non gli prescrive mai qualcosa di positivo, che non gli ha mai detto ciò che occorre fare, ma che ogni tanto si fa sentire per impedirgli di compiere qualcosa che stava per fare o che avrebbe potuto fare.¹³ Nel caso specifico, è proprio di questo che si tratta. Perché la voce si fa sentire da lui? Per dissuaderlo dal fare politica. La voce distoglie proprio lui dall'occuparsi dei cittadini in termini politici: proprio lui, che nondimeno si occupa dei cittadini come potrebbe farlo un padre o un fratello maggiore. Che significa tale interdetto? Perché questo segno? Perché questa voce che sottrae la *parrësia* di Socrate alla pratica politica, nel momento stesso in cui egli avrebbe potuto assegnare al suo discorso vero forma, scena e finalità di carattere politico?

È qui che Socrate propone un certo numero di considerazioni che di primo acchito potrebbero essere intese come pura e semplice spiegazione di questo interdetto, o in ogni caso di questo segno negativo che la voce demonica gli ha rivolto. Questa spiegazione apparente è dovuta al cattivo funzionamento della *parrësia* democratica, oppure, in maniera più generale, della *parrësia* politica; è dovuta all'incapacità in cui ci si trova – quando si ha a che fare con le istituzioni politiche – di mettere in gioco il ruolo parresiastico come si deve: con pienezza e fino in fondo. E perché mai? Molto semplicemente, a causa del pericolo che si corre. È questo il passo su cui vorrei soffermarmi: "Se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello stato, da un pezzo anche sarei morto".¹⁴ Come ricorderete, vi avevo letto questo passo la volta scorsa. Socrate aggiunge: "Non sdegnatevi se parlo così: è la verità [la verità è: se avessi fatto politica sarei morto; M.F.]. Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si com-

Dopo questo esempio paradossale (è una prova del fatto che la *parresia* è pericolosa in democrazia, ma è anche un esempio di accettazione, da parte di Socrate, di questo rischio), Socrate riporta un ulteriore esempio, tratto da un altro episodio della storia ateniese e da una diversa forma di sistema politico. Si riferisce a quel breve periodo durante il quale, alla fine del V secolo, Atene era sotto il governo oligarchico dei Trenta: un governo autoritario e sanguinoso. Mostra, qui, che dire il vero in un regime autoritario e oligarchico è altrettanto pericoloso che dirlo in una democrazia. Ma mostra, al tempo stesso, il suo sprezzo del pericolo e il modo in cui ha affrontato quel pericolo. Rievoca il momento in cui i Trenta tiranni volevano far arrestare un cittadino che si chiamava Leone di Salamina, che era stato ingiustamente accusato. Per arrestarlo, i Trenta tiranni avevano chiesto a quattro cittadini di eseguire il fermo. Tra i quattro designati, vi era anche Socrate. Ebbene, mentre gli altri tre sono andati a eseguire il fermo, "allora io [ricorda Socrate ai suoi accusatori; M.F.], non a parole ma a fatti (*ou logò all'ergò*), feci vedere che della morte non me ne importa proprio un bel niente [*emnoi tha naton melei oud'hortoun*; vi segnalo qui l'espressione *melei*, che ritroveremo spesso; M.F.], ma di non commettere ingiustizia o empietà, questo mi importa soprattutto [abbiamo di nuovo: *tou- tou de to pan melei*; M.F.]"¹⁹

mettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi".¹⁵ Se procediamo veloci sul significato di questo passo, la cosa è chiara. Socrate ci dice: non ho fatto politica. Perché? Perché se avessi fatto politica, se mi fossi fatto avanti per parlarvi, per dirvi la verità, mi avreste fatto perire, così come periscono tutti coloro che vogliono generosamente ostacolare, nella loro città, ingiustizie e illegalità. Ma bisogna guardare le cose un po' più da vicino. Bisogna soprattutto guardare alle esemplificazioni e alle giustificazioni addotte da Socrate. In effetti, per appoggiare l'affermazione secondo cui si rischia la vita sia quando ci si rivolge all'Assemblea del popolo per dire la verità, sia quando, molto semplicemente, ci si vuole occupare direttamente e globalmente degli interessi della città, gli esempi forniti da Socrate sono curiosi e nel contempo molto paradossali. Sono infatti degli esempi e anche delle confutazioni.¹⁶ Sono esempi in questo senso: si tratta di casi in cui si vede come le istituzioni politiche – siano esse democratiche, tiranniche o oligarchiche – impediscano o vogliano impedire di dire il vero a coloro che stanno dalla parte della giustizia e della legalità. Ma questi esempi sono anche delle confutazioni. Infatti, grazie a essi si vede, per l'appunto, che Socrate, in due casi molto precisi da lui citati, non ha accettato il ricatto e la minaccia. Lì ha affrontati e ha accettato, in entrambi i casi, il rischio della morte. Vediamo di cosa si tratta. Del fatto che si possa effettivamente rischiare la vita dicendo la verità entro gli spazi di un regime democratico, Socrate fornisce un esempio molto preciso, tratto dalla sua vita e dalla sua esperienza personale. La scena si situa attorno al 406. All'epoca Socrate, grazie al gioco della rotazione delle responsabilità politiche, era dunque diventato pritano; non si trattava di un'attività in qualche modo divisa tra lui e altri, ma era un'attività a cui egli avrebbe deciso di dedicarsi: toccava alla sua tribù, in quel momento, l'esercizio della pritanìa. Ora, a quell'epoca era stato aperto un procedimento contro alcuni generali ateniesi, vincitori alle Arginuse, che per una serie di ragioni non avevano raccolto i cadaveri dopo la battaglia e dopo la loro vittoria: un atto di empietà e un gesto politico piuttosto dubbio. Ma lasciamo perdere questo aspetto. Vi sono dunque in Assemblea quelli che hanno presentato una denuncia contro i generali delle Arginuse. Che fa Socrate allora? «Io, unico dei Prtani», così dice, «mi opposi perché non faceste nulla contro la legge; e votai contro». ¹⁷ L'Assemblea ha effettivamente condannato i generali del fatto che tutta l'Assemblea era a favore di questa condanna, io «votai contro», dice Socrate. «E c'erano i soliti oratori [fautori della condanna dei generali; M.F.] già pronti a spendermi dall'ufficio e a trascurarmi in carcere; e voi a incitar-

può dire questo, e fornire, a giustificazione del suo atteggiamento, degli esempi in cui mostra in effetti che la scelta è pericolosa ma che egli ha accettato il pericolo, che ha accettato di morire? In tali condizioni, è possibile affermare che i pericoli mortali affrontati dal parrēsiasta a causa del cattivo funzionamento politico – che i pericoli mortali da lui corsi dicendo il vero – sono stati i reali motivi per cui Socrate non si è fatto avanti sulla scena politica e non ha mai preso la parola davanti al popolo? Come può accadere che a questo punto egli dica: non ho fatto politica perché se ne avessi fatta sarei morto? Come può accadere che lo dica proprio lui, che per due volte (in regime democratico e oligarchico) ha accettato il rischio di morire per fare valere la verità e la giustizia? Proprio lui che nell'*Apologia* che sta pronunciando spiega e spiegherà, lungo tutto il testo, che non ha paura di morire? Ecco il problema: i suddetti pericoli possono essere la vera ragione della sua astinenza dalla politica? La risposta è sia negativa sia positiva. È ovviamente negativa, e insisto su questo: non è per paura della morte, non è per sfuggire alla morte che Socrate ha rinunciato all'attività politica. Tuttavia si può anche dire: sì, è a causa di questi pericoli che si è astenuto; avrebbe perso la vita non per paura della morte ma perché si era occupato di politica e da morto – è quel che dice nel testo – non avrebbe potuto essere utile a se stesso e agli ateniesi.²⁰ La ragione per cui non ha voluto dire il vero nella forma della veridizione politica non è dunque la paura della morte, il suo rapporto personale con la propria morte. Non è questo rapporto personale, ma un certo rapporto di utilità, con se stesso e con gli ateniesi. È questo rapporto utile, positivo e benefico, la ragione per cui la minaccia che i sistemi politici fanno pesare sulla verità gli ha impedito di pronunciare questa stessa verità nelle forme della politica. Evitare di morire è proprio ciò che gli ha raccomandato la voce demonica, con un segno negativo, con la sua chiamata. E non perché morire sia un male da evitare, ma perché, morendo, Socrate non avrebbe potuto fare qualcosa di positivo. Non avrebbe potuto stabilire, con gli altri e con se stesso, una relazione preziosa, utile e benefica. Il segno demonico, dunque – che lo ha distolto dalla politica portatrice di morte proprio nel momento in cui avrebbe potuto presentarsi all'Assemblea –, ha avuto l'effetto, e forse la funzione, di proteggere, per l'appunto, questo suo ruolo positivo e l'incarico che gli era stato affidato.

Vi è dunque un rinvio alla missione che il dio ha affidato a Socrate e che si tratta di proteggere contro i rischi inutili della politica. Non bisogna dimenticare – dovremo tornarci sopra – che l'intero ciclo della morte socratica rappresenta la sottolineatura di un certo numero di interventi divini. Eccone uno. Quale

compito utile e positivo viene predisposto e protetto da questo intervento divino, che ha introdotto una rottura nel momento in cui la *parrēsia* politica sarebbe stata possibile per Socrate? Tutta l'*Apologia* – o almeno la sua prima parte – è dedicata alla definizione e alla caratterizzazione di questo compito utile che deve essere protetto contro il rischio di morte: si tratta di un certo esercizio, di una certa pratica del dire-il-vero, cioè della capacità di attuare un certo modo di veridizione del tutto diverso da quelli che possono aver luogo sulla scena politica. La voce che rivolge a Socrate questa raccomandazione (o che piuttosto lo distoglie dalla possibilità di esprimersi nelle forme della politica) caratterizza l'instaurazione, di fronte a un dire-il-vero politico, di un altro dire-il-vero, che è quello della filosofia: tu non sarai Solone – dice la voce –, tu devi essere Socrate. Cos'è quest'altra pratica del dire-il-vero, del quale la voce divina caratterizza la differenza essenziale, fondamentale, fondatrice in rapporto al dire-il-vero politico? È ciò che viene raccontato in tutta la prima parte dell'*Apologia*, e io credo che sia possibile schematizzare in tre momenti quest'altro dire-il-vero, così predisposto dalla precauzione socratica di non morire.

Il primo momento di questa veridizione lo si trova nel rapporto con gli dei, con Apollo, con la profezia. Nemmeno questo, lo vedrete, è indifferente. Cherefonte, l'amico di Socrate, è andato a chiedere al dio di Delfi: qual è il greco che è più sapiente di Socrate? Ecco la risposta del dio a tale questione, che non è stata sollevata da Socrate ma da uno dei suoi amici: nessuno è più sapiente di Socrate.²¹ Certo, questa risposta, come tutte le risposte del dio, è enigmatica, e chi la riceve non è mai molto sicuro di capirla bene. Socrate, infatti, non la capisce. E si interroga, come tutti, o come quasi tutti coloro che hanno ricevuto dal dio parole enigmatiche: *ti pote legei ho theos*²² (dette dal dio in maniera indiretta, *ainittetai*²³)? Ora, bisogna subito mettere in evidenza che Socrate – ponendosi questa domanda tradizionale, dopo la risposta tradizionalmente enigmatica del dio, al fine di trovare il senso di ciò che il dio ha detto – non intende adottare un metodo che potremmo definire interpretativo. Non cerca di decifrare il senso nascosto, non cerca di indovinare ciò che il dio ha detto. È molto interessante la spiegazione del proprio operato fornita da Socrate. Egli dice: una volta che mi è stata trasmessa la risposta al quesito sollevato da Cherefonte, ho iniziato una ricerca, poiché non l'avevo capita e mi ero chiesto cosa il dio volesse davvero dire. Il verbo usato è *zētein* (voi trovate la parola *zētēsis*).²⁴ Si è servito di una ricerca, ma questa ricerca, ancora una volta, non consiste nell'interpretare, nel decifrare. Non si tratta di fare un'esegesi di ciò che il dio avrebbe potuto

dire, di ciò che il dio avrebbe nascosto sotto una forma all'egorica, o sotto un discorso per metà veridico e per metà ingannevole. Socrate aveva una ricerca che si propone di sapere se l'oracolo ha detto il vero. Vuole mettere alla prova la parola dell'oracolo. Vuole sottoporre a verifica questo oracolo. Per indicare la modalità di tale ricerca (*zētēsis*), usa un termine caratteristico e importante: *elegkhein*,²⁵ che vuol dire: rimproverare, obiettare o smentire, porre questioni, sottomettere qualcuno a un interrogatorio, contrapporsi a ciò che qualcuno ha detto per sapere se ciò che ha detto regge o non regge. Si tratta, in qualche modo, del discutere. Socrate, dunque, non interpreterà l'oracolo, ma per sapere se è vero lo discuterà, lo sottoporrà a un dibattito, a un contraddittorio. Al fine di sottoporre in tal modo l'oracolo a questa verifica senza interpretarlo, Socrate intraprenderà una *tourne*, un percorso, una peregrinazione (una *plane*, come la chiamava),²⁶ per arrivare a sapere se la profezia può effettivamente diventare indiscutibile (*anelegktos*)²⁷ e se può essere stabilita come verità.

È importante cogliere pienamente ciò che vi è di singolare in questo atteggiamento di Socrate. Certo, alla pari dello stesso Cherefonte, egli manifesta per l'oracolo quella pietà che lo spropria a raccogliere la sua voce e a interrogarsi su ciò che la riguarda. Ma vedete quanto siamo lontani dall'atteggiamento abituale nei confronti della profezia e della parola oracolare. Bisogna capire in cosa consiste questo atteggiamento abituale: quello che si osserva continuamente, quello che si osserverà a lungo, quello – lo ricordate – che si è potuto osservare l'anno scorso studiando lo *Ione* di Euripide e quelle consultazioni oracolari durante le quali il padre e la madre cercavano di sapere cosa era divenuto il loro figlio o se, eventualmente, avessero un figlio.²⁸ In che cosa consiste, allora, questo atteggiamento abituale? Consiste in primo luogo nel tentativo di interpretare ciò che l'oracolo ha detto, per comprenderlo nella maniera più corretta. E in secondo luogo nell'attesa di vedere se effettivamente la profezia oracolare si è in realtà compiuta. Inoltre, ancora, nel tentativo di evitare il compimento dell'oracolo se ciò che si è capito è un pericolo o una disgrazia. In altre parole: l'atteggiamento abituale consiste nell'interpretare la parola oracolare, nell'attendere o nell'evitare i suoi effetti. L'atteggiamento tradizionale e abituale nei confronti della parola oracolare consiste in questo gioco tra interpretazione e attesa nell'ambito del reale. Ma l'atteggiamento socratico è del tutto diverso. Ciò che occorre intraprendere non è un'interpretazione, ma una ricerca per esaminare e mettere alla prova la verità del responso oracolare. Si tratta di discuterlo. E una ricerca che assume la forma di un dibattito,

di una confutazione possibile, di una prova che farà valere la parola dell'oracolo non nel campo di una realtà in cui dovrà effettivamente realizzarsi, ma nel campo di una verità in cui potrà essere accettata come un *logos* vero o non vero. Interpretazione e attesa nel campo del reale: è l'atteggiamento consueto. Ricerca e prova entro il gioco della verità: è l'atteggiamento di Socrate nei confronti della profezia. E questo il primo momento dell'atteggiamento socratico, della veridizione socratica e della missione assunta da Socrate: quella di dire la verità.

Secondo momento: in quale forma Socrate porterà avanti questa ricerca verificatrice? In che modo, concretamente, chiederà di sapere se l'oracolo ha detto il vero? In che modo, invece di attendere o di evitare che il responso si realizzi, gestirà questa discussione con l'oracolo, questa discussione in rapporto all'oracolo? Ha detto dunque di compiere un percorso, di portare avanti un'inchiesta (una *plane*: andrà in giro cercando di mettere alla prova l'oracolo). Questo percorso attraverso la città e tra gli ateniesi lo gestisce rapportandosi a diverse categorie di individui e di cittadini. Anzitutto a un uomo di stato. Poi ad altri. Seconda tappa: il poeta. Terza tappa, infine: gli artigiani. Come vedete, è un percorso che lo porta ad attraversare la città, il corpo dei cittadini, dagli strati più alti a quelli più bassi. Dall'importante uomo di stato, che egli non nomina,²⁹ all'ultimo degli artigiani. Socrate attraversa tutta la città.³⁰ A mano a mano che si mescola così ai cittadini di Atene, scopre dei saperti scempre più solidi. Mentre il primo uomo di stato contattato veniva ritenuto sapiente da molti, e soprattutto da lui, ma non lo era affatto, Socrate constata che gli artigiani, invece, conoscono molte cose: molte più di quante non ne sapesse lui stesso. Ma tutti, sia gli uomini di stato ignoranti sia gli artigiani sapienti, hanno questo in comune: credono di sapere cose che in realtà non sanno. Al contrario Socrate, da parte sua, sa di non saperne. Non avrà forse il sapere degli artigiani, ma non ha nemmeno la loro ignoranza. E questo – l'inchiesta, il mettere in dubbio, il sollevare questioni, l'esaminare gli altri in rapporto a se stessi – ciò che Socrate chiama, nel testo, *lexetasis*.³¹ *Lexetazein* significa sottoporre a esame.³² E questo esame consiste, in primo luogo, in una maniera di verificare se l'oracolo ha detto il vero. In secondo luogo, tale verifica consiste nel mettere alla prova le anime, nel controllare – che si tratti di un uomo di stato, di un poeta, di un artigiano – ciò che sanno e ciò che non sanno a proposito delle cose, del loro mestiere, della loro attività ma anche a proposito di se stesse (ciò che sanno di sapere e di non sapere). In questa *lexetasis*, infine, non si tratta solo di mettere alla prova le anime in quello che sanno e in quello che non sanno a proposi-

to delle cose e di se stesse, ma si tratta anche di confrontare queste anime con l'anima di Socrate. Dunque Socrate – che si apprestava modestamente a verificare se l'oracolo diceva il vero giudicandolo il più sapiente degli uomini e che cercava di mostrare, di far valere la propria ignoranza di fronte al presupposto sapere degli altri – appare in definitiva come colui che ne sa più degli altri. Perlomeno in questo senso: conosce la propria ignoranza. L'anima di Socrate diventa così la prova del fuoco (*basanos*)³³ dell'anima degli altri.

Ecco come si sviluppa questa *exetasis*. Abbiamo dunque un primo tempo, a proposito della parola del dio: interrogarsi, cercare (è la *zētēsis*), praticando la verifica tramite discussione (*elegkhos*). Secondo tempo: questa verifica assume la forma concreta dell'inchiesta (*planē*). Si andrà così ad attraversare tutta la città, a sottomettere ognuno a questa *exetasis* che permette di sapere ciò che sa, ciò che non sa, ciò che sa delle cose, ciò che sa di se stesso; che permette di mettere alla prova il suo sapere e la sua ignoranza, confrontando la sua anima, mettendola in contatto con questa prova del fuoco che è l'anima di Socrate. Terzo tempo di questo ciclo: gli esami, l'*exetasis*, le verifiche che Socrate ha praticato in questo modo lungo tutta la città, dagli strati sociali più alti a quelli più bassi, hanno certamente suscitato molte ostilità nei suoi confronti: in particolare le accuse di Meleto e di Anito, contro le quali sta per l'appunto difendendosi nell'*Apologia*.³⁴ Tuttavia, a dispetto di queste ostilità, Socrate non è stato trattenuto dai pericoli che esse potevano comportare. Tali ostilità non risalgono alle accuse di Meleto e di Anito. Risalgono a molto prima e le accuse di Meleto e di Anito rappresentano, in qualche modo, l'ultima espressione e l'episodio conclusivo di ostilità precedenti. Socrate, a questo punto, lo dice molto chiaramente: un uomo di un qualche valore non deve "far calcolo dei rischi di vita o di morte".³⁵ Siamo ora, lo vedete, nel ciclo, nello svolgimento di una certa forma di *parrēsia* e di veridizione: il rischio di vita o di morte, che era poc'anzi una ragione per non fare politica, si situa invece qui nel cuore stesso dell'impresa socratica. Quali che siano i pericoli corsi a causa di tale forma di *parrēsia*, ebbene, in quanto uomo "di un qualche valore", Socrate sa molto bene che non deve mettere sulla bilancia l'importanza di questa *parrēsia* e le proprie chance di vita o di morte. Un uomo di un qualche valore deve "invece a questo solo badare quando operi, se operi il giusto o l'ingiusto e se compia azioni di onesto e valoroso uomo o se di vile e malvagio".³⁶ Di conseguenza, non deve mettere in discussione il rischio di morire.

Con questa forma del dire-il-vero o della veridizione siamo all'interno di una certa modalità della *parrēsia*, se si intende per

parrēsia il coraggio della verità, il coraggio di dire il vero. Abbiamo qui una *parrēsia* ovviamente molto differente, nel suo fondamento e nel suo sviluppo, dalla *parrēsia* politica. Questa nuova *parrēsia*, quest'altra *parrēsia*, Socrate la eserciterà in modo molto particolare. Nella sua forma, la definisce come una missione – alla quale tiene e che non abbandonerà mai – che praticherà sempre e fino in fondo. Da questo punto di vista, lo vedete, egli non sarà mai eguale al saggio. Non sarà come Solone, ad esempio, che per dire la verità interviene nella città a suo rischio e pericolo, certamente, ma solo ogni tanto: e per il resto del tempo rimane in silenzio nella sua saggezza. Quando non interviene, si ritira dunque nel silenzio della sua saggezza. Socrate è invece qualcuno che ha una missione da compiere, si potrebbe quasi dire un mestiere, in ogni caso un compito. Non si pensa – questo è molto importante – come il saggio che interviene ogni tanto, ma come un soldato, che sta lì, al suo posto.³⁷ Consideriamo Solone, al quale era stato chiesto, a suo tempo, di dare delle leggi alla città; quando vede queste leggi stravolte e Pisistrato che esercita la tirannia, si veste, in quell'occasione, come i soldati, impugna il suo scudo, indossa la sua corazza, si presenta all'Assemblea – in quel frangente e solo in quel frangente – per far prorompere la verità. Opponiamogli Socrate, che da un capo all'altro della sua esistenza si è sempre considerato una sorta di soldato tra i cittadini, costretto ogni istante a lottare, a difendersi e a difenderli.

Ora, qual è l'obiettivo della sua missione? Cosa deve fare in questa missione che il dio gli ha affidato, che il dio ha voluto proteggere dicendogli: ti raccomando, non fare politica, perché se la fai moriresti? Per lui, l'obiettivo di questa missione è certamente quello di vegliare in permanenza sugli altri, di occuparsi degli altri come se fosse il loro padre o il loro fratello. Ma a quale scopo? Per incitarli a occuparsi non della loro fortuna, non della loro reputazione, non dei loro onori o delle loro cariche, ma di se stessi. Vale a dire: della loro ragione, della verità e della loro anima (*phronēsis*, *alētheia*, *psykhē*).³⁸ Devono insomma occuparsi di se stessi. Questa definizione è di capitale importanza. In questo rapporto di sé con se stessi, in questo rapporto di vigilanza su di sé, il "se stessi" è definito in primo luogo dalla *phronēsis*, cioè dalla ragione in qualche modo pratica, dalla ragione in esercizio, che permette di prendere buone decisioni e di scacciare le false opinioni. In secondo luogo, il "se stessi" è definito anche dall'*alētheia*, nella misura in cui essa, in effetti, è proprio il punto di riferimento e di aggancio della *phronēsis*: ciò che la *phronēsis* cerca e ottiene. Ma l'*alētheia* è anche l'Essere nella misura in cui all'Essere siamo affini, preci-

modo, sottoposta a tutt'altre formule, proiettata verso tutt'altri obiettivi. Attorno a questa linea enigmatica, caratterizzata dalla voce demonica che aveva frenato Socrate, si delineano e si dividono perciò due modi di dire coraggiosamente il vero. Vorrei ora aggiungere alcune osservazioni! Nell'esposizione

Vorrei ora aggiungere alcune osservazioni. Nell'esposizione di quest'altra forma di veridizione coraggiosa – la ragion d'essere che sottende e attraversa tutta la prima parte dell'*Apologia* – è molto facile trovare i riferimenti ad altri tipi di veridizione: in particolare alle tre grandi forme di veridizione di cui vi avevo parlato in precedenza (la profezia, la saggezza, l'insegnamento). Avevo cercato di dirvi, in maniera schematica e in qualche modo sincronica, come fosse possibile individuare nella cultura greca quattro grandi forme del dire-il-vero: il dire-il-vero del profeta, del saggio, del professore o del tecnico (dell'uomo della *tekne*), e la veridizione del parresista. Credo che le tre forme della veridizione (profezia, saggezza, insegnamento) siano esplicitamente presenti nell'*Apologia di Socrate*. Cercando di delinare in che cosa consista la sua missione, Socrate ha evidenziato in maniera molto esplicita i punti di differenziazione rispetto alle altre forme di veridizione e ha fatto vedere come si ritagliava tra queste il suo percorso.

Primo punto. In effetti, in rapporto alla veridizione profetica — lo si è visto poco fa (anzi, abbiamo iniziato da qui) — Socrate ha proprio avviato la sua missione parresistica a partire dalla parola profetica del dio, consultata esattamente laddove il dio tiene il suo discorso profetico, cioè a Delfi. In questo senso, dunque, tutta la nuova *parresia* di Socrate poggia davvero — ed egli ci tiene a sottolinearlo, per varie ragioni — sulla profezia del dio: il che gli permette di evitare l'accusa di empietà. Ma si è anche visto — cosa importante — che a questa profezia del dio, o, se volete, all'atteggiamento profetico e all'ascolto del discorso vero del profeta, Socrate fa subire un certo numero di inflessioni, sottoponendo la parola del dio a un'indagine: un procedimento di inchiesta e una ricerca della verità. Ha trasferito la parola profetica, con i suoi effetti, dal campo della realtà, in cui viene valutata la sua realizzazione, al gioco della verità, in cui si vuole esaminare se effettivamente questa parola è vera. Trasposizione, perciò, della veridizione profetica in un campo di verità.

Secondo punto. Nel testo vi è anche un riferimento molto chiaro al dire-il-vero del saggio. Lo trovate nel passaggio in cui Socrate menziona l'accusa che gli viene rivolta: un'accusa assai dataata, che precede di molto, come egli afferma, quella lanciata da Anito e da Meleto. Secondo tale accusa, Socrate era empio, era colpevole, commetteva un delitto (*adikheim*), poiché cercava di sapere ciò che accade nel cielo e in terra, rendendo così più

samente nella forma della *psykhè* (dell'anima). Se possiamo avere *phronêsis* e prendere le decisioni giuste, è perché con la verità abbiamo un certo rapporto, fondato ontologicamente sulla natura dell'anima. Ed è questa, dunque, la missione di Socrate: una missione, lo vedete, molto differente, nel suo svolgimento, nella sua forma e nel suo obiettivo, dalla *parvèsia* politica, dalla verità politica di cui fin qui abbiamo parlato. Ha un'altra forma, un altro obiettivo. L'altro obiettivo, in effetti, è quello di fare in modo che le persone si occupino di se stesse, che ogni individuo si occupi di sé: cioè di un essere ragionevole, che ha con la verità un rapporto fondato sull'essere stesso della sua anima. Così ora abbiamo una *parvèsia* sull'asse dell'etica. In questa nuova forma di *parvèsia*, è proprio di questo che si tratta: della fondazione dell'*ethos* come principio a partire dal quale la condotta potrà essere definita ragionevole in funzione dell'essere stesso dell'anima.

Zētēsis, exēstas, epimēleia. Zētēsis è il primo momento della veridizione socratica (la ricerca). *Exēstas* è l'esame dell'anima, il confronto dell'anima e la prova delle anime. *Epimēleia* è la cura di se stessi. La ricerca sul senso da dare alla parola dell'oracolo ha portato Socrate a questa impresa di prova delle anime le une in rapporto alle altre, con l'obiettivo di incitare ognuno a occuparsi di se stesso. Ricerca, prova, cura. Ricerca di ciò che dice il dio, prova delle anime le une in rapporto alle altre, cura di sé come obiettivo stesso della ricerca: vi è qui, lo vedete, un insieme che definisce la *parēstia* socratica, cioè la veridizione coraggiosa di Socrate contrapposta alla veridizione politica. Quest'ultima non viene realizzata come fosse una ricerca, ma si manifesta in quanto affermazione di qualcuno relativa alla sua personale capacità di dire la verità; non pratica l'esame e il confronto delle anime, ma si rivolge coraggiosamente, nella sua solitudine, a un'Assemblea o a un tiranno che non vuole prestare ascolto; non punta all'*epimēleia* (cioè a incitare le persone a occuparsi di sé), ma dice alla gente ciò che occorre fare e poi, dopo averlo detto, lascia perdere e fa marcia indietro, lasciando che ognuno se la sbroghi come può, con se stesso e con la verità. Il famoso interdetto demonico, udito da Socrate nel momento in cui avrebbe potuto salire sulla tribuna e parlare pubblicamente – quello stesso famoso interdetto demonico che lo ha frenato –

forte il discorso più debole (formula tradizionale per dire che scambiava il falso per il vero).³⁹ La parola usata da Socrate in tale contesto è *zētein* (cercare): Socrate infatti vuole appunto mostrare che quel che fa, contrariamente alle accuse che gli sono state rivolte, è del tutto differente dalla *zētēsis*, da quell'attività che consiste nel cercare (*zētein*) ciò che può accadere nel cielo o in terra. Nell'*Apologia* (18d) sfida infatti chiunque a trovare qualcuno che l'abbia sentito parlare così di questi temi. Non ha mai parlato né di ciò che accade nel cielo né di ciò che accade in terra. D'altronde, in tutta l'*Apologia* fa vedere che ciò di cui si occupa non è affatto l'essere delle cose e l'ordine del mondo, che in effetti è proprio l'oggetto e il campo dei discorsi del saggio. Non parla dell'essere delle cose e dell'ordine del mondo. Parla della prova dell'anima. E la *zētēsis* socratica si contrappone a quella del saggio. Contrariamente alla *zētēsis* del saggio, nella *zētēsis* socratica, nella ricerca socratica della propria anima, si parla dell'anima e della verità dell'anima. Dunque, differenziazione non solo rispetto al dire-il-vero profetico, ma anche differenziazione, opposizione rispetto al dire-il-vero della saggezza.

Terzo punto. Socrate ben sottolinea, infine, la differenza tra la sua veridizione e il dire-il-vero di coloro che sanno, che possiedono delle tecniche e che sono capaci di insegnarle. Anche in questo caso lo dice molto esplicitamente, a proposito dell'accusa rivoltagli, secondo la quale egli avrebbe cercato di insegnare (*didaskēin*)⁴⁰ i contenuti delle ricerche che stava portando avanti. Al che egli risponde, ancora una volta, in due maniere. Una maniera topica e immediata: proclama cioè a gran voce che egli non è come quei sofisti – Gorgia, Pròdico, Ippia – che vendono il loro sapere per denaro e sono dei professori tradizionali.⁴¹ E poi, lungo tutto il testo dell'*Apologia*, risponde facendo anche emergere la sua costante ignoranza: mostra che, diversamente da un professore, non trasmette tranquillamente, senza prendersi dei rischi, ciò che sa – o pretende di sapere, o crede di sapere – a coloro che sanno. Al contrario, mostra coraggiosamente agli altri che non sanno e che devono occuparsi di se stessi.

Insomma, in rapporto alla parola enigmatica del dio, Socrate, se volete, inaugura una ricerca – un'inchiesta – che non persegue l'obiettivo di attendere o di evitare la realizzazione di questa stessa parola. Ne sposta gli effetti, sospingendoli nell'alveo di una ricerca di verità. Egli stabilisce inoltre, attraverso una radicale distinzione d'oggetto, quanto questa indagine sia differente dalla parola, dalla veridizione e dal dire-il-vero del saggio. Non confonde i due livelli e la ricerca che i due livelli promuovono non occupa lo stesso ambito. Infine, in rapporto alla parola dell'insegnamento, Socrate stabilisce una differenza, per così dire, caratteriz-

zata dal rovesciamento. Laddove il professore dice: io so e voi ascoltatevi, Socrate dirà: non so nulla, e se mi occupo di voi non è per trasmettervi un sapere che vi manca. Mi occupo di voi affinché, capendo di non saper nulla, impariate per ciò stesso a occuparvi di voi stessi.

Vedete dunque che Socrate, nell'*Apologia*, fa due cose, che riassumerò così: in primo luogo distingue molto radicalmente il proprio dire-il-vero da tre altre grandi modalità del dire-il-vero che ha la possibilità di incontrare attorno a lui (profezia, saggezza, insegnamento); in secondo luogo, come vi avevo spiegato, fa vedere come in questa forma della veridizione – la *parrēsia* – il coraggio sia necessario. Egli tuttavia non deve servirsi di questo coraggio sulla scena politica, dove di fatto la sua missione non potrebbe essere portata a compimento. Questo coraggio della verità deve esercitarlo nella forma di una *parrēsia* non politica, che si svolgerà attraverso la prova dell'anima. Sarà una *parrēsia* etica.

Per concludere, ecco cosa vorrei dire. Si sta qui delineando, credo, un'altra *parrēsia*. Non bisogna esporla al pericolo della politica per due ragioni: perché possiede tutt'altra forma ed è incompatibile con la tribuna, con le forme retoriche proprie del discorso politico, e anche perché, d'altra parte, che si manifesti in una democrazia o in un'oligarchia, rischia di essere ridotta al silenzio. Non per questo tale *parrēsia*, che occorre preservare dai rischi della politica, è meno utile alla città. È ciò che Socrate ripete instancabilmente lungo tutta l'*Apologia*: incitandovi a occuparvi di voi stessi, sono utile a tutta la città. E se proteggo la mia vita, lo faccio davvero nell'interesse della città. È nell'interesse della città proteggere il discorso vero, cioè la veridizione coraggiosa che sprona i cittadini a occuparsi di se stessi. La filosofia, infine – in quanto veridizione coraggiosa, in quanto *parrēsia* non politica che intrattiene nondimeno un rapporto essenziale con ciò che è utile alla città –, si distenderà lungo tutta quella che potremmo chiamare la grande catena delle cure e delle sollecitudini. È perché si prendeva cura degli uomini che il dio ha interpellato Socrate come il più sapiente degli uomini. Il dio si è preso cura di Socrate e non smette di prendersi cura di lui, facendogli segno di non fare tale o tal'altra cosa. In risposta a questa cura degli dei e del dio, Socrate si preoccuperà di sapere ciò che il dio ha voluto dire. Con uno zelo rivelatore della sua preoccupazione, cercherà di verificare ciò che il dio ha detto. È ciò che lo porta, avendo cura di se stesso, ad aver cura degli altri, in modo tale da mostrare loro che essi devono, a loro volta, aver cura di se stessi, della loro *phronēsis*, dell'*alētheia* e della loro *psykhē* (della ragione, della verità e dell'anima).

Sembra così – ecco l'ultima conclusione di questa prima ora – che si possa vedere qui, in tutta la prima parte dell'*Apologia*, una coincidenza tra l'instaurazione di un discorso di verità diverso dalla profezia, dalla saggezza, dall'insegnamento, e la definizione di una *parèstia* filosofica distinta dalla *parèstia* politica, ma anche interamente esposta al pericolo della morte e tuttavia non estranea all'interesse di ognuno e di tutti. Ciò che finalmente appare come tema fondamentale di questo discorso coraggioso e filosofico, come principale obiettivo di questa *parèstia*, di questo dire-il-vero coraggioso e filosofico, è la cura di sé declinata nel rapporto con gli dei, con la verità e con gli altri: al punto che tutto il ciclo della morte socratica mi sembra attraversato dall'impianto e dalla fondazione, nella sua specificità non politica, di una forma di discorso che annovera la cura di sé tra le sue sollecitazioni, tra le sue sollecitudini.

Ma dopotutto – e ritorno qui al mio nascondiglio da scottato-lo – non è forse vero che la prima frase dell'*Apologia* era precisamente questa, e cioè: i miei nemici sono dei bugiardi e sono così abili a parlare che rischiano proprio di farmi dimenticare me stesso?⁴² Il tema della cura di sé è ben presente, e annuncia in qualche modo, come una sorta di apertura negativa, tutto ciò che verrà detto nell'*Apologia* e negli altri testi in relazione alla morte di Socrate. Ricordiamo anche l'ultima parola di Socrate, che va a concludere la piccola annotazione, la piccola preghiera rivolta ai suoi discepoli: cercate di offrire ad Asclepio il sacrificio di un gallo. Fate lo. Non dimenticatevene. Non trascurate questo compito: *me anelèsète*.⁴³ Nell'*Apologia* di Socrate, nel *Critone* e nel *Fedone* ritrovate questa serie di espressioni: la parola "cura", il nome che designa l'oblio o il non-oblio, la negligenza e la non-negligenza; solo che, beninteso, se troviamo ovunque questo stesso tema (non dimenticare, non trascurare, ricordarsi), bisogna ben constatare che nell'ultima parola di Socrate – non dimenticate (*me anelèsète*) – non si parla, è evidente, della cura di sé; in ogni caso, non se ne parla apparentemente, visto che si tratta di una semplice prescrizione rituale e religiosa. Bisogna sacrificare un gallo ad Asclepio, e di questo occorre preoccuparsi; è questo il compito da non trascurare. * Dopo aver incontrato così spesso, nel ciclo della morte di Socrate, il tema della cura e parole come *epimèleia*, *epimèleisthai*, *anelên*, *melei moi*, era questo il mio problema: perché dunque incontrare ancora un'ultima volta una parola formata a partire dalla stessa radice? Una parola che riguarda ancora la cura, ma questa volta applicata non più alla grande realtà dell'anima, della verità e della *phro-*

* M.F.: che non bisogna trascurare.

Note

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, cit., p. 140 [trad. it. cit., p. 35: "E si che di vero, permettetemi, proprio nulla costoro hanno detto" (17a). "E voi invece da me non udite altro cosa che la verità" (17b)].

² *Ivi*, 17a-b, p. 140 [trad. it. cit., p. 35]. L'espressione *deînos legeîn* è usata due volte, ma nella presentazione malevola di Socrate da parte dei suoi accusatori. *Ibid.* (17a-b) [trad. it. cit.: "Tra le molte cose non vere che disse, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi stessee bene attenti a non lasciarvi trarre in inganno da me come da uno che sia abilissimo parlatore (*deînos legeîn*)".]

³ *Ibid.* (17a) [trad. it. cit.: "A quelle parole, per poco non mi dimenticai di me stesso".]

⁴ Platon, *Phédon*, 118a, trad. fr. di P. Vicaire, Les Belles Lettres, Paris 1983, p. 110 [Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 289; Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene".]

⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 31b, cit., p. 159 [trad. it. cit., p. 56].

⁶ *Ivi*, 31c, p. 159 [trad. it. cit.: "Forse potrà parere strano che io vada dattor-

no e mi dia tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato, e se poi si tratta di dare consigli alla città (*sympolitèia* in pubblico (*dèmosia*), e di salire in tribuna per parlare al popolo (*anabathôn eis to plèthos*), allora mi manchi il coraggio".]

⁷ Aristotele, *Constitution d'Athènes*, § 14, trad. fr. di G. Mathieu e B. Haussoi-

lier, Les Belles Lettres, Paris 1930, pp. 14-15 [trad. it. cit., pp. 16-17].

⁸ Plutarque, *De Solon*, § 30, in *Vies parallèles*, trad. fr. di B. Latzarus, Gar-

nier Frères, Paris 1950, pp. 105-106 [Plutarco, *Vite parallele*, Solone e Publicola,

trad. it. di G. Farauda Villa, Rizzoli, Milano 1994, pp. 250-251].

⁹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. di M.-O. Goulet-Cazé, cit., libro I, § 49, p. 98 [Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. I, a cu-

ra di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 19].

¹⁰ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. fr. di R. Genaille, cit., vol. I, p. 61 [trad. it. cit., p. 19].

¹¹ *Ibid.* [trad. it. cit.].

¹² Platon, *Apologie de Socrate*, 31a-b, cit., p. 159 [trifermimento errato, poiché il

nèis, ma semplicemente a un gallo, a un gallo offerto in sacrificio ad Asclepio? E questa bizzarria, questa ironia, questa stranezza che io stesso non sono stato capace di risolvere. A questo punto ho letto il testo di Dumézil. Vorrei allora, nella prossima ora, spiegarvi come Dumézil risolve il problema di quest'ultima frase di Socrate, quale significato le attribuisce e come si possa spiegare abbastanza agevolmente, credo, la sua interpretazione dei temi che ho appena evocato.

Lezione del 22 febbraio 1984

Seconda ora*

Socrate e l'esame completo e continuo di se stesso – Il bios come oggetto della parrësia socratica – La sinfonia dei discorsi e degli atti – Le conclusioni del dialogo: la sottomissione finale al logos.

Prima questione: come questo gioco viene scoperto e accettato? In un certo numero di dialoghi platonici, lo sapete, è regola quasi generale che il metodo di Socrate sia, a un dato momento, presentato, abbozzato, definito in alcuni suoi caratteri, in modo che il gioco non sia mai invisibile al lettore e nemmeno sconosciuto a chi lo gioca e a quelli che sono spinti a parteciparvi. A costoro viene sempre detto qualcosa di questo gioco, ma se da un lato questa caratterizzazione è molto spesso illustrata da Socrate stesso, e non da coloro che ne saranno, in qualche modo, i partner e le vittime, dall'altro lato gli interlocutori – se non sempre, almeno spesso – fanno atto di resistenza nel momento in cui si rendono conto del gioco nel quale sono stati coinvolti. È in ogni caso ciò che accade, lo sapete bene, con personaggi come Protagora, Gorgia, Callicle, Trasimaco.¹

Vi è qui comunque qualcosa di molto interessante. In primo luogo, a tutti gli interlocutori – e se non a tutti, almeno a uno di loro – è perfettamente chiaro che tipo d'uomo sia Socrate, che cosa faccia e che cos'abbia di particolare. In secondo luogo, abbiamo non soltanto un interlocutore, che è al corrente e che accetta il gioco, ma anche un altro interlocutore, che non è al corrente (ad esempio Lachete), che lo accetta egualmente e che si impegna, volentieri e volontariamente, in un gioco che si svilup-

però come situazione parresiasistica. Quest'accettazione del gioco parresiasistico – da parte di quelli che ne saranno i partner, i bersagli e fino a un certo punto le vittime felici e consenzienti – è nettamente caratterizzata nel momento in cui Socrate interviene. Socrate infatti ha appena detto e fatto accettare che porrà delle domande e che gli altri dovranno rispondere. Quando si crede di essere sempre nell'ambito della competenza, ecco che Socrate arriverà a chiedere: quali sono i vostri maestri, o in tutti i casi come vi siete addestrati al coraggio? Quali sono le vostre opere che dimostrano le vostre attitudini militari e rendono incontestabile il vostro intervento e il vostro parere? Ma Socrate ha appena avuto il tempo di formulare questi interrogativi [...*], ed ecco che Nicia interviene, dicendo: non dovete affatto credere che sarà questo l'andamento del dialogo. Conosco Socrate e so perfettamente come si comporterà. Sono al corrente di ciò che accade a "chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare".**² Aggiunge subito che accetta il gioco al quale è abituato e che si trova bene nella famiglia di Socrate.³ In questo caso, egli dice, oggi "niente impedisce che ci si tratti con Socrate quanto egli vuole".⁴ Lachete aggiungerà la propria adesione all'accettazione preliminare e all'impegno di Nicia, che si fondano sulla conoscenza di Socrate, oltre che sulla benevolenza, l'amicizia e la familiarità che lo legano a lui. Lachete non conosce bene Socrate e non è affatto abituato allo stile delle sue disquisizioni, ma per un certo numero di ragioni, che vedremo subito, alla fin fine accetterà tutte le questioni che Socrate vorrà sollevare e tutti i cambiamenti che vorrà imporre al dialogo. E anche se, a differenza di Nicia, non sa esattamente quale sarà l'andamento del dialogo, accetta con decisione di vivere questa esperienza: "Acconsento con l'amico [...], desidero apprendere solo dalle persone di valore. Questo infatti mi si conceda (*touto gar moi sygkhōreitō*), che anche il maestro sia buono"⁵; e un po' dopo dice: "A te, dunque, Socrate, chiedo di istruirmi".⁶ Conclude questo intervento preliminare alla discussione dicendo: "Di' dunque quel che ti è gradito [*leg'oun ho ti soi philon*: parla, di' quello che vuoi; M.F.], senza considerare per nulla la nostra età".⁷ Questo è il patto parresiasistico per eccellen-

* Passaggio non udibile.

** Nell'edizione italiana da noi utilizzata, Bruno Centrone dà conto della lettura di M. Croiset (quella a cui fa riferimento Foucault). Centrone non la condivide ma riporta, in nota, la traduzione italiana della versione di Croiset citata da Foucault: "Chi appartiene al gruppo intimo, per così dire alla famiglia di Socrate" (trad. it. cit., p. 342, nota 33). La traduzione italiana di Centrone di questo passo del *Lachete* (187e) non si discosta da quella, meno recente, di P. Pucci (Laterza, Roma-Bari 1977, p. 168). [N.d.T.]

* Introduciamo qui una partizione artificiale. Sembra che eccezionalmente non ci sia stata, in questa giornata, interruzione di *séance*.

za. Uno parlerà con franchezza, liberamente, dicendo, nella forma preferita, tutto ciò che ha da dire. Gli altri, da parte loro, non reagiranno come capita così spesso in ambito politico o di fronte a chi parla con franchezza, cioè arrabbiandosi, formalizzandosi, andando in collera e arrivando anche a punire, eventualmente, chi si ritiene che abbia praticato la *parresia* in maniera abusiva. Non così in questa situazione. Vi è qui un buon gioco di *parresia*: un gioco interamente positivo, in cui al coraggio di Socrate risponderà il coraggio di chi accetta la sua *parresia*. Il patto è a tutto campo. È completo. Direi che non viene mai smentito. Si è nell'ambito della *parresia* felice.

Seconda questione: ora che si sa che i due principali interlocutori hanno accettato il gioco, cosa accadrà? E qual è il gioco in cui si impegnerà Socrate (un gioco che Nicia accetta poiché gli è familiare e che anche Lachete accetta, sostenuto com'è dal suo coraggio)? Il compito di illustrare questo gioco parresistico toccherà certamente a Nicia, amico intimo di Socrate. Ecco ciò che dice a Lisimaco: "Non mi sembra che tu sappia che chi si avvicina molto ai discorsi di Socrate e ha con lui familiarità nel dialogare, di necessità, se anche comincia in un primo momento a discutere di qualcos'altro, viene da lui condotto nel discorso in un giro senza tregua sino a che non finisce con il dare ragione di se stesso, in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa. E una volta che vi è finito, (non sai) che Socrate non lo lascerà andare prima di aver saggiato bene e in maniera esauriente tutte queste cose. Io ho consuetudine con quest'uomo e so che è necessaria, subito questo da lui e inoltre, che anch'io subirò questo, lo so bene. Mi rallegrò infatti, Lisimaco, di essere vicino a quest'uomo e credo non ci sia nulla di male nel fatto che ci venga rammentato che non abbiamo agito, o non stiamo agendo bene; è invece necessario che diverga più previdente per il futuro chi non sfugge a questo ma anzi desidera, secondo il detto di Solone, e ritiene doveroso imparare sino a che si vive, non credendo che l'arrivo della vecchiaia di per sé porti anche l'assennatezza. A me non pare dunque per nulla instato né indesiderato l'essere saggiati da Socrate (*basanizesthai*), ma sin dall'inizio ero pressoché certo che il discorso, vista la presenza di Socrate, non avrebbe riguardato i fanciulli, ma noi stessi. Come ti dico, per parte mia niente impedisce che ci si trattenga con Socrate quanto egli vuole".⁸

Avete dunque il patto parresistico, su cui Nicia ritorna più volte, e al tempo stesso la descrizione di ciò che accadrà. Cosa accadrà? Ebbene, qualunque sia l'argomento affrontato – ecco il segno sotto il quale si situano interamente la *parresia* socratica e la sua veridizione –, con Socrate è necessario (*anagkē*)⁹ che le

così procedano in questo modo: Socrate non allenterà la presa prima che il suo interlocutore non sia stato spinto (non sia stato portato, *peragēsthai*)¹⁰: essere portato per mano, essere portato a passeggio) fino al punto in cui può dar conto di sé (*didonai per hantou logon*: dare ragione di sé).¹¹ Questa citazione è ovviamente molto importante [...]*. Si può dire che siamo in fondo ancora assai vicini – ma è solo apparenza, a ben guardare – alla domanda posta da Socrate poco fa, quando, passando dalla scena politica alla scena tecnica, aveva affermato: è molto corretto dichiarare che si è competenti ed essere consultati come tali, ma è anche necessario riuscire a dimostrare la propria competenza dicendo quali sono stati i nostri maestri e quali opere abbiamo effettivamente realizzato. Sembrerebbe dunque di essere in tribunale, visto che occorre comunque render conto di sé. Ma in realtà si tratta di tutt'altro, come ben emerge dallo sviluppo successivo del dialogo. Infatti, rendendo conto di quali opere abbiamo realizzato. In questa *parresia* socratica, non si tratta di interrogare qualcuno, in una certa maniera, su ciò che lo precede nella filiera delle tradizioni da cui dipende la trasmissione del suo sapere; ma non si tratta nemmeno di interogarlo a valle, se così si può dire, cioè sulle opere da lui realizzate grazie alle sue competenze. Gli si chiede di render conto di se stesso, cioè di mostrare quale relazione ci sia tra lui stesso e il *logos* (la ragione). Che ne è di te e del *logos*? Puoi dar ragione di te stesso? Puoi indicare il tuo *logos*? Non si tratta di competenza, di tecnica, di maestro, né di opera. Di che si parla allora? Si parla del modo in cui si vive (*hontina tropon nyn te zē*), e il testo lo dice un po' più avanti.

Fate allora il confronto, se volete, con ciò che è accaduto prima e con l'*Alcibiade*. Nell'*Alcibiade* veniva posto il seguente problema: chi è questo "se stesso" a cui occorre fare attenzione? Qui si dice che ognuno deve render conto di se stesso, ma chi è questo "se stesso"? A quale ambito appartiene questo "render conto di se stesso"? Non l'anima, ma la maniera in cui si vive (*hontina tropon nyn te zē*: in che modo vivi ora e anche in che maniera hai vissuto il tuo passato). Ciò che costituirà il campo in cui si eserciteranno il discorso e la *parresia* di Socrate è questa sfera dell'esistenza, questa sfera della maniera di esistere, del *tropos* della vita. E dunque in gioco, qui, lo stile di vita, il modo di vivere, l'assetto stesso che si dà alla vita, non la catena di razionalità di cui fa parte l'insegnamento tecnico e nemmeno il modo di essere ontologico che caratterizza l'anima.

* Fine della frase non udibile.

Inoltre, anche in questo “render conto di se stesso”, come vedete, non si tratta – come quando poco fa parlavamo di tecnica – di convalidare una competenza portatrice di autorità, ma di sottoporre la propria vita a quella che è stata chiamata una prova del fuoco: una prova che permette di distinguere il bene dal male in ciò che si è fatto nel corso dell'esistenza. Trovate il verbo *basanizesthai* che deriva dalla parola *basanos* (prova del fuoco). Questa nozione di smistamento – operazione per mezzo della quale la prova del fuoco divide le cose e permette di distinguere l'oro da ciò che non lo è, il bene da ciò che non lo è – è una nozione molto importante in tutta la pratica socratica così come è stata definita da Platone. Nel *Gorgia*, in un momento importante del lungo dialogo tra Socrate e Callicle, Socrate stesso propone a Callicle una sorta di patto parresistico possibile.¹² In questo patto, Socrate mette le cose in modo da far credere che Callicle sarà per lui una prova del fuoco, mentre, beninteso, accadrà il contrario. Qui accade proprio il contrario, dato che il *basanos*, la prova del fuoco, è Socrate e sarà possibile distinguere ciò che nella propria vita è bene da ciò che non lo è attraverso l'attrito e il confronto con lui. Questa nozione di *basanos* la si ritrova ancora in Platone – *La Repubblica*, libro VII (537b),¹³ e il *Politico* (308d)¹⁴ –, utilizzata in un significato politico, quando si dice che per la costituzione della *polis* è importante mettere alla prova, sottomettere alla prova del fuoco chi apparterrà alla città e poter distinguere i buoni dai cattivi, quelli che possono essere integrati nel tessuto relazionale da quelli che devono essere respinti.

Abbiamo allora qui – era questo l'elemento importante su cui volevo oggi soffermarmi – l'emergenza della vita, del modo di vita come oggetto della *parrēsia* e del discorso di Socrate: vita in rapporto alla quale è necessario mettere in atto procedimenti che consistono in operazioni di prova, di messa alla prova, di selezione. Bisogna sottoporre la vita a una prova del fuoco per dividere esattamente – in quel che si è, in quel che si fa, nella maniera di vivere – ciò che è bene da ciò che non è bene. Dimenticavo un'altra cosa: non si tratta solo di mettere alla prova o di formare questo modo di vita una volta per tutte durante la propria giovinezza; si tratta invece di perseguire il principio della prova di vita – Nicia insiste su questo aspetto, che è molto importante – lungo tutto il corso dell'esistenza. Un richiamo, qui, della frase di Solone che voi ricordate, quando dice che è necessario continuare ad apprendere per tutta la vita: bisogna sottoporsi, anche da vecchi, alla prova socratica. Nicia, che all'epoca del dialogo ha già una certa età, accetta di sottoporsi a questa prova. Infatti, diversamente da ciò che accade con la competen-

za tecnica, che si acquisisce una volta per tutte nella vita e che si può utilizzare in seguito, la prova socratica è qualcosa che si può rinnovare e far valere per tutta l'esistenza come principio che organizza e forgia il nostro modo di vivere. Abbiamo qui a che fare, lo vedete, con la costituzione e con la definizione di una certa pratica parresistica, di un certo modo di veridizione, estremamente lontano, ora, dalla trasmissione del sapere tecnico da un maestro ai suoi allievi. In questa veridizione, si tratta di instaurare con Socrate un certo rapporto, che sorregge l'atto di sottoporre l'esistenza a prova e a esame: e questo per tutta la vita.

La prima questione era: come viene accettata questa *parrēsia*? La seconda questione: in cosa consiste, a cosa si rapporta, qual è il suo campo d'applicazione? Risposta: il modo di vita. Terza questione, ora: chi autorizza Socrate a usare un metodo con tutti, con chiunque? Chi lo ha autorizzato ad averlo già utilizzato così spesso con Nicia e a utilizzarlo oggi con Nicia e con Lachete? È Lachete che risponderà a tale questione. Nicia ha descritto in cosa consiste la *parrēsia* di Socrate ma è Lachete, che pure non conosce Socrate né come dialettico né come uomo di discorso, che spiegherà perché bisogna lasciare a Socrate la possibilità di servirsi in questo modo del suo discorso.

Dice Lachete: “Il mio atteggiamento verso i discorsi, Nicia, è semplice; o, se vuoi, non semplice, ma duplice; potrei infatti sembrare a qualcuno amico dei discorsi, e un'altra volta apparire loro nemico. Quando infatti sento un uomo che dialoga su una virtù o su una qualche forma di sapienza, se è veramente un uomo all'altezza dei discorsi che tiene, ne traggio un enorme piacere, considerando al tempo stesso chi parla e le cose dette, come siano consentanei l'uno all'altro e in perfetta armonia; e un tal uomo mi sembra proprio un musicista, che vive accordando in perfetta armonia non una lira o strumenti frivoli, ma davvero lui stesso la propria vita, rendendola consonante nei discorsi rispetto alle azioni, realmente un'armonia dorica, non ionica, e credo neppure frigia o lidia, ma quella che è l'unica armonia greca. Un tal uomo, quando parla, mi fa gioire e sembrare a chiunque amante dei discorsi, con tanto slancio accolgo ciò che dice. Mentre chi agisce in modo opposto mi provoca un fastidio, che è tanto maggiore quanto meglio costui sembra parlare, e mi fa apparire nemico dei discorsi. Quanto a Socrate, dei suoi discorsi non ho esperienza, ma, a quanto pare, ho prima sperimentato le sue azioni, e in esse l'ho trovato degno di bei discorsi e di ogni franchezza (*pasēs parrēsias*). Se dunque ha anche questa dote, acconsento con l'amico e con somma gioia mi farò passare in rassegna da un simile uomo [sarò felice di essere esaminato da lui, *exetazesthai*] e non sarò infastidito dall'imparare,

Parla, in maniera molto più generale, della virtù, del valore, dell'*aretè* di Socrate. Il coraggio è certamente una parte della virtù, ma è proprio a questa virtù, a questo concetto generale di valore che Lachete si riferisce.

Ma di fatto, cosa vuol dire con questo? Non credo che egli dica: accetto che Socrate mi interroghi sul coraggio perché è coraggioso. Proprio all'inizio del testo, rispondendo a una domanda – sono uno che ama i discorsi o che non li ama? – egli afferma: li amo e al tempo stesso non li amo; di discorsi non me ne intendo molto. In fondo, non cerco di dividerli in buoni e cattivi, per distinguere quelli che accetterò e quelli che rifiuterò; presto attenzione non tanto al contenuto dei discorsi, quanto, soprattutto, al tipo di armonia che esiste o non esiste, in colui che parla, tra ciò che afferma (cioè tra il suo stesso discorso), e ciò che egli è. Accetto il discorso nel momento stesso in cui la vita (il *bios*) di chi parla è in accordo con ciò che egli è; nel momento stesso in cui vi è una sintonia, in chi parla, tra i suoi discorsi e ciò che egli è. Accetto i discorsi e divento *philologos* (amico dei discorsi) quando il rapporto tra maniera di vivere e maniera di dire è armonioso. E esattamente ciò che accade con Socrate. Lachete non dice: Socrate potrà parlare del coraggio perché è coraggioso. In termini più generali, egli accetterà tutto ciò che Socrate dirà liberamente. Accetterà anche di essere controllato, esaminato – lui che è ormai un vecchio generale – da un uomo ancora relativamente giovane come Socrate. Perché accetterà tutto questo? Proprio perché vi è quella sintonia, quell'armonia tra ciò che Socrate dice, tra la sua maniera di dire le cose e la sua maniera di vivere. La *parresia* di Socrate, cioè la sua libertà di dire ciò che vuole, è caratterizzata, e resa autentica dal modo in cui risuona la sua vita. Per Socrate, la tralattoria non va dunque dal coraggio nella battaglia di Delio al fatto di essere competente e qualificato per parlare del coraggio militare. Per Socrate, la tralattoria va dall'armonia tra vita e discorsi alla pratica di un discorso vero, di un discorso libero, di un discorso franco. Il parlar-franco si articola sullo stile di vita. Non è il coraggio in battaglia a rendere autentica la possibilità di parlare del coraggio.

Vi è qui un passaggio abbastanza importante e significativo rispetto a due temi di cui, per l'appunto, mi interessa quest'anno. In primo luogo: il legame che sussiste tra l'*epimèleia* (la cura) e una certa modalità del discorso socratico. Il discorso socratico è davvero capace di riprendere in carico la cura che gli uomini hanno di se stessi, nella misura in cui la *parresia* socratica è precisamente un discorso articolato e modulato sui principi "occupatevi di voi stessi". Quando gli uomini si occupano di se stessi e dei loro figli, è Socrate, in fondo, a essere il vero com-

anzi, anch'io consento con il detto di Solone, con una sola aggettiva: invocchiano, infatti, decidere apprendere solo dalle persone di valore¹⁵ [vi è sempre la citazione di Solone, appena fatta da Nicia; M.F.]. Questo infatti mi si conceda, che anche il maestro sia buono, perché io non sembri, dovendo imparare senza nessuna voglia, duro di comprendonio; se poi chi insegna sarà più giovane, o non ancora famoso, o altre cose del genere, non mi importa nulla. A te, dunque, Socrate, chiedo di istruirmi e di confutarmi [e di esaminarmi: *elegkhein*] su quel che vorrai, e di imparare quello che per parte mia so. Questa è la mia considerazione per te da quel giorno in cui hai condiviso con me il pericolo e hai dato prova della tua virtù, come dovrebbe dare chi è chiamato a darla con rettitudine. Di' dunque quel che ti è gradito (*legoun ho ti soi philon*), senza considerare per nulla la nostra età".¹⁶

Bisogna leggere questa risposta con una certa attenzione. Si tende a interpretare tale passaggio in maniera un po' frettolosa, attribuendo a Lachete le seguenti intenzioni: accetto che Socrate mi interroghi. Socrate è abilitato a pormi le domande che vuole, proprio in relazione al coraggio. Perché ho potuto constatare che Socrate era stato lui stesso coraggioso nella famosa battaglia di Delio, alla quale aveva già fatto allusione poco prima dicendo: "Questa è la mia considerazione per te da quel giorno in cui hai condiviso con me il pericolo".¹⁷ Si tratta della battaglia in cui gli ateniesi erano stati sconfitti e in cui Socrate aveva avuto un atteggiamento particolarmente coraggioso. Si è soliti interpretare questo passaggio dicendo: Lachete accetta questa discussione sul coraggio, accetta di rispondere alle questioni di Socrate sul coraggio, sapendo che egli è stato coraggioso nella battaglia di Delio. Interpretare il testo in questo modo significa non rispettare il movimento interno. In primo luogo, come avete potuto constatare, in questa fase della discussione non si parla ancora del coraggio. Si è sempre fermi alla prima questione, e cioè: Lisimaco e Melesia hanno dei figli e si chiedono se bisogna istruirli nell'esercizio delle armi affidandoli a Stefilao. Chi potrebbe aiutarli in questo? Siamo sempre all'interno della stessa questione: come prendersi cura dei figli. Non ci si è attestati sulla questione che riguarda la natura del coraggio, che verrà introdotta solo più tardi. In secondo luogo, ponendo attenzione al testo ci si accorge non solo che non è ancora presente il tema generale del coraggio, ma che Lachete non fa nemmeno uno specifico riferimento al coraggio di Socrate. Si riferisce certamente a ciò che è accaduto durante la battaglia di Delio, ma non si serve del termine che significa specificamente coraggio (*andreia*): parola che compare più avanti, al paragrafo 190d.¹⁸

petente. Né la forma politica né la forma tecnica sono capaci di rispondere a questo bisogno, a questa preoccupazione fondamentale. A questa preoccupazione degli uomini, solo la cura, l'applicazione, lo zelo e l'*epimeleia* socratica sono capaci di rispondere.

In secondo luogo: questa *parrēsia* socratica di cosa parlerà? Non parlerà di competenza, non parlerà di *tekhnē*, ma di un'altra cosa: del modo di esistenza, del modo di vita. Il modo di vita appare come il correlato essenziale, fondamentale della pratica del dire-il-vero. Dire la verità in ordine alla preoccupazione fondamentale degli uomini significa mettere in discussione il loro modo di vita, cercare di metterlo alla prova, definendo ciò che in esso può essere convalidato e riconosciuto come buono e ciò che invece va respinto e condannato. È in tale ambito che si organizza, voi lo vedete, questa catena fondamentale della cura, della *parrēsia* (del parlar-franco) e della partizione etica tra il bene e il male nella sfera del *bios* (dell'esistenza). Vi è qui, io credo, l'abbozzo, lo schema comunque già definito della *parrēsia* socratica, che non è più assolutamente la *parrēsia* politica, di cui vi avevo parlato la volta scorsa. È davvero una *parrēsia* etica. Il suo oggetto privilegiato ed essenziale è la vita e il modo di vita.

Ancora una parola sulla parte finale del testo. È il terzo passaggio su cui vorrei soffermarmi un istante. Qui sarò più breve. Interrogando Lachete e Nicia – che hanno accettato questo gioco parresiasico per sapere se sono capaci di rendere conto (*didonai logon*) della loro maniera di vivere –, Socrate, a questo punto, solleva qualche interrogativo: cos'è il coraggio? Siete effettivamente coraggiosi? Potete rendere conto (fornire il *logos*) del vostro comportamento, della vostra maniera di vivere? E a questo si adoperano prima Lachete, poi Nicia. Falliscono entrambi: Lachete, che è coraggioso, non è capace di rendere conto (di fornire il *logos*) del suo comportamento. La sua definizione del coraggio fallisce perché è troppo ristretta prima, troppo larga poi.¹⁹ Anche Nicia è messo alla prova. Gli si chiede di rendere conto del suo coraggio e nemmeno lui ci riesce, dato che cerca di farlo solo in termini di sapere, di attitudine, di competenza, di *epistēmē*.²⁰ Uno scacco, dunque. Tutti questi individui coraggiosi nella realtà, che hanno avuto l'ardire di accettare il gioco di verità proposto da Socrate, non sono stati capaci di dire la verità del coraggio. In questo senso vi è proprio uno scacco e il dialogo viene interrotto con una constatazione: "Non abbiamo scoperto la vera natura del coraggio,"²¹ dice Socrate. In effetti è così, rispondono gli interlocutori.

Ma nel momento stesso in cui constatano che non sono riusciti a risolvere la questione che era stata posta (cioè: cosa è il

coraggio nella sua verità? Qual è la verità del coraggio?), rimane il fatto che il dialogo non si limita a questo scacco e a questa constatazione dello scacco. Nel dialogo è accaduto qualcosa che emerge, credo, alla fine del testo e che impedisce di vedere un'impasse definitiva in tutti gli ostacoli incontrati nel corso della discussione e nello sforzo teso a definire la natura del coraggio. Ciò che è realmente accaduto – e insieme l'esito del dialogo – è da ricercare non nella conclusione ma nelle tre conclusioni del dialogo stesso e nella sovrapposizione di queste tre conclusioni.

La prima è la conclusione ironica con cui i due interlocutori e partner di Socrate (Nicia e Lachete, eminenti e coraggiosi uomini di stato) si autoelimineranno, in qualche modo, svignandosela alla chetichella. Nicia, più dotto di Lachete, ha appena fallito. Lachete lo prende in giro e lo rinvia a quello che è stato e che è ancora il suo maestro abituale: un certo Damone, maestro di musica, personaggio importante all'epoca di Pericle, maestro di musica e al tempo stesso consigliere politico. Lachete ride e dice a Nicia: dovresti andare ancora a lezione da Damone.²² Rinvio, dunque, al mondo della *tekhnē*: il mondo dell'insegnamento tradizionale in cui un sapere viene trasmesso dal maestro al discepolo. Nicia, che viene dunque rimandato al suo maestro poiché non è stato nemmeno capace di definire il coraggio, accetta e raccoglie la sfida di Lachete e dichiara che sì, andrà in effetti da Damone per colmare le sue insufficienze, dato che ha appena scoperto che non è capace di dare una definizione del coraggio.²³ Così si autoelimina. Prima conclusione.

Seconda conclusione: nel momento in cui spariranno, Nicia e Lachete daranno egualmente un consiglio a Lisimaco. A dire il vero, è Lachete stesso a darlo. Gli dice: poiché né io né Nicia siamo stati capaci di dare una definizione del coraggio, il solo consiglio che posso dare a te, Lisimaco, che ti interroghi su cosa fare con i tuoi figli, è di affidarli a Socrate. Perché? Perché si occupi di loro (*tōn meirakiōn epimeleisthai*)²⁴ allo scopo di renderli migliori. Ritroviamo esattamente la stessa formula, come ricorderete, che si trova nell'*Apologia di Socrate*, quando Socrate ricorda che la missione affidatagli dagli dei è quella di occuparsi dei cittadini di Atene e di ogni uomo che passa per la strada, per fare in modo che diventino migliori.²⁵ E siccome questa è proprio la missione divina che gli è stata affidata – quella menzionata nell'*Apologia* –, Socrate, anche qui, sarebbe davvero l'ultima persona a potersi sottrarre a tale missione. Egli infatti l'accetta, o in ogni caso rifiuta di sottrarsi al compito che Lisimaco gli chiede di assolvere. E dice: sarebbe male "non voler collaborare perché uno divenga il migliore possibile".²⁶

di sé e al tempo stesso degli altri. Vedete, però, che per forza di cose egli occupa una posizione privilegiata. In questo ascolto del maestro di cui c'è bisogno, chi, se non Socrate, fa da guida? Chi non smette mai di ricordare che bisogna prendersi cura di sé e che perciò bisogna ascoltare il *logos*? Questo è talmente vero che Socrate rifiuta il ruolo del maestro, inteso come maestro della *tekne* capace di trasmettere un insegnamento ai suoi allievi. Non vuole mettersi nella posizione del maestro e da questo punto di vista è esattamente nella stessa situazione degli altri. Dovrà occuparsi di sé prestando ascolto al linguaggio magistrale del *logos*. Ma in questa sorta di eguaglianza, non apparente ma reale – in base alla quale tutti, nella comunità socratica, dovranno occuparsi di sé e, se ne sono capaci, degli altri –, la posizione di Socrate è comunque diversa da quella degli altri. Egli è colui che dirige gli altri in questa cura di loro stessi e nell'eventuale possibilità di prendersi cura degli altri. Adattarsi alla scuola del maestro che manca, questo è certo. Ma al tempo stesso, aderendo alla scuola del maestro che manca (il *logos*), egli è colui che guida gli altri lungo il cammino del *logos*. D'altronde, è ormai così chiaro a tutti (ed è ormai così chiaro che è questa la lezione del dialogo) che, quando Socrate ha appena detto ironicamente: andiamo dunque a scuola e lasciamo ridere la gente che ci prenderà in giro, Lisimaco – che ha organizzato tutto il dialogo, che ha rivolto a Socrate la sua richiesta, che ha cercato e che cerca sempre qualcuno che si occupi dei suoi figli – dice: "A me si voglia con il massimo zelo imparare insieme con i ragazzi. Ma fa' questo per me: domattina presto vieni a casa mia e non mancare, così decideremo di tutte queste cose. Per ora scogliamola la riunione".²⁹

Dunque, nel momento in cui Socrate ha appena detto: sono assolutamente ignorante, come voi, e noi tutti abbiamo bisogno di un maestro, Lisimaco, ascoltando queste parole, le intende diversamente: ha ben capito che Socrate, e soltanto Socrate, è colui che insegna questo cammino che porta verso il vero maestro. Per tale motivo, invece di cercare quel maestro costoso di cui Socrate gli aveva parlato ironicamente, gli dice semplicemente: vieni allora da me. E il patto dell'*epimeleia* che fa ora la sua comparsa: sei tu, afferma Lisimaco, che ti occuperai dei miei figli; ti occuperai non solo di loro ma anche, allo stesso modo, di me. Viene seguito il principio evocato all'inizio del dialogo, quando è stato detto che anche in età avanzata, e lungo tutta la propria esistenza, bisogna mettere in discussione la maniera stessa in cui si vive.³⁰ Bisogna continuamente sottomettere la propria esistenza, la forma del proprio stile di vita, al *basanos*,

Ecco che Socrate è sul punto di farsi carico dell'educazione dei figli di Lisimaco. E a lui che viene affidata questa *epimeleia*, che preoccupava tanto Lisimaco e Nicia all'inizio del dialogo. Appena ha avuto il tempo di evocare il fatto di non poter rifiutare questo incarico, Socrate obietta, a se stesso e agli altri, che in fondo non è veramente capace di occuparsi degli altri, poiché non è stato capace, non diversamente da Nicia e da Lachete, di dare una definizione del coraggio. E poiché questo è stato uno scacco generale (nessuno è riuscito ad arrivare a una definizione), bisogna che noi cerchiamo ora un maestro; senza badare a spese, egli aggiunge, e senza vergognarsi di tornare a scuola.²⁷ A questo punto, si ha l'impressione che Socrate non faccia altro che ciò che Nicia ha appena fatto, allorché affermava: per quanto mi riguarda, è molto semplice; non sono riuscito a trovare una definizione del coraggio; ritorno dal mio maestro di scuola. Per quanto vecchio io sia, ricomincerò a imparare; mi ricollocherò nella scena di quell'insegnamento tecnico e legato alla tradizione. Mi rivolgo al mio maestro perché possa davvero insegnarmi ciò che mi è necessario. Socrate ha l'aria di fare questo, ma c'è almeno una frase che ci deve allertare. E quando dice: non badiamo a spese e andiamo a cercare nuovi maestri. Una volta dato per acquisito ciò che Socrate continua a dire, come sapete, di quei maestri che si fanno pagare le lezioni, è chiaro che la sua non può essere altro che una conclusione ironica. Infatti, non essendo riuscito a fornire una definizione del coraggio, è ben evidente che quel maestro alla cui scuola occorre aderire non è uno che occorre pagare, come Damone o Stesilao. Il maestro al cui ascolto tutti devono predisporsi, poiché nessuno è riuscito a definire il coraggio, è beninteso il *logos* stesso: il discorso che darà accesso alla verità. E bisogna che a questo maestro si sottomettano tutti: i giovani, certo, ma anche i loro genitori e in ugual misura Socrate. Ecco perché Socrate conclude uno dei suoi ultimi interventi, dopo aver appena evocato la necessità di non badare a spese e di tornare a scuola, con queste parole: forse riderete di me vedendomi a scuola, ma "lasciando perdere se qualcuno dirà qualcosa, ci prenderemo cura in comune di noi stessi e dei ragazzi" (*koinè hēmōn autōn kai tōn meirakion epimeleian potēsometha*).²⁸

Prendiamoci cura, abbiamo cura di noi stessi e insieme dei ragazzi. Prendersi cura di sé e dei figli: è proprio questo, infatti, il cuore del progetto di Socrate e l'obiettivo della sua pratica patetistica. Con queste premesse, è chiaro che Socrate è nella stessa situazione degli altri. Poiché il vero maestro non è il maestro di scuola ma il *logos*, bisogna proprio che Socrate, alla pari degli altri, lo ascolti; bisogna proprio che lui, Socrate, si occupi

alla prova del fuoco. In quanto *basanos*, in quanto è capace di spingere ognuno a rendere ragione della propria esistenza, di tutta la propria esistenza e lungo tutta la propria esistenza: è in questa veste che Socrate viene convocato. Viene convocato per i figli di Lisimaco e per lo stesso Lisimaco. Socrate d'altronde accetta questa missione e sono queste le sue ultime parole: "Verrò domani da te", per guidare te e i tuoi figli lungo il cammino della cura di sé e dell'ascolto del *logos*. Sarò domani da te, "se dio lo vorrà".³¹ Formula assolutamente banale e rituale, ma dopotutto bisogna intenderla anche a due livelli, come accade spesso per le formule rituali di Platone. Bisogna ricordarsi che il dio, effettivamente, l'ha voluto, e l'ha voluto in modo esplicito. Più che una formula, è il richiamo di ciò che il dio ha voluto quando – ricordatevi dell'*Apologia* – ha detto a Socrate che doveva andare tra la gente per chiedere conto a tutti della loro maniera di vivere e per insegnare loro, in questo modo, a occuparsi di se stessi.

Ecco. Questa volta ho mantenuto la mia promessa: ho terminato con Socrate. Come professore di filosofia, bisogna aver tenuto, almeno una volta nella propria vita, un corso su Socrate e sulla sua morte. L'ho fatto. *Salvate animam meam*. La prossima volta – promesso – si parla dei cinici.

Note

¹ Incontriamo Protagora e Gorgia nei dialoghi platonici omonimi. Trasimaco è l'interlocutore di Socrate nel libro 4 della *Repubblica* (cfr. ciò che ne dice Foucault nella sua lezione del 9 marzo 1983, in *GVT*, p. 338 [trad. it. cit., pp. 349-350]).

² Platon, *Lachès*, 187e, cit., p. 103 [Platone, *Lachete*, a cura di B. Centrone, in *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, cit., pp. 342-343].

³ *Ibid.* [trad. it. cit.: "Mi rallegro infatti, Lisimaco, di essere vicino a quest'uomo"].

⁴ *Ivi*, 188c, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

⁵ *Ivi*, 189a, p. 104 [trad. it. cit., pp. 344-347].

⁶ *Ivi*, 189b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 346-347].

⁷ *Ibid.* [trad. it. cit.].

⁸ *Ivi*, 187e-188c, p. 103 [trad. it. cit., pp. 341-343].

⁹ *Ivi*, 188a, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

¹⁰ *Ivi*, 187e, p. 103 [trad. it. cit., pp. 340-341].

¹¹ *Ibid.* [trad. it. cit.].

¹² Cfr. una prima analisi del *basanos* e del confronto Socrate-Callicle – *Gorgias*, trad. fr. di A. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1968, 486d-e [Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 190-191] – nella lezione del 9 marzo 1983: *GVT*, pp. 335-343 [trad. it. cit., pp. 346-355].

¹³ Cfr. *La République*, libro VII, 537b, cit., p. 180 [trad. it. cit. pp. 912-913: "Anche questo accertare il valore d'ognuno negli esercizi fisici non è certo una delle prove (*tōn basanōn*) meno importanti"].

¹⁴ Platon, *Le Politique*, 308d, trad. fr. di A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1960, p. 83 [Platone, *Politico*, trad. it. di A. Zadro, in *Opere complete*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 333: "La scienza vera dello stato [...] prima di tutto li metterà alla prova, senza impegno serio, e poi dopo la prova (*basanon*) li affiderà a chi sappia educarli"].

¹⁵ Platon, *Lachès*, 188c-189a, cit., pp. 103-104 [trad. it. cit., pp. 342-347].

¹⁶ *Ivi*, 189a-b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 344-347].

¹⁷ *Ivi*, 189b, p. 104 [trad. it. cit., pp. 346-347].

¹⁸ *Ivi*, 190d, p. 106 [trad. it. cit., pp. 350-351].

¹⁹ *Ivi*, 190e-194c, pp. 106-112 [trad. it. cit., pp. 350-365].

²⁰ *Ivi*, 196d-199e, pp. 115-120 [trad. it. cit., pp. 372-385].

²¹ *Ivi*, 199e, p. 120 [trad. it. cit., pp. 384-385].

²² *Ivi*, 200a, p. 120 [trad. it. cit., pp. 384-385].

²³ *Ivi*, 200b, p. 121 [trad. it. cit., pp. 384-387].

²⁴ *Ivi*, 200c, p. 121 [trad. it. cit., pp. 386-387]. L'espressione *tōn meirakiōn epimeleisthai* appare soltanto nella ripresa da parte di Nicia di ciò che dice Lachete, che, per quanto lo riguarda, parla della *paideia tōn neaniskōn* (educazione dei figli).

²⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 29b-30d, trad. fr. di M. Croiset, cit., pp. 156-157 [trad. it. cit., pp. 53-55].

²⁶ Platon, *Lachès*, 200e, cit., p. 121 [trad. it. cit., pp. 386-387].

²⁷ *Ivi*, 201a, p. 121 [trad. it. cit., pp. 388-389].

²⁸ *Ivi*, 201b, p. 122 [trad. it. cit., pp. 388-389].

²⁹ *Ibid.* [trad. it. cit.].

³⁰ *Ivi*, 188b, p. 103 [trad. it. cit., pp. 342-343].

³¹ *Ivi*, 200c, p. 122 [trad. it. cit., pp. 388-389]. È l'ultima frase del dialogo: "Verrò domani da te se dio lo vorrà (*ean theos ethelē*)".

