

Un paziente ateniese: Socrate!

ANTON ADĂMUȚ

*“A Socrate non gli interessa
l’erore come inesattezza,
ma come l’illusione
della conoscenza.”*
(Alexandru Dragomir)

Anton Adămuț

Professore alla Facoltà di Filosofia e Scienze Politiche e Sociali, Università Al. I. Cuza, Iași. Autore, trà l’altro, del volume **Filosofie și teologie la Sfântul Augustin** (Filosofia e teologia in Sant’Agostino) (2009).

DIOGENE LAERZIO inizia così il suo libro su Socrate: “Socrate, figlio di Sofronisco, il scultore, e Phainareta, levatrice, come diceva Platone nel *Tētetō*, era cittadino di Atene, dal distretto Alopeke. Si crede che aiutava Euripide a comporre le sue opere.”¹ Diogene rispetta qua una regole in ciò che riguarda la maniera d’indicare il nome di qualcuno. Aggiunge però alla regola, subito, una ambiguità: “si crede”, e l’ambiguità ha sempre accompagnato, ho l’impressione, piuttosto il discorso *di* Socrate che il discorso *su* Socrate. Così si raggiunge il fatto che la filosofia pensa, ma non può conoscere, caso in cui il soggetto della filosofia diventa “quello che può essere pensato”, non “quello che può essere conosciuto”. Ma non è possibile rimuovere la distinzione tra coscienza critico e coscienza criticata. Socrate copra o almeno prova di coprire questo intervallo attraverso l’ipseità. Mi impegno di spiegare attraverso Agostino. Nel *De baptismo*, Agostino dice che la validità di un sacramento (specialmente il battesimo) non dipenda in nessun modo di quel che l’ho amministra, per-

ché “l’amministratore” non lavora *ex opere operantis* ma *ex opere operato*; cioè non l’amministratore del sacramento opera – *Christus ipse est qui baptizat*. L’anima dei sacramenti è il Spirito Santo, lui assicura l’efficienza, cioè il fatto che il battesimo, del quale si parla qui, dev’essere attivo e operare pronto. Il spirito unisce l’effetto personale della causalità (*ex opere operata*) con l’effetto di colui che lo amministra (*amministratore*) o che riceve (*ex opere operantis*) per compimento e convalidamento il sacramento. La differenza è ugualmente come quella tra sacramento ed i sacramentali, in termini d’efficienza. Il sacramento è un’obiettività istantanea e obiettiva di Cristo, nei sacramentali l’effetti del mistero sono dati da Dio alla richiesta della Chiesa attraverso i gesti liturgici. Nel primo caso lavoriamo *ex opere operato*, nel secondo *ex opere operantis*. Utilizzo i definizioni per le cose di essere più chiare: *ex opera operato* (“sulla base dell’atto realizzato”) tiene conto di “l’efficienza obiettiva e fertile dei sacramenti, che non dipende in primo luogo dalle disposizioni di quei che le ricevono o di quei che l’amministrano, ma dal potere della opera redentore di Cristo, fatta una volta per tutte”. *Ex opere operantis* (“sulla base del proprio modo di agire”) allude alle “disposizioni soggettive necessarie per ricevere un sacramento o un mistero. Loro non sono cause, ma i condizioni per la completa efficienza della grazia di Dio”.² Il sacramento non funziona da solo attraverso la suo semplice apparizione (*ex opere operata*), e l’espressione tra parentesi descrive il modo obiettivo nel quale il sacramento ha effetto in contrasto con *ex opere operantis* che dice che la grazia viene conferita grazie a quello che amministra il sacramento.

Per tornare a Socrate che oscilla tra le due espressioni essendo padrone solo per *ex opere operantis*.

Nel *Teeteto* (150d), Socrate dice: “per quanto riguarda però fare per loro il lavoro della levatrice, la Divinità ed io siamo la cause – e questo è chiaro: molti non si hanno reso conto di questo e, credendosi loro stessi causa, mi hanno ignorato”. Ho detto che Socrate prova a coprire un intervallo attraverso l’ipseità. Sì, perché sempre lui l’ho causa. La differenza c’è tra *Christus ipse* (formula nella quale vedo l’espressione assoluta dell’ipseità) e “la Divinità ed io” (formula nella quale vedo il luogo in cui l’ipseità è caduta, cioè tra me e me stesso). L’androgino rispondeva ad un tale grado nel periodo di tempo in cui le persone erano di tre tipi (*Il Simposio*, 189d-e). Adamo, prima del peccato, era nello stesso stato. Ecco cosa dice Aristofane:

Vedendo questo, Zeus e gli altri Dèi sono stati a crochio, per decidere cosa fare con quelle creature. Ed erano molto sconcertati; di una parte, non potevano né ucciderli, né di fulminare, così come avevano fatto con i Giganti, distruggendo la loro nazione (perché così avrebbero dovuto perdere l’onore ed i sacrifici che loro portavano), ed ad altra parte, non potevano neanche sopportare

la loro arrogante audacia. Zeus aveva detto: credo che ho trovato un mezzo che porre fine a loro stravizio, anche se preserva la nazionalità dei uomini, comunque l'ha diminuita. Proprio ora gli taglierò in due ad ognuno di loro. (Il Simposio, 190c-d)

Sul rapporto biblico non insisto (*Genesi 3, 1-24*).

Credo che sono in grado di osservare ancora un posto dove Socrate si trova nella linea dell'ipseità. Cioè – *nomen est omen*, o quello che chiamo fatalità onomastico. Dal punto di vista dell'onomastico genitoriale e di quello proprio, che viene comunque eredita, Socrate è esemplare. Ecco alcuni semplici esercizi etimologiche.

Sofronisco, il padre di Socrate, scultore, o almeno maestro piallone, come nome, è un diminutivo di *sophron* (“saggezza”, “buon senso”, “forza d'animo”). Nietzsche non perdonerà questo a Socrate, non la diminuzione, ma il lavoro del padre, perché Socrate arriva a sostenere che, almeno in una tradizione nella quale Socrate stesso non viene incluso, modella le anime così come il scultore modella il blocco di marmo. Qualche Diogene Laerzio, seguendo Duris, dice che Socrate aveva scolpito in gioventù, aveva anche prodotto un'opera d'arte esposta sull'Acropoli – “le Grazie drappeggiate” (“alcuni gli hanno attribuito le statue drappeggiate delle Grazie dall'Acropoli”³). Un certo narcisismo post-socratico mette Socrate in una posizione che Socrate, dunque, non aveva frequentato. Il complesso del padre è indifferente per il socratismo!

Con la madre di Socrate le cose sono diverse. Lui dice a Teeteto: “non ti è venuto a conoscenza che io sono figlio di una levatrice, la nobile e maestosa Phainarète?” (*Teeteto*, 149a). Ed il dialogo continua:

– *Teeteto*: “Ho visto questo, senza dubbio.”

– *Socrate*: “Ma che il mio lavoro è lo stesso hai sentito?”

– *Teeteto*: “Per quanto poco.”

– *Socrate*: “Allora sai bene che è così; ma non glielo dica a gli altri, perché gli ho nascosto, amico mio, che ho questo lavoro. Affatto alcuni, senza sapere questo di me per niente, non è questo che dicono di me, ma che sono molto strano e lascio le persone con perplessità” (*ibidem*). Perplessità, ambiguità, Teeteto aveva sentito anche di questo, e Socrate gli spiega perché. E comincia a sviluppare l'arte delle levatrici che somiglia e dissomiglia da quel lavoro della levatrice che lui solo pratica. Ed ecco allora Socrate essendo, entrambi, coscienza critico e criticata:

per quanto riguarda il lavoro della levatrice che io pratico, si prende cura di quasi le stesse cose; dissomiglia comunque attraverso il fatto che si preoccupa dai uomini, non dalle donne e che ricerca i frutti spirituali, non quei carnali di loro. Ma la cosa più importante nella nostra professione è quello che sono in

grado di mettere alla prova e dimostrare assolutamente se la mente di un giovane crea un fantasma falso o, al contrario, un rampolo vero. Perché ho anche questo in comune con le levatrici: sono sterile di saggezza [s.m.], e la cosa p e r
quale molti mi hanno già parlato male: che domando gli altri, ma io stesso non chiarisco mai nulla, perché non ho nessuna traccia di saggezza, è una giusta ammonizione. Ma, la causa di questo è: la Divinità mi ha costretto di fare il mio lavoro di levatrice per gli altri; a partorire, invece, mi ha inciampato. (ibidem, 150b-d)

Come la lavatrice non è la causa del feto, neanche Socrate non è la causa della verità! Lui estrarre la verità uterino, l'ho rivela e l'ho da alla vista. *Phaino/aréte* (*Phainaréte*) vuol dire che se la virtù è possibile, e lo è, non diventa attraverso di lei anche obbligatorio, perché non tutti *vedono* ugualmente, anche se tutti vedono *la stessa* cosa.

L'onomastico socratico non è, a sua volta, casuale. "Socrate", come nome, può essere derivato da *saos-sos* ("intatto", "bene conservato") e *kratos*, cosa che si riferisce alla dominazione del cervello sano.⁴ È questo il motivo per quale si è detto che Socrate è stato prima un stato della mente che un uomo, sia che si tratti da Socrate!

Infine, in cioè che riguarda i giochi onomastici, Socrate è nato nella dema Alopeke, che significa "il posto della volpe". In un luogo così la ragione è astuta. Solo che l'astuzia socratica non va così lontano di prendere con una mano ciò che da con l'altra. Per questo, prima di Descartes, Socrate avanza nascosto!

Il pensiero viene qua sospeso ed opera una riduzione. Socrate ha un messaggio per trasmettere, e "il messaggio di Socrate non è meno misterioso che i ragioni della sua convinzione. Lo conosciamo soltanto indirettamente, dagli scritti di un discepolo troppo scemo o di un discepolo troppo geniale".⁵ È chiaro che Socrate è un "signore impossibile" e che quello che contesta ha un'intenzione nascosta. Lui vuole gradualmente insinuare un'ordine, è un doppio agente, un cospiratore: "la contestazione di un'ordine non può essere immaginata altro che nel nome di un altro ordine. Per il governo della ragione non c'è contestatario innocente".⁶ Se Socrate sembra o vuole sembrare "troppo" innocente, nessun problema; la fortezza gli concederà, gratuito, assistenza sanitaria. Sì, ma non nel pritaneo, nella prigione!

Socrate avanza nascosto. Rispettando la missione delfica, Socrate si trova in un conflitto unilaterale: sa che sa nulla e, sapendo questo, diventa uno scienziato. Egli si copra nella propria identità, mistifica la sua persona e diventa opaco, senza trasparenza. Non vuole, e neanche conviene questo, che la sua ironia

sia capita da tutti. L'ironia socratica non avvicina a gli altri, ma divide, crea il intervallo che, alla limita, qualsiasi ironia è autotelica. La salva il suo carattere disinteressato perché il suo scopo è uno metafisico. Se le cose non sono così, Socrate resta ad oscillare tra falsità e simulazione. Non è meno vero che l'ironia è una forma perversa d'interiorità e per l'ironista il simile è una marionetta. Il vero ironista non vive mai in pubblico, l'ironia non è sociale, sociale è solo il scherzo e pubblico è solo il scherzoso.⁷ “Allora dimmi chi beneficia di tutti questi disturbi [...], per chi sono cavate le castagne dal fuoco [...]. Hegel segue facilmente la traccia: Socrate non è altra cosa che la doppia di Platone.”⁸

SE VOGLIO rendere giustizia a Hegel, contro Glucksmann, il posto è il seguente: “L'ironia *tragica* di Socrate è l'opposizione della sua riflessione soggettiva contro la moralità esistente; ella non è la coscienza che lui si trova sopra questa moralità.”⁹ No, per niente! L'ironia di Socrate è, forse, tragica, però questo non mi impedisce di credere che i fiori che Hegel aveva messo sulla tomba di Socrate sono presi da riduzioni. Dico questo perché Hegel vede in Socrate un doppio: ad uno lo copra di fiori, all'altro lo mette sotto la ghigliottina della logica. Un linguaggio può essere *verificato* e *controllato* logicamente. Hegel non rischia ad incontrare questi limiti. In ciò che riguarda Socrate, Hegel mi domanda a credere più nella *prova* dell'esistenza di Dio che in Dio stesso. Hegel uccide logicamente Socrate perché Socrate non è più che “una maschera di Platone”.¹⁰ Insiste su questo aspetto Eugène Dupréel in un lavoro di riferimento.¹¹ La conclusione di Dupréel può essere formulata nei termini: non si può parlare, da vero, di un Socrate di Platone nel *Simposio*. Socrate dal *Simposio* è, in realtà, il Socrate dalle *Nuvole* di Aristofane, e le somiglianze tra commedia e dialogo non sono solo esterne. Due dalle caratteristiche tipiche socratiche che ci incontriamo nelle *Nuvole* e nel *Simposio* sono la potere di concentrazione, la potere di meditazione, il coraggio e resistenza fisica. Socrate medita all'inizio del *Simposio* (175a, 175c); Alcibiade, alla fine del dialogo (220c) ci mostra Socrate meditando un giorno intero per parlare poi (220d-e/221a-c) del coraggio impareggiabile che Socrate aveva dimostrato a Potidea. Molto interessante è che Alcibiade cita Aristofane (*Nuvole*, 326) quando glorifica il coraggio di Socrate. E se il *Simposio* è un inno dedicato alla resistenza di Socrate, le *Nuvole* condanna e prende in giro il contrasto tra la povertà e le rivendicazioni di quei che, come Socrate, sono dalla intellettualità bohémien, fanno un grande caso, orgogliosi ed ostentati, dal modo nel quale devono sopportare la privazione nel nome della patria (questo nelle condizioni in cui Aristofane stesso era patriota profondamente serio, come Hegel diceva, e Socrate non sembra di provenire da una famiglia povera tanto tempo che ha servito come oplita completamente attrezzato!). Sembra che Platone ha scritto il *Simposio* con i versi d'Aristofane prima di lui o, in ogni caso, nelle orecchie,¹² e non solo

d'Aristofane. Questo fatto può spiegare la tendenza apologetica del dialogo, e non solo del *Simposio*, perché l'impressione è che Platone risponde ad qualcuno in particolare ed a una posizione in particolare; la scusa, l'elogio, suona come una negazione, un rifiuto o una spiegazione. Qualsiasi di queste azioni (e che sono effetti) hanno qualcosa prima di loro, sono causati. I procedimenti dal *Simposio* si trovano anche nell'*Apologia*, e Dupréel osserva, giustamente, che questi due dialoghi hanno collettato degli affinità d'ispirazione e di costruzione; più, l'*Apologia* sembra seguire il *Simposio* rapidamente. Nelle *Nuvole*, Socrate era già accusato di corrompere i giovani, di non credere nei Dei della fortezza e di introdurre nuove deità nella fortezza. Ora non è meno vero che, specialmente nella commedia, l'empietà e la corruzione dei giovani sono accuse che diventano luoghi comuni dallo stato e, molto importante, sono orientati, le accuse, nella direzione dei filosofi – Anassagora, Prodicos, Socrate. L'altronde, nella seconda formulazione dei *Nuvole*, Aristofane chiama Socrate con l'epiteto "Melien", allusione a Diagoras di Melos noto per il suo atteggiamento di sfida verso gli dèi. Aristofane prende molte libertà. Più esatto, gli sono consentite dal genere commico. Rispettoso verso la religione, Aristofane scherza comunque a causa dei dèi. Dioniso, il dio tutelare del teatro, viene ridiculizzato nelle *Rane*, e negli *Uccelli* stanno facendo divertimento degli dèi perché hanno bisogno del fumo del sacrificio per vivere. Solo che le cose non sono ad ogni parte le stesse: "gli ateniesi, così rigorosi nel rispetto ai filosofi razionalisti, applaudivano le opere d'arte d'Aristofane nelle quale non avevano trovato nessun'empietà".¹³ Ed Aristofane approfitta pienamente dal fatto che il poeta comico, a differenza del poeta tragico, non è costretto a seguire fedelmente un mito. La tradizione non riguarda il genere comico, la libertà del poeta comico è enorme.

Le cose non partono da Socrate; con lui si conclude. Si cerca "un colpevole e nessuno sembrava più in grado di avere questa parte che questo vecchio originale, con testa di Silene, mal visto dalla maggior parte dei cittadini che erano disturbati nella loro incoscienza quieta".¹⁴

La maschera è collegata dalla faccia, almeno per nasconderla. La questione dove voglio giungere è la "faccia" di Socrate. L'iconografia tradizionale, con le parole di Dupréel, è fissata dal Platone nel *Simposio*, *Teteto* e *Menone*. Seguire i posti.

a. *Simposio* (215a-216e): Alcibiade glorifica Socrate, lo presenta come le faccie di Silene e dice che assomiglia al satiro Marsia. Socrate è schernitore, flautista, affascinante, assomiglia il Silene esteriormente ed è pieno di saggezza da dentro. Alcibiade assomiglia Socrate con un Silene e dopo con un satiro. Entrambi hanno un carattere misto, animale-uomo, ed è di chiarire il fatto che né gli centauri, né i Silene o gli satiri non hanno caratteristiche ripugnante, anche se l'arte greca dipinge loro più spesso come mostri. Dal punto di vista geografi-

co, il satiro (uomo-becco) si trovava spesso in Peloponneso, il Silene nella Grecia Centrale, inclusivamente nell'Attica – e qui è il posto di Socrate, ed i centauri erano stati trovati nelle pianure della Tessaglia. Col tempo, sono stati istituiti caratteristiche definitorie per queste creature: curiosità, violenza all'ubriachezza, la vigliaccheria.¹⁵ Troviamo, comunque, differenze tra satiri e Silene. Invariabilmente, i satiri sono arroganti, litigiosi, attaccabrigghi ed ubriachi. Così come è stato Marsia, colui che ha raccolto gli pifferi gettati dalla dea Atena. Il Silene è profondamente saggio e ha il dono della profezia. È stato rappresentato come un vecchio buffo, costantemente ubriaco, spesso cavalcando un'asino, all'insù, calvo, brutto. Le due tradizioni gli attribuiscono l'invenzione del flauto.

b. *Teeteto* (143e): Theodoros, parlando di Teeteto, dice a Socrate “La verità è – e non offenderti – che non è bello, ma che somiglia a te: all'insù e con gli occhi sporgenti. Solo che da lui si vede meno” (vedi anche 209c).

c. *Menone* (80a): Menone dice a Socrate: “Ora ecco, mi sembra che vuoi incantarmi, e non sai come, così mi sento sovraccaricato dal dubbio. Se mi è permesso un scherzo, ti trovo molto simile, per aspetto e gli altri, con quel grande pesce marino che si chiama siluro. Come si avvicina di lui o l'ho tocca qualsiasi essere vivente, lui si blocca sul posto; e tu mi hai fatto ora di passare per una costernazione del genere.” Personalmente, considero la caratterizzazione di Menone come la più complessa. Socrate è Silene, non satiro, come nel Alcibiade, diffonde intorno a lui il dubbio, cioè la perplessità doppiata da l'ambiguità e, di conseguenza, “silura” il pubblico, crede che è professore. Menone rimane in agonia, è impietrito, non è in grado di articolare una risposta. Dice a Socrate: “ho la fede che hai presso la decisione giusta quando non hai voluto salire dal tuo paese né di zattera, né di piedi. Perché se tu fossi stato catturato come straniero facendo una cosa del genere in altro paese, immediatamente sarresti chiuso come un mago” (*Menone*, 80b).

Alla fine, Socrate è o non è professore? Rispondo attraverso una traduzione che trovo a Šestov. Si vedrà facilmente la connessione:

Il professore Riehl aveva osservato giustamente che Nietzsche non è buono a fare il professore. Le sue opere non danno e non possono dare regole strette capace di condurre i discepoli. Esperimenta continuamente su di lui. Ha a volte l'impressione che nostra vita non è altro che un “esperimento di colui che vuole conoscerla”. Ma la filosofia è, davvero, solo per i “discipoli”? La gioventù, o come si diceva una volta da noi, “la generazione più giovane” ha bisogno di orientamento, devono ricevere una risposta alla domanda: cosa fare? Ma, per questo non dobbiamo domandare Nietzsche.¹⁶

Si deve presupporre, pertanto, che né Socrate può essere chiesto, soprattutto se consideriamo “l’esperimento” dalla *Repubblica* (514a-519d) e nel quale, come in ogni esperimento, si sa solo ciò che si mette nel gioco, ma non ciò che viene fuori lui. Per esperienze del genere, e che sono cruciale non solo per dare soddisfazione al termine, Šestov dice che “non è il caso di domandare Nietzsche [o Socrate – *n.m.*], in altre parole, i uomini che sono stati rimossi dalla traccia normale della vita. Se non avessimo avuto anche altri motivi, sarebbe stato sufficiente, per ricusargli come professori ed educatori, un argomento semplice: la mancanza di base delle loro credenze. Come affidare le anime giovane, se loro stessi non sono sicuri dal giorno di domani?”¹⁷ Questo è, infatti, la condizione del precursore: lui grida nel deserto, ogni volta che è fortunato! Cioè esattamente nel posto della tentazione. E questo salva ciò che la fortezza ha voluto condannare. È questo il motivo per cui non credo fino alla fine che Meleto stesso è convinto dalla consistenza della prima accusa, quello che riferisce alla mancanza di rispetto per gli dèi e l’introduzione di nuove divinità nella fortezza¹⁸ (lo stesso Aristofane che ci dice nelle *Nuvole*, 362 che Socrate aveva il portamento impetito e aveva l’abitudine di rotare gli occhi). Il processo di Socrate non è uno religioso. Comincia così e finisce come un processo politico.

Nel *Simposio* di Xenofone, Socrate viene comparato, di nuovo, con i Silene che, copiato o no da Platone, il passaggio in questione (IV, 19) aggiunge un dettaglio che conferma una ipotesi: il Silene con cui Socrate viene comparato è un personaggio di drama e la vera fonte che rende Socrate disponibile per Platone è il stesso Aristofane.¹⁹ Cioè l’iconografia socratica viene suggerita a Platone di una maschera, una comica, e l’aspetto caricaturale come viene Socrate presentato nella letteratura ed arte deve infinitamente più alla scena che al modello stesso. Platone stesso esita da fronte ad un unico Socrate. “I due Socrate” tradizionali, quello di Platone e l’altro di Xenofone, e che sono, in realtà, di Aristofane, diventano, in Platone, “i tre Socrate”: Socrate-Siluro, Socrate-Ginecologo e Socrate-Delphico, i primi in contrasto, l’ultimo, pacificatore degli opposti.²⁰

Socrate-Siluro si accontenta di intasare gli interlocutori facendo uso del processo dell’aporia dialettica. Socrate-Siluro afferma solo per respingere. Così accade in *Protagora*, *Ippia Minore*, *Lachete*. In *Menone* il gioco delle aporie è nel grado più avanzato perfezionato. Poi Platone pensa che sia opportuno di rinunciare all’eristico, alla dialettica negativa ed al suo comico fastidioso. Il momento è marcato in *Euthydemos* (278e-282d) dal posto dove Socrate dice come desidera lui che sia un discorso protrettico, „il più precoce”.²¹

E se *Menone* caratterizza Socrate-Siluro, *Teeteto* da la misura di Socrate-Ginecologo (149a-150e). C’è in questo frammento una reminiscenza di Socrate-Siluro (149a), ma Socrate la da solo a quei che ignora, ora, la sua vera missione – fare il lavoro della levatrice.

In ciò che riguarda Socrate-Delphico, lui ritorna all'*Apologia* (21a-22e) e Platone fa qua un ritorno, parzialmente, vero, a Socrate-Siluro, perché dobbiamo vedere che l'ultimo Socrate chiama di nuovo il primo, al guerriero, non al saggio. La cosa può essere spiegata se riteniamo che nell'*Apologia* non c'era in gioco la saggezza di Socrate, ma la sua impopolarità.

Insieme a sua maschera Socrate, la profeta buonuomo, ha predicato e ha seminato inquietudine. E non so perché ho la sensazione che Platone si alzò un po' sgualcito dal gioco con maschere e Silene.

MA CHE è nuovo, alla fine, in Socrate? I moderni, essendo sulle tracce di Xenofone e Platone, e non meno di loro, ci presentano in Socrate i personaggi, non *un* personaggio. Ed i personaggi sono profondamente diversi e la dottrina di Socrate, se avesse avuto una dottrina (e dubitiamo!), viene perso e diluito. Perché? Ecco alcuni ragioni:

- gli abitanti di Cirene avevano sostenuto che il loro edonismo ha la sua origine nell'insegnamento socratico;
- il misticismo ascetico di Platone, e che, francamente, si riduce a ben poco, è anche lui da Cirene;
- Socrate si concentra sull'uomo e ha portato la filosofia dal cielo sulla terra (Cicerone, *Tusculanae disputationes*, 5, 4); non è il primo e, dicono alcuni, l'ha fatta anche riprovevole;
- Socrate si appropria la massima delfica che l'ha deviato dal suo senso puramente morale per affermare la necessità di un'azione basata sull'affetto (introspezione);
- quando Socrate dice che nessuno è cattivo dà volentieri, da all'intellettualismo morale la sua espressione più pura, che, francamente, non è il suo obiettivo;
- infine, Socrate afferma i diritti dell'irrazionale.²²

Questo sappiamo da Xenofone e Platone, anche se i due, in ciò che riguarda Socrate, sono uniti dall'ammirazione, niente più. Solo che il socratismo è con resto, e Socrate si comporta come il tafano o il pesce siluro e non lascia gli ateniesi darsi in preda alla loro sonnolenza. Per questo, dopo il disastro, Socrate si trova carico di e con tutti i peccati dall'Atene umiliata.

D'altra parte, non voglio trattare Xenofone ingiustamente. È stato il discepolo di Socrate, ha provato continuare Erodoto, infine, non è stato né filosofo né storico. Piuttosto, "un uomo di azione, anche avventuriero, una specie di condottiero, racconta, il più delle volte, eventi a quali ha partecipato, e Socrate, così come lui l'ho descritto, non è il metafisico dai dialoghi di Platone, ma piuttosto un filosofo della vita pratica, la cui esperienza è l'esperienza di Xenofone stesso".²³

Una parentesi, voglio credere che giusta, mi pare al posto suo qua. Sappiamo, naturalmente, che il saggio di Camil Petrescu – “Sulla noocrazia necessaria” – è sotto il patrocinio di Platone, quello della *Repubblica* (473d-e); qui Socrate dice a Glaucone che se i filosofi non regnano nelle fortezze o se i re non saranno filosofi, per le fortezze e la razza umana non avrà posto la continuazione dei mali. Dopo che la dottrina della noocrazia è in qualche modo costituita, quanto è, Camil Petrescu dubbita il fatto che il patronato scelto è il più appropriato. Un disastro non è dovuta alla scienza, come proclama maladestro l’umanità, è dovuta alla cultura. C’è in gioco qua l’illusione del dispotismo illuminato. I filosofi credevano che loro usano i re mentre, in realtà, i re usano i filosofi. Non è l’unico errore che può essere rimproverato a Platone, e il fatto che la sua filosofia è un terribile collezione d’errori non ha impedito Camil Petrescu di essere debitore per l’ateniese con quasi tutta l’ispirazione politica (se non è troppo deto!). “La dottrina dell’Idee è un scherzo enorme di un genio che ha rinunciato. Concepita dall’equivoco, la filosofia, quest’ibrido scientifico-letterario, avrà come tutti gli ibridi, vita lunga”.²⁴

Voglio sottolineare “un’intuizione” che nel tempo (durante la seconda guerra mondiale) l’incontro solo a K. R. Popper. Camil Petrescu dice: “solo quando avevo decifrato, dopo il sofista idealiste, il sorriso stanco ed essasperato del poeta drammatico, ho notato come conseguenza, il strano fatto che Platone fa un piacere intellettuale sadico da ridicolizzare continuamente Socrate, ponendo in contrasto con lui la risposta dei sofisti, in genere più sottile e profonda che le sue domande.”²⁵ L’osservazione è molto pertinente. In *Parmenide*, *Cratylus*, *Protagora*, Socrate è spesso messo in difficoltà, ridicolizzato per non sapere che è troppo giovane, sospeso nel ragionamento o, al massimo, mettendo fine alla disputa in un intento vago. Vi è un forte contrasto tra la convinzione platonica e quella socratica, e Platone stesso non è così amico della verità come dice, che Socrate è per lui, spesso, oggetto di ridicolo. Si tratta di un Platone misogino, ipocrita, subdolo. *Hypocrités* traduce l’ebraico *hanep* che significa “senza Dio”, “empio”; *hypocrités* è l’attore, quello che ha la maschera, quello con “due facce”. All’origine è un membro del coro, il cui ruolo era quello di rispondere al coro (i corifei) da solo attraverso le parole attribuite a dio. Platone non paga mai i debiti.²⁶ Permette a Socrate, con tutta la sua virtù, di farlo. E Socrate l’ha fa, vediamo questo nei dialoghi, docilmente, per non disturbare la rabbia del discepolo che conosce il suo terribile segreto.

Qual è il segreto? Socrate non sa, e neanche questo non l’ha sa! È ciò che Platone “sa”, che Parmenide sospettava (quello del dialogo e che è il testimone di Platone, non di Socrate!), ecco perché il demone di Socrate gli è quando consentito, quando ritirato. Il *daimonion* è il ricatto di Platone, e con questo demone ricatta il mondo da quasi tre millenni.

Platone è forte in *Menone* quando mette Socrate nella situazione di “dimostrare” (esperimentare) l’anamnesi attraverso un schiavo analfabeta. Il problema è l’irrazionalità dei numeri (e Platone stesso ritornerà a lei in *Tēteteto*, non al problema di geometria da *Menone*, ma ai numeri irrazionali), che è esattamente ciò che affrettò la caduta del pitagorismo. In conformità con Popper, Platone usa quest’ esempio e lo attribuisca a Socrate proprio perché sapeva che Socrate non era familiarizzato con “le più recenti” scoperte matematiche. Ecco un’opportunità perfetta per ridicolizzare Socrate, e Platone non esita usarlo (più, si può vedere, lo crea!). Pertanto *Tēteteto* mostra quanto matematica sapeva Platone, non Socrate.

Fino alla fine, Socrate ha avuto solo un degno successore, Antistene: “Platone, il suo discepolo più dotato, si sarebbe presto dimostrato il meno fedele.”²⁷

Socrate comunque, e questo è costretto a riconoscere anche se vuole o non vuole, il stesso Platone, è stato sincero. Platone pensava di scoprire un nuovo senso della dottrina socratica. Era sbagliato. L’ha fatto dopo aver implicato lui nella *Repubblica*. Socrate è l’adepto della teoria sulla società aperta; Platone di quella chiusa. Per Platone il cambiamento è funesto e solo il riposo è divino. La società è un organismo che, essendo nell’evoluzione, è malsano. Nella *Repubblica* di Platone, Socrate non avesse avuto il diritto di difendersi. Il tradimento è evidente, anche il suo rovescio: “credo che gli sforzi incessanti di Platone per fare Socrate reinterpretare se stesso sono allo stesso tempo sforzi per alleviare i propri rimorsi.”²⁸ Mettendo il suo insegnamento nella continuazione di quel socratico, Platone vuole assicurarsi che non è un traditore. Il conflitto interiore è permanente. *Parmenide*, d’altronde, si può chiamare anche “Platone contro Platone”. Non è la teoria dell’Idee in gioco, ma la posizione di Platone in ciò che riguarda Socrate. Il debitore si sente in debito. E fa male! L’espressione più chiara del conflitto viene osservata da Popper in *Menexenos*. Filosoficamente, dal punto di vista della dottrina, questo dialogo offre nulla. Parla dell’arte della utilizzazione della parola per glorificare la grandezza d’Atene e satirizza gli retori. Socrate presenta in questo dialogo il discorso d’Aspasia (eloquenza) per “difendersi”. Il dialogo è perfettamente vero dal punto di vista di Popper e “fa conoscere a tutti la tendenza d’idealizzare Platone”.²⁹ La conclusione: “chi potrebbe dubitare che qui Platone rivela come è stato veramente impressionato dalla convinzione della società aperta e che sforzo ha dovuto fare per recuperarsi e per realizzare dov’è – nel campo dei nemici”.³⁰

Socrate è stato sincero se lo paragoniamo con Platone. L’argomento di Platone sembra di essere stato lo stesso, anche se in ritardo. Una prova veloce, ma non anche insignificante.

Nel Sofista, un dialogo tardivo, quel che guida la discussione non è più Socrate. Platone aveva sentito, probabilmente, che non può mettere più nella bocca di

Socrate i suoi pensieri e ha deciso di fare uso di un personaggio immaginario chiamato il Straniero di Elea. Socrate è anche lui presente, vero, ma non partecipa alla discussione altro che un po'. Il Sofista contiene una delle più belle lodi che Platone ha fatto a Socrate. Aver avuto rimorsi per la trasformazione di Socrate in un auditore quasi-passivo? Aver ricordato lui ora, vicino al tramonto della vita, dai anni della giovinezza passati intorno a Socrate e di aver sentito il bisogno di una riverenza? Non sappiamo.³¹

Se sapessimo, definiremo, e se definiremo, come Samuel Butler dice, circondiamo con un muro di parole uno spazio aperto d'idee.

Ciò che dobbiamo imparare da Platone, soprattutto da quel della *Repubblica*, è esattamente l'opposto di ciò che lui vuole trasmetterci. La cosa che Platone non voleva sapere è che non diminuire il uomo significa la certezza della pienezza. Ma, con una parola di Noica, "gli uomini sono definiti dopo il modo in cui si perdono".³² E ciò che si è chiamato "contro-socratismo" comincia anche da Platone. In ogni caso, se gli storici della filosofia antica avessero provato di stabilire i basi, troveranno che questo non è possibile per almeno tre ragioni:

- la convinzione che esiste una dottrina socratica (Platone stesso mette le proprie dottrine a causa di Socrate);
- la convinzione che si può parlare di un platonismo originale (quindi la bizzarra frase "socrato-platonismo", che ritorna per dire, in rispetto alla prima possibilità, che lo storico Socrate è un Socrate di Platone) e, finalmente,
- la credenza in un aristotelismo che viene strettamente dal tempo a partire da Aristotele.

Questo è il motivo per quale Dupréel parla di "*Cratylus* e l'origini d'aristotelismo",³³ e mette in connessione *Cratylus* con *Metafisica* sulla linea del rapporto materia-forma e d'omonimia. L'analisi di Dupréel convince: l'aristotelismo è, paradossale come sembra, pre-aristotelico e il gioco di Platone con le maschere non ha successo!

Frederick Copleston conclude in ciò che riguarda questo: "sembra che la migliore variante è accettare la testimonianza d'Aristotele e, accettando che il ritratto di Socrate fatto da Xenofone non è completo, di mantenere la visione tradizionale che dice che Platone ha messo le sue proprie teorie sul conto del maestro".³⁴ Fare in un altro modo significa fare ingiustizia o allo stesso Platone, o ad Aristotele, o a Xenofone che non è stato, tuttavia, uno stupido. E se è difficile distinguere tra Platone e Socrate nei stessi dialoghi platonici, perché non dovrebbero essere le cose ugualmente tra Xenofone e Socrate nei scritti di Xenofone? E le cose stano proprio così! E i due, Platone e Xenofone, mostrano, perché no, piuttosto chi sono loro di chi è Socrate!

NIETZSCHE, PER esempio, non simpatizza con Socrate e neanche con “il socratismo estetico” (che dice che, per essere buono, tutto dovrebbe essere cosciente). Con Socrate (ed Euripide) la vecchia tragedia comincia a morire e Dioniso viene ucciso dal socratismo estetico. Socrate, decreta Nietzsche, è il nemico dell’arte tragica! Anche Euripide, anche Sofocle. Non è affatto casuale che l’oracolo fa la gerarchia dei saggi in questa ordine: Sofocle-Euripide-Socrate. La tragedia, per Socrate, si rivolge coloro che non hanno troppo mente, lei non dice la verità ed è arte adulatoria, mostra le cose piacevoli, non quelle utili. È un piacere profondamente non-filosofico (ed il giovane Platone, greco tipico con anima esaltata, distrugge tutti i suoi pezzi drammatici per poter diventare allievo di Socrate). Però in conformità con Nietzsche, l’eroe della tragedia antica non dev’essere dialettico, non ci mancherebbe altro! I principi dell’ottimismo socratico (essere virtuoso significa sapere; il peccato è il risultato dell’ignoranza; il virtuoso è felice) ammazzano la tragedia. Nietzsche non è un “anti-Socrate” ma un “Socrate eroico”, uno di là di Socrate, non so se è proprio di bene!

Così capisco quello che Nietzsche ha detto, che con Socrate comincia il declino della filosofia greca proprio perché Socrate era figlio di un scultore (non proprio scultore, francamente, era tagliapietre, faceva, da quello che era per lo scultore, il lavoro lordo di questo, o forse meglio, “questa storia è il risultato di un dissenso causato da un riferimento fatto per scherzo, nel dialogo *Euthyphron*, 11c, nel Dedalo come antico di Socrate. In ogni caso [...] il gruppo delle Grazie sull’Acropoli, che verrà dato ulteriormente come opera di Socrate, è attribuito dagli archeologi ad uno scultore prima di lui”³⁵). Nietzsche non accusa il padre di Socrate, né il suo lavoro particolarmente.³⁶ Tiene comunque conto del significato dell’atto sculturale e la sua intrusione nella relazione essere-esistenza. Nietzsche dice che, nella statua, la sostanza (l’essere) dimentica dal soggetto (l’esistenza), e la sostanza si sostituisce al soggetto illecitamente. Nella statua, soprattutto perché essa si avvicina alla perfezione, non è più possibile trasformare la parola in canzone, né il passo in danza. Nella statua, al massimo, si può parlare e camminare, ma non puoi né cantare né ballare, puoi conoscere, non pensare. E Socrate è interessato dal fatto di pensare infinitamente di più che dal quello di sapere (se non altro ma perché “conoscere” è parte, non intero, conseguenza, non premessa). L’autore dice che se la filosofia, come ricerca, si propone dall’inizio un scopo e se questo è coperto, ci interessa anche come questo percorso è orientato. Si tratta, quindi, di una determinazione dell’oggetto della filosofia. La filosofia pensa, ma non possa conoscere. L’oggetto della filosofia diviene così “il pensabile”, quello che può essere pensato (*le pensable*), non quello che può essere conosciuto. L’orientazione della filosofia è ora “orientazione-verso”. Ma questo significa rinunciare a Dioniso e il genere bacchico d’essere della natura,

ciò che ritorna a uccidere e Dioniso, e la natura. Il mondo non va avanti con Apollo. Ella risponde, come natura, a Dioniso. Nella *Volontà di potenza*, Nietzsche dice chiaramente che la sostanza è la conseguenza del soggetto, non viceversa. Il soggetto è l'esistenza, la sostanza è il modo di manifestarsi dell'esistenza, del soggetto, non dell'essere (sostanza), che è indimostrabile ed immaginario. Aristotele, con l'acategorialità dell'essere, sopporta un comportamento identico dalla parte di Nietzsche, anche se è via la conseguenza.³⁷ Nessuno, come simile, viene ad incontrarmi, mai, partendo dall'essere in generale.

Nietzsche vuole un Socrate musicale, non un pittore. La gioia mistica è di Dioniso, e "la generalità della musica non è per niente quella generalità vuota dell'astrazione, ma è un modo molto speciale; ella ha una precisione perfettamente intelligibile. In questo senso assomiglia le figure geometriche ed i numeri".³⁸ Senza volere, fornisce Nietzsche punti per Socrate? *La Repubblica* (424c) dice che "da nessuna parte non sono cambiati i canoni musicali, senza cambiare le leggi politici più importanti". Non si può cambiare qualche cosa in musica senza sconvolgere la fortezza stessa. L'equilibrio del stato è in pericolo se viene attaccato il canone musicale. Sì, solo che qua la musica è collegata all'essere (sostanza), al stato, non all'esistenza (soggetto), e dove Socrate vede un profitto (in realtà Platone, perché dalla società chiusa parliamo qua), Nietzsche trova una perdita. Ma, per Nietzsche, non è questo il problema di Platone, anche se Platone l'ha causa. Platone non risolve il problema, e diviene per Nietzsche "il problema di Socrate".

Qual'è il problema di Socrate? Socrate è plebeo, brutto (era troppo brutto per essere greco!), degrada il spirito greco in favore della dialettica, cioè la plebe giunge sopra e compromette la nobiltà. In altre parole, "la dialettica è presa solo quando non c'è altro modo [...]. La dialettica può essere soltanto *auto-difesa*, nelle mani di coloro che non hanno altre armi."³⁹ E allora da dove, se Socrate allontana, da dove la fascinazione che esercita? Questo è il problema di Socrate. Chiaro detto, Socrate ha indovinato qualcosa. Che ha indovinato? Due cose, dice Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*: una nuova forma d'*agôn*⁴⁰ e la tirannia dell'istinto (l'istinto anarchico). Dal quale *agôn* parla? Vediamo!

La parola *agôn* ha nella lingua greco almeno tre sensi principali:

1. "assemblea degli dèi", la loro "riunione", "il posto d'Olympus dove si raccoglievano gli dèi" e/o "posto dove le persone si riuniscono per pregare gli dèi" (*Iliade*, XVI, 239);

2. "riunione per i giochi pubblici" (*Iliade*, XXIII, 258; XXIV, 1; *Oddisea*, VIII, 200), "arena" (*agóna* – *Oddisea*, VIII, 260). È sulla riunione dei greci per i loro grandi giochi (Olimpiadi). "Agôn" designa differentemente: la posizione, i giochi e l'obiettivo per i concorrenti;

3. "combattimento" (militare, giudiziario), "momento critico", "pericolo".

Agón era il dio protettore dei giochi pubblici, sempre un *agón* presideva i giochi, e *agónia* è il combattimento e che avviene in questi giochi tra concorrenti (*agónia* significa anche “agitazione insolita dell’anima”, “ansia”).

Nietzsche fa uso dal senso 2 e 3 dal *agón*. Socrate “fascinava stimolando l’istinto agonale degli greci – lui ha iniziato una nuova variante della lotta sportiva tra i giovani e gli adolescenti” e, continua Nietzsche, “Socrate fu anche un grande erotico.”⁴¹ È chiaro che Socrate distribuisce *agón* e *agónia* all’età giovane, così che *agónia* era il segno sicuro della continuità. Chi “agonizzava” era all’inizio della sua vita pubblica e solo quel che era in “agonia” poteva sapere che le sue intenzioni erano garantiti diacronicamente. Chi non “agonizzava” non importava particolarmente per la forza (e la struttura socratica è essenzialmente una “agonistica”, come Ulisse, non come Achille).

La seconda cosa che Socrate ha indovinato è il mostro dell’anima: “lui ha visto ciò che si trova dietro i suoi nobili ateniesi; lui ha capito che il suo caso, l’idiosincrasia del suo caso, non era già un’eccezione. Il stesso tipo di degenerazione era diffuso impercettibilmente ovunque: l’antica Atene era nel suo punto finale, e Socrate aveva capito che tutto il mondo aveva bisogno di lui, del suo trattamento, della sua personale abilità di autoconservazione [...]. Ovunque gli istinti erano in anarchia; ovunque sarresti a due passi dall’eccesso.”⁴² L’istinto è eccessivo, l’Atene è una fortezza in eccesso e questo non gli dispiace completamente. Si doveva scoprire un tiranno opposto attraverso il quale si possa giungere nella padronanza di sé. Socrate raggiunge alla padronanza di sé e conosce, dunque, il trattamento. In una Atene ampia di un’epidemia generalizzata, Socrate è essenziale: la ragione diviene tiranno e l’unico salvatore. Democraticamente, la tirannia della ragione è accettata, cioè fatalmente: o muori insieme al rifiuto, o stai diventando razzionale nel modo assurdo. “Perché? Perché per Socrate la verità non è l’opposto del falso, ma dell’impostura. Lui, Socrate, non voleva ridurre qualcuno alle strette logicamente, ma fargli capire che a dire che sai senza sapere è una bruttezza dell’anima. Credere che sai, senza conoscere i fatti, era per Socrate un peccato, una macchia della tua anima, un male. A Socrate non gli interessa l’errore come inesattezza, ma come l’illusione della conoscenza.”⁴³ Alla fine, di operare in una corrispondenza, se per il greco l’ignoranza era un peccato, per il cristiano questo significa disobbedienza. “L’insipienza (*agónia*) è un’alterazione dell’anima (*aischos*) e dentro di lei scopriamo l’ignoranza (*amathia*) e (per ciò dire) l’incompetenza. Dall’incompetenza ci possiamo salvare attraverso lo studio [...]. Nel caso dell’ignoranza le cose non sono così: qua non posso insegnare le conoscenze perché lei, l’ignoranza, consiste da «credere di sapere ciò che non sai». Qua la soluzione non è la trasmissione delle conoscenze; la soluzione, qua, è un procedimento che riguarda l’educazione.”⁴⁴ La conseguenza è: “devi inseguire Socrate e sempre creare una luce

del giorno opposta a gli desideri oscuri. Si deve essere intelligente, chiaro, limpido a ogni costo; qualsiasi concessione fatta per gli istinti ci tirra giù”,⁴⁵ verso l'Eros terrestre. Ma, Socrate è il profeta dell'Eros celeste. Il resto è piuttosto un problema di Nietzsche che una di Socrate!, fino a quando Nietzsche non crede nel diagnosi ed il trattamento di Socrate. Ho capito! “Socrate ha voluto morire: – non era Atene che gli ha dato, ma lui ha presso la coppa del veleno, lui aveva obbligato Atene a dargli il veleno.”⁴⁶ Ciò che rimane per dire è che Socrate era un uomo che offriva agli ateniesi buoni consigli. Per questo gli ateniesi lo hanno ammazzato!

□

Note

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad., Polirom, Iași 1997, II, V, 18.
2. Ioan Tamaș, *Mic dicționar creștin catolic*, Sapienția, Iași 2001, p. 108.
3. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, V, 19.
4. Gheorghe Vlăduțescu, *Cei doi Socrate*, Polirom, Iași 2001, pp. 81-82.
5. Pierre Lévêque, *Aventura greacă*, trad., vol. I, Meridiane, Bucarest 1987, p. 450.
6. André Glucksmann, *Maestrii gânditori*, trad., Albatros, Bucarest 1995, p. 74.
7. Mădălina Diaconu, *Pe marginea abisului. Sören Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*, Ed. Științifică, Bucarest 1996, pp. 110-112.
8. Glucksmann, *Maestrii gânditori*, p. 75.
9. G.W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad., vol. I, Ed. Academiei Române, Bucarest 1963, pp. 380-381.
10. Glucksmann, *Maestrii gânditori*, p. 81. In fin dei conti, per Socrate il processo rappresenta una cerimonia dell'linguaggio.
11. Eugène Dupréel, *La Légende Socratique et les Sources de Platon*, Robert Sand, Bruxelles 1922, pp. 313-334.
12. *Ibidem*, p. 295.
13. Jean Defradas, *Literatura elină*, trad., Ed. Tineretului, Bucarest 1968, p. 108.
14. Lévêque, *Aventura greacă*, I, p. 450.
15. Adelina Piatkowski, *Jocurile cu satyri în antichitatea greco-romană*, Polirom, Iași 1998, pp. 8-10.
16. Lev Șestov, *Filosofia tragediei*, trad., Univers, Bucarest 1997, p. 290.
17. *Ibidem*.
18. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, V, 40.
19. Dupréel, *La Légende*, pp. 324-325.
20. *Ibidem*, pp. 325-334.
21. Gabriel Liiceanu, “Note” per *Euthydemos*, nota 30, p. 124, in Platon, *Opere*, trad., vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, Bucarest 1987.
22. Lévêque, *Aventura greacă*, I, pp. 451-452.

23. Defradas, *Literatura elină*, p. 125.
24. Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, Bucarest 1988, p. 251.
25. *Ibidem*, pp. 251-252.
26. “Platone ha accettato di predicare la giustizia! Questo non fa nulla per impedirlo di essere figlio del suo tempo, cioè, nella misura del possibile, di violare i comandi che lui stesso aveva proclamato” (Lev Șestov, *Începuturi și sfârșituri*, trad., Institutul European, Iași 1993, pp. 111-112).
27. Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad., vol. I, Humanitas, Bucarest 1993, p. 220.
28. *Ibidem*, p. 222.
29. *Ibidem*, nota 35, p. 342.
30. *Ibidem*, p. 224.
31. Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, Humanitas, Bucarest 2004, p. 155.
32. Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Humanitas, Bucarest 1990, p. 10.
33. Dupréel, *La Légende*, pp. 214-255.
34. Frederick Copleston, *Istoria filosofiei. Grecia și Roma*, trad., vol. I, ALL, Bucarest 2008, p. 93.
35. *Ibidem*, p. 87.
36. Gabriel Liiceanu identifica quest luogo nel testo nietzschiano – *Tragicul. O fenomenologie a limitei și a depășirii*, Humanitas, Bucarest 1993, pp. 205-217, specialmente pp. 205-508.
37. “Infatti, Aristotele racconta ciò che si dice. Cosa ha sentito nell’agora, che si è categorizzato” – Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, Bucarest 1990, p. 92.
38. Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, trad., Pan, Iași 1992, p. 81. Nella *Repubblica*, forse a dispetto di Nietzsche, Socrate insiste sul ruolo educativo della musica. Diogene Laerzio ci dice comunque che Socrate aveva imparato alla vecchiaia di suonare la lira (II, V, 32), e Xenofone (*Simposio*, II, 16) ci racconta che Socrate aveva l’abitudine di ballare, pensando che l’esercizio della danza aiuta il corpo di mantenere una condizione buona.
39. Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad., Eta, Cluj-Napoca 1993, pp. 14-15. Ora, francamente, “Socrate merita più da tutti i pre-socratici, nonostante l’imprecazioni sarcastiche di Nietzsche, essere considerato come il padre del pensiero occidentale” (Lévêque, *Aventura greacă*, p. 452).
40. Alexandru Dragomir, che lo accetto più e più mentre viene accettato dagli altri meno e meno, dice: “Inoltre *agôn*, c’è una altra parola-chiave, *askêsis* [...]. Con «esercizio» noi capiamo solo un processo che ci «mantiene in forma». Ma *askêsis* è in realtà quella cosa che ti fa non essere più lo stesso, che ci cambia e ci fa sentire «più capace»” (nota 22, p. 161).
41. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, p. 15. Propriamente parlando, Nietzsche è completamente erronato quando dice che Socrate cerca di trovare nuove varianti per i combattimenti sportivi tra uomini ed adolescenti. A volte li acceta, i combattimenti, e ciò che acceta come lotta non è né nuovo e né provocato da lui (come prova, *Il Simposio*, 217b-c).

42. *Ibidem*, i “due passi “ erano “fatti” e l’eccesso diventa realtà: Socrate è il primo filosofo che fu condannato a morte ed esecutato.
43. Dragomir, *Crase banalități metafizice*, pp. 157-158.
44. *Ibidem*, p. 156.
45. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, p. 16.
46. Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad., Antet XX Press, Bucarest 1993, p. 75.

Abstract

An Athenian Patient: Socrates!

What was the problem of Socrates the patient? Socrates was plebeian, ugly (he was too ugly to be Greek!), he degraded the Greek spirit in favor of dialectics, i.e. the plebs gains preeminence and compromises the nobility. In other words, dialectics is adopted only when there is no other method. But dialectics can only be *self defense* in the hands of those who have no other weapons. And then, why the fascination with Socrates the patient? This is Socrates’ problem. Clearly, Socrates had guessed something. What had he guessed? Two things: a new kind of *agón* and the tyranny of instinct (the anarchic instinct), the monster within the soul. He saw what was behind his Athenian nobles, he understood that the idiosyncrasy of his case was no longer an exception. The same kind of degeneration was spreading imperceptibly everywhere: the old Athens was on the verge of collapse, and Socrates understood that everyone needed him, his remedy, his treatment, his personal skill in self-preservation.

Keywords

Socrates, Socratism, Plato, Platonism, reason, instinct, philosophy