

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 81 (2024)

Heft: 2

Artikel: Socrate e l'obbedienza alle leggi nella prospettiva platonica

Autor: Dimauro, Elisabetta

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1074568>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Socrate e l'obbedienza alle leggi nella prospettiva platonica

Elisabetta Dimauro, Chieti

Abstract: Interpretations of the dialogue between Socrates and the personified Laws, in *Crito*, have mostly placed the emphasis on the contractual aspect of the relationship between the two: the punctual respect of the contract established between Socrates and the laws of the city would be the basis of the philosopher's decision to fully accept the death sentence that the court decreed following pre-established rules and procedures. This paper proposes an interpretation of the Platonic construction of the dialogue between Socrates and the Laws in a sarcastic key. Plato brings into play Socrates' acquiescence in the 'domain of the laws' because he identifies in this last formulation the product of the regime's self-referential propaganda, a slogan exploitable of the restored democracy. Faced with the development of a conformity of thought, implemented by the same protagonists of the democratic restoration who sentenced Socrates to death in a process with a clearly political matrix, Plato essentially replies «Socrates felt the same way, he was one of you».

Keywords: Plato, Socrates, *Crito*, laws, democracy.

1. La circostanza a cui fa un rapido accenno Senofonte nella sua *Apologia di Socrate* (Xen. Ap. 23), l'intenzione dei suoi amici e frequentatori di farlo evadere per sfuggire alla sentenza capitale, costituisce, come è noto, il presupposto da cui si sviluppa la situazione drammatica del *Critone* platonico. La particolarità di questo dialogo, che vede il confronto tra Socrate e Critone sul tema del δίκαιον, è il coinvolgimento di un terzo interlocutore, introdotto in forma indiretta, che ha due caratteristiche singolari: imprime una svolta decisiva e irreversibile al confronto dialettico, e non è un personaggio in carne ed ossa, è la personificazione delle Leggi di Atene (50a–54c).

Passando per la fondamentale premessa «non bisogna commettere volontariamente ingiustizia in nessun caso», neanche da parte di chi ha subito ingiustizia, «come i *polloí* credono ... come i *polloí* affermano» (49a–e), Socrate introduce la domanda-spartiacque del dialogo, domanda che ha l'effetto di mettere Critone spalle al muro (49e–50a):

Socr. (...) Allontanandoci da qui senza previo consenso della città facciamo del male a qualcuno, e proprio a chi meno dovremmo, oppure no? E rimaniamo fedeli ai principi che avevamo riconosciuti giusti, oppure no (καὶ ἐμμένομεν οἷς ὡμολογήσαμεν δίκαιοις οὓσιν ἢ οὐ)?¹.

¹ Le traduzioni dal *Critone*, ove non diversamente indicato, sono di M.M. Sassi.

Esattamente questo è l'efficace preambolo per l'ingresso in scena dell'interlocutore inatteso:

Socr. Prova, allora, a metterla così. Poniamo che mentre siamo lì lì per fuggire di qui (o comunque vogliamo chiamare questa cosa) venissero le leggi e la città tutta (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως), si piazzassero davanti a noi e ci chiedessero: «Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? (...)».

Va segnalato come, nella cornice introduttiva del *Critone*, venga impostato il filo conduttore del dialogo tra le Leggi e Socrate. È il rapporto tra il *dikaion* del privato (sostenuto nelle argomentazioni di Critone) e il *dikaion* dei *nómoi* e del *koinón tēs póleos*, del pubblico. La Legge personificata che si rivolge a Socrate incarna il limite invalicabile di una giustizia pubblica con cui il privato ha stipulato un impegno contrattuale.

L'avvio del dialogo è subito nel segno dell'alternativa πόλις/ιδιώτης. Le Leggi imputano a Socrate la responsabilità, nel caso di una eventuale evasione, di «distruggere noi, le leggi, e la città intera»; la *pólis* non può sussistere, se le sue sentenze «possono essere invalidate e annullate da privati cittadini» (50b). Alla tendenziale obiezione di Critone basata sull'ingiustizia che la città ha inflitto a Socrate (50c), Socrate replica con l'argomentazione per cui le Leggi non possono non avere la meglio sull'interlocutore: i termini dell'accordo stipulato tra Socrate e le leggi. L'accordo non contemplava la possibilità di mettere in discussione le sentenze pronunciate dalla città, e le Leggi inchiodano Socrate sul tema «hai qualcosa da rimproverarci?», tema che viene sviluppato attraverso una serie di esempi concreti a cui Socrate può rispondere solo dando alle Leggi piena ragione (οὐ μέμφομαι, 50d; cfr. 50e, 51c, 52d, 54d). Socrate deve alle leggi della città nascita, allevamento, istruzione (50d–51c). A lui, come a qualsiasi altro cittadino ateniese, è stata data piena libertà di andarsene, se le leggi non fossero state di suo gradimento (51d); ma Socrate non l'ha fatto, dimostrando di aver accettato senza riserve i termini dell'accordo (52a–53a): andarsene ora per sfuggire alla sentenza sarebbe unicamente un ἀδίκην trasgredendo i patti (52d; 52d–e; 53a; 54c).

Un punto dell'argomentazione delle Leggi, come avremo modo di ribadire, va sottolineato. Se scegliesse la via della fuga da Atene, Socrate, soprattutto, sarebbe riprovevole «non meno degli altri Ateniesi, ma più di tutti (ἐν τοῖς μάλιστα)», in considerazione della disponibilità ambientale che Atene gli ha offerto per svolgere le sue attività (52a, cfr. 52e–53a, 53c–d, 53e–54a: vd. oltre, § 2.1.).

Nell'ambito della ricca e variegata riflessione suscitata da questo dialogo interno al dialogo, oggetto particolare di attenzione e discussione è stata, non a caso, la natura esatta dell'impegno contrattuale tra Socrate e le leggi della *pólis*. A mio parere, un vizio interpretativo di fondo è stato quello di generalizzare la condizione di Socrate, ossia di assimilare al rapporto di tutti i cittadini ateniesi con

le leggi in quanto leggi del sistema democratico, quello che è il rapporto – esattamente come Platone lo delinea, un rapporto peculiare – del cittadino Socrate con il medesimo sistema. Non si può in sostanza, a mio parere, considerare automatica una piena sintonia di Socrate con la democrazia in base all'idea, radicata nel pensiero degli Ateniesi, del debito verso la città². Un'operazione del genere si fonda su una concezione contemporanea della democrazia³, che non è la concezione greca antica. E non tiene assolutamente conto del fatto che dobbiamo confrontarci con qualcosa che è, più e oltre che Socrate, la rappresentazione che di Socrate fornisce Platone quando elabora il *Critone*.

2.1. In tempi recenti, il tentativo più risoluto di sostenere, sulla base del *Critone*, una compatibilità ideologica di Socrate col regime democratico è quello in cui si è impegnato Josiah Ober, in particolare con una analisi della natura del «contratto» tra le Leggi e Socrate⁴. Appare senz'altro ineccepibile il punto di partenza, la messa a fuoco di una reciprocità tra città/leggi e cittadino che vede quest'ultimo in una posizione di inferiorità, stante l'impossibilità di ripagare i beni ricevuti (nascita, allevamento e educazione)⁵. Tuttavia a questa prospettiva, che inquadra la risposta di Socrate al richiamo delle Leggi come una risposta obbligata ed omologata nell'Atene democratica, manca la considerazione per la peculiarità del soggetto Socrate: che, per quanto concerne la posizione verso il sistema democratico, va più correttamente definito soggetto «a metà del guado»⁶, come suggeriva Domenico Musti nel 1989⁷. Musti riscontra e mette in evidenza due poli significativi

2 Sostenuta in dettaglio da Ober 2011; cfr. Id. 2005, 157–170.

3 Cfr. e.g. Hansen 1992, 23–24.

4 Ober 2011. Come cerco di chiarire nel testo, la lealtà di Socrate al contratto di cui parla Platone non implica una adesione all'ideologia democratica. Io credo che nel *Critone* Platone abbia inquadrato la realtà della posizione (scomoda) di Socrate nell'Atene delle μεταβολαί tra fine V – inizio IV a. C., esattamente come farà nell'introduzione della *VII Lettera* (324d–325c, vd. Bultrighini 2016, 18–20). Platone fa riferimento a condizioni obiettive, nell'ambiente democratico, che hanno consentito a Socrate di esercitare l'attività intellettuale a cui si è dedicato (cfr. lo stesso Ober 2011, 163); ma le idee platoniche (e in buona misura) socratiche sulla democrazia vanno in ben altra direzione. La profonda convinzione che le pratiche partecipative del governo ateniese fornissero a ogni ateniese un'educazione politica (162) non appartiene sicuramente a Platone/Socrate (basti pensare a *Resp.* VI 493a, cfr. Bultrighini 2016, 171–173; diversamente, tuttavia togliendo peso a chiari indizi sull'ideologia platonica, Ober 2005, 144–146), ma semmai a figure, nei dialoghi, come Protagora (*Prot.* 322d–323a, 325c–326e, 333c) o Anito e Meleto (*Ap.* 24d–25a; *Meno* 92e–93a). È dalla loro bocca (in Platone) che sembra uscire una affermazione come «(...) Athenian civic education (...) centered on practice: It was by doing politics (...) that an Athenian was educated in the core values of the democratic community» (Ober 2005, 128; cfr. 143–146; Carawan 2013, 225–226). Vd. Bultrighini 2016, 139 e n. 30, 164–165, 169–178.

5 Ober 2011, 149–151.

6 Cfr. Kraut 1984, 9 e Bultrighini 2016, 21–22.

7 Ora Musti ¹⁴2019, 484–493. Cfr. Sassi 1993, 212 s. n. 15. La prospettiva di Musti ridimensiona l'urgenza del dibattito sul presunto contrasto tra la posizione «legalista» del *Critone* e gli episodi di disobbedienza civile a cui lo stesso Socrate fa riferimento (vd. oltre, § 2.2), oltre che la professione di

dell'esperienza socratica. Si può parlare di un «tendenziale distacco dalla democrazia» per la volontà di «trasformare (...) la politica in una *téchne*, cioè in un'attività di «competenti»; tuttavia Socrate appare pienamente calato nella realtà ateniese, che gli consente di svolgere l'attività di interlocutore critico: nella condizione storica della cultura democratica e urbana si definiscono la sua identità e i confini del suo spazio operativo⁸. Indubbiamente, Socrate «non approda alla scelta definitiva che sarà di Platone»; non sembra tuttavia proponibile il rapporto di causa ed effetto tra una compatibilità di base con l'ideologia democratica e la scelta estrema di Socrate. Ciò anche per la semplice ragione che alla fin fine quella di Socrate non è stata una vera scelta tra opzioni ideologiche: nulla nel confronto tra le Leggi e Socrate, nel *Critone*, suona come inno alla bontà specifica del regime democratico. L'interlocutore del soggetto privato Socrate è il soggetto pubblico della *pólis* e delle sue leggi. È il pubblico che richiama il privato al rispetto dei patti stretti con la *pólis* in cui il privato ha vissuto e operato senza mai trasferirsi altrove; il valore-cardine nell'argomentazione delle Leggi è la giustizia legata al rispetto dei patti, ed è un valore che non sarebbe estraneo a nessun tipo di governo. In realtà, nella linea interpretativa di Ober e altri si dà per scontato un presupposto, che ritengo metodologicamente fuorviante: si estende quale cosa ovvia la condizione individuale di Socrate a tutta la cittadinanza di un'Atene che viene vista, in sostanza, come «*mirage* della perfetta democrazia diretta»⁹. Personalmente, non penso che Platone possa aver suggerito un collegamento tra la condizione socratica di «citizen (...) quite literally a product of the laws»¹⁰ e lo specifico contesto democratico ateniese. Sarebbe un collegamento in patente contraddizione con tutto quello che Platone, in particolare per bocca di Socrate¹¹, esprime in numerosi luoghi a proposito del regime in vigore quando Socrate svolse la sua attività. E, soprattutto, Platone non sta parlando qui del «cittadino ateniese»: sta parlando di quel cittadino, sta parlando del «cittadino Socrate». La particolarità del soggetto/Socrate è affermata chiaramente dall'interlocutore/Leggi in *Crito* 52a. Se qualcuno rimane, argomentano le Leggi, vuol dire che acconsente ad obbedire, e se non lo fa commette ingiustizia in tre sensi, perché disobbedisce a chi l'ha messo al mondo e allevato, perché lo fa dopo accettato di obbedire, e perché «non cerca di persuaderci se stiamo commettendo un errore»

disobbedienza proclamata da Socrate a giudici che gli imponessero di rinunciare alla filosofia (*Ap.* 29b–d). Cfr. Kraut 1984, 8, 12–17; Brickhouse–Smith 1994, 142–143 con rif. bibl.

⁸ Musti ¹⁴2019, 485, 491–492.

⁹ Paradigmatico in questo senso Ober 2011, 158 e 162.

¹⁰ *Ibid.*, 150.

¹¹ Cfr., *i.a.*, Kraut 1984, 7–8, 196–199; Schofield 2006, 54–55; Musti ¹⁴2019, 485; Bultrighini 2016, *passim*. È in ogni caso arduo mettere da parte le indicazioni sulla «critical response to certain principles and practices of the Athenian democracy» (Ober 2011, 157–158 e n. 37); nel *Critone*, parlano chiaro la posizione critica verso ἡ τῶν πολλῶν δόξα/δύναμις e il correlato tema delle competenze (46c–48a, 49d; cfr. sopra, § 1). Ovviamente mi discosto dalla visione popperiana di Socrate (cfr. Kraut 1984, 203–207).

(51e), e riguardo alle loro decisioni, di fronte all'alternativa proposta «tra persuaderci ed eseguire» (52a) non fa nessuna delle due cose. Ora, il caso di Socrate, precisano le Leggi, è quello più evidente tra tutti gli Ateniesi:

«Ora noi sosteniamo, Socrate, che a siffatte accuse ti presterai anche tu se farai quello che hai in mente: e non meno degli altri Ateniesi, ma più di tutti (καὶ οὐχ ἥκιστα Ἀθηναίων σέ, ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα)». E se chiedessi perché mai, forse a ragione mi assalirebbero rimarcando che proprio io, più di tutti gli Ateniesi (ἐν τοῖς μάλιστα Ἀθηναίων ἐγώ), sono stretto a loro da questo patto.

Si tocca dunque il piano della posizione personale e particolare di Socrate. Lo conferma l'allusione, neanche tanto implicita, al tendenziale distacco dalla realtà democratica ateniese, che Socrate ha evidentemente espresso nel corso della sua attività intellettuale, e di cui l'interlocutore/Leggi ha chiarissima nozione (52e–53a):

(...) in settant'anni avresti ben avuto modo di partirtene se non ti andavamo bene, o se non trovavi giusti i nostri accordi ... Tu invece non optavi per Sparta o Creta, di cui stai sempre a lodare il buon governo (ἄς δὴ ἐκάστοτε φῆς εὐνομεῖσθαι), né per nessun'altra città greca o barbara (...).

Platone, qui, mette in gioco il modello di Sparta, e anche di Creta, che sappiamo destinato a maturare come fulcro ispiratore della propria riflessione riformistica¹². Ancora più indicativo risulta il discorso quando tocca il piano specifico della peculiare attività intellettuale/dialettica di Socrate (53b–d). Il destino di Socrate, se si recasse in *póleis* rinomate per *eunomía*, sarebbe quello di essere guardato con sospetto e di essere bollato con l'etichetta di νόμων διαφθορεύς; l'alternativa, rivolgersi a città che non siano «rette da buone leggi», dove gli interlocutori non sarebbero «gli uomini più onesti», significherebbe per Socrate la vera e propria perdita della ragione di vivere (καὶ τοῦτο ποιοῦντι ἄρα ἄξιόν σοι ζῆν ἔσται;), una ragione che coincide con il suo incessante διαλέγεσθαι (53c–d). In quei contesti, diversamente che in Atene, l'interazione dialettica di Socrate sarebbe impraticabile perché indecorosa (ἄσχημον). D'altra parte, in luoghi contrassegnati da *ataxía* e *akolasía* come la Tessaglia, dove Socrate al massimo potrebbe andare per banchettare, le Leggi osservano «quelle nostre conversazioni sulla giustizia e le altre virtù, dove saranno andate a finire?» (53 d–e). Qui si tocca un punto nevralgico della rappresentazione di Socrate nel *Critone*. Solo in questo senso – nel senso, come s'è

12 Kraut 1984, 215–216 non sembra a questo proposito dare spazio al problema di una possibile enfasi tutta platonica nell'attribuzione di un attaccamento socratico ai modelli spartano e cretese (che ovviamente non significa aderire all'idea popperiana di una interpolazione nel testo originario del *Critone*). Inoltre, è possibile che a Sparta e Creta come modelli Socrate effettivamente avesse fatto riferimento, tuttavia non nel senso completamente politico–riformistico che sarà di Platone nei dialoghi di epoca successiva (cfr. Kraut 1984, 222–223): ancora, un Socrate «a metà del guado». Cfr. Sassi 1993, 216–217 n. 17.

detto, delle opportunità di svolgere l'attività dialettica che la cultura urbana della libera interazione negli spazi pubblici Atene gli ha consentito¹³ – il Socrate di Platone accetta la condanna a morte che il regime democratico ha decretato per lui; ma nulla giustifica l'estensione del senso di questa accettazione a una piena sintonia con l'ideologia politica dominante.

In sostanza, sostenere la compatibilità tra filosofia socratica e democrazia ateniese¹⁴ è possibile esclusivamente nel senso che Socrate riconosce alle leggi di Atene di avergli lasciato fare il suo «mestiere». Non credo si possa citare nulla di più indicativo, nella direzione che stiamo suggerendo, di quanto Socrate, parlando ai giudici della sua attività di tafano stimolatore delle coscienze nella *pólis* ateniese (*Ap.* 30e–31d), dichiara a proposito della propria riluttanza a «fare politica»:

Voi ben sapete, Ateniesi, che se io da tempo avessi messo mano a fare politica (τὰ πολιτικά πράττειν), da tempo sarei morto (πάλοι ἂν ἀπολώλη)¹⁵.

2.2. La questione merita di essere considerata sotto un'altra angolatura. Nel *Critone* il tema del «rimanere ad Atene» è con buona probabilità utilizzato, oltre che per affermare l'attaccamento di Socrate alla sua *pólis*, per replicare a un dato di fatto di cui si aveva percezione diffusa e che risultava penalizzante in un processo come quello intentato nel 399 a. C.: il fatto che Socrate era stato iscritto nella lista dei Tremila cittadini legittimi del periodo della cosiddetta tirannide dei Trenta¹⁶. È una circostanza che sappiamo bene aver costituito motivo di sospetto nei primi anni della democrazia restaurata, fornendo pretesto per persecuzioni giudiziarie¹⁷. Appare plausibile ipotizzare che il collegamento tra l'argomento del «rimanere ad Atene» e la decisione di accettare i termini del contratto con le Leggi sia funzionale a distogliere l'attenzione da un «essere rimasto» sotto i Trenta che in realtà aveva avuto le sue radici in una fondamentale sintonia di Socrate con gli uomini di quel regime¹⁸, o quanto meno poteva essere diffusamente sentito in questi termini. L'episodio che metteva in stretta relazione Socrate col potere dei Trenta, pur se rievocato da Platone espressamente per presentare un Socrate che prende le distanze dal regime dei «tiranni», è il famoso rifiuto di farsi coinvolgere nell'arresto di Leone di Salamina (*Ap.* 32c–d). Subito prima, però, Socrate aveva

¹³ Vd. Kraut 1984, 228; Ober 2005, 158. Cfr. Musti ¹⁴2019, 486 n. 31, 490; Bultrighini 2016, 21–22, 309.

¹⁴ Ober 2011, 158. «Athenian-style democracy was, to the very end, the best real-world regime for Socrates» (*ibid.*, 174–175) è un'asserzione che difficilmente, credo, Platone avrebbe sottoscritto: lo conferma l'introduzione della *VII Lettera*.

¹⁵ Plat. *Ap.* 31d (trad. G. Giardini). Vd. Kraut 1984, 196, 198–199.

¹⁶ Circostanza ben focalizzata e discussa da Cornelli–Chevitarese 2010, 217–218, 221–222; cfr. Canfora 2000, 26–29; Nails 2002, 221.

¹⁷ Cfr., in partic., di poco precedente il processo di Socrate, Lys. XXV 14–16 (vd. oltre nel testo), su cui Bearzot 1997 con rif. bibl. In generale, vd. Mossé 1974 e 1997; cfr. Elster 2004, 16–21.

¹⁸ Pienamente condivisibile l'osservazione in questo senso di Cornelli–Chevitarese 2010, 222. Cfr. Canfora 2000, 26–27.

ricordato la sua opposizione al procedimento illegale di condanna in blocco che durante il regime democratico era stata inflitta agli strateghi per il mancato soccorso ai naufraghi nella battaglia del 406 a. C.:

In quel frangente io solo fra i pritani ho cercato di impedirvi di violare la legge, e ho votato contro. E con i retori lì pronti a farmi sospendere e arrestare, incitati dalle vostre grida, ho reputato più doveroso affrontare il pericolo dalla parte della legge e della giustizia che condividere, per paura della prigionia o della morte, l'ingiustizia della vostra decisione. Questi fatti avevano luogo quando c'era ancora la democrazia (...).

Il *trait d'union* tra le due circostanze della vicenda socratica¹⁹ è il tema della giustizia e dei rischi corsi da Socrate per essersi opposto all'illegalità. Nella prospettiva che Platone attribuisce a Socrate, violazione della legge e ingiustizia caratterizzano in egual misura la democrazia del 406 a. C. e il regime oligarchico del 404/3 a. C. Platone tornerà sull'episodio di Leone²⁰ nella *VII Lettera* (324e–325c). Qui, la rievocazione dell'astensione di Socrate dall'iniziativa «empia» dei Trenta è funzionale all'immagine di uomo devoto alla giustizia e per nulla compromesso con il regime oligarchico del 404/3 a. C. Ma subito dopo l'episodio è richiamato nell'ambito di un confronto, chiaramente sfavorevole al regime democratico, con il trattamento assai più duro e ingiusto subito da Socrate ad opera degli uomini della democrazia restaurata:

Non molto tempo dopo però cadde il regime dei Trenta (...) in seguito alcuni uomini di governo trascinarono in tribunale questo nostro compagno Socrate, lanciandogli un'accusa delle più nefande, fra tutte la meno adatta a Socrate: infatti gli uni lo denunciarono come empio, gli altri lo condannarono e mandarono a morte, proprio lui che un tempo non aveva voluto prender parte all'empio arresto che riguardava un amico degli esuli di allora, quando essi stessi si trovavano nella difficile condizione dell'esilio.

Trovo assai significativo che in un'orazione databile nel 400 a. C. o poco dopo²¹ il cliente difeso da Lisia insista sul suo mancato coinvolgimento, per non aver ricoperto alcuna carica, in affari politici di qualsiasi tipo, e in particolare nell'imprigionamento di qualcuno:

(...) tanto meno si potrà provare che, dopo l'insediamento dei Trenta, io sia entrato a far parte del Consiglio o abbia ricoperto una qualche carica. (...) Non si troverà

¹⁹ Accomunate anche da Senofonte in *Mem.* IV 4, 2–3. Senofonte menziona l'implicazione di Socrate nella vicenda del 406 a. C. in *Hell.* I 7, 15 e *Mem.* I 1, 18.

²⁰ All'episodio fa riferimento, con specifica relazione a Socrate, Xen. *Mem.* IV 4, 3 (in epoca successiva, D.L. II 24). Cfr. Xen. *Hell.* II 3, 39; And. I 94; Lys. XII 52 e XIII 44.

²¹ Marzi 2006, 575.

che, sotto l'oligarchia, io abbia trascinato in prigione nessuno (ὕπ' ἐμοῦ γὰρ ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ οὔτε ἀπαχθεὶς οὐδεὶς φανήσεται) (...) ²².

Credo che l'ultima precisazione del cliente di Lisia abbia una motivazione analoga all'insistenza, in Platone e in Senofonte, sull'episodio del rifiuto socratico di partecipare fino in fondo all'arresto di Leone. Ma di quest'ultimo arresto, in ogni caso, Socrate risultava essere stato ufficialmente incaricato insieme ad altri: e su questa base poteva essere visto come un agente dei Trenta ²³. L'episodio non poteva non dare origine a un particolare impegno della tradizione apologetica su Socrate ²⁴. Ne sono esempio le asserzioni platoniche, a proposito dei (possibili) rischi corsi da Socrate a causa della mancata partecipazione all'arresto di Leone, in *Ap.* 32d e in *VII ep.* 325a. D'altra parte, come s'è visto, Socrate, in *Plat. Ap.* 32b–c, istituisce un parallelo che accomuna questi rischi e quelli a cui si era esposto in precedenza, con l'intervento nel corso del processo del 406 a. C. ²⁵

Personalmente non trovo convincente l'interpretazione dell'episodio dell'arresto di Leone come un segnale di distacco totale, sul piano ideologico, di Socrate dal regime dei Trenta. In realtà, credo, la legalità del regime, in quel momento, non poteva essere messa in discussione ²⁶. Il motivo della mancanza di giustizia del regime, in *Plat. Ap.* 32c–d, è evocato da Socrate solo in relazione all'episodio specifico dell'ingiunzione di arrestare Leone; e all'episodio è collegato il riferimento ai rischi che Socrate ha evitato unicamente grazie alla breve durata del regime. Il che suona da un lato come argomento slegato dal momento concreto dell'episodio, dall'altro come giustificazione chiaramente pretestuosa ²⁷, visto che Socrate per la sua disobbedienza non subì di fatto nessuna conseguenza: e una conseguenza, in un caso come quello dell'abbandono di un incarico ufficiale, non avrebbe potuto essere se non immediata. In realtà, al momento del rifiuto di partecipare all'arresto di Leone, Socrate tutto poteva sapere fuorché che il regime dei Trenta avrebbe avuto breve durata. Mentre, sarei portata a credere, sapeva molto bene di essere in qualche modo «intoccabile». L'aspetto fondamentale della questione è

²² Lys. XXV 14–15, trad. M. Marzi. Cfr. Bearzot 1997, 62–63 con rif. bibl.

²³ Brickhouse–Smith 1989, 186–192; 1994, 153.

²⁴ Cfr. Bevilacqua 2010, 628–629 n. 6. Un altro ben noto tassello di questo filone di tradizioni è l'episodio del divieto a Socrate, da parte di Crizia e Caricle, di διδάσκειν la λόγων τέχνην: Xen. *Mem.* I 2, 31–38; secondo Senofonte, Crizia ἐμίσει τὸν Σωκράτην per ragioni personali (*ibid.*, 30). Cfr. Bultrighini 1999, 309; Bevilacqua 2010, 298–299 nn. 60–65; Carawan 2013, 214–216.

²⁵ Senofonte si esprime in modo analogo in *Mem.* I 1, 18 e IV 4, 2.

²⁶ Kraut 1984, 22 con rif. bibl. («when he disobeys the Thirty, he does so because of the content of their commands, and not because of the oligarchical form of their government»); cfr. Nails 2002, 11–112.

²⁷ Appare infatti illazione del tutto ipotetica che, data la limitata durata del governo dei Trenta, Socrate «may well have saved by their overthrow» (Brickhouse–Smith 1989, 184). In generale, non trovo convincenti le obiezioni a Kraut 1984 di Brickhouse–Smith 1989, 187–192.

che Platone non mette in bocca a Socrate un rifiuto ideologico integrale del regime dei Trenta: esattamente come non lo fa lui, parlando di sé, nella VII epistola²⁸.

Socrate risponde indifferentemente alle convocazioni ufficiali e istituzionali, sia sotto la democrazia sia sotto i Trenta. L'equiparazione di fatto, che Platone istituisce in *Ap.* 32b–e, tra la resistenza all'illegalità procedurale del 406 a. C. e all'ingiustizia del 404/3 a. C., è già un dato abbastanza indicativo. E un pregiudizio di Socrate nei confronti della legalità del regime dei Trenta resta un'ipotesi esposta a contraddizione. Se Socrate avesse considerato il regime del tutto illegittimo perché per lui aveva valore sempre e solo la legalità del regime (democratico) precedente²⁹, non avrebbe innanzitutto avuto motivo di rispondere alla convocazione dei Trenta³⁰. Insomma, piantare in asso la commissione incaricata di arrestare Leone, semplicemente, Socrate se lo poteva permettere³¹. E alla convocazione aveva risposto senza nessun problema. Tutto questo può significare che in quel momento 1) l'ordine era considerato legale; 2) Socrate non aveva nessun motivo di attrito con i Trenta³².

Una coerenza socratica nel restare fedele alle leggi di Atene in quanto leggi della democrazia ateniese³³ è, in realtà, ipotesi legata a una concezione della democrazia radicata nel nostro pensiero contemporaneo. Che Socrate, rimasto saldamente legato alla legalità del regime democratico precedente, avesse dato prova di una tenace resistenza di principio a riconoscere la legalità dei Trenta, si

28 Limpide argomentazioni sull'argomento in Bultrighini 1999, 301–311; Id. 2016, 9–24.

29 Ober 2005, 159, 168–169; Id. 2011, 168. Interpretazione analogamente fuorviante in Brickhouse–Smith 1994, 153. Cfr. Kraut 1984, 17–24. Kraut (19–20) sottolinea come, a differenza di quanto Socrate afferma a proposito del processo collettivo degli strateghi nel 406 a. C., ossia il suo carattere illegale, «he says nothing ... about the legal status of the Thirty's order to arrest Leon. (...) he objected to their order because it required an unjust act, not because that government had no right to issue orders».

30 E nel 406 a. C., in qualità di *buleuta*/*pritanes*, avrebbe pacificamente accettato quello che il sistema democratico consentiva, ossia la decisione sovrana dell'assemblea: cosa che Socrate non aveva fatto, in nome della legge (*Xen. Hell.* I 7, 15). Attente riflessioni sul senso dell'episodio di Leone in Stone 1988, 113–114; non condivido le obiezioni di Ober 2011, 168 n. 56.

31 Cfr. lo stesso Ober 2011, 168.

32 Ritengo che l'episodio, ovviamente non inventato (Kraut 1984, 196 n. 7), sia stato oggetto di una strumentalizzazione che a distanza di secoli ha contribuito al miraggio moderno di Socrate *friend of the democracy*.

33 Ober 2011, 168. Un significativo esempio di come si travasano prospettive ideologiche contemporanee nell'analisi delle dinamiche antiche è in Brickhouse–Smith 1989, 186, ancora a proposito della visione socratica della legalità del regime dei Trenta: «In fact, we consider the actual legality of the Thirty's rule questionable and doubt that it would have been accepted by the members of the restored democracy before whom Socrates was tried»; certo consideriamo illegale il regime antidemocratico del 404/3 a. C. noi, oggi, ma non Socrate, allora. Per questa via si arriva, sorprendentemente ma non troppo, a condividere di fatto la logica degli Ateniesi nel condannare Socrate (Ober 2011, 172; analogamente Cartledge 2016, 179–180; ma cfr. Carawan 2013, 203–204). Sembra applicare alla realtà ateniese di inizio IV a. C. suggestioni contemporanee di censura a supporto del c.d. «pensiero unico», a proposito del «citizen's right to free expression» Ober 2017, 65; cfr. 86–87.

può osservare, evidentemente non risultava agli Ateniesi del 399 a. C.: in caso contrario, questo avrebbe costituito motivo di giustificazione e assoluzione.

Le ipotesi che è possibile formulare in termini di buon senso e di indipendenza da condizionamenti ideologici della contemporaneità, sono sostanzialmente tre. La prima: Socrate risponde alla convocazione del governo al potere nel 404/3 a. C. perché lo ritiene suo normale dovere in una situazione che evidentemente non considera anormale (arresti vari in corso, di cui era a conoscenza³⁴, inclusi). La seconda: saputo che l'incarico era legato al nome di Leone, Socrate rinuncia molto semplicemente perché per il soggetto ha un occhio di riguardo; ciò per motivi a noi difficili da individuare³⁵, al di là dell'unico indizio di cui disponiamo, costituito dal fatto che Leone potrebbe essere stato uno stratego sfuggito nel 406 a. C. al processo a cui Socrate aveva fatto opposizione per illegalità procedurale³⁶. La terza: Socrate, in ogni caso, sa di poter contare su una sostanziale tolleranza di fondo nei propri riguardi; in questo senso va letto anche l'episodio del divieto, da parte di Crizia e Caricle, di διαλέγεσθαι con i νέοι, in cui Socrate assume, in modo significativo, un atteggiamento scopertamente canzonatorio e provocatorio³⁷. È un episodio che rientra nella categoria di semplici screzi senza conseguenze concrete; resta il fatto incontrovertibile che Socrate sotto i Trenta non ha avuto veri problemi³⁸. Gli screzi sotto i Trenta, infatti, non lo hanno portato a essere giustiziato: Platone nella *VII Lettera* lo sottolinea, e questo gli consente di istituire un significativo parallelo con il trattamento subito da Socrate ad opera degli uomini influenti della democrazia restaurata³⁹. Nella stessa direzione va letta la «predizione» – visibilmente forzata e pretestuosa – che Socrate, in *Ap.* 32d, fa su un suo inevitabile destino dopo aver ignorato l'ordine di partecipare all'arresto di Leone, «ne sarei forse morto, se il governo non fosse stato rovesciato di lì a poco»⁴⁰. Spiccano anche il maggior dettaglio e la maggior riflessione messi in bocca a Socrate, poco prima (32b–c)⁴¹, a proposito della analoga presa di posizione in contrasto con l'ingiustizia che il regime democratico stava praticando nei confronti degli strateghi, nel 406 a. C.

Una compatibilità di Socrate con l'ideologia democratica, in particolare sulla base della testimonianza platonica, appare, dunque, difficile da sostenere. Quanto

³⁴ Xen. *Mem.* I 2, 32.

³⁵ L'occhio di riguardo per Leone doveva prescindere da motivazioni ideologiche, dato che la mancata riconoscenza nei confronti di Socrate da parte degli uomini della democrazia restaurata, che Platone stigmatizza in *VII ep.* 325c, sembra collocare Leone nella categoria dei democratici. Un diverso ordine di ragioni evidentemente spinse Socrate a non partecipare all'arresto.

³⁶ Cfr. Xen. *Hell.* I 5, 16; 6, 16. Vd. Sassi 1993, 148–149 n. 30; Krentz 1995, 133; Canfora 2000, 28–29.

³⁷ Xen. *Mem.* I 2, 33–37. Vd. Stone 1988, 158–162; cfr. Ober 2011, 168 n. 57.

³⁸ Cfr. Cornelli–Chevitarese 2010, 221.

³⁹ Plat. *VII ep.* 324e–325a, 325b–c. Vd., in partic., Bultrighini 2016, 18–19.

⁴⁰ Non c'è dubbio che «The Socratic tradition seeks to make much of Socrates' bravery in ignoring the arrest order» (Ober 2011, 169). Cfr. Brickhouse–Smith 1989, 83.

⁴¹ Cfr. Xen. *Hell.* I 7, 12; Burnet 1924, 213.

meno, inequivocabili posizioni critiche su aspetti del sistema democratico vengono unanimemente ammesse, anche dai sostenitori di questa presunta compatibilità⁴². La verità è che a fronte della garanzia di poter svolgere il proprio «mestiere intellettuale», Socrate tollera qualsiasi regime. Ma, da un lato, questo non consente di attribuirgli una automatica e piena accettazione della logica democratica sottesa alla teoria periclea⁴³; dall'altro, i suoi contatti preferenziali lo mostrano in maggior sintonia con l'ambiente dei Trenta⁴⁴: e questo, fondamentalmente, ha determinato l'orientamento dei giudici che lo hanno condannato nel 399 a. C. Un secolo fa, in sostanza, John Burnet aveva inquadrato in modo convincente la questione: «The Thirty were well aware that Socrates was no friend to the democracy, and he did not leave Athens when they assumed their illegal power. Critias and Charmides doubtless felt sure of him»⁴⁵.

All'obbedienza alle leggi che Socrate nel *Critone* indica come motivo della rinuncia a salvarsi, Platone ha scelto di dare una focalizzazione tutta particolare e drammatica, presentandola come esito di un confronto diretto di Socrate con le Leggi personificate. Occorre innanzitutto, credo, chiedersi il vero motivo dell'inserimento, nel *Critone*, di un «dialogo all'interno di un dialogo». Il *Critone* avrebbe avuto una coerenza logica anche senza questa sorta di *coup de théâtre*: le considerazioni sull'ingiustizia che una decisione di fuga avrebbe costituito nei confronti di leggi e città, che Socrate fa immediatamente prima (48b–50a), avrebbero potuto già, di fatto, chiudere la questione⁴⁶.

3. Ritengo che la vera domanda da porsi è cosa avesse in mente Platone nel momento in cui scrisse il *Critone* e decise di inserire la sezione dialogica tra Socrate e le Leggi. Ovviamente potremmo lasciare spazio alla possibilità che questa sezione riproduca una reale reminiscenza socratica, trasmessa forse in origine dallo stesso Critone, il quale, al dire di Diogene Laerzio (II 121) diede a uno dei suoi diciassette dialoghi il titolo Περὶ νόμου⁴⁷. Ma ritengo più accettabile ipotizzare che l'inserito dialogico sia una risposta di Platone all'atmosfera del momento. Entra cioè in gioco il rapporto di Platone con la realtà ateniese nei decenni successivi alla restaurazione della democrazia⁴⁸. A mio parere, Platone

42 Vd. e.g. Ober 2011, 142, a proposito del confronto con Meleto nell'*Apologia* (cfr. *ibid.*, 146). Ovviamente, va in ogni caso tenuto conto dell'ipotizzabile grado di creazione o accentuazione platonica dei tratti del personaggio storico Socrate: sullo spinoso problema, cfr., e.g., Kraut 1984, 200 n.15 e *passim*; Schofield 2006, 7–50, 54–55 e *passim*.

43 Ritengo in ultima analisi azzardato affermare «Socrates is very Athenian: in tune with parts of the idealistic vision offered in the Funeral Oration of Thucydides' Pericles» (Ober 2005, 169).

44 Musti 2019, 491–492; cfr. Stone 1988, 114–116.

45 Burnet 1924, 216.

46 Cfr. Ober 2011, 148–149.

47 Raccoglie i dati relativi a Critone Nails 2002, 114–116. La Nails esterna scetticismo sul valore della testimonianza di Diogene Laerzio.

48 Vd. in partic. Bultrighini 2016, 5–7 e *passim*.

risponde, in particolare, a un'atmosfera di potenziamento strumentale dello slogan «dominio della legge», atmosfera che conosciamo come consolidata nel corso del IV secolo a. C.⁴⁹ Le matrici di questo progressivo consolidamento prendono corpo con la definitiva restaurazione democratica del 401 a. C.⁵⁰ Si tratta di uno slogan trainante per l'affermazione di chi faceva della difesa ad oltranza del regime democratico la sua arma politica e giudiziaria più efficace, presentando il dominio della legge come equivalente all'interesse del *dêmos*⁵¹. Platone doveva percepire tutto ciò come un circolo vizioso, una spirale perversa di giustizia autoreferenziale, potenziata con le condizioni e con l'ideologia conformista della democrazia restaurata. Un'abile strumentalizzazione di regime, in sostanza. Credo che esattamente a questo Platone risponda con il «dialogo dentro al dialogo» nel *Critone*, in cui il supremo sacrificio di Socrate è motivato dalla cieca fedeltà al predominio della legge sulla libertà dell'individuo.

Nel corso del IV secolo constatiamo la conversione di un principio già messo in luce nella tradizione socratica⁵², l'identificazione tra δίκαιον e νόμιμον, nel principio di mutuo interesse tra leggi e *dêmos*; *dêmos* inteso, tuttavia, non come totalità del corpo civico ma come la parte che sociologicamente e ideologicamente sosteneva il regime democratico. Tutto questo, il pensiero antidemocratico lo percepiva come sistema autoreferenziale e come «tirannide del *dêmos*»⁵³. Platone, quando compose il *Critone*, avvertiva già all'opera quello che alcuni decenni dopo la condanna di Socrate leggiamo espresso a chiare lettere da Demostene. Poco dopo la metà del secolo, nella *Contro Midia*, Demostene sostiene categoricamente una rinuncia all'idea di Leggi personificate, per così dire, in modalità autonoma, in favore di una diretta identificazione delle leggi con il potere del *dêmos*:

E qual è il potere delle leggi? Forse che se qualcuno di voi, vittima di un torto, lancia un grido, quelle accorreranno e gli staranno accanto per aiutarlo? No: sono solo documenti scritti, e non sarebbero certo in grado di farlo. Qual è, dunque, la loro forza? Siete voi (τις οὖν ἡ δύναμις αὐτῶν ἐστίν; ὑμεῖς), a condizione che le garantiate e diate loro autorità in ogni circostanza nell'interesse di chi ve lo chiede. Quindi, le leggi traggono potere da voi e voi dalle leggi⁵⁴.

⁴⁹ Ovvio ricordare il riflesso concreto sul piano istituzionale rappresentato dalla procedura della *nomothesia*, su cui vd., i.a., MacDowell 1975; Hansen 1985; Robertson 1990; Rhodes 1991; Pleket 1992, 275–277; Elster 2004, 15–16; Canevaro 2013; Cohen 2015, 169–170.

⁵⁰ Cfr. Canevaro 2013, 158–159; Cohen 2015, 169–170.

⁵¹ «(...) litigants frequently appeal to justice in their pleadings and often seem to equate justice and law» (Gagarin 2020, 8).

⁵² Vd. in partic. Xen. *Mem.* IV 4, 12–13 (cfr. IV 4, 15–18 e IV 6, 5–6). Sassi 1993, 66–67; Gagarin 2020, 122 e n. 24.

⁵³ Cohen 2015, 168; Gagarin 2020, 9, 132–153. La autoreferenzialità e manovrabilità strumentale del principio ai fini del mantenimento del potere sono elementi totalmente trascurati in analisi contemporanee della dinamica politica ateniese di V–IV sec. a. C. che appaiono imperniate sul principio inaggrirabile democrazia/hurrah-word; principio, appunto, moderno e contemporaneo (vd. sopra, § 2.1); per un esempio recente, vd. Gagarin 2020, in partic. 154–167.

⁵⁴ Dem. XXI 224 (trad. G. Russo).

Demostene sicuramente «exposes the fiction that it is the laws that rule, and not the *demos* that rules through the law»⁵⁵. Ma altrettanto sicuramente Platone, a differenza di prospettive critiche attuali⁵⁶, difficilmente avrebbe esternato una naturale sintonia con l'idea del legame inestricabile tra leggi e *dēmos* inteso come parte popolare, naturale supporto della democrazia. Non essere neppure sfiorato dal sospetto dell'esistenza di una impalcatura propagandistica funzionale alla preservazione di un regime che si professa democratico è un atteggiamento mentale di noi contemporanei, non di Platone⁵⁷.

Pochi anni prima, intorno al 353/2 a. C.⁵⁸, nella *Contro Timocrate*, Demostene (XXI 224) aveva identificato nel *dēmos* la insindacabile φυλακή delle leggi⁵⁹:

Qual è dunque l'unica garanzia giusta e salda delle leggi? Voi, il popolo (ὅμεις οἱ πολλοί).

Per restare nell'ambito del *Critone*, quanto Socrate dice in 44d è sufficiente a farci intravedere il grado di credito – in generale, e figuriamoci in un campo come quello dell'identificazione con la legge della *pólis* – accordato nella prospettiva platonica all'entità οἱ πολλοί⁶⁰:

Magari, Critone, i più (οἱ πολλοί) fossero capaci di fare i mali peggiori! Sarebbero allora capaci anche del più gran bene, e sarebbe bello. Ma non sono capaci né dell'una né dell'altra cosa, non sanno far diventare un uomo né saggio né stolto, e si muovono invece come capita.

Qui è esattamente in gioco la sostanziale superficialità e noncuranza della massa nei confronti dell'individuo su cui si debba applicare la legge⁶¹.

4. Il percorso che porta a esternazioni demosteniche come quelle ora citate appare già tracciato in un passo lisiano dalla *Difesa per l'uccisione di Eratostene*:

55 Cohen 2015, 170; cfr. Gagarin 2020, 134.

56 Cfr. Gagarin 2020, 152.

57 La monografia di Gagarin 2020 non prende in alcuna considerazione la possibilità che la stretta interrelazione tra retorica giudiziaria, legge e interesse pubblico nella democrazia ateniese di IV secolo fosse anche il prodotto di una propaganda autoreferenziale di regime. La possibilità concreta l'aveva ben vista (e messa in evidenza con intenzione sarcastica nel *Critone*, come cerco di mostrare) Platone. Platone aveva cioè ben visto i segnali dell'invadenza di una ideologia massificante, e la costruzione di un «pensiero unico» orchestrata dai protagonisti della restaurazione di una democrazia (d'altronde ben diversa da quella di età periclea, cfr. in partic. Musti ¹⁴2019, 462–468), i cui primi esiti sono appunto le vendette politiche, categoria in cui rientra anche il processo a Socrate. Gagarin, peraltro, riconosce l'esistenza di «a close relation between a community's political ideology and its legal system, with the former determining or heavily influencing the form of the latter» (20, cfr. 167) e richiama in modo cursorio la *Platonic perspective* (29, 73–74).

58 D.H. Amm. 1, 4. Sui problemi di datazione della *Contro Timocrate*, vd. Canevaro 2013, 140 n. 10.

59 Cfr. Ober 1989, 331.

60 Cfr. Montuori ³1998, 324 n. 170; Bultrighini 2016, 131 e n. 10.

61 Vd. Burnet 1924, 260.

Ma io gli ho risposto: «Non io ti ucciderò, ma la legge della città (οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ, ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος), che tu, calpestandola, hai ritenuto meno importante dei tuoi piaceri; e hai preferito piuttosto commettere questa colpa verso mia moglie e i miei figli che obbedire alle leggi ed essere un cittadino onesto». Così, giudici, ha avuto la ricompensa che le leggi prescrivono per chi compie azioni come queste (...)»⁶².

Credo che nelle parole messe in bocca da Lisia ad Eufileto, in una data probabilmente prossima a quella della composizione del *Critone* platonico⁶³, si possa vedere una spia della precoce rivitalizzazione strumentale e propagandistica di uno slogan tradizionale quale il predominio delle leggi⁶⁴. Con questo fenomeno va messa in relazione, a mio parere, la scelta del «dialogo dentro il dialogo» da parte di Platone nel *Critone*. Le buone ragioni per suggerire questa relazione si individuano riflettendo su un suggerimento, cauto ma a mio avviso meritevole di attenta considerazione⁶⁵, di Stephen C. Todd⁶⁶. Todd ha evidenziato una serie di dati che fanno pensare a una occulta finalità di vendetta politica dietro la ben nota facciata della difesa di Eufileto, accusato di aver ucciso Eratostene – secondo i parenti trascinandolo in realtà a forza in casa – per averlo colto in flagrante rapporto carnale con sua moglie: 1) la legge a tutela di chi avesse ucciso un adultero sorpreso con la propria consorte, citata al § 30 dell'orazione, fa pensare ad un «open-and-shut affair» che rende di fatto inspiegabile la denuncia sporta dai parenti di Eratostene; 2) per lo stesso motivo è strano il ricorso di Eufileto – individuo con probabile scarsa disponibilità economica⁶⁷ – al dispendioso «leading *logographos* in Athens»; 3) come suggerito da Davies, l'Eratostene dell'orazione lisiana, anche se non è da identificare con il membro dei Trenta (che, come è noto, arrestò e mandò a morte Polemarco, fratello di Lisia) è con forte probabilità un individuo imparentato con quest'ultimo⁶⁸.

In base a questi elementi, sembra ipotizzabile un retroscena politico di Lys. I, che potrebbe configurarsi come un caso di aggiramento dell'amnistia; indirizza a pensarla la premura con cui Eufileto insiste di non aver mai avuto motivi di

⁶² Lys. I 26–27 (trad. E. Medda).

⁶³ Non disponiamo di elementi solidi per una datazione precisa dell'orazione lisiana (Medda 1991, 79; Marzi 2006, 149; *ibid.*, 162 n. 45, su un possibile indizio, ricavabile dal § 29, per una data tra fine V a.C. e inizio IV a. C.; segnala, come possibile ma non sicuro *t.a.q.*, il 399 a. C. circa Todd 2007, 43 n. 1; «probably ... around 400» per Gagarin 2020, 76). Il *Critone* è con ogni probabilità uno dei dialoghi scritti da Platone tra il 395 e il 388 (Adorno ²1997, 36–37, 238).

⁶⁴ Ostwald 1986, 497–524. Come osserva Carawan 2013, 225, in Ap. 24d Meleto, per rispondere alla pressante domanda di Socrate su chi sia il soggetto che rende migliori i giovani, «brandishes the talisman of the democratic regime: «The Laws»».

⁶⁵ Cfr. Medda 2009, 228.

⁶⁶ Todd 2007, 43–60.

⁶⁷ *Ibid.*, 58–59.

⁶⁸ Davies 1971, 184–185, giunge alla conclusione che i due distinti Eratostene sono «very possibly related and of the same deme but a generation apart». Diversamente Avery 1991.

dissidio col defunto Eratostene e di non averlo neppure mai visto prima della notte dell'uccisione (I 4 e 45). Sintomatica, nella stessa direzione, l'assenza nell'orazione di qualsiasi riferimento a pregresse connessioni politiche di Eratostene o della sua cerchia familiare⁶⁹. E dato che, come nota Todd, in base a casi analoghi c'è motivo di sospettare che l'adulterio fosse un pretesto utilizzato spesso per regolare vecchi conti dell'epoca dei Trenta⁷⁰, direi che appare più che legittimo il sospetto di trovarsi di fronte a un caso di vendetta politica personale. Per questa via si potrebbe persino arrivare ad ipotizzare ad una macchinazione architettata dall'oratore stesso, utilizzando un intermediario adatto alla circostanza, per colpire un personaggio apparentato con l'omonimo responsabile dell'esecuzione di suo fratello.

Tuttavia, l'aspetto più interessante ai fini del nostro discorso è l'analogia, rilevata da Todd, tra le leggi che sono le vere autrici dell'uccisione di Eratostene e le Leggi personificate con cui Socrate parla in *Crito* 50a–56d. Il che suggerisce per Lys. I e Plat. *Crito* «a link with the debate over the status of law that underlies the legal reforms of 410–400 BC»⁷¹. Pur nell'incertezza sulla datazione precisa dei lavori rispettivi di Lisia e di Platone, non si può escludere che la probabile contiguità cronologica (vd. nota 63) sia anche una contiguità tematica, che lascia ipotizzare un rapporto tra quello che costruisce Platone in questo dialogo e l'atmosfera politica rispecchiata fedelmente da Lisia nella sua orazione in difesa di Eufileto.

Diventa allora di un certo interesse il fatto che nella *Difesa per l'uccisione di Eratostene* la questione di un'uccisione giusta o ingiusta metta in gioco un procedimento di inversione dei ruoli tra i due soggetti coinvolti; e che al rovesciamento dei ruoli, per cui la vittima diventa l'accusato, sia funzionale l'appello alla «legge della città»⁷². A un'atmosfera generale, che questa orazione lisiana riecheggia, Platone reagisce, come credo, nel *Critone*. «Non io ti ucciderò, ma la legge della città» di Lys. I 26 rientra perfettamente in un clima di utilizzo strumentale, pretestuoso e propagandistico dello slogan «predominio della legge».

5. All'atmosfera generale dell'Atene democratica, Platone risponde sicuramente sul piano della retorica mistificatrice che si sostituisce alla scienza politica, e utilizza a questo fine l'ironia socratica, come si registra in particolare nel *Meneseno*: è un tema ampiamente noto e dibattuto⁷³. Che Platone si impegni in questo

⁶⁹ Todd 2007, 43.

⁷⁰ *Ibid.*, 50 n. 21.

⁷¹ *Ibid.*, 120.

⁷² Gagarin 2020, 84–86, 89; cfr. Todd 2007, 44.

⁷³ Per citare solo qualche contributo del XXI secolo particolarmente significativo, vd. Schofield 2005, 198–199; Bultrighini 2016, 35–49. Cfr. Capizzi 1984, 120–121; Adorno 1997⁹, 35. Come è noto, le idee chiare di Platone su Lisia si deducono piuttosto bene dall'atteggiamento ironico di Socrate, in particolare, nel *Fedro* (234d–236d; cfr. 227b–228c). Vd., i.a., Weiss 1998, 137–138 n. 14; Johnson 2011,

senso già nel *Critone* è quanto suggerisce l'osservazione di Socrate dopo la perorazione delle Leggi, in 54d:

è ciò che mi sembra di sentire – sappilo, mio buon amico Critone – come ai celebranti di riti coribantici sembra di udire i flauti (ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν): e risuonando dentro di me, l'eco di queste parole mi impedisce di udire altro (καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἤχη τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν). Per quanto mi pare ora, ti assicuro, ogni tua obiezione a esse sarebbe vana.

Le parole delle Leggi sono musica rintronante come quella che ha l'impressione di ascoltare chi è dedito a pratiche coribantiche; musica che continua a risuonare con effetto assordante e frastornante: chi la ascolta non può più ascoltare qualsivoglia altro *lógos*. La mano di Platone qui è, a mio parere, evidente. Il modo di esprimersi lo troviamo riecheggiato in *Prot.* 315a–b, 328d e *Menex.* 234c–235c. Lo ritroviamo negli indefessi seguaci di Protagora ammaliati (κεκηλημένοι) dalla sua voce, e in Socrate che dichiara di essere rimasto, dopo aver ascoltato il celebre sofista, per parecchio tempo κεκηλημένος a fissarlo come se ancora parlasse, e di essersi ripreso a stento. Lo ritroviamo, nel *Menesseno*, nello stato che ironicamente Socrate dichiara di aver raggiunto dopo aver ascoltato gli epitafi solenni ad Atene, pronunciati da chi usa tecniche da stregone (γοητεύουσιν) che lasciano Socrate paralizzato, incantato e rintronato per tre giorni⁷⁴. La medesima valenza critica e sarcastica del richiamo ai Coribanti nel *Critone*⁷⁵ è all'opera, in *Phaedr.* 234d, nell'immagine di Socrate colpito fino allo stordimento (ἐκπλαγῆναι) dalla lettura del discorso lisiano sull'amore, tanto da associarsi all'entusiasmo bacchico (συνεβάκχευσα) del giovane Fedro infatuato per le capacità retoriche di Lisia. La retorica praticata nell'ambiente della democrazia ateniese, per Platone, insomma, è sempre materia da riti dionisiaci e coribantici.

In sostanza, il discorso delle Leggi personificate è un discorso in linea col pensiero prevalente dell'Atene nel momento della stesura del dialogo: l'Atene che aveva condannato a morte Socrate. Per Platone, è sullo stesso piano del discorso ammaliante ma mistificatorio della propaganda ufficiale del regime democrati-

123–124; Bultrighini 2016, 78–81. Lisia, per Platone, fondamentalmente resta il «discepolo di Trasimaco e quindi compagno di studi di Clitofonte» (Capizzi 1984, 66–67; cfr. Bultrighini 2016, 18 n. 7).

⁷⁴ Vd. in partic. Bultrighini 2016, 38, 176–177. Cfr. Burnet 1924, 291–292.

⁷⁵ Come risulta dalla puntuale analisi di Weiss 1998, 134–144. La Weiss inquadra bene il significato dell'effetto che il frastuono coribantico ha su qualsiasi possibilità di azione per una coscienza critica, quando Socrate fa presente a Critone che ogni sua obiezione sarebbe parlare inutilmente. Credo vada sottolineata una evidente sintonia con quanto, nella *Repubblica* (VI 492a–c, 494a, 496c–d), Platone dichiarerà a proposito della «impetuosa ondata del condizionamento collettivo» che, nel corso di riunioni assembleari o analoghe, paralizza (e omologa) il véος pur dotato di natura filosofica e educazione appropriata. Anche nel *Critone* è in gioco l'impotenza indotta dall'ambiente politico (e cfr. *Ap.* 31e). Vd. Bultrighini 1999, 70; Id. 2009, 28–29 (da cui la cit.); Id. 2016, 146.

co⁷⁶. La profonda distinzione dalla posizione espressa da Lisia nel celebre passo della *Difesa per l'uccisione di Eratostene* (sopra, § 4) è contenuta in estrema sintesi nelle battute conclusive della perorazione delle Leggi (54b–c):

È vero che andandovi [*scil.* nell'Ade] – se poi lo fai – patisci un'ingiustizia, ma non da parte di noi leggi bensì degli uomini (οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων).

Platone ha le idee chiare sul tipo di *ánthropoi* in argomento. I responsabili della morte di Socrate sono *ánthropoi* che si sono arrogati il ruolo di leggi in persona.

6. Siamo alle conclusioni. Il celebre confronto tra Socrate e le Leggi inserito nel *Critone* da un lato riflette la precoce e schiacciante affermazione di uno slogan rivitalizzato e strumentalizzato dalla classe politica del ricostituito regime democratico, e dall'altro registra una puntuale reazione di Platone. Dobbiamo interrogarci sul grado di sarcasmo implicito nell'acquiescenza socratica al «dominio delle leggi». Platone, quando compose il dialogo inserendo l'intervento di un interlocutore singolare come le Leggi personificate, doveva, a mio parere, vedere nello slogan un simbolo di ipocrita e pretestuoso conformismo, funzionale, in particolare, a giustificazioni retrospettive di una condanna come quella di Socrate⁷⁷; un esempio significativo è il «non io ti ucciderò, ma la legge della città» di Lys. I 26–27. Platone reagisce, già a livello dell'elaborazione del *Critone*, alla prevedibile e logica evoluzione di un «pensiero prevalente», promosso e consolidato dopo il 403 a. C., di cui offre una eloquente sintesi, intorno al 353/2 a. C., Demostene (XXIV 37; vd. sopra, § 3). Negli ὑμεῖς οἱ πολλοί di Demostene che diventano, in una sorta di consustanziazione con le leggi (sentite, ancora, come personificate) la μόνη φυλακή καὶ δικαία καὶ βέβαιος τῶν νόμων, Platone non avrebbe potuto vedere altro che coloro che avevano mandato a morte Socrate. Cosciente di una situazione e della sua prevedibile evoluzione, Platone nel *Critone* dà una risposta, come è nelle sue corde, nel registro del pieno sarcasmo, ai limiti dello sberleffo. Da una parte ha coscienza di una inevitabile affermazione dello slogan «siamo noi il *nómos*»; dall'altra sa che le imputazioni ufficiali del processo a Socrate avevano ruotato attorno all'idea di trasgressione del *nómos*, in materia di dèi della città e di

⁷⁶ Bultrighini 2016, 38, 162–178.

⁷⁷ Cfr. Adorno ⁹1997, 37; cfr. Mossé 1974, 218. Il processo a Socrate può essere considerato un esempio tra i primi di intolleranza e pregiudizio generalizzato, e il verdetto appare esito e prodotto di una propaganda ideologica nei confronti di una voce percepita come potenziale pericolo (cfr. Cornelli–Chevitarese 2010, 221). Dubbiosa sull'interpretazione politica del processo (ma con motivazioni non convincenti, cfr. l'analisi di Bultrighini 2016, 11–24, sulle indicazioni fornite dalla sezione introduttiva della *VII epistola*) Mossé 1974, 217–218 e 1997, 58; cfr. Elster 2004, 14–15 con rif. bibl.; Gagarin 2020, 28–30, 157 n. 9. Ober 2011, 170, ammette che «the Amnesty meant that Meletus could not openly prosecute Socrates on the charge of being an oligarch's teacher and collaborator ...»; cfr. Carawan 2013, 203.

néoi. Con il dialogo in cui Socrate esterna la sua piena acquiescenza alle Leggi, Platone, in sostanza, ribatte: «vedete? Socrate era uno di voi!».

Elisabetta Dimauro, Università «G. d'Annunzio» Chieti-Pescara, DiLASS, Via dei Vestini, I-66100 Chieti, elisabetta.dimauro@unich.it

Bibliografia

- Adorno F. 1997, *Introduzione a Platone*, Roma/Bari.
- Avery H.C. 1991, *Was Eratosthenes the Oligarch Eratosthenes the Adulterer?*, «Hermes» 119, 380–384.
- Bearzot C. 1997, *Lisia e l'amnistia: l'orazione XXV e il suo sfondo politico*, «CISA» 23, 59–77.
- Bevilacqua F. 2010 (a cura di), *Memorabili di Senofonte*, Torino.
- Brickhouse Th.C./Smith N.D. 1989, *Socrates on Trial*, Princeton, NJ.
- Brickhouse Th.C./Smith N.D. 1994, *Plato's Socrates*, New York/Oxford.
- Bultrighini U. 1999, *Maledetta democrazia. Studi su Crizia*, Alessandria.
- Bultrighini U. 2016, *Platone e la democrazia*, Lanciano.
- Burnet J. 1924, *Plato, Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, ed. with notes by J. Burnet, Oxford (repr. 2002).
- Canevaro M. 2013, *Nomothesia in Classical Athens: What Sources Should We Believe?*, «CQ» 63, 139–160.
- Canfora L. 2000, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo.
- Capizzi A. 1984, *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma.
- Carawan E. 2013, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford.
- Cartledge P. 2016, *Democracy. A Life*, Oxford.
- Cohen D. 2015, *Tyranny or the Rule of Law? Democratic Participation in Legal Institutions in Athens*, in D. Hammer (ed.), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, Chichester, 167–178.
- Cornelli G./Chevitarese A.L. 2010, *Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404–403 a. C.)*, in L. Rossetti/A. Stavru (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, 211–224.
- Davies J. K. 1971, *Athenian Propertied Families, 600–300 BC*, Oxford.
- Elster J. 2004, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge.
- Gagarin M. 2020, *Democratic law in classical Athens*, Austin.
- Hansen M.H. 1985, *Athenian Nomothesia*, «GRBS» 26, 345–371.
- Hansen M.H. 1992, *Tradition of the Athenian Democracy A. D. 1750–1990*, «G&R» 39, 14–30.
- Johnson P. 2011, *Socrates. A Man for Our Times*, New York.
- Kraut R. 1984, *Socrates and the State*, Princeton, NJ.
- Krentz P. 1995, *Xenophon, Hellenika II.3.11–IV.2.8*, ed. with an Introd., Transl. and Comm. by P. Krentz, Warminster.
- MacDowell D.M. 1975, *Law-Making at Athens in the Fourth Century B.C.*, «JHS» 95, 62–74.
- Marzi M. 2006, *Orazioni e frammenti di Lisia*, Torino.
- Medda E. 1991, *Lisia. Orazioni I–XV*, Milano.
- Medda E. 2009, rec. a Todd S.C. 2007, «Exemplaria Classica» 13, 215–238.

- Montuori M. ³1998, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano.
- Mossé C. 1974, *Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne*, «DHA» 1, 207–236.
- Mossé C. 1997, *L'amnistie de 403: une illusion politique?*, «CISA» 23, 52–58.
- Musti D. ¹⁴2019, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma/Bari.
- Nails D. 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge.
- Nývlt P. 2013, *Killing of Eratosthenes between Reality and Mime (Or, Was Lysias 1 Really Pronounced?)*, «Graeco-Latina Brunensia » 18, 1, 159–170.
- Ober J. 1989, *Review Article: The Nature of Athenian Democracy*, «Class. Phil.» 84, 322–334.
- Ober J. 1998, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, NJ.
- Ober J. 2005, *The Athenian Debate over Civic Education*, in J. Ober, *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton/Oxford 5, 128–156 (già in Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001, 273–305).
- Ober J. 2011, *Socrates and Democratic Athens*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, 138–178.
- Ober J. 2017, *The Trial of Socrates as a Political Trial*, in J. Meierhenrich/D.O. Pendas (edd.), *Political Trials in Theory and History*, Cambridge, 65–87.
- Pleket H.W. 1992: rec. a M. Ostwald, *From Popular Sovereignty Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, «Mnemosyne» 45, 273–277.
- Rhodes P.J. 1991, *The Athenian Code of Laws*, «JHS» 111, 87–100.
- Robertson N. 1990, *The Laws of Athens, 410–399 BC: The Evidence for Review and Publication*, «JHS» 110, 43–75.
- Sassi M.M. 1993, *Platone. Apologia di Socrate, Critone*, Milano.
- Schofield M. 2005, *Approaching the Republic*, in C. Rowe/M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 190–232.
- Schofield M. 2006, *Plato. Political Philosophy*, Oxford.
- Todd S.C. 2007, *A Commentary on Lysias, Speeches 1–11*, Oxford.
- Weiss R. 1998, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, New York.