

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

*Riflessioni a partire
dalla filosofia classica tedesca*

a cura di
Giulia Battistoni

F

Filosofia

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

*Riflessioni a partire
dalla filosofia classica tedesca*

a cura di
Giulia Battistoni

FrancoAngeli
OPEN  ACCESS

Il volume è stato pubblicato con il contributo della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche – Università degli Studi di Verona.



UNIVERSITÀ
di **VERONA**

Scuola di dottorato
in **SCIENZE UMANISTICHE**

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835102557

Indice

Introduzione <i>Giulia Battistoni</i>	pag.	7
1. Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi. Appunti sul <i>Critone</i> <i>Stefano Fuselli</i>	»	15
2. Essere e attribuzione di libertà in Fichte <i>Andreas Schmidt</i>	»	35
3. Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel <i>Antonio Moretto</i>	»	45
4. L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel <i>Giorgio Erle</i>	»	65
5. La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità <i>Klaus Vieweg</i>	»	89
6. <i>Wissen und Wollen</i> : il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	»	101
7. Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel <i>Francesca Menegoni</i>	»	123

8. Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	pag.	139
9. Indagine filosofica e responsabilità epistemica: Hegel <i>Paolo Giuspoli</i>	»	155
Gli Autori	»	167

1. *Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi.* *Appunti sul Critone*

Stefano Fuselli

1. Recuperare la distanza

Il problema del perché obbedire alle leggi costituisce uno dei temi classici della riflessione sul diritto, che anche nel secolo scorso ha trovato un fertile terreno di discussione, alimentato dalla non sopita polemica tra giuspositivismo e giusnaturalismo.¹ Anche oggi, benché questa polemica paia essere per molti versi superata,² vi sono numerose tesi che si contendono il campo.

Secondo alcuni,³ le principali sono le seguenti: la teoria del consenso o del contratto (si è obbligati in forza di un patto che si è più o meno espressamente sottoscritto); la teoria della gratitudine (si è obbligati a non danneggiare ciò da cui si è stati in vario modo beneficiati); la teoria del *fair play* (secondo la quale non è equo rifiutarsi di fare la propria parte quando si è tratto vantaggio dai sacrifici altrui); la teoria della appartenenza (secondo la quale fa parte del concetto stesso di appartenenza ad un gruppo il sottostare alle sue regole); la teoria del dovere naturale (secondo cui il fatto stesso di essere agenti morali implica l'averne dei doveri, primo fra tutti quello di agire secondo giustizia).

Se poi si va alla ricerca di un criterio che consenta di organizzarle, ecco allora che vi è, ad esempio, chi propone una bipartizione, tra teorie non-volontaristiche e teorie volontaristiche,⁴ tali cioè da annoverare o meno la scelta o la volontà dell'agente tra le ragioni per giustificare il suo pensarsi

¹ S. Cotta, *Giustificazione e obligatorietà delle norme*, Milano, Studium, 1981.

² F. Cavalla, *Sull'attualità del dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo*, «Rivista di filosofia del diritto», 1, n. 1 (2012), pp. 107-122.

³ Seguo qui R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2014, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation> (ultimo accesso: 13/03/2019).

⁴ L. Green, *Legal Obligation and Authority*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2012, <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation> (ultimo accesso: 13/03/2019).

obbligato all'obbedienza. Così, è tipicamente non-volontaristica la teoria dell'appartenenza al gruppo, mentre è tipicamente volontaristica quella del contratto o del consenso. Ma vi è anche chi⁵ ritiene che sia possibile ricondurre *tutte* le ragioni addotte a giustificazione dell'obbedienza a tre tipi fondamentali: ragioni di tipo *prudenziale* – relative cioè a una qualche forma di convenienza o di stato soggettivo dell'agente –, ragioni di tipo *morale* – tale cioè che prescindono completamente dalla convenienza o dallo stato soggettivo dell'agente, fino al punto da richiedere un sacrificio dei suoi interessi – e, infine, ragioni *autonome*, cioè tali da non lasciarsi assorbire *né* in quelle del primo tipo *né* in quelle del secondo tipo.

Sta di fatto che coloro che si impegnano a sostenere o anche solo a discutere una qualche giustificazione teorica dell'obbligo di obbedire alle norme giuridiche sentono il bisogno di tornare, seppure in forme diverse, a confrontarsi con il *Critone*. Le ragioni per cui Socrate decide di restare in carcere e di affrontare la morte – obbedendo così a quella norma giuridica particolare e concreta che è il verdetto di condanna – sono lette, di volta in volta, come anticipazioni o enunciazioni dei nuclei portanti delle principali tesi contemporanee sull'obbligatorietà.

Così, ad esempio, vi si è vista un'anticipazione della teoria del consenso,⁶ ma vi è anche stato chi vi ha letto una giustificazione di tipo funzionale, secondo cui l'obbedienza è necessaria per la preservazione dello stato.⁷ Ancora, vi si è vista un'esplicita enunciazione della teoria della gratitudine⁸ o una enucleazione della teoria per la quale alla legge si deve rispetto in quanto espressione dell'autorità dello stato.⁹ Ma nelle parole pronunciate dalle Leggi si è visto anche un rinvio alla tesi secondo cui l'obbligo si spiega in termini di *fair play*.¹⁰

Gli appigli testuali per sostenere queste interpretazioni certamente non mancano. Tuttavia, credo che riassorbire gli argomenti spesi da Socrate e dalle Leggi entro le coordinate del dibattito contemporaneo sia controproducente per almeno due motivi, fra loro complementari. Da un lato, ciò rende invisibile la

⁵ A. Schiavello, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, Pisa, ETS, 2010; Id., *L'obbligo di obbedire al diritto*, in *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, a cura di G. Pino, A. Schiavello, V. Villa, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 472-504.

⁶ L. Green, *Legal Obligation and Authority*, cit.; A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 475.

⁷ S. Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, cit., p. 103; R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.

⁸ R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.

⁹ A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 479.

¹⁰ R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.; A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 478.

distanza che ci separa da quel testo e, soprattutto, dalla sua epoca. Dall'altro, assumere che si tratti, in fondo, degli stessi argomenti, ci impedisce di scorgere non solo se vi siano delle differenze tra le risposte date allora e quelle date oggi, ma soprattutto se non sia diverso il modo in cui la questione è stata posta.

2. Autorità e patto

Di primo acchito, sembra che nel *Critone*, e nella prosopopea delle leggi in particolare, siano due i principali argomenti invocati: da un lato, quello che potremmo definire l'argomento di autorità e, dall'altro, quello che invece si può definire come l'argomento del patto.

Il primo argomento si iscrive in quello che, con linguaggio proprio del dibattito giusfilosofico novecentesco, è solitamente chiamato *positivismo ideologico*, cioè quell'atteggiamento teorico e pratico secondo cui la legge va obbedita proprio per il fatto che essa è legge dello stato (*Gesetz ist Gesetz*).¹¹ Dall'altro lato, invece, si può essere portati a sottolineare il fatto che l'obbedienza che Socrate mostra nei confronti della legge è il risultato dell'accordo, dell'ὁμολογία, che Socrate ha – più o meno esplicitamente – ma comunque *volontariamente* – concluso con i νόμοι della sua città. Nessuno dei due profili è privo di una sua – almeno apparente – plausibilità.

In effetti, per quanto giustamente si faccia notare che nulla vi è di più lontano dalla mentalità greca della «statolatria» moderna,¹² non mancano gli elementi che possono essere portati a giustificazione di quella prima linea interpretativa.

Il dialogo con i νόμοι, infatti, si accende dopo che Socrate ha stabilito, assieme a Critone, che non il vivere come tale, ma il vivere bene è ciò che conta e che vivere bene (εὖ ζῆν) è vivere con virtù e giustizia (καλῶς και δικάως).¹³ Questo è anche il motivo per cui non si deve mai commettere ingiustizia (che è lo stesso che nuocere a qualcuno),¹⁴ nemmeno come ritorsione per una ingiustizia subita.¹⁵ La prosopopea dei νόμοι,¹⁶ da questo punto di vista, è lo stra-

¹¹ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, pp. 113-114.

¹² G. Reale, *Saggio introduttivo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 11-79, qui p. 66.

¹³ Plato, *Crit.*, 48 b 5-8.

¹⁴ Plato, *Crit.*, 49 c 10-11.

¹⁵ Plato, *Crit.*, 49 b 10-11.

¹⁶ Secondo P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991², p. 20, attraverso questa figura retorica, la legge è trasformata in una «persone legale». Per Turolla, invece, questo è un chiaro indice che il *Critone* è un

tagemma retorico con cui Socrate mostra a Critone *chi* verrebbe leso dalla sua fuga,¹⁷ cioè: quei νόμοι nei confronti dei quali Socrate è subordinato come un figlio al padre o come un servo al padrone i quali, in quanto subordinati, nemmeno avrebbero alcun diritto di ricambiare una eventuale ingiustizia subita. Non rispettare una sentenza – per quanto ingiusta – è sovvertire l'intero ordine stabilito dai νόμοι, nuocere loro e, con ciò, commettere ingiustizia.¹⁸

dialogo della piena maturità. Cfr. E. Turolla, *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 4 (1950), pp. 181-196. Sul senso di questa personificazione, più recentemente, E.E. Magoja, *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Crítón» de Platón*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 32 (2015), pp. 11-39.

¹⁷ Su questa funzione M. Lane, *Argument and agreement in Plato's Crito*, «History of Political Thought», 19, n. 3 (1998), pp. 313-330. L'idea che il discorso dei νόμοι abbia come scopo quello di elevare la coscienza dell'uomo comune, simboleggiato da Critone, più che di definire un criterio universale di obbedienza alla legge, è sostenuta da A. Congleton, *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», 2, n. 4 (1974), pp. 432-446. Sul tema anche M.J. Rosano, *Citizenship and Socrates in Plato's Crito*, «The Review of Politics», 62, n. 3 (2000), pp. 451-477. Fuori luogo mi pare però la tesi di V.J. Rosivach, *οἱ πολλοί in the Crito 44b5-d10*, «The Classical Journal» 76 (1981), pp. 289-297, secondo cui il dialogo risponde a criteri retorici più che a un impianto argomentativo razionale. Sull'interpretazione cosiddetta retorica, secondo la quale gli argomenti dei νόμοι non sarebbero da ascrivere anche a Socrate, cfr. G. Young, *Socrates and Obedience*, «Phronesis», 19, n. 1 (1974), pp. 1-29; E.J. Weinrib, *Obedience to the law in Plato's Crito*, «American Journal of Jurisprudence», 27 (1982), pp. 85-108; K. Quandt, *Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's «Crito»*, «Philosophy & Rhetoric», 15, n. 4 (1982), pp. 238-256. La riprende, sostenendo però che vi sia un obbligo morale di obbedire a ciò che il legislatore ritiene essere giusto P. Soper, *Another look at the Crito*, «American Journal of Jurisprudence» 41, n. 1 (1996), pp. 103-132.

¹⁸ Una lettura di tipo 'autoritario' è offerta ad es. da R. Martin, *Socrates on disobedience to law*, «Review of Metaphysics», 24 (1970-71), pp. 21-38, a cui rispondono F.C. Wade, *In defense of Socrates*, «Review of Metaphysics», 25 (1971-72), pp. 311-325 e R.E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 557-567. Per questa linea interpretativa e una sua discussione si vedano anche R. Weiss, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 101-112; A.D. Woolzley, *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, Chapter Hill/London, University of North Carolina Press, 1979; D. Bostock, *The Interpretation of Plato's «Crito»*, «Phronesis», 35, n. 1 (1990), pp. 1-20. In diversa prospettiva, insiste sull'autoritarismo dei νόμοι M. Lott, *Because I Said So: Practical Authority in Plato's «Crito»*, «Polis: The Journal of the Society for the Study of Greek Political Thought», 31, n. 1 (2015), pp. 3-31. Una lettura più attenta della nozione di autorità qui in gioco è offerta da J.B. White, *Plato's Crito: The Authority of Law and Philosophy*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 11-50; sulla sua interpretazione cfr. P.R. Teachout, *Strains of music: Understanding the speech of the nomoi in Plato's Crito*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 51-94. Secondo J.A. Colaico, *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, London, Routledge, 2001, pp. 199-210, l'autoritarismo dei νόμοι rende i loro argomenti in-

Ancora più evidenti sono, ovviamente, i riscontri testuali a sostegno della lettura secondo cui a fondamento dell'obbedienza dovuta alla legge vi è invece l'accordo, il patto – ὁμολογία – che Socrate ha contratto con i νόμοι.¹⁹ Sin dall'inizio del loro discorso, e ripetutamente nel corso di esso, i νόμοι non mancano di ricordare a Socrate il giuramento di fedeltà che prestava ogni giovane ateniese che veniva dichiarato cittadino.²⁰ Un accordo che egli aveva di fatto suggellato decidendo di restare in Atene e di compiere i suoi doveri di cittadino, quando invece aveva la possibilità di andarsene:²¹ una possibilità che gli era stata offerta fino all'ultimo, quando avrebbe potuto comunque prendere la via dell'esilio dopo la condanna.²² Andarsene ora, senza rispettare la sentenza, equivarrebbe così a trasgredire l'accordo.²³

3. Rileggendo il discorso dei νόμοι

Le prospettive interpretative appena delineate sono diverse ma complementari. In esse, infatti, la volontà individuale viene di volta in volta o resa

conciliabili con le posizioni di Socrate nel *Critone* e nell'*Apologia*: quindi non sono da intendersi come espressione del punto di vista di Socrate.

¹⁹ Potrebbe sembrare (cfr. A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 475) che il fatto che non si parli di un patto stretto fra i cittadini ma di un patto fra Socrate e le leggi sia una sorta di «espedito retorico» che lascia intatta la sostanza dell'argomento contrattualistico (in senso visto sopra). Credo tuttavia essenziale tenere presente che l'idea di contratto sociale elaborata nel corso della modernità presuppone qualcosa che per l'uomo greco era impensabile, ossia un individuo che è già dotato da sé di diritti (soggettivi) *prima o indipendentemente* dall'entrare nella dimensione sociale e politica. Vale la pena di ricordare che già G. Calogero, *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 247-261, aveva posto in evidenza la peculiarità di questa forma di contrattualismo in cui la legge non è il prodotto di un patto, ma è uno dei contraenti. La visione contrattualistica è sostenuta con forza da P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, cit., il quale però ne sottolinea l'aspetto di «costante stipulazione», p. 30, che va continuamente rinnovata. Contro una lettura 'contrattualistica' di questo patto A.C. Ray, *The tacit agreement in the Crito*, «International Studies in Philosophy», 12, n. 1 (1980), pp. 47-54. Sul tema dell'accordo, importanti le osservazioni di D.F. Dreisbach, *Agreement and obligation in the Crito*, «The New Scholasticism», 52 (1978), pp. 168-186.

²⁰ Plato, *Crit.*, 50 c 4-6; cfr. G. Reale, *Note al testo*, in Platone, *Critone*, cit., pp. 169-190, qui p. 182, nt. 57.

²¹ Plato, *Crit.*, 51 d 4-51 e 4; 52 d 8-e 5.

²² Plato, *Crit.*, 52 c 36.

²³ Plato, *Crit.*, 54 d 9-e 1.

totalmente irrilevante ai fini della relazione tra l'agente e la legge o, al contrario, ne diventa il fondamento assorbente.²⁴

Credo tuttavia che gli argomenti spesi dai νόμοι siano fondati su ragioni, su λόγοι, che vanno in una direzione affatto diversa, sia sul piano pratico sia sul piano teoretico. Come noto, Socrate dichiara espressamente che ogni sua scelta d'azione è sempre stata guidata dall'ascolto di quel λόγος che, nel corso del ragionamento, gli è parso migliore.²⁵ È quindi nel λόγος e nella ἀλήθεια, nei quali si manifesta ciò che è giusto e ingiusto,²⁶ che va ricercato il fondamento di quell'obbedienza alla legge che Socrate testimonia con la sua vicenda: una obbedienza che, come è stato sottolineato, è tutt'altro che cieca.²⁷

A questo punto, allora, diventa importante guardare più da vicino al discorso dei νόμοι, soffermando l'attenzione sul fatto che esso prende avvio all'insegna dell'asimmetria sussistente tra le leggi e Socrate stesso.²⁸ Questa asimmetria offre infatti un primo ordine di argomenti alle leggi.

I νόμοι si presentano anzitutto come espressione della totalità della comunità politica.²⁹ Sono infatti «οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως»³⁰ quelli da cui Socrate immagina di essere colto mentre sta tentando di fuggire dal carcere. Parimenti, l'accusa che essi rivolgono a Socrate è proprio quella di

²⁴ Credo che questa sia anche la ragion per cui, soprattutto tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, nel mondo anglosassone, si è cercata nel *Critone* la fondazione della disobbedienza civile o della «disobbedienza giustificata», J. Kirkpatrick, *Exit out of Athens? Migration and Obligation in Plato's Crito*, «Political Theory», 43, n. 3 (2015), pp. 356-379, qui p. 358, sostenendo che vi è una contrapposizione fra il *Critone* e l'atteggiamento tenuto da Socrate nell'*Apologia*. Cfr. sul tema, ad esempio G. Vlastos, *Socrates on political obedience and disobedience*, «Yale Review», 63 (1974), pp. 517-534; A.D. Woozley, *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, cit.; R.W. Momeyer, *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», 8 (1982), pp. 21-53; R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1984, pp. 54-90; T.C. Brickhouse/N.D. Smith, *Socrates on Obedience to the Law*, «Apeiron», 10 (1984), pp. 10-18; D.D. Colson, *On appealing to Atheinian Law to Justify Socrates's Disobedience*, «Apeiron», 19, n. 2 (1985), pp. 133-151; J. Stephens, *Socrates and the rule of law*, «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), pp. 3-10.

²⁵ Plato, *Crit.*, 46 b 3-5.

²⁶ Plato, *Crit.*, 48 a 2-3.

²⁷ C. Johnson, *Socrates on Obedience and Justice*, «The Western Political Quarterly», 43, n. 4 (1990), pp. 719-740.

²⁸ Cfr. M. Dyson, *The Structure of the Laws' Speech in Plato's Crito*, «Classical Quarterly», 1978, pp. 427-436.

²⁹ Quest'aspetto è enfatizzato da K. Hildebrandt, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, trad. it. G. Colli, Torino, Einaudi, 1947, p. 92, secondo il quale «*Nomoi* significano qui non la rigida forma della costituzione accidentalmente vigente, ma la durevole forma della vita dello Stato, che può manifestarsi in mutevoli costituzioni».

³⁰ Plato, *Crit.*, 50 a 7-8.

distruggere, con la sua fuga, i νόμοι stessi e l'intera città («σύμπασαν τὴν πόλιν»)³¹. Anteporre, infatti, il proprio personale tornaconto a quanto stabilito in forza delle leggi non è solo un reato che, in quanto tale, mina l'intero ordinamento e il senso stesso del giudizio,³² ma è qualcosa di molto più grave: si tratterebbe infatti di elevare ad unico orizzonte della scelta d'azione lo ἴδιον anziché il κοινόν.³³

L'asimmetria è quindi declinata in relazione alla nascita stessa di Socrate: i νόμοι sono ciò che ha reso possibile la sua esistenza, consentendo il matrimonio dei suoi genitori, governandone l'educazione. Il rapporto tra i νόμοι e Socrate non è tra pari: semmai è analogo a quello con un discendente (ἔκγονος) o un servo (δοῦλος),³⁴ cosicché se ai propri genitori sono dovuti rispetto e obbedienza, a maggior ragione li si deve alla propria Patria.

Come già ricordato, un secondo ordine di argomenti è dato dal richiamo al patto (ὁμολογία), stretto tra Socrate e i νόμοι, in base al quale egli aveva accettato di compiere i suoi doveri di cittadino.³⁵ Patto che non si è risolto in un mero cerimoniale, ma che ha avuto costanti conferme sia durante tutta la sua vita, dal momento che egli non si è praticamente quasi mai mosso da Atene, sia, soprattutto, in occasione del processo, quando poteva in piena libertà scegliere la via dell'esilio. Andarsene ora equivarrebbe a non tenere fede al patto in un modo che non solo lo rende ridicolo, ma pone addirittura in pericolo le persone a lui più care.

Infine, i νόμοι tratteggiano le possibilità della vita futura di Socrate esule e fuggiasco.³⁶ Da un lato, egli non potrebbe mai trovare un vero asilo in vita; infatti, se la città in cui andrà sarà governata da buoni νόμοι, allora sarà guardato con sospetto, saranno tenute per buone le accuse mosse contro di lui, il suo comportamento verrà giudicato incoerente (ἄσχημος);³⁷ se, invece, la città non sarà retta da buoni νόμοι, si coprirà di ridicolo e la sua vita da esule, in

³¹ Plato, *Crit.*, 50 b 1-2.

³² R.E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, cit., pp. 557-567.

³³ A differenza di D.M. Farrell, *Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty To Obey the Law: The Case for Civil Authority in the Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 173-189, non credo che il senso dell'argomento sia la non universalizzabilità di una massima, ma quello di evidenziare la differenza tra il piano delle massime (particolare) e quello dell'azione giusta (universale). Secondo P. Goggans, *Political Organicism in the Crito*, «Ancient Philosophy», 19, n. 2 (1999), pp. 217-233, il *Critone* è un manifesto della visione politica organicistica di Platone. Come cercherò di mostrare, questo non rende del tutto giustizia del dialogo (né, ritengo, del pensiero politico di Platone), almeno laddove l'organicismo di cui parla Goggans implica che «members of the polis exist for it and not vice versa», ivi, p. 219.

³⁴ Plato, *Crit.*, 50 e 3-4.

³⁵ Plato, *Crit.*, 52 d 2-3.

³⁶ Plato, *Crit.*, 53 b 3-54 c 8.

³⁷ Plato, *Crit.*, 53 c 8.

luoghi dissoluti, non potrà garantire ai suoi figli un'educazione degna di questo nome e comunque migliore di quella che i νόμοι di Atene, e i suoi stessi amici, sono in grado di garantire. Dall'altro, la scelta della fuga, oltre a coprirlo di vergogna e di ridicolo, lo marchierebbe ben oltre la durata della sua vita terrena, riservandogli un'accoglienza tutt'altro che benevola da parte dei νόμοι dell'Ade.

4. Unità e limite

A mio parere, è possibile individuare una chiave di lettura unitaria di questo discorso che è, per così dire, eccentrica rispetto alla distinzione contemporanea tra argomenti volontaristici e non-volontaristici: non perché la volontà o la scelta dell'agente non vi abbiano ruolo, ma perché, al contrario ne dischiude le condizioni di possibilità. Questa chiave di lettura è data dalla funzione *unificante* esercitata dai νόμοι rispetto alla scelta d'azione che Socrate è chiamato a fare.

I νόμοι, infatti, richiamano costantemente Socrate a fare la sua scelta sulla base di un principio che sia capace di mantenerlo in unità, in collegamento, non solo con gli altri suoi concittadini o con la comunità politica, ma anche con la sua stessa storia personale e con la compiutezza della sua esistenza. Essi lo invitano a considerare la sua scelta d'azione all'insegna della totalità, dell'interezza: *tutto* ciò che egli è stato, è e sarà è messo in gioco in quella scelta. Da questo punto di vista, gli argomenti prodotti dai νόμοι sono una sorta di rovesciamento contrappuntistico degli argomenti spesi da Critone all'inizio del dialogo: là dove a dominare era la dispersione dei πολλοί, qui invece è posta al centro l'unitarietà di una decisione per la quale ne va di *tutto* Socrate.³⁸

In questa prospettiva, mi pare che l'obbedienza che i νόμοι richiedono sia da intendersi anzitutto come un richiamo a riconoscere e a rispettare ciò che – circoscrivendo l'intera vita di Socrate – ne preserva anche la possibilità di realizzazione, quella forma di realizzazione che – in quanto εὖ ζῆν –

³⁸ D.F. Dreisbach, *Agreement and obligation in the Crito*, cit., pp. 168-186, sottolinea che il senso del discorso delle leggi consiste nel mostrare che non vi è possibilità di una vita degna di essere vissuta al di fuori di una comunità retta da (buone) leggi – p. 174; 177 – e che, da questo punto di vista, violare l'accordo più che fare una cosa moralmente sbagliata è fare un errore di valutazione. Pur condividendo gran parte della sua analisi, tuttavia mi pare che il senso dell'ὁμολογία non sia riducibile a quello di un'adesione tacita a un *set* di regole, come se Socrate fosse uno scacchista – p. 175.

è da anteporre al mero ζῆν.³⁹ Ricordando e delineando l'orizzonte delle possibilità entro cui può compiersi la vita buona, i νόμοι tracciano un limite: un limite che si presenta nella forma di un richiamo all'obbedienza, di un richiamo al rispetto della parola, di un richiamo alla coerenza con se stessi.

A partire da questa funzione unificante e delimitante svolta dai νόμοι, va inteso anche il senso di quell'accordo, ὁμολογία, a cui essi fanno costante riferimento. Nel suo comune uso giuridico, il termine indica un accordo istituito tra parti, tutelato giudizialmente e fonte di obbligazione, in cui i contraenti non sono su di un piano di parità.⁴⁰ Si tratta di un significato che senza dubbio è sempre presente nel discorso dei νόμοι e che, però, non esaurisce la peculiare curvatura semantica che ne caratterizza l'impiego nel lessico platonico.

In uno studio di molti anni fa, Francesco Adorno aveva messo in luce che, nei dialoghi platonici, il termine ὁμολογία indica un tipo di accordo che è strettamente connesso con la ricerca dialettica della verità.⁴¹ Come tale, esso è anzitutto il frutto di un processo, è il risultato di un'attività comune, in cui i diversi interlocutori sono tutti impegnati. In secondo luogo, il fatto che essi giungano ad accordarsi su di una certa questione implica che, nel corso del ragionamento, si è imposto qualcosa che nessuno dei partecipanti può respingere, senza con ciò rimettere in discussione l'intero percorso argomentativo. Lungo questa direzione, l'ὁμολογία non indica solo il convenire dei soggetti dialoganti, il farsi uno dei loro diversi λόγοι, ma anche il convenire del λόγος con se stesso, il suo mantenersi coerente, non contraddittorio, rispetto a se stesso.

Proprio per questo, dunque, ciò su cui ci si accorda non è espressione di un punto di vista soggettivo, né è la somma dei diversi punti di vista che si sono confrontati, ma è ciò che tiene assieme i diversi discorsi particolari, senza identificarsi con nessuno. I λόγοι degli interlocutori si fanno uguali (ὅμοιοι) perché il loro διαλέγεσθαι li pone di fronte a qualcosa che nessuno

³⁹ Plato, *Crit.*, 48 b 5-6. Cfr. D.D. Colson, «Crito 51 a-c», *To What Does Socrates Owe Obedience?* «Phronesis-A Journal For Ancient Philosophy», 34, n. 1 (1989), pp. 27-55.

⁴⁰ Cfr. ad esempio Biscardi, 1982, p. 140 e seg. P. Cobetto Ghiggia, *Homologia e homonoia fra V e IV secolo a. C.*, in «Rivista di Diritto Ellenico», I (2011), p. 26 puntualizza che «1) La *homologia* non è soltanto un generico accordo, ma un istituto giuridicamente regolamentato dal punto di vista formale che genera rapporti obbligatori. 2) Il ricorso alla *homologia* nasce da situazioni di contrasto fra due o più parti e mira alla loro composizione. 3) Dalle testimonianze sinora prese in esame si può dedurre altresì che, *solitamente*, nell'ambito della stipula di una *homologia* una delle parti coinvolte si trova in una posizione di supremazia, fattuale o anche solo presumibile».

⁴¹ Cfr. F. Adorno, *Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone*, «Dialoghi di archeologia», II (1968), pp. 152-172.

può respingere o rifiutare. Con questo senso, del resto, il termine fa la sua comparsa anche nel *Critone*, laddove Socrate e il suo amico si trovano a convenire (ὁμολογεῖν), dopo un lungo processo argomentativo, che non il mero vivere, ma il vivere bene, cioè il vivere con giustizia, è da tenere in massimo conto, e che non si deve mai commettere ingiustizia – cioè fare del male a qualcuno – nemmeno come ritorsione per un’ingiustizia subita.⁴²

Riletta in questa luce, l’ὁμολογία tra i νόμοι e Socrate è tutt’altro che l’espressione di un mero atto di volontà. Essa, semmai, è l’esito di un processo attraverso cui si è via via reso manifesto quale è il principio del vivere bene che, come tale, mantiene l’individuo che gli dà ascolto in unità con la sua comunità, con i suoi affetti e con se stesso, cioè con la sua storia, con le sue idee, con le sue scelte. Nel dialogo con i νόμοι prende forma qualcosa che in tanto si impone, in quanto non può essere negato ma che, proprio per questo, garantisce unità, continuità, coerenza. Certo, lo si può ignorare, disattendere, ma al prezzo della disgregazione.

5. Un parallelismo con la *Repubblica*

Da questo punto di vista, il dialogo con i νόμοι può essere letto in continuità con i primi quattro libri della *Repubblica*,⁴³ dove Socrate intrattiene una complessa e faticosa indagine circa la definizione della giustizia. Come si ricorderà, nel corso del secondo libro, dopo aver confutato le posizioni di Cefalo, Polemarco e, soprattutto, Trasimaco, Socrate, sospinto da Glaucone e Adimanto si arrischia a condurre in prima persona la ricerca. Lo stragemma retorico con cui è inaugurato il nuovo corso è noto: Socrate paragona la questione della giustizia a un testo scritto in caratteri minuscoli e propone, per meglio poterlo leggere, di ingrandirli. Questo testo, scritto a caratteri più grandi, altro non è che la comunità politica stessa, la πόλις.

Così, non senza difficoltà, Socrate profila il sorgere di una comunità alquanto primitiva, in cui, un po’ alla volta, ciascuno trova il suo ruolo grazie alle proprie specifiche abilità e capacità. Sorgono così il ceto dei produttori, che assicurano alla πόλις i mezzi per la prosperità, il ceto dei difensori, che ha il compito di proteggerla dagli attacchi esterni, e infine il ceto dei reggitori, che ne governa il funzionamento, preoccupandosi di evitare quanto potrebbe infrangerne l’equilibrio. Così come ogni ceto ha un particolare com-

⁴² Plato, *Crit.*, 49 b 10-11.

⁴³ Sulla datazione del *Critone* in rapporto ai dialoghi della maturità cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo*, cit., pp. 54-57; A. Zolotukhina, *On the Position of Crito in the Corpus Platonicum*, «Hermathena», n. 189 (2010), pp. 33-51.

pito, grazie al quale ogni individuo, nel momento in cui realizza al meglio le proprie attitudini, contribuisce anche al bene della comunità, ha anche una virtù che ne perfeziona l'opera. Per i difensori si tratta della virtù del coraggio, per i reggitori della virtù della sapienza, per i produttori – ma in realtà anche per tutti gli altri – della virtù della temperanza.

Ed è a questo punto che il discorso ritorna sulla giustizia (δικαιοσύνη). Essa si presenta subito con un carattere peculiare. Apparentemente è molto sfuggente, difficile da catturare. Ciò non avviene per il fatto che essa si occulti chissà dove o implichi chissà quali sofisticate tecniche di indagine; al contrario, essa sfugge allo sguardo indagatore proprio perché è già presente: è già sotto gli occhi di Socrate e dei suoi amici, si rotola ai loro piedi, *sin dall'inizio, sin dal principio* (ἐξ ἀρχῆς).⁴⁴ Per poterla cogliere occorre una sorta di 'rimessa a fuoco', così come quando ci accorgiamo che gli occhiali disperatamente cercati stavano già sul nostro naso. La giustizia, dunque, è presente sin da principio, sin dal primo costituirsi della comunità. Essa, infatti, non è una virtù che si aggiunge alle altre; piuttosto è la *condizione di possibilità* del loro sviluppo e del loro esercizio: quella che «assicura a tutte la loro possibilità di svilupparsi e, una volta sviluppate, ne garantisce la salvaguardia, finché è presente».⁴⁵

La ragione per cui la giustizia ha questa funzione di condizione di possibilità è dovuta al suo peculiare contenuto, al tipo di 'regola' che essa manifesta. Tale regola è τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.⁴⁶ Solitamente questa formula viene tradotta con: fare ciascuno il proprio mestiere, attenersi ciascuno al proprio compito. Nell'economia generale del modello platonico, una tale traduzione pare immediatamente accettabile e perspicua: ciascun esponente di ciascun cetto deve limitarsi ad attendere ai propri compiti, senza cercare di avocare a sé competenze che non ha, ma nemmeno rifiutando di esercitare responsabilmente le proprie. Tuttavia questa traduzione non rende a sufficienza la complessità dell'espressione platonica, la quale ha anche una valenza ontologico-esistenziale, attiene al τὰ αὐτοῦ – cioè a ciò che costituisce l'essere proprio di ciascuno.

In questo senso, la giustizia è che ciò di cui ciascuno può portare a compimento quanto più gli è proprio e che, come tale, gli conferisce la sua identità e lo preserva sia dalla dispersione – come accade a chi si lascia andare ad una serie di atti incoerenti, dettati solo dalle circostanze del momento o da criteri affatto mutevoli – sia dall'anonimato della massa, dei πολλοί. Agire secondo l'essere più proprio, realizzare – nell'adempiere il

⁴⁴ Plato, *Resp.*, 432 d 7-8.

⁴⁵ Plato, *Resp.*, 433 b 8-c 1 (trad. it., p. 583).

⁴⁶ Plato, *Resp.*, 433 b 4.

proprio compito – il proprio essere,⁴⁷ richiede di realizzare, nella specificità della situazione concreta e nella mutevolezza delle contingenze esterne, ciò che rende una vita degna di essere vissuta. Da questo punto di vista, la giustizia non è mai ridicibile a una prescrizione o ad una serie di prescrizioni determinate, precostituite alle situazioni concrete: essa presenta l'incomodo che ciascuno risponda di sé.

6. La dialettica nel νόμος

Rispetto a quanto ora detto, si potrebbe obiettare che, in fin dei conti, i νόμοι esprimono delle prescrizioni e che, proprio perché sono i νόμοι di Atene,⁴⁸ esprimono delle prescrizioni particolari, storicamente determinate. Nulla, cioè, di necessario e innegabile, nulla che non possa essere respinto o discusso. Del resto, i νόμοι stessi fanno presente a Socrate che il destinatario può o obbedire loro, oppure entrare in una pubblica discussione con loro, cercando di persuaderli della possibilità di un altrimenti:⁴⁹ nulla quindi vi è di intrinsecamente indefettibile in quanto essi prescrivono. Credo tuttavia che proprio qui stia anche la possibilità di una lettura diversa: nel momento stesso, infatti, in cui i νόμοι ricordano a Socrate che giusto, τὸ δίκαιον, è non abbandonare mai il proprio posto e obbedire – sia in guerra sia in tribunale – a ciò che la patria e la città comandano, affermano anche che l'alternativa all'obbedienza è di offrire una diversa possibilità di intendere ciò che è giusto fare: una possibilità che deve a sua volta essere discussa, vagliata, risultare persuasiva. Il convenire coi νόμοι, quindi, non è

⁴⁷ Cfr. F. De Luise/G. Farinetti, *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 107-150.

⁴⁸ Dissento, sul punto, da M. Montuori, (*Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, 2a ed. riveduta e rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 1998), secondo il quale le leggi che si presentano a Socrate sono quelle ideali, della πόλις perfetta, così come dalla tesi di J.P. Euben (*Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 149-172, qui p. 165), secondo cui i νόμοι non sono le leggi dell'Atene contemporanea quanto piuttosto una idealizzazione di una astratta legge arcaica. Entrambe le posizioni, infatti, finiscono per depotenziare il senso della scelta di Socrate, nonché il significato di quella ὁμολογία con i νόμοι che rinvia a ciò che trascende entrambi. Molto pertinenti, a questo riguardo, mi paiono anche le ragioni proposte da E.E. Magoja, *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Critón» de Platón*, cit., pp. 11-39, in polemica con R.A. McNeal (*Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1992) il quale ritiene che si tratti di leggi naturali, non positive.

⁴⁹ Plato, *Crit.*, 52 a 2-3. Il tema, come noto, è trattato da R. Kraut, *Socrates and the State*, cit., in particolare pp. 54-58. Per una discussione del punto cfr. T. Penner, *Two notes on the «Crito»: the impotence of the many, and «persuade or obey»*, «The Classical Quarterly», 47, n. 1 (1997), pp. 153-166.

tanto l'aderire ad una serie di prescrizioni particolari, ma è piuttosto il riconoscere che ogni regola determinata è, come tale, sempre rivedibile e discutibile, perché ciò che tiene assieme tanto la πόλις quanto la vita di ciascuno dei suoi membri non è un insieme di contenuti fissati una volta per tutte.⁵⁰

Non si tratta di una sorta di deriva relativistica: al contrario, la discutibilità e la rivedibilità affondano le loro radici nell'essenza stessa del νόμος, per come essa si mostra anche in altri luoghi del *corpus* platonico. Ad esempio, nel *Minosse* – dialogo la cui paternità platonica è tutt'altro che pacifica – il νόμος viene caratterizzato come opinione vera, ἡ ἀληθὴς δόξα, e, in quanto tale, come scoperta di ciò che è, τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις.⁵¹ Il νόμος, cioè, è la congiunzione di due *non*: il *non* essere ancora un sapere (in quanto opinione) e tuttavia il *non* essere più un mero ignorare, se non altro perché si è già orientato alla verità e si muove quindi *dal* cono d'ombra della completa ignoranza *verso* la scoperta di ciò che pienamente è.⁵² Questa sua intrinseca dialetticità, che lo accomuna alla tensione 'erotica' propria dell'atto del filosofare,⁵³ fa sì che il νόμος non possa mai essere esaurito in un 'già dato' – come ad esempio lo sono i νομιζόμενα o i δόγματα πόλεως o i ψηφίσματα. Piuttosto, esso va inteso come un continuo scaturire di possibilità, al modo in cui la vista è ciò che rende possibili le singole visioni, senza esaurirsi in nessuna delle cose vedute.⁵⁴ Proprio per questo il νόμος è, per usare l'espressione delle *Leggi*, quella regola dell'intelligenza, τοῦ νοῦ διανομήν,⁵⁵ che, prendendo il posto di quei demoni che al tempo di Crono avevano il compito di pascere i mortali, asseconda quanto vi è di immortale negli uomini e rende possibile così anche la loro convivenza.

⁵⁰ Cfr. F. Cavalla, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli, Jovene Editore, 2011; S. Fuselli, *Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in *Custodire il fuoco. Saggi di filosofia del diritto*, a cura di F. Zanuso, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 83-120.

⁵¹ Plato, *Minos*, 315 a 1-2. Su ciò cfr. P. Moro, *L'essenza della legge. Saggio sul Minosse platonico*, in *Cultura moderna e interpretazione classica*, a cura di F. Cavalla, Padova, CEDAM, 1997, pp. 113-168 e, più recentemente, P. Moro, *Alle origini del Nómos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, Milano, FrancoAngeli, pp. 142-163.

⁵² A tale riguardo, contro una certa visione caricaturale del mondo delle idee, F. Chie-regghin, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004, p. 165 giustamente sottolinea che l'unica definizione dell'essere che si incontra negli scritti di Platone è quella di δύναιμις: «Infatti io pongo come definizione delle cose che sono, questa: le cose che sono non sono altro che δύναιμις», Plato, *Soph.*, 247 e 3-4 (trad. it., p. 223).

⁵³ Plato, *Symp.*, 204 b 4.

⁵⁴ Plato, *Minos*, 313 b 8-c 3.

⁵⁵ Plato, *Leg.*, 714 a 1-2.

Ecco allora che il rapporto omologico con i νόμοι è in un duplice senso dialettico: è dialettico, intanto, perché implica quel processo di confronto grazie al quale – e solo grazie al quale – può emergere quanto è innegabile; ma è dialettico, inoltre, perché è la struttura stessa del νόμος ad essere intrinsecamente dialettica, in quanto tiene assieme – nella fluidità del *non* – quegli estremi che delimitano e definiscono l'intera gamma delle possibilità date all'uomo. Da questo punto di vista, il duplice *non* che anima la tensione dialettica interna al νόμος attinge allo stesso tipo di negatività che caratterizza la dialettica propria di ogni forma di totalizzazione.

La più limpida chiarificazione di quest'ultimo punto si trova nel *Parmenide*, laddove Platone si confronta con la struttura concettuale dell'*uno*, inteso come totalità esaustiva del molteplice. L'unità pensata come totalità può configurarsi o come un πᾶν, o come un ὅλον, cioè: o come il prodotto dell'azione di una forma che rivolge la sua funzione unificante solo su un contenuto diverso da sé, il molteplice altrimenti disperso, o come l'azione di una forma che si riflette anche su se stessa nel suo unificare.⁵⁶

Nel primo caso abbiamo a che fare con quella totalità che è nelle sue parti, in quanto è il risultato della loro combinazione. Questo, pur essendo il modo più comune di intendere la totalità, è però anche il meno soddisfacente: costituendosi solo alla fine del processo di composizione, infatti, essa tralascierà sempre ciò in base al quale è stata conseguita, cosicché è inevitabilmente costretta a rinunciare a ogni pretesa completezza essendo il principio del suo costituirsi altro da sé. È una totalità che *non* è ancora tutto ciò che l'ha costituita. Nel secondo caso, invece, avremo un tipo di totalità che si dà compiutamente, tale cioè da non lasciare nulla di esterno che la renderebbe parziale. Ma, dal momento che ciò che include è sempre altro da ciò che è incluso, una totalità siffatta è, nel punto del suo massimo compimento, sempre oltre se stessa, perché è irriducibile tanto al suo contenuto quanto al processo della sua costituzione. È una totalità che *non* è più tutto ciò che l'ha costituita.

Il tutto, dunque, comunque lo si pensi, si presenta come un'unità che è *in se stessa* il prodursi della differenza da sé medesima. Sia che si presenti come πᾶν sia che si presenti come ὅλον, il costituirsi della totalità implica un atto di negazione tale per cui, nel momento stesso in cui l'intero 'corrisponde' a se medesimo e si rende conforme alle proprie condizioni di possibilità, differisce da sé ed è il proprio oltrepassarsi, il proprio rinviare oltre se stesso.

⁵⁶ Plato, *Parm.*, 145 b 6-e 5. Su questo passo cfr. F. Chiereghin, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana Scolastica, 1976, pp. 13-15.

Riletta alla luce delle aporie del *Parmenide*, l'ὁμολογία con i νόμοι si presenta come un accordare il proprio λόγος con il λόγος proprio di ciò che riflette in sé la tensione insopprimibile del tutto, ossia con il λόγος di ciò che è sempre 'oltre' e, come tale, da un lato invita costantemente ad assumere su di sé il compito di un'inesausta ricerca e, dall'altro, consente di raccogliere nell'unità di una vita vissuta le singole scelte d'azione che ciascuno è chiamato a compiere.

7. Obbligo, potere, libertà

Nel dialogo con i νόμοι, Socrate fa esperienza di sé come un tutto. In questo modo egli è posto di fronte a qualcosa che in tanto lo vincola e lo limita, in quanto lo rimette *interamente* a se stesso e lo conserva nella sua libertà. Obbedire alle leggi, non violarle e danneggiarle, significa mostrarsi capace di un atto che non si riduce alla mera applicazione di schemi d'azione precostituiti. Tale atto attesta che la sua individualità è conservata e mantenuta nella sua libertà da qualcosa che la precede e la anticipa e che, come tale, è sottratto alla sua disponibilità.

Certo, questa è un'idea di libertà che non è moneta corrente nella cultura greca del tempo: in questa prospettiva Socrate è effettivamente colui che sovverte l'ordine della πόλις a partire da quanto vi è di più sacro.⁵⁷ Tuttavia, per quanto possa essere letta come l'espressione della forza corrosiva del pensiero nei confronti di ciò che è consolidato dalla tradizione, per quanto Socrate possa apparire come l'araldo di un'idea di coscienza morale che troverà piena cittadinanza in altre, successive, epoche dello spirito, vi è qualcosa che connota in modo affatto peculiare quest'esperienza di libertà.

Di esso vi è un'attestazione anche nell'ultimo dialogo scritto da Platone, cioè i *Nómoi*.⁵⁸ È là dove, nel decimo libro, l'Ateniense si trova a dover discutere la tesi di quanti – al cospetto dell'ingiustizia trionfante – sono convinti che gli dei non si curino né degli uomini né delle loro azioni. Il problema diventa quello di mostrare che il dio *si prende cura* dell'uomo senza però che questo prendersi cura lo renda responsabile delle ingiustizie e delle atrocità che costui commette. E la soluzione che l'Ateniense propone è quella di pensare che il dio abbia lasciato alla volontà di ciascuno la re-

⁵⁷ Cfr. C. Johnson, *Socrates on Obedience and Justice*, cit., pp. 719-740.

⁵⁸ La tesi che il *Critone* costituisca una sorta di prologo alle *Leggi* – in qualche modo già prefigurata da E. Turolla *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, cit., pp. 181-196 – è sostenuta con forza da M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, cit.

sponsabilità di quello che, mediante le proprie scelte d'azione, fa di se stesso.⁵⁹ Il modo in cui dio *si prende cura* dell'uomo, senza che la radicale alterità ontologica venga meno, è proprio quello di renderne possibile e custodirne la libertà, conservando così anche la propria incondizionatezza rispetto all'agire umano.

La libertà, quindi, è quanto connette l'uomo con ciò che lo trascende, ciò che, proprio in quanto lo trascende, è, al tempo stesso, libertà dall'uomo, libertà per l'uomo e libertà dell'uomo. È questa la fonte di quella giustizia che rende una vita degna di essere vissuta ed è a questo che – attraverso la voce dei νόμοι – ὁ θεὸς ὑφηγείται.⁶⁰

Nello sforzo di liberarsi dalle secche della contrapposizione fra giusnaturalismo e giuspositivismo, la riflessione contemporanea ha tentato di individuare delle ragioni autenticamente giuridiche – cioè autonome rispetto ad altri campi dell'esperienza pratica – che giustifichino l'obbedienza alla legge.

Rispetto al quadro attuale, ritengo che il *Critone* fornisca un contributo irriducibile alle diverse teorie che si contendono oggi il campo. Esso infatti attesta che la norma d'azione particolare e concreta si produce attraverso un atto di libertà che mette in discussione ogni posizione precostituita.

Le Leggi sono chiamate a dare giustificazione della loro propria asserita autorevolezza alla luce della situazione concreta e determinata del cittadino Socrate. Al contempo lo stesso Socrate – nel respingere ogni ipotesi di conformismo ad una prassi diffusa – è chiamato a confrontarsi con ciò che – ipotecendo la sua stessa vita – non può essere giustificato da ragioni di utilità o prudenza particolaristiche.

In questo senso, la regola d'azione che si viene a determinare nel confronto fra Socrate e i νόμοι non è l'espressione di un potere o la quiescenza a un potere, ma è anzi la manifestazione di una ragione che si oppone al potere: il potere della folla, il potere dell'interesse individuale, il potere dell'autorità statale. L'obbligo che Socrate adempie, quindi, sorge sul terreno di quello che è uno dei compiti più propri del diritto e della libertà di cui esso è capace: che è quello di opporsi al potere.

⁵⁹ Plato, *Leg.*, 904 b 8-c 4.

⁶⁰ Plato, *Crit.*, 54 e 1-2. Per un'interpretazione delle battute finali del dialogo, M.H. Miller, «*The Arguments I Seem to Hear*»: *Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», 41, n. 2 (1996), pp. 121-137.

Bibliografia

- Adorno F., *Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone*, «Dialoghi di archeologia», II (1968), pp. 152-172.
- Allen R.E., *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 557-567.
- Biscardi A., *Diritto greco antico*, Milano, Giuffrè, 1982.
- Bobbio N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
- Bostock D., *The Interpretation of Plato's «Crito»*, «Phronesis», 35, n. 1 (1990), pp. 1-20.
- Brickhouse T.C./Smith N.D., *Socrates on Obedience to the Law*, «Apeiron», 10 (1984), pp. 10-18.
- Calogero G., *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 247-261.
- Cavalla F., *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli, Jovene Editore, 2011.
- *Sull'attualità del dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo*, «Rivista di filosofia del diritto», 1, n. 1 (2012), pp. 107-122.
- Chiereghin F., *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana Scolastica, 1976.
- *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004.
- Cobetto Ghiggia P., *Homologia e homonoia fra V e IV secolo a. C.*, «Rivista di Diritto Ellenico», I, (2011), pp. 19-43.
- Colaiaco J.A., *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, London, Routledge, 2001.
- Colson D.D., *On appealing to Atheinian Law to Justify Socrate's Disobedience*, «Apeiron», 19, n. 2 (1985), pp. 133-151.
- «Crito 51 a-c», *To What Does Socrates Owe Obedience?*, «Phronesis», 34, n. 1 (1989), pp. 27-55.
- Congleton A., *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», 2, n. 4 (1974), pp. 432-446.
- Cotta S., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Studium, 1981.
- Dagger R./Lefkowitz D., *Political Obligation*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation>.
- De Luise F./Farinetti G., *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 107-150.
- Dreisbach D.F., *Agreement and obligation in the Crito*, «The New Scholasticism», 52 (1978), pp. 168-186.
- Dyson M., *The Structure of the Laws' Speech in Plato's Crito*, «Classical Quarterly», 1978, pp. 427-436.
- Euben J.P., *Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 149-172.

- Farrell D.M., *Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty To Obey the Law: The Case for Civil Authority in the Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 173-189.
- Fuselli S., *Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in *Custodire il fuoco. Saggi di filosofia del diritto*, a cura di F. Zanuso, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 83-120.
- Goggans P., *Political Organicism in the Crito*, «Ancient Philosophy», 19, n. 2 (1999), pp. 217-233.
- Green L., *Legal Obligation and Authority*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation>.
- Hildebrandt K., *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, trad. it. G. Colli, Torino, Einaudi, 1947.
- Johnson C., *Socrates on Obedience and Justice*, «The Western Political Quarterly», 43, n. 4 (1990), pp. 719-740.
- Kirkpatrick J., *Exit out of Athens? Migration and Obligation in Plato's Crito*, «Political Theory», 43, n. 3 (2015), pp. 356-379.
- Kraut R., *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Lane M., *Argument and agreement in Plato's Crito*, «History of Political Thought», 19, n. 3 (1998), pp. 313-330.
- Lott M., *Because I Said So: Practical Authority in Plato's «Crito»*, «Polis: The Journal of the Society for the Study of Greek Political Thought», 31, n. 1 (2015), pp. 3-31.
- Magoja E.E., *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Critón» de Platón*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 32 (2015), pp. 11-39.
- Martin R., *Socrates on disobedience to law*, «Review of Metaphysics», 24 (1970-71), pp. 21-38.
- McNeal R.A., *Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1992.
- Miller M.H., «*The Arguments I Seem to Hear*»: *Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», 41, n. 2 (1996), pp. 121-137.
- Momeyer R.W., *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», 8 (1982), pp. 21-53.
- Montuori M., *Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, 2a ed. rivodata e rinnovata, Milano, Vita e pensiero, 1998.
- Moro P., *L'essenza della legge. Saggio sul Minosse platonico*, in *Cultura moderna e interpretazione classica*, a cura di F. Cavalla, Padova, CEDAM, 1997, pp. 113-168.
- *Alle origini del Nómo nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, Milano, FrancoAngeli, 2014.
- Paoli U.E., *Problemi di diritto pubblico nel «Critone» platonico*, in *Studi sul processo attico*, Padova, CEDAM, 1933, pp. 189-206.
- Penner T., *Two notes on the «Crito»: the impotence of the many, and «persuade or obey»*, «The Classical Quarterly», 47, n. 1 (1997), pp. 153-166.
- Piovani P., *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991².

- Platone, *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford, 1900-1907.
- *Sofista*, in *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, trad. da A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *La repubblica*. Introduzione, traduzione, note di M. Vegetti, Milano, BUR, 2007.
- Quandt K., *Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's «Crito»*, «Philosophy & Rhetoric», 15, n. 4 (1982), pp. 238-256.
- Ray A.C., *The tacit agreement in the Crito*, «International Studies in Philosophy», 12, n. 1 (1980), pp. 47-54.
- Reale G., *Saggio introduttivo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 11-79.
- *Note al testo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 169-190.
- Rosano M.J., *Citizenship and Socrates in Plato's Crito*, «The Review of Politics», 62, n. 3 (2000), pp. 451-477.
- Rosivach V.J., *oi πολλοί in the Crito 44b5-d10*, «The Classical Journal», 76 (1981), pp. 289-297.
- Schiavello A., *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, Pisa, ETS, 2010.
- *L'obbligo di obbedire al diritto*, in *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, a cura di G. Pino, A. Schiavello, V. Villa, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 472-504.
- Soper P., *Another look at the Crito*, «American Journal of Jurisprudence» 41, n. 1 (1996), pp. 103-132.
- Stephens J., *Socrates and the rule of law*, «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), pp. 3-10.
- Teachout P.R., *Strains of music: Understanding the speech of the nomoi in Plato's Crito*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 51-94.
- Turolla E., *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 4 (1950), pp. 181-196.
- Vlastos G., *Socrates on political obedience and disobedience*, «Yale Review», 63 (1974), pp. 517-534.
- Wade F.C., *In defense of Socrates*, «Review of Metaphysics», 25 (1971-72), pp. 311-325.
- Weinrib E.J., *Obedience to the law in Plato's Crito*, «American Journal of Jurisprudence», 27 (1982), pp. 85-108.
- Weiss R., *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York, Oxford University Press, 1998.
- White J.B., *Plato's Crito: The Authority of Law and Philosophy*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 11-50.

- Woozley A.D., *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, Chapter Hill/London, University of North Carolina Press, 1979.
- Young G., *Socrates and Obedience*, «Phronesis», 19, n. 1 (1974), pp. 1-29.
- Zolotukhina A., *On the Position of Crito in the Corpus Platonicum*, «Hermathena», n. 189 (2010), pp. 33-51.

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

Il volume riunisce contributi che, rispondendo ad un'esigenza oggi molto sentita, si interrogano sui concetti di libertà, responsabilità e imputazione: si tratta di categorie fondamentali non solo in ambito morale, per definire la colpa del soggetto agente, ma anche in ambito giuridico, per definire una pena che sia equa e giusta.

I saggi qui presentati analizzano, da un lato, le condizioni di attribuzione di responsabilità e di libertà all'essere umano; dall'altro, rintracciano forme di libertà anche in riferimento alla natura (tradizionalmente compresa come regno della necessità) e all'indagine filosofica stessa. Si dispiegano così differenti prospettive, che risultano complementari nella comune ricerca di un fondamento filosofico. A partire da un classico della filosofia antica, Platone, si giungerà, passando attraverso le concezioni della libertà di Leibniz, Kant e Fichte, alla filosofia di Hegel, di cui proprio nel 2020 si celebra il duecentocinquantésimo anniversario della nascita, proseguendo da qui verso la contemporaneità. Ci si interrogherà, infine, sul significato della pratica filosofica e sulla responsabilità che essa comporta.

Scritti di: G. Battistoni, G. Erle, S. Fuselli, P. Giuspoli, F.L. Marcolungo, F. Menegoni, A. Moretto, A. Schmidt, K. Vieweg.

Giulia Battistoni è assegnista di ricerca in Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona, in cui è anche cultrice della materia e collaboratrice del Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica". Si occupa di filosofia classica tedesca, con particolare attenzione alla questione della responsabilità e dell'imputazione, questioni di filosofia della medicina e di fondazione razionale dell'etica.