

ALESSANDRO STAVRU

IL MANIFESTARSI DEL *DAIMONION*
DI SOCRATE: *KAIROS* O *TYCHE*?

That unpredictable little beast
(Vlastos 1995, 29)

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Τύχη*; 3. *Καιρός*; 3.1. *Effetti benefici del δαιμόνιον*; 3.2. *Il δαιμόνιον discrimine della συνουσία con Socrate*; 3.3. *Temporalità del δαιμόνιον*; 4. *Conclusione*.

1. *Introduzione*

Uno degli aspetti più oscuri della religiosità di Socrate è senz'altro il rapporto che egli intrattiene con un'entità interiore, di suo esclusivo appannaggio, la quale assume la caratteristica di “segno” o “voce” e viene da lui definita il più delle volte come “un che di demonico” (*ti daimonion*), ma talvolta anche come “un che di divino” (*ti theion*), oppure *tout court* come un “dio” (*theos*).¹ Le difficoltà sono legate in primo luogo allo *status* di questa entità: alcuni testi suggeriscono che essa sia una divinità, altri una manifestazione di una divinità, altri ancora un'entità demonica, tale da mediare tra l'uomo Socrate e l'ambito divino (soprattutto quello di pertinenza apollinea). Ancora più ardue appaiono le modalità del manifestarsi di questa entità: è nota infatti la discrasia tra le due fonti più importanti sul *daimonion*, ovvero Platone e Senofonte.

¹ La bibliografia degli studi dedicati specificatamente al *daimonion* di Socrate è vastissima. Per una panoramica generale si vedano Ribbing 1870; Maier 1913, 447-463; MacNaghten 1914; Gundert 1954; Guthrie 1969, 402-404; Pope 1969; Frieden 1985, 27-47; Kleve 1986; Gadamer 1993; Joyal 1995; Vlasak 2007; Jedrkiewicz 2011a, 2018; Margagliotta 2013; e i contributi contenuti in Destrée & Smith 2005. Per questioni più specifiche, si rimanda agli studi discussi nelle note successive.

Mentre Platone insiste sulla valenza apotrettica del *daimonion*, il quale avrebbe la sola funzione di trattenere Socrate dal compiere determinate scelte o azioni,² Senofonte ne sottolinea altresì le qualità protrettiche, e cioè le indicazioni positive che esso è in grado di fornire a Socrate al pari di qualsiasi altro segno mantico.³ Un'altra differenza risiede nel fatto che in Platone le indicazioni del *daimonion* sembrano essere rivolte al solo Socrate, mentre nei dialoghi pseudoplatonici⁴ e in Senofonte esse valgono anche per i suoi compagni e amici.

Appare dunque legittima la perplessità degli studiosi, i quali hanno messo in luce le molteplici difformità tra le fonti, arrivando in taluni casi a concludere che le varie rappresentazioni del *daimonion* risultano inconciliabili e richiedono pertanto una contestualizzazione *ad hoc* a seconda dei passi e dei dialoghi in cui occorrono.⁵ Il dibattito si è andato incentrando soprattutto sulla compatibilità⁶ o viceversa l'incompatibilità⁷ del *daimonion* con la pratica elenctica messa in atto da Socrate. Come conciliare le dichiarazioni di Socrate circa l'avallo demonico e divino della sua attività dialogica con le strategie e le modalità argomentative che egli sviluppa, il più delle volte con estremo rigore, nei dialoghi che lo vedono protagonista? Un altro ambito su cui la critica pure si è soffermata, seppure in misura più ridotta, riguarda

² I passi platonici da cui si evince tale valenza apotrettica sono *Ap.* 31 C 8-D 1; 31 D 2-3; 31 D 5; 40 A 4-B 1; 40 B 4-6; 40 C 2-4; 41 D 5; *Euthphr.* 3 B 5-6; *Euthyd.* 272 E -273 A; *R.* 496 C; *Tht.* 151 A 4; e *Phdr.* 242 B 8-C 4.

³ Senofonte si sofferma sul *daimonion* di Socrate in *Mem.* 1.1.2-3; 1.3.4; 1.4.15; 4.3.12; 4.8.1; 4.8.5-6; *Smp.* 8.3-5; e *Ap.* 4-6, 8, 12-14.

⁴ I dialoghi pseudoplatonici in cui occorre il *daimonion* sono il *Teage* (128 D 3-6, 129 E e 151 A) e l'*Alcibiade I* (103 A-B, 105 D-E e 124 C-D).

⁵ Cfr. Joyal 2000, 111: «*To daimonion* in Plato's works is presented inconsistently, even incoherently, and is so often influenced by the demands or the conventions of the context that it is sometimes hard to know whether we are dealing with the same phenomenon from one of its appearances to another».

⁶ Propendono per una conciliabilità tra le argomentazioni di Socrate e le apparizioni del *daimonion* Reeve 1989, 66-69; Vlastos 1991, 283; McPherran 1996, 188-189, e 2005; Brickhouse *et al.* 2000; Brickhouse & Smith 2005, 50-55 e Weiss 2005, 88. Per un'efficace sintesi delle posizioni sostenute da questi studiosi si vedano Lännström 2012, 34-35 e Mecci 2016.

⁷ In tal senso vanno le interpretazioni di Bussanich 1999, 2005 e 2006; Long 2006, 64; Partridge 2008, 285-286; Lännström 2012, 42-44; Ehli 2018.

la contestualizzazione del *daimonion* nell'ambito della riflessione sui *daimones* che tra VI e V secolo ha luogo soprattutto in ambito orfico-pitagorico.⁸ Questo tipo di indagine appare certamente legittimo: il suo limite risiede tuttavia nella circostanza che Socrate viene accusato nel 399 di avere introdotto ad Atene *hetera kaina daimonia*, dunque “nuove entità demoniche” *diverse* da ogni altra accezione del divino. Lo stesso Platone sottolinea più volte la natura del tutto peculiare del *daimonion* socratico, la sua irriducibilità a fenomeni religiosi analoghi. Appare dunque necessario affrontare la questione del *daimonion* nelle fonti che ci parlano di Socrate, evitando contestualizzazioni che rimandano a concezioni religiose lontane dall'orizzonte dei *sokratikoi logoi*.

Un aspetto relativamente poco indagato del *daimonion*, su cui vorrei focalizzarmi in questo contributo, riguarda *le modalità del suo manifestarsi*. Una serie di testi sembra infatti suggerire che il rapporto di Socrate con il religioso non dipenda dalla sua volontà, dato che il *daimonion* e altre forze divine intervengono nella sua vita a prescindere da ogni sua scelta o atto volitivo; al tempo stesso, però, tali interventi divini risultano strettamente funzionali alla sua attività dialogica e protettiva, al punto che nell'*Apologia* Platone descrive l'intera attività elenctica messa in atto da Socrate come un servizio compiuto per conto del dio Apollo.⁹ Intervento divino e pratica dialogica sembrano dunque reciprocamente connessi. Questo saggio si propone di mostrare che per un verso il divino appare a Socrate secondo le modalità della *tyche*, ovvero come una casualità sulla quale egli non ha alcun controllo; per un altro, esso si manifesta in quanto *kairos*, e cioè come un “momento opportuno” in grado di indirizzare le scelte e le azioni di Socrate in relazione non soltanto alla sua vita, ma anche, come vedremo, alle vite dei suoi amici, compagni e concittadini.¹⁰

⁸ Per una contestualizzazione della nozione di *daimon* cfr. Untersteiner 1939; Detienne 1959; Aubry 2008; Fuller 2009.

⁹ Cfr. Platone, *Ap.* 21 E-22 E. Sul nesso tra il *daimonion* e l'oracolo di Apollo cfr. Brickhouse & Smith 1994, 190; Schefer 1996, 101-108; Reeve 2000, 33; Corey 2005; Bussanich 2006, 203; Droge 2007, 60-62.

¹⁰ Sull'accostamento tra il *daimonion* e le nozioni di *tyche* e *kairos* cfr. le fondamentali pagine di Gaiser 1959, 97-99. Tale nesso sembra invece essere sfuggito a Levi 1923.

2. Τύχη

Il reciproco intrecciarsi di modalità manifestative legate alla casualità o viceversa all'opportunità si evince da una serie di passi in cui il *daimonion* viene talora esplicitamente menzionato, talora però solo accennato. Il primo brano su cui vorrei focalizzare l'attenzione è tratto dall'*Eutidemo* platonico:

[Socrate]: Per ispirazione del dio capitò (κατὰ θεὸν γάρ τινα ἔτυχον) che ero seduto lì, dove mi hai visto, solo, nello spogliatoio, e già avevo in mente di alzarmi. Mentre mi stavo per alzare, si ebbe in me il consueto segno demonico (μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον). Pertanto tornai a sedermi, e poco dopo entrarono quei due – Eutidemo e Dionisodoro – e insieme a loro molti altri che mi sembravano loro discepoli.¹¹

Abbiamo qui Socrate che riferisce a Critone il modo in cui si è venuta a determinare la conversazione tra lui e i fratelli Eutidemo e Dionisodoro. Socrate è in procinto di lasciare lo spogliatoio del Liceo quando improvvisamente compaiono i due fratelli, accompagnati da uno stuolo di discepoli. L'intervento del divino si struttura in due momenti: Socrate si trova seduto nello spogliatoio per un caso voluto da “un qualche dio” (κατὰ θεὸν τινα ἔτυχον), dopodiché interviene il “consueto segno demonico” (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον) a trattenerlo dall'andarsene prima che sopraggiungano Eutidemo e Dionisodoro. Tutta la conversazione che segue – e dunque l'intero dialogo – viene pertanto a configurarsi come conseguenza diretta di un'intercessione divina. È importante notare che Socrate percepisce tale intercessione come “casuale” (ἔτυχον), come qualcosa che “viene a determinarsi” (μου ἐγένετο) in lui: dunque non come qualcosa che egli è in grado di influenzare o di controllare. Grazie all'intercessione del *daimonion* viene a prodursi l'incontro tra Socrate e i fratelli Eutidemo e Dionisodoro, e dunque l'intera conversazione che ne segue. Occorre rilevare che la formula con cui viene descritto il *daimonion*, τὸ εἰωθὸς

¹¹ Platone, *Euthd.* 272 E (tutte le traduzioni in questo saggio sono mie). Sul passo cfr. Hawtrey 1981, 47-48; Erler 1987, 344; Canto 1987, 84; Palpacelli 2009, 68-70.

δαιμόνιον, è ricorrente in Platone, come vedremo in seguito. Essa sta a indicare che il manifestarsi del *daimonion*, per quanto apparentemente casuale, è *frequente e abituale* nella vita di Socrate.

Nel passo successivo, ritorna il tema dello “stare insieme” di Socrate con i suoi compagni e interlocutori. Anche in questo caso la *synousia* viene ricondotta al dio, al punto che Socrate esorta Teage a verificare se davvero vuole farsi educare da lui e non da qualcun altro, visto che la loro frequentazione è soggetta alle bizzarrie di un divino che può manifestarsi *ma anche non manifestarsi*:

[Socrate]: Dunque, o Teage, questo è il nostro stare insieme: se è caro al dio, i doni giungono in grande quantità e rapidamente (ταχύ), se invece non è caro al dio, ciò non avviene. Vedi dunque che non sia più sicuro per te farti educare da qualcuno di coloro che dominano ciò che è utile (ὠφελίας) e grazie al quale riescono utili (ὠφελούσιν) agli uomini, piuttosto che farti educare da me affidandoti al caso (ὄτι ἂν τύχη τοῦτο πράξαι).¹²

La casualità del manifestarsi del divino si accompagna pertanto alla sua tempestività: l’attività educativa di Socrate determina benefici che oltre ad essere copiosi sopraggiungono *in tempi rapidi*. Questa annotazione è importante per individuare la temporalità del *daimonion*: esso si manifesta all’improvviso, e altrettanto puntuali sono i suoi effetti benefici, i quali si producono anch’essi nello spazio di un istante.

I passi successivi, tratti da Eschine di Sfetto, non menzionano il *daimonion*. Si parla però anche in questo autore di una potenza divina interna a Socrate il cui manifestarsi si rivela benefico per il suo interlocutore. Tale potenza è un ἐτύγχανον ἐρῶν, un eros che spetta a Socrate “per sorte divina” e si configura in lui come un’ispirazione divina:

[Socrate]: A me, per effetto dell’amore che mi trovavo a provare (ἐτύγχανον ἐρῶν) per Alcibiade, non accadeva nulla di diverso da quel che accade alle Baccanti. Anche le Baccanti infatti,

¹² *Theg.* 130 E. Sul *daimonion* nel *Teage*, cfr. Benardete 1953; Cobb 1992; Centrone 1997; Joyal 2000, 2016; Döring 2004; Jedrkiewicz 2011b; Lampe 2013; Wu 2017.



quando sono invasate dal dio, attingono miele e latte da fonti da cui altri non sono in grado di attingere neanche acqua. E senza dubbio anch'io, pur non conoscendo alcuna scienza insegnando la quale sarei potuto essere utile a un uomo, ugualmente credevo che stando insieme a lui lo avrei reso migliore (βελτίω ποιῆσαι) attraverso l'amore.¹³

[Socrate]: Se mi ritenessi in grado di essere utile (ὠφελεῖσαι) grazie a qualche tecnica, senza dubbio accuserei me stesso di grande stoltezza; ma credevo al momento che questa [tecnica] mi fosse stata concessa per sorte divina (θεία μοίρα) nei confronti di Alcibiade...

Dunque coloro che guariscono grazie alla tecnica umana vengono curati dai medici, quanti invece guariscono grazie alla sorte divina li conduce il desiderio verso ciò che è di beneficio (ἐπιθυμία αὐτοὺς ἄγει ἐπὶ τὸ ὄνησον).¹⁴

Socrate è *entheos* come lo sono le Baccanti invasate: la sua interiorità erotica, tutta protesa a rendere migliore Alcibiade, è puro desiderio. Il beneficio che questa potenza divina è in grado di determinare in Alcibiade consiste dunque, come nel *Teage*, in una *synousia* erotica con Socrate, non in un accumulo di conoscenza derivante da una semplice trasmissione di nozioni.

Appare quindi evidente che la modalità con cui si manifesta il divino in Socrate è quella della *tyche*, ovvero di una casualità che esclude ogni tipo di intervento da parte dello stesso Socrate. A tale casualità si connettono una serie di caratteristiche assai significative. In primo luogo, il divino che è in Socrate ha la potenzialità di produrre un beneficio nei suoi interlocutori. In secondo luogo, il suo manifestarsi determina, proprio in virtù dei suoi effetti benefici, una *synousia*, uno "stare insieme" a Socrate che rende possibile un'attività educativa a lungo termine. In terzo luogo, questo manifestarsi è istantaneo: i benefici derivanti dalla *synousia* socratica sono subitanei nel loro prodursi,

¹³ Eschine, *Alc.*, SSR VI A 53 (= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.74; = Pentassuglio 2017, fr. 82).

¹⁴ Eschine, *Alc.*, SSR VI A 53 (= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.61-62; = Pentassuglio 2017, fr. 81). Su questi due frammenti cfr. Gaiser 1959, 77-94; Döring 1984; Kahn 1994; Pentassuglio 2017, 420-427.



poiché si riverberano *immediatamente* su coloro che ne fruiscono.¹⁵

Queste tre caratteristiche consentono di mettere in luce la natura più intima del divino che è in Socrate. Il suo manifestarsi è istantaneo e benefico, al punto da istituire una *synousia* tra Socrate e i suoi interlocutori. Questa dimensione, nella quale l'attività di Socrate trova il suo pieno significato, implica il trascendimento della temporalità indefinita che caratterizza il comune rapporto allievo-maestro, basato sulla reiterata trasmissione di nozioni. L'apparire del *daimonion* segna un punto di rottura nello scorrere amorfo del tempo paideutico: esso fornisce a Socrate il momento propizio per cogliere i frutti della pratica elenctica da lui messa in atto nei confronti di amici e concittadini. La nozione di *kairos* è dunque fondamentale per comprendere le modalità di tale apparire: è infatti significativo che le tre modalità del divino socratico fin qui osservate vengono a coincidere con alcuni tratti salienti del *kairos*. Esattamente come il *daimonion*, il *kairos* è volto a determinare un beneficio, è tale da istituire una *synousia* tra amici, ed è soprattutto istantaneo e irripetibile. Appare dunque legittimo parlare di una natura kairologica del divino che è in Socrate, dato che il suo manifestarsi coincide con *i momenti più significativi* della sua attività educativa.

3. *Καῖρός*

Questo aspetto merita di essere approfondito in maniera dettagliata. A tal fine, prenderò in esame separatamente le tre modalità mediante cui il divino si manifesta in Socrate, vale a dire 1) gli effetti benefici del *daimonion*; 2) la capacità di quest'ultimo di fungere da discriminare nei confronti degli interlocutori di Socrate, e infine 3) la natura del tutto peculiare della sua temporalità istantanea.

¹⁵ Sulla *synousia* socratica, si veda da ultimo Pentassuglio 2020 (cui si rimanda anche per l'ampia bibliografia di riferimento).

3.1. Effetti benefici del *δαιμόνιον*

Cominciamo con gli effetti benefici del *daimonion*. In una delle testimonianze più antiche sul *kairos*, e cioè in un verso degli *Erga* di Esiodo, si legge che

Il *kairos* è per ogni cosa il meglio (καίρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος).¹⁶

Dunque è grazie al *kairos* che tutte le cose pervengono alla loro perfezione. La nozione di *aristos* è significativa, poiché permette di comprendere che il *kairos* attinge direttamente, in modo immediato e istantaneo, a ciò che costituisce l'eccellenza di ogni cosa, senza dunque compiere un percorso di avvicinamento graduale scandito in passaggi intermedi. Questa caratteristica si ritrova nel *daimonion* socratico:

C'è in me qualcosa di divino e di demonico, qualcosa che Meleto ha riportato nel testo di accusa, volgendolo in ridicolo: questo è dentro di me sin da bambino, è una certa voce che quando è presente sempre mi trattiene dal fare ciò che intendo fare, senza però mai spingermi a fare qualcosa. Questo è ciò che mi impedisce di occuparmi delle faccende politiche, e mi sembra che tale impedimento sia un'ottima cosa (παγκάλως): sapete bene, infatti, o uomini ateniesi, che se in un passato lontano io avessi incominciato a dedicarmi alle faccende politiche sarei già stato ucciso da molto tempo e non avrei potuto essere utile né a voi né a me stesso (οὔτ' ἄν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἄν ἐμαυτόν).¹⁷

Veniamo qui a sapere che il *daimonion* per cui Socrate fu accusato di impietà gli impedì di occuparsi di faccende politiche. Tale impedimento

¹⁶ Esiodo, *Op.* 694 (= Teognide 401 ed. Diehl). Per una contestualizzazione del verso esiodico, cfr. il fondamentale studio di Monique Trédé-Boulmer 2015 (spec. il cap. II). Cfr. anche Wilson 1980, 178-180, e soprattutto Philippon 1949, 94-96, la quale istituisce un nesso tra il *kairos* e una delle nozioni fondamentali degli *Erga*, vale a dire quella di *eniautos* (“stagione”, “rotazione dei tempi”, “determinazione conforme ai solstizi e agli equinozi”). Sul motto esiodico si vedano anche le riflessioni di Arianna Fermani contenute in questo volume (sopra, xxx).

¹⁷ Platone, *Ap.* 31 D-E.



IL MANIFESTARSI DEL DAIMONION

è, dal punto di vista di Socrate, “un’ottima cosa”: si noti il valore assoluto dell’avverbio *pankalos*, il quale richiama la stessa idea di perfezione vista nel motto esiodeo. Socrate riferisce che grazie all’impedimento del *daimonion* non entrò in politica. In tal modo, evitò di essere ucciso in giovane età e poté dedicare la sua vita ad essere utile a se stesso e ai suoi concittadini. Socrate considera la sua attività un beneficio per se stesso ma soprattutto per la sua città: in un altro passo dell’*Apologia* egli si ritiene a tal punto un evergeta da avanzare la temeraria richiesta di essere mantenuto a vita nel Pritaneo.

Per beneficiare ciascuno con la massima munificenza (εὐεργετῆν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν) andando da lui in privato, come io affermo, andavo là, tentando di persuadere ciascuno di voi a non prendersi cura né di alcuna delle sue cose prima di essersi preso cura di se stesso, così da essere il migliore ed il più saggio possibile, né di quelle della città prima che della città stessa, ed a prendersi cura così, allo stesso modo, delle altre – che cosa quindi sono meritevole di patire, essendo tale? Un premio, o uomini d’Atene, se si deve domandare in verità secondo il merito; e, oltre a questo, un premio tale da esser appropriato per me. Che cosa quindi è appropriato per un uomo povero, benefattore (εὐεργέτη), bisognoso di tempo libero agibile coll’obiettivo di esortarvi? Non c’è nulla, o uomini d’Atene, di più appropriato che mantenere un tal uomo nel Pritaneo, molto più che farlo per chi di voi abbia vinto alle Olimpiadi a cavallo o colla biga o colla quadriga: costui infatti vi fa sembrare felici, mentre io vi faccio essere felici (ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι), e questi non ha alcun bisogno di mantenimento, io invece ne ho bisogno. Se quindi io devo domandare quel che merito secondo il giusto, domando questo, il mantenimento nel Pritaneo.¹⁸

La richiesta di Socrate è spesso stata vista come una provocazione, soprattutto alla luce del fatto che egli la lancia dopo essere stato esortato a indicare una pena da contrapporre alla condanna a morte richiesta dai suoi accusatori. Ora, da quel che stiamo vedendo, appare

¹⁸ Platone, *Ap.* 36 C-D.



evidente che le affermazioni di Socrate sono ben altro che una semplice sfida: realmente egli considera la sua attività *ten megisten euergesian*, il massimo beneficio possibile, per la città di Atene. Grazie a questo beneficio Socrate è in grado di *eudaimonas poiein*, di rendere felici, i suoi concittadini – al contrario di tutti coloro che *sembrano* soltanto procurare felicità, come gli atleti olimpionici. Il passo successivo si sofferma sul beneficio che grazie al *daimonion* Socrate riesce a conferire a se stesso e alla sua città:

Pertanto il *daimonion* e il divino sono sotto ogni aspetto privi di menzogna (*ἀψευδέες*).¹⁹

Veniamo qui a sapere che il *daimonion* e il divino sono *privi di menzogna*. Il manifestarsi del *daimonion* pone dunque Socrate nella stessa condizione in cui si trova il genere divino: quella di non mentire riguardo alla vera natura delle cose. Il passo contrappone l'assenza di menzogna dell'ambito divino alle menzogne messe in atto dai poeti e in genere dai mitografi. Mentre infatti costoro mentono per ottenere il consenso di altri uomini, tale esigenza non si ravvisa per gli dei, i quali non hanno bisogno di mettere in atto tecniche retoriche per conferire maggiore persuasività alle loro affermazioni. Il riferimento al *daimonion* colloca la posizione di Socrate in quest'ultimo ambito. La sua voce demonica è vera, dunque assolutamente affidabile. L'attività dialogica di Socrate non mira alla persuasione di un uditorio, come avviene ad es. nel caso dei sofisti, ma unicamente a indagare la vera natura delle cose. Ciò ha per conseguenza l'odio degli ateniesi: come abbiamo osservato nel passo precedente, una delle ragioni che conducono alla sua condanna è proprio la sua estrema franchezza nei confronti dei giudici.²⁰

¹⁹ Platone, *R.* II 382 E.

²⁰ La *parrhesia* costituisce un tratto caratterizzante della figura di Socrate. Sul tema, ricco di implicazioni etiche e politiche, cfr. Gilli 1988; Loraux 1993; Musti 1995; Foucault 1996; Lanza 1977; Griffin 1998; Carillo 2003; Bertrand 2003, 79-96; Erler 2010; Palumbo 2012 e 2013.



IL MANIFESTARSI DEL DAIMONION

Vediamo ora in che modo la franchezza derivante dal *daimonion* venga descritta da Senofonte, il quale insiste sui suoi effetti benefici nei confronti degli interlocutori di Socrate²¹:

Socrate parlava come pensava (Σωκράτης δ' ὡσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε): diceva infatti che vi era il *daimonion* a dargli delle indicazioni. E consigliava molti di coloro che erano insieme a lui a fare certe cose e a non farne altre a seconda delle indicazioni del *daimonion*: a coloro che lo seguivano egli era di aiuto (συνέφερε) grazie ad esso [al *daimonion*], mentre in coloro che non lo seguivano egli causava un senso di pentimento.²²

Dunque nel caso di Socrate la menzogna non ha ragione di essere, visto che le sue parole e i suoi pensieri altro non sono che il riflesso di ciò che il *daimonion* gli comunica. Pertanto anche i consigli che egli fornisce ai suoi amici non sono mai fuori luogo o in mala fede, perché immancabilmente ispirati dal *daimonion*. Di qui la loro natura benevola: a coloro che seguono i suoi consigli egli risulta di aiuto, mentre in tutti coloro che non li seguono egli suscita un senso di pentimento.

Alla luce di queste considerazioni si comprende perché Socrate non allestì un discorso in sua difesa: per ben due volte si accinse a farlo, ma il *daimonion* lo trattenne.

Ma per Zeus, disse lui [Socrate], già due volte ho messo mano a cercare argomenti per la mia difesa, e il *daimonion* mi si è opposto entrambe le volte.²³

²¹ Per un esame del *daimonion* socratico nelle opere senofontee, si rimanda a Joël 1893, 70-89; Narcy 1997; Dorion 2003 e 2005; Labadie 2014, 64-77; Johnson 2017, 178-180.

²² Senofonte, *Mem.* 1.1.4. Su questo brano, si vedano le puntuali riflessioni di Gigon 1953, 5-6.

²³ Senofonte, *Ap.* 4. Come è stato opportunamente osservato, «Socrate afferma qui che il δαιμόνιον gli si è opposto “due volte” (δίς). La necessità di un secondo intervento della divinità può essere spiegata presupponendo che Socrate non abbia ascoltato o non abbia compreso il primo ammonimento, ma in entrambi i casi verrebbe meno l’infalibilità del δαιμόνιον, su cui Senofonte insiste in *Mem.* I 1, 4-5 e *Apol.* 13» (Pentassuglio 2021, 91-92). Sulla questione cfr. anche von Arnim 1923, 43; Joyal 1997, 56; Dorion 2005, 128 e Stokes 2012, 250-251.



Socrate scelse di non difendersi per un motivo ben preciso: nei *Memorabili* egli riferisce che fu il *daimonion* a suggerirgli di non opporsi alla condanna a morte perché nel suo caso specifico la cosa migliore (*to beltion*) sarebbe stata concludere la vita:

Quanto al fatto che Socrate fu condannato a morte dai giudici poiché il *daimonion* gli indicava in anticipo ciò che doveva o non doveva fare, se per questo motivo qualcuno pensa di smascherare Socrate dimostrando che mentiva riguardo al *daimonion*, consideri innanzi tutto che egli era ormai così avanti negli anni che, se anche non fosse morto allora, sarebbe comunque morto non molto tempo dopo; in secondo luogo, consideri che perse la parte più penosa della vita, nella quale per tutti si indeboliscono le facoltà della mente: Socrate, al contrario, dimostrando la sua forza d'animo, si procurò grande gloria, sia per aver difeso la propria causa con le parole più veritiere, più nobili e più giuste, sia per aver affrontato la condanna a morte nel modo più sereno e virile. È concordemente riconosciuto che mai nessuno degli uomini di cui abbiamo memoria ebbe una morte più bella (οὐδένα πω τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν) [...].

E come potrebbe qualcuno morire in modo più bello di così (τις κάλλιον ἢ οὕτως ἀποθάνοι)? Quale morte potrebbe essere più bella di quella in cui si muore nel modo più bello? E quale morte potrebbe essere più felice della morte più bella (ποῖος δ' ἂν γένοιτο θάνατος εὐδαιμονέστερος τοῦ καλλίστου)? E quale più gradita agli dei della più felice (ἢ ποῖος θεοφιλέστερος τοῦ εὐδαιμονεστάτου)? [...]

Ermogene disse ancora: “non vedi, Socrate, che in passato ad Atene i giudici, lasciandosi irretire dalle parole, hanno condannato a morte molti innocenti, mentre hanno assolto molti colpevoli?” “Sì, per Zeus. Ma quando, Ermogene, ormai mi accingevo a escogitare la mia difesa davanti ai giudici, il *daimonion* si è opposto”. Ed Ermogene: “dici cose sorprendenti”. E Socrate: “Ti pare sorprendente se al dio sembra la cosa migliore (βέλτιον) che io ormai concluda la vita?”²⁴

²⁴ Senofonte, *Mem.* 4.8.1-6. Il passo è imparentato con quello dell'*Apologia* appena discusso: cfr. Bevilacqua 2010, 668-670.



IL MANIFESTARSI DEL DAIMONION

E poiché il *daimonion* non conosce menzogna ed è sempre nel vero, Socrate lo prende in parola e fornisce ulteriori motivazioni per la sua scelta. In primo luogo egli osserva che, vista la sua età avanzata, anche se non fosse morto in quell'occasione, la sua ora sarebbe comunque giunta poco dopo; in secondo luogo, continuare a vivere lo avrebbe esposto ai dolori e all'indebolimento del corpo e delle facoltà mentali. Pertanto, questa la conclusione di Socrate, continuare a vivere sarebbe stato certamente un male e non un bene. Non solo: è grazie all'intervento del *daimonion* che Socrate è in grado di scegliere il momento più opportuno per evitare le sofferenze dovute ad una prosecuzione della vita oltre la giusta misura. Ancora una volta, sembra esplicitamente richiamato il tema del *kairos* sia per ciò che attiene la tempestività del suo manifestarsi, sia per l'utilità che esso è in grado di procurare a Socrate. La sua morte è la più opportuna e dunque la migliore, la più felice e la più gradita agli dei. I passi successivi, tratti dall'*Apologia* di Platone, sono particolarmente interessanti:

E anche le cose che mi riguardano in questo momento non sono successe per caso, anzi è per me evidente che ormai per me morire e liberarmi dagli affanni è la cosa migliore (βέλτιον). È questo il motivo per cui il segno non mi ha mai trattenuto [dal fare quel che stavo facendo].²⁵

A me infatti, o giudici – e così chiamandovi penso di definirvi correttamente – è capitato qualcosa di straordinario. Infatti la voce profetica che mi è abituale (εἰωθυῖά μοι), quella del dio, in tutto il tempo precedente si faceva sentire assai spesso e mi si parava contro in tante piccole occasioni, quando stavo per assumere un comportamento non orientato a un giusto esito; ora invece mi è accaduto ciò che voi stessi vedete e che qualcuno potrebbe ritenere – e in realtà è ritenuto dai più – l'estremo dei mali. Ebbene, non si è manifestata con nessun segno l'opposizione del dio, né questa mattina quando sono uscito di casa, né quando sono salito qui in tribunale, né mai in mezzo al discorso quando stavo per dire qualcosa; eppure in occasione di altre conversazioni sono stato più volte trattenuto mentre stavo parlando; insomma, durante tutto il corso di questo processo la

²⁵ Platone, *Ap.* 41 D.



voce non ha dato segno di opposizione né in merito ad alcuna azione né in merito ad alcuna argomentazione. Quale io penso che ne sia la causa? Ve lo dirò: sembra proprio che ciò che mi è capitato sia stato un bene (*ἀγαθόν*); e non siamo affatto nel giusto se pensiamo che il morire sia un male.²⁶

Anche qui si parla del nesso tra il *daimonion* e la scelta di Socrate di non difendersi in occasione del processo. Tale nesso viene presentato in modo inverso rispetto a quel che abbiamo visto in Senofonte. Qui la decisione di non difendersi dalla condanna a morte scaturisce non dall'apparire del *daimonion*, come in Senofonte, ma dal suo non apparire. Ci troviamo nell'ultima pagina dell'*Apologia*. Socrate decide che è giunta la sua ora perché il *daimonion* non si è opposto alla condotta da lui tenuta in tribunale. E poiché il corso degli eventi ha determinato la sua colpevolezza, la cosa migliore (il *beltion*) è per lui l'accettazione dell'esito del processo, nella consapolevolezza che "a un uomo buono non può capitare nulla di male, né in vita né quando muore". Qualche pagina prima, Socrate aveva specificato che il *daimonion* che abitualmente gli si manifestava, talvolta arrivando addirittura a interromperlo durante i suoi discorsi, *solo in quell'occasione*, durante il processo, non gli si era opposto. Questa annotazione è di fondamentale importanza in ordine alla natura kairologica del *daimonion*: il passo mostra con assoluta evidenza che nella prospettiva di Platone il momento opportuno del *daimonion* può coincidere non soltanto con il suo manifestarsi, ma anche, e forse in maniera ancora più significativa e impellente, *con il suo non-manifestarsi*. Il fatto che il *daimonion* non appaia durante il processo costituisce per Socrate un'indicazione inequivocabile circa la bontà del destino che lo attende: l'affidabilità del segno demonico suscita in lui la legittima speranza che la morte sia un bene e non un male.²⁷

²⁶ Platone, *Ap.* 40 A-C.

²⁷ Si parla di *elpis* a 40 C e 41 C.



3.2. *Il δαιμόνιον discrimine della συνουσία con Socrate*

Passiamo ora a un'altra caratteristica fondamentale del *daimonion*, vale a dire il ruolo che esso svolge in relazione alla modalità con cui Socrate sceglie le sue amicizie e compagnie. È infatti il *daimonion* a determinare il costituirsi o anche il non costituirsi o lo sciogliersi delle *synousiai* filosofiche nell'ambito delle quali Socrate esercita la sua attività dialogica. Anche in questo caso il nesso con il *kairos* appare evidente: in un frammento tragico adespoto probabilmente risalente al V secolo si legge che

Il *kairos* discerne gli amici così come il fuoco discerne l'oro
(κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ).²⁸

Ciò che permette di distinguere gli amici dai non amici non è dunque una simpatia personale o un criterio stabilito a priori, bensì qualcosa che si configura in modo inatteso e improvviso, un evento particolarmente significativo che rivela la reale natura della persona che ci troviamo dinanzi. Questa concezione è abbondantemente attestata nei dialoghi socratici. Nel *Simposio* di Senofonte è riportata una conversazione nella quale Antistene lamenta il fatto di non trovare udienza presso Socrate a causa dei frequenti interventi del suo *daimonion*. La circostanza è significativa se si considera che in precedenza lo stesso Antistene aveva invece dichiarato di trascorrere giornate intere insieme a Socrate²⁹:

E Socrate si fece beffe di lui [Antistene], fece il prezioso e disse: “non darmi fastidio adesso: vedi che ho altro da fare”. E allora Antistene: “oh, come è chiaro, davvero, che fai sempre così, signor ruffiano di te stesso! Non parli con me adducendo come pretesto ora il *daimonion*, ora qualche altra cosa”.³⁰

Il brano suggerisce che la *synousia* tra Antistene e Socrate viene a costituirsi senza un criterio prestabilito, a seconda delle direttive del

²⁸ *TrGF* ed. Nauck 315 (= Menandro, *Mon.* 276).

²⁹ Senofonte, *Smp.* 4.44.

³⁰ Senofonte, *Smp.* 8.4-5. Sul passo si vedano le approfondite riflessioni di Huss 1999, 366-367.



daimonion. Il passo successivo è ancora più esplicito: vi si afferma infatti che le compagnie di Socrate vengono a determinarsi non in base alla volontà sua o di coloro che vogliono entrare in rapporto con lui, né in base alle loro azioni – per quanto straordinarie queste siano – bensì unicamente in base alle indicazioni del *daimonion*.

Tra costoro vi era Aristide, figlio di Lisimaco, e moltissimi altri. Quando ritornano da me e pretendono di stare insieme a me, facendo anche cose straordinarie, con alcuni il *daimonion* che è in me mi proibisce di stare insieme, con altri me lo lascia fare, e questi ultimi ne hanno nuovamente un vantaggio.³¹

Occorre rilevare che tra coloro che beneficiano della presenza di Socrate vi è Aristide figlio di Lisimaco e nipote del celebre generale Aristide (che guidò alla vittoria i Greci nella battaglia di Maratona nel 490).³² Questo esempio è significativo, poiché costituisce un riferimento intertestuale ad un brano del *Teage* in cui lo stesso Aristide viene rappresentato intento a passare il tempo con Socrate e a trarre grande beneficio dalla sua presenza.

[Socrate]: La potenza di questo *daimonion* è in grado di determinare ogni cosa, anche nel mio stare insieme a coloro che passano tempo con me (εις τὰς συνουσίας τῶν μετ' ἐμοῦ συνδιατριβόντων). A molti il *daimonion* è contrario, e a costoro non è di giovamento passare il tempo (μοι τούτοις συνδιατρίβειν) con me, al punto che non è possibile neanche a me passare il tempo con loro (διατρίβων γὰρ μετ' ἐμοῦ πάμπολυ ἐπεδεδόκει ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ). A molti altri invece il *daimonion* non impedisce di stare insieme a me, ma a costoro stare insieme a me non è di giovamento. A coloro che stanno insieme a me li assiste la potenza del *daimonion*: costoro sono quelli di cui ti sei accorto: ne hanno infatti un vantaggio in modo istantaneo (ταχὺ ... ἐπιδιδόασιν). Ma anche tra questi, alcuni hanno un giovamento sicuro e duraturo, per tutto il tempo che stanno con me (ὅσον ἂν μετ' ἐμοῦ χρόνον), ne hanno un vantaggio straordinario

³¹ Platone, *Tht.* 151 A.

³² Cfr. Nails 2002, 49-50 e 194.



IL MANIFESTARSI DEL DAIMONION

(θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν), mentre appena si allontanano da me tornano a non differire in nulla da chicchessia. Proprio questo fu ciò che successe una volta ad Aristide, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide. Passando il tempo con me ebbe in poco tempo un gran beneficio (διατρίβων γὰρ μετ' ἐμοῦ πάμπολυ ἐπεδεδώκει ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ). Poi partecipò a una spedizione militare e si imbarcò [...].

[Aristide al suo ritorno]: “Ma io ora mi trovo in una situazione ridicola, o Socrate!”. “E perché mai?”. “E perché mai?”, gli domandai. “Perché prima di partire ero in grado di sostenere una discussione con chiunque, senza sembrare inferiore a nessuno nel discorrere, tanto da ricercare la compagnia delle persone più elevate; adesso invece, se mi accorgo che qualcuno è colto, lo evito; a tal punto provo vergogna per la mia pochezza”.³³

Il passo è di fondamentale importanza per cogliere un ulteriore nesso tra il *daimonion* e la *synousia* socratica. Veniamo infatti a sapere che il *daimonion* dispone di una *dynamis*, di una potenza in grado di determinare ogni aspetto della *synousia*. Fondamentale è l'orizzonte temporale nel quale si articola lo stare insieme con Socrate: intrattenersi in sua compagnia vuol dire *passare il tempo con lui*, come attestano le ripetute occorrenze del verbo *diatribein*. Tuttavia, la semplice *synousia* non equivale a un beneficio: quest'ultimo spetta infatti soltanto a coloro che ricevono assistenza dal *daimonion*. A costoro il beneficio giunge in modo rapido e istantaneo, ma non per questo necessariamente in modo permanente. Vi è infatti un'ulteriore dicotomia tra coloro che vengono beneficiati dal *daimonion*: per alcuni il beneficio è sicuro e duraturo, mentre altri, come Aristide, appena si allontanano da Socrate perdono ogni prerogativa e si trovano a doversi vergognare per la loro pochezza.

3.3. Temporalità del δαιμόνιον

Affiora prepotentemente in questo passo il tema della temporalità del *daimonion*, argomento al quale è dedicato il prossimo gruppo di testimonianze. Dal *daimonion* dipende in primo luogo la *durata* delle

³³ *Thg.* 129 E.

relazioni con Socrate, in secondo luogo però anche la natura *immediata* dei benefici che conseguono dalla sua attività educativa. Una concezione analoga è attestata in Pindaro e nel *Corpus Hippocraticum*, dove il *kairos* viene definito come un'unità temporale esigua.

Il *kairos* assegnato agli uomini ha breve misura (βραχὺ μέτρον).³⁴
 Il tempo è ciò in cui vi è il *kairos*, e il *kairos* è ciò in cui non vi è molto tempo (χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρός ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς).³⁵

Il *kairos* è di “breve misura” o “ciò in cui non vi è molto tempo”. Questa dimensione puntuale, l'istante in cui l'opportunità si offre per poi scomparire per sempre, coincide in Socrate con il momento più significativo della sua attività: l'interazione dialogica con amici e compagni nell'*akme* della loro vita. Tale interazione si svolge nell'ambito di una *synousia* volta a determinare un miglioramento delle anime dei suoi interlocutori, e dunque il loro beneficio. Un passo del *Liside* platonico illustra molto bene questa concezione: come in molte altre

³⁴ Pindaro, *P.* IV, 286. L'importanza capitale che il *kairos* riveste nella poetica di Pindaro si evince anche da altri passi, ad es. *N.* I, 18 («colsi il *kairos* di molti racconti senza incorrere nella menzogna», πολλῶν ἐπέβαν καιρὸν οὐ ψεῦδει βαλῶν) e *P.* IX, 78-79 («il *kairos* è in ogni caso la cosa migliore», ὁ δὲ καιρός ὁμοίως παντὸς ἔχει κορυφάν). Cfr. anche *O.* II, 54, *N.* IV, 33; VIII, 4; *P.* I, 57; IV, 247-248 e fr. 123.1 e 127.2. Su questi passi cfr. Gundert 1935, 63; Burton 1962, 46-48; Wilson 1981, 418; Dickson 1982, 25-49; Theunissen 2002, 12-15; Maslov 2012, 358-361, ma soprattutto le acute osservazioni di Lanata 1958, 79, 93-95 (spec. 95: «la “via” non è creata dal poeta, ma è in qualche modo “data” nella realtà, e il poeta deve “trovarla” con le sue capacità d'interprete»). Su *kairos* in *Pitica* VIII, cfr. Griffiths 2014, 736-738.

³⁵ *Corpus Hippocraticum, Praec.* I, 313 ed. Littré. Su questo aforisma, si veda il contributo di Stefano Maso in questo volume (sopra, xxx) e Trédé-Boulmer 2015, 162, n. 24, la quale ricostruisce le interpretazioni allegoriche di Crisippo (il καιρός del medico denoterebbe un'abilità dovuta ad un'esperienza maturata grazie all'occasione) e di Galeno (il tempo dell'arte medica è quello in cui il καιρός modifica i corpi). Il *kairos* svolge un ruolo molto importante nel *Corpus* degli scritti attribuiti a Ippocrate: cfr. anche, nell'ed. Littré, *Decent.* IX, 229 (i medici devono «essere ben disposti all'occasione opportuna e pronti a coglierla», πρὸς τὸν καιρὸν εὐθετοὶ καὶ λημματικοί) e *Aph.* I, 1 («l'arte è lunga, l'occasione fuggevole, l'esperienza pericolosa e il giudizio difficile», Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρός ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή).

occasioni, Socrate ammette la sua ignoranza, ma dichiara di essere esperto nelle cose d'amore.³⁶

[Socrate]: O Ippotale figlio di Ieronimo, non dirmi questo, e cioè se sei innamorato di qualcuno oppure no: so infatti che non solo sei innamorato, ma anche sei già molto progredito in questo tuo amore. Per quanto mi riguarda, in altre cose sono incapace e mediocre, ma questo dono mi è stato in qualche modo dato dal dio: quello di riconoscere rapidamente (ταχύ) che tipo di uomo è colui che ama e colui che è amato.³⁷

In particolar modo, grazie all'aiuto del *daimonion* egli è in grado di discernere immediatamente (*tachy*), colui che ama da colui che è amato – il che ci riporta al tema della “prova del fuoco” tipica del *kairos*. Anche nel passo successivo, tratto dal *Teage*, il *daimonion* appare connesso con la dimensione della puntualità:

[Socrate]: Conoscete quel Carmide lì, il bello, figlio di Glaucone: capitò che mentre mi stava mettendo a parte della sua intenzione di andare ad allenarsi a Nemea, subito (εὐθύς), appena aveva cominciato a dire che intendeva allenarsi, comparve la voce, ed io lo sconsigliai e gli dissi: “nel mezzo del tuo discorso (λέγοντός σου μεταξὺ) si è manifestata in me la voce del *daimonion*: perciò non allenarti!”.³⁸

Socrate racconta di avere incontrato Carmide, il quale gli riferisce la sua intenzione di andarsi ad allenare a Nemea. Nel mentre Carmide si rivolge a Socrate, *proprio nel mezzo del suo discorso*, Socrate ode la voce del *daimonion*, la quale profetizza la morte del giovane. Carmide ignora la raccomandazione di Socrate e perde la vita.

³⁶ Su Socrate esperto negli *erotika*, cfr. Plat. *Smp.* 177 D, 193 E, 198 D, 199 B, 201 D, 207 C, 212 B, 201 D; *Thg.* 128 B. Sul valore anepistemico degli *erotika* di Socrate, cfr. Ioppolo 1999. Su Diotima maestra di Socrate in materia di *erotika*, cfr. de Luise 2014.

³⁷ Platone, *Ly.* 204 B-C.

³⁸ *Thg.* 128 D-E.



Poco oltre, veniamo a sapere che Timarco pianifica l'uccisione di un tale Nicia e decide di mettere al corrente Socrate:

[Socrate]: Una volta che Timarco si alzò dal simposio e con lui Filemone, figlio di Filemonide, per andare a uccidere Nicia, figlio di Eroscamandro, solo loro due sapevano del piano. Timarco mentre si alzava disse rivolto verso di me: “Che ne dici, Socrate? Voi state pure qui a bere, ma bisogna che io vada in un posto. E, se tutto va bene, tra poco sarò di ritorno”. Ma io sentii la voce e gli dissi: “non muoverti, infatti ho avuto il solito segno del *daimonion*”. Ed egli si trattenne. Dopo un po' (διαλιπὸν χρόνον) di nuovo si mosse per andare via e mi disse: “Vado, o Socrate”. E io di nuovo sentii la voce. E ancora riuscii a trattenerlo. Ma la terza volta, volendo evidentemente passare inosservato, si alzò senza dirmi niente, anzi di nascosto, cogliendo un momento in cui ero distratto e così se ne andò e fece ciò che, in seguito, lo condusse alla morte.³⁹

Si manifesta il *daimonion*, al che Socrate prova a dissuadere Timarco dall'allontanarsi da Socrate. Ma dopo un po' di tempo Timarco ci ripensa e decide comunque di andare via. Di nuovo compare il *daimonion* e Socrate riesce a trattenerlo il giovane. Passa ancora un po' di tempo e stavolta Timarco si allontana senza farsi accorgere da Socrate. Poiché il *daimonion* non ha modo di influire sulla scelta di Timarco, questi va incontro alla morte. L'esempio qui riportato chiarisce due aspetti molto importanti: il *daimonion* si manifesta istantaneamente in relazione a un determinato avvenimento, ma se questo avvenimento si ripete, anche la manifestazione del *daimonion* torna a ripetersi. Si tratta dunque di una puntualità che non è mai isolata da un contesto, ma appare invece sempre connessa a determinati eventi. L'altro aspetto da rilevare è che tale puntualità si manifesta solo quando Socrate è vigile. Non appena egli rivolge altrove la sua attenzione, il *daimonion* cessa di esercitare la sua attività. Ciò implica che il *daimonion* è sì autonomo rispetto alla volontà e ai pensieri di Socrate, finendo talvolta addirittura per sostituirsi ad essi, ma non è mai tale da agire indipendentemente dalla consapevolezza

³⁹ *Thg.* 129 A-C.



IL MANIFESTARSI DEL DAIMONION

di Socrate. Non si tratta quindi di una potenza divina a se stante, dotata di un proprio *nous* separato da quello di Socrate, come si può osservare invece nell'interpretazione medioplatonica del *daimonion*.⁴⁰ Piuttosto, tale entità costituisce parte integrante della personalità di Socrate, ed è quindi inscindibile dalla sua attività educativa ed elenctica.

Il seguente passo, tratto ancora dal *Teage*, sembra assimilare il *daimonion* ad una visione o a un segno profetico:

[Socrate]: Ora è possibile verificare se il segno dice la verità. Infatti, al momento della partenza di Sannione il bello per la guerra, io avvertii la voce ed ora egli è via con Trasillo a combattere contro Efeso e la Ionia; penso che perderà la vita o che, comunque, gli capiterà qualcosa di simile e temo fortemente anche per la sorte di tutto l'esercito.⁴¹

Come nei casi visti in precedenza, anche in questa circostanza il *daimonion* si manifesta in modo puntuale, ovvero in corrispondenza con la partenza di un tale Sannione per la guerra condotta dagli ateniesi contro la Ionia nel 409. Socrate presagisce quel che poi avverrà, ovvero la morte di Sannione e la sconfitta del contingente ateniese nelle acque antistanti Efeso. Questi tre esempi illustrano con chiarezza la temporalità del *daimonion*, il quale si manifesta nel momento in cui determinati individui legati a Socrate sono in procinto di dire o di fare qualcosa. In tutti e tre i casi tale manifestazione presagisce la morte dei protagonisti, la quale immancabilmente si verifica. Pertanto il *daimonion* non riesce ad alterare il corso degli eventi nonostante i tentativi di dissuasione messi in atto da Socrate.

I seguenti passi descrivono le modalità dell'incontro tra Socrate e Alcibiade. La loro *synousia* si pone interamente sotto il segno del tempo opportuno. Socrate dichiara di essere stato il primo ad amare Alcibiade, ma di non avergli rivolto la parola fin quando il *daimonion* glie lo impediva.

⁴⁰ Cfr. Plut. *De gen. Socr.* 589a-b su cui cfr. Döring 1984, 254. Sulla rappresentazione di Socrate in Plutarco e nel medioplatonismo, cfr. Hershbell 1988; Opsomer 1998, 140-145; Pelling 2005; Margagliotta 2012; Donini 2017, 9-81; Roskam 2018 e Mecci 2018.

⁴¹ *Thg.* 129 D.

[Socrate]: O figlio di Clinia, credo che tu sia meravigliato del fatto che io, che sono stato il tuo primo amante (πρῶτος ἐραστής), sono stato il solo a non abbandonarti, mentre gli altri ti lasciano, e inoltre gli altri per lungo tempo (δι' ὄχλου) hanno interloquito con te, mentre io in quegli anni non ti ho mai rivolto la parola (τοσοῦτων ἐτῶν οὐδὲ προσεῖπον). Causa di questo è stato non qualcosa di umano, ma un qualche divieto demonico, di cui verrai a conoscere la potenza anche in seguito. Ma poiché ora (νῦν) non pone più alcun divieto, sono subito (οὐτῶ) venuto: e spero che anche nel tempo rimanente (καὶ τὸ λοιπὸν) esso non mi porrà più alcun divieto.⁴²

Tale divieto, spiega Socrate, ebbe la funzione di evitare una *synousia* dialogica in una fase della vita di Alcibiade in cui questi non era ancora pronto per interloquire con lui. Non appena Alcibiade giunge alla sua piena maturazione ed è in grado di ascoltare Socrate, il *daimonion* cessa di opporre il suo divieto.

[Socrate]: È impossibile che tu riesca a portare a compimento tutti questi tuoi propositi senza di me: io credo di avere una simile potenza in relazione ai tuoi affari e a te, per cui credo davvero che anche tempo fa (πάλαι) il dio non mi lasciasse interloquire con te, e così ho atteso il momento (ὄπηνίκα) in cui me lo lasciasse fare. Infatti, come tu hai speranze di dimostrare in città che sei degno della massima considerazione, e vuoi dimostrare che non vi è nulla che tu non abbia il potere di ottenere subito, così anch'io spero di dimostrare di avere il potere di ottenere da te qualcosa di grande, e cioè di essere degno della massima considerazione da parte tua, e che all'infuori di me non vi è né tutore né parente né nessun altro che sia capace di darti la potenza che desideri, indubbiamente con l'aiuto del dio. A me pare che quando eri giovane e prima che fossi pieno di una simile speranza, il dio non mi lasciasse interloquire con te, affinché non interloquissi

⁴² *Alc. I* 103 A. Per una disamina del *daimonion* in questo dialogo, cfr. Tarrant 1987, 266. Secondo la studiosa, la concezione del *daimonion* nell'*Alcibiade Primo* è talmente peculiare da costituire una possibile motivazione per ritenere spurio il dialogo: «it is one possible reason for rejecting the *First Alcibiades* that in this dialogue the δαίμόνιον seems to be taking on a different character» (*ibid.*).

invano (νεωτέρῳ μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τοσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγοίμην). Ora (νῦν) invece me lo ha permesso: ora infatti sei in grado di ascoltarmi (νῦν γὰρ ἄν μου ἀκούσαις).⁴³

Da quel momento in poi viene a costituirsi una *synousia* nella quale Socrate, con l'aiuto del *daimonion*, si prodiga per dar luogo a un nuovo percorso educativo, alternativo a quello compiuto dal giovane Alcibiade al seguito di Pericle. Lo scopo ultimo di questo percorso, dichiara Socrate, sarà di pervenire ad una *epiphaneia* di Alcibiade, tale cioè da fare emergere la sua vera natura.

[Socrate]: Quel che dico circa la necessità dell'educazione infatti si applica soltanto a te e non a me: tra noi due non c'è che una differenza.

[Alcibiade]: Quale?

[Socrate]: Il mio tutore è migliore e più sapiente del tuo, Pericle.

[Alcibiade]: E chi è il tuo tutore, Socrate?

[Socrate]: Il dio, Alcibiade, che non mi ha permesso di discutere con te prima di questo giorno: confidando in lui affermo che la rivelazione di chi tu sia non potrà avvenire che attraverso di me.⁴⁴

I tre brani dell'*Alcibiade Primo* illustrano in modo paradigmatico la tempestività degli interventi del *daimonion*. È grazie ad essi che viene prima a instaurarsi la *synousia* tra Socrate e Alcibiade, poi a determinarsi un percorso educativo che porterà Alcibiade a conoscere se stesso. Il destino di Alcibiade sarà tuttavia analogo a quello di Teage: non appena si allontanerà da Socrate e dal suo *daimonion* riomberà nella più completa ignoranza. E come nei casi di Carmide, Timarco e Sannione, il *daimonion* si sarà manifestato invano. Neanche il suo *kairos* sarà riuscito ad alterare il corso degli eventi. Dunque l'occorrenza del *daimonion* non è *eo ipso* coincidente con ciò che è benefico e utile: il suo manifestarsi può anche non determinare alcun esito positivo.

⁴³ *Alc. I* 105 D-E.

⁴⁴ *Alc. I* 124 C.

4. Conclusione

Le modalità manifestative del *daimonion* sembrano dunque strettamente intrecciate con alcuni aspetti fondamentali del *kairos*. Il *daimonion* costituisce sotto ogni punto di vista un “momento propizio” nell’attività educativa di Socrate: è l’istante in cui giunge a maturazione il suo percorso elentico e protrettico, al termine del quale i suoi interlocutori possono diventare persone migliori. Ma in quello stesso istante viene a prodursi anche la *synousia* con Socrate, uno stare insieme che presuppone, come nel *kairos*, un’accurata selezione, in questo caso di amici e compagni. La temporalità del *daimonion* è pertanto a tutti gli effetti quella di un’opportunità a partire dalla quale viene a definirsi la stessa attività dialogica di Socrate, il suo costituirsi come un modello educativo *in itinere* costellato di successi e fallimenti, di *kairos* e *tyche*, dunque non codificabile in strutture comunicative o nozioni individuabili *a priori*.

Bibliografia

- Aubry, G. [2008], *Démon et intériorité d’Homère à Plotin: esquisse d’une histoire*, in: G. Aubry, F. Ildefonse (eds.), *Le moi et l’intériorité*, Prs, Vrin, 255-268.
- Benardete, S.G. [1953], *The Daimonion of Socrates: An Interpretive Study of Plato’s Theages*, Dissertazione dottorale, University of Chicago.
- Bertrand, J.M. [2003], *Mensonges, mythes et pratiques du pouvoir dans les cités platoniciennes*, in: M. Guglielmo, E. Bona (eds.), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 79-96.
- Bevilacqua, F. (ed.) [2010], *Memorabili di Senofonte*, Torino, UTET.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [1994], *Plato’s Socrates*, Oxford, Oxford University Press.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [2005], *Socrates’ daimonion and rationality*, in: *Apeiron* 38, 43-62.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D., McPherran, M.L., Vlastos, G. [2000],

- Socrates and his daimonion: correspondence among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith, in: N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 176-204.
- Burton, R.W.B. [1962], *Pindar's Pythian Odes*, Oxford, Oxford University Press.
- Bussanich, J. [1999] Socrates the Mystic, in: J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, Brookfield, Ashgate, 29-51.
- Bussanich, J. [2005], The limits of rationalism in Socratic philosophy, in: *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 16, 51-64.
- Bussanich, J. [2006], Socrates and religious experience, in: R. Kamtekar, S. Ahbel-Rappe (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden, Blackwell, 200-213.
- Canto, M. [1987], *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- Carillo, G. [2003], *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Centrone, B. [1997], Il *daimonion* di Socrate nello pseudoplatonico *Teage*, in: G. Giannantoni, M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 329-348.
- Cobb, W.S. [1992], Plato's *Theages*, in: *Ancient Philosophy* 12, 267-284.
- Corey, D.D. [2005], Socratic citizenship: Delphic oracle and divine sign, in: *The Review of Politics* 67, 201-228.
- de Luise, F. [2014], Why is Diotima Socrates' first teacher?, in: *Paradigmi* 2014 (1), 137-156.
- Dickson, K.M. [1982], *Kairos and the Anatomy of Praxis in Pindar*, Dissertazione dottorale S.U.N.Y. Buffalo.
- Destrée, P., Smith, N.D. (eds.) [2005], *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy* (= *Apeiron* 38 n. 2).
- Detienne, M. [1959], Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme, in: *Revue de l'histoire des religions* 155, 17-32.

- Donini, P. [2017], *Plutarco. Il demone di Socrate*, Roma, Carocci.
- Döring, K. [1984], Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, in: *Hermes* 112, 16-30.
- Döring, K. [2004], *Theages. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dorion, L.-A. [2003], Socrate, le *daimonion* et la divination, in: J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Université de Caen Basse-Normandie, Presses Universitaires de Caen, 169-192.
- Dorion, L.-A. [2005], The *daimonion* and the *megalegoria* of Socrates in Xenophon's *Apology*, in: Destrée & Smith 2005, 127-142.
- Droge, A.J. [2007], "That unpredictable little beast": traces of another Sokrates, in: D.E. Aune, R.D. Young (eds.), *Reading Religion in the Ancient World: Essays Presented to Robert McQueen Grant on His 90th Birthday*, Leiden, Brill, 57-80.
- Ehli, B. [2018], Rationalizing Sokrates' *daimonion*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 26, 225-240.
- Erler, M. [1987], *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Erler, M. [2010], La *parrhêsia* da Sokrate ad Epicuro, in: L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 279-298.
- Foucault, M. [1996], *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. A. Galeotti, Roma, Donzelli.
- Frieden, K. [1985]: *Genius and Monologue*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Fuller, H.M. [2009], *From Daimon to Demon: The Evolution of the Demon from Antiquity to Early Christianity*, dissertazione dottorale University of Nevada, Las Vegas.
- Gadamer, H.-G. [1993], Sokrates und das Göttliche, in: H. Kessler (ed.), *Sokrates. Gestalt und Idee*, Kusterdingen, Die Graue Edition, 97-108
- Gaiser, K. [1959], *Protrepitk und Paränese bei Platon. Untersuchungen*

- zur Form des platonischen Dialogs, Stuttgart, Kohlhammer.
- Gigon, G. [1953], *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt.
- Gilli, G.A. [1988], *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino, Einaudi.
- Griffin, J. [1998], The social function of Attic tragedy, in: *Classical Quarterly* 48, 39-61.
- Griffiths, E.M. [2014], View from vanishing point: *Kairos* and the Metacity in Aeschylus' *Seven Against Thebes* and Pindar's *Pythian* 8, in: *Mnemosyne* 67, 725-761.
- Gundert, H. [1935], *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Gundert, H. [1954], Platon und das *daimonion* des Sokrates, in: *Gymnasium* 61, 513-531.
- Guthrie, W.K.C. [1969], *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hawtrey, R.S.W. [1981] *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Hershbell, J. [1988], Plutarch's portrait of Socrates, in: *Illinois Classical Studies* 13, 365-381.
- Huss, B. [1999], *Xenophons Symposion: Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- Ioppolo, A.M. [1999], Socrate e la conoscenza delle cose d'amore, in: *Elenchos* 20, 53-74.
- Jedrkwicz, S. [2011a], Sign, logos, and meaning: the Platonic Socrates and his daemonic experience, in: *Métis* 9, 209-243.
- Jedrkwicz, S. [2011b], Sobre el diálogo *Teages*, atribuido a Platón, in: J. Martínez (ed.), *Fakers and Forgers of Classical Antiquity / Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 145-157.
- Jedrkwicz, S. [2018], A literary challenge: how to represent Socrates' *daimonion*, in: A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden/Boston, Brill, 299-318.

- Joël, K. [1893], *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (Bd. I), Gaertner, Berlin.
- Johnson, D.M. [2017], The rational religion of Xenophon's Socrates, in: A. Park (ed.), *Resemblance and Reality in Greek Thought: Essays in Honor of Peter M. Smith*, London, Routledge, 176-198.
- Joyal, M.A. [1995], Tradition and innovation in the transformation of Socrates' divine sign, in: L. Ayers (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I.G. Kidd*, New Brunswick, Taylor & Francis, 35-96.
- Joyal, M.A. [1997], "The divine sign did not oppose me": a problem in Plato's *Apology*?, in: M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, London/New York, Routledge, 43-58.
- Joyal, M.A. [2000], *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart, Steiner.
- Joyal, M.A. [2005], To *daimonion* and the Socratic problem, in: Destrée & Smith 2005, 97-112.
- Joyal, M.A. [2016], Problems and interpretation in the Platonic *Theages*, in: *Wiener Studien* 129, 93-154.
- Kahn, C.H. [1994], Aeschines on Socratic Eros, in: P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Berkeley/Los Angeles, Cornell University Press, 87-106.
- Kleve, K. [1986], The *daimonion* of Socrates, in: *Studi italiani di filologia classica* 4, 5-18.
- Labadie, M. [2014], *Xénophon et la divination*, dissertazione dottorale, Université de Montréal.
- Lampe, K. [2013], Rationality, eros, and daemonic influence in the Platonic "Theages" and the Academy of Polemo and Crates, in: *The American Journal of Philology* 134, 383-424.
- Lanata, G. [1958], *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia.
- Lännström, A. [2012], Trusting the divine voice: Socrates and his *daimonion*, in: *Apeiron* 45, 32-49.
- Lanza, D. [1977], *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi.

- Levi, D. [1923] Il *kairòs* attraverso la letteratura greca, in: *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei Classe di scienze morali* 32, 260-281.
- Levi, D. [1924], Il concetto di *kairòs* e la filosofia di Platone, in: *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei Classe di scienze morali* 33, 93-118.
- Long, A.A. [2006], How does Socrates' divine sign communicate with him?, in: R. Kamtekar, S. Ahbel-Rappe, *A Companion to Socrates*, Malden, Blackwell, 63-74.
- Loroux, N. [1993], *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, La Haye/New York, Mouton & Éd. de l'EHESS.
- MacNaghten, R.E. [1914], Socrates and the *daimonion*, in: *The Classical Review* 28, 185-189.
- Maier, H. [1913], *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr.
- Margagliotta, G.M.A. [2012], *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen, Bautz.
- Margagliotta, G.M.A. [2013], Bremse oder Ansporn? Das sokratische *Daimonion* bei Platon und Xenophon, in: G.M.A. Margagliotta, A. Robiglio (eds.), *Art, Intellect and Politics: A Diachronic Perspective*, Leiden & Boston, Brill, 193-203.
- Maslov, B. [2012], Pindaric temporality, Goethe's "Augenblick," and the invariant plot of Tjutchev's lyric, in: *Comparative Literature* 64, 356-381.
- McPherran, M.L. [1996], *The Religion of Socrates*, University Park, University of Pennsylvania Press.
- McPherran, M.L. [2005], Introducing a New God: Socrates and his *daimonion*, in: *Apeiron* 38, 13-30.
- Mecci, S. [2016], L'etica socratica e il suo fondamento. La ragione (pratica) e il demone, in: I. Poma (ed.), *I fondamenti dell'etica*, Brescia, Morcelliana, 77-85.
- Mecci, S. [2018], Il demone di Socrate nel medioplatonismo, in: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 97/99, 56-75.

- Nails, D. [2002], *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Musti, D. [1995], *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma/Bari, Laterza.
- Narcy, M. [1997], La religion de Socrate dans les *Mémoires de Xenophon*, in: G. Giannantoni, M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 13-28.
- Opsomer, J. [1998], *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België.
- Palpacelli, L. [2009], *L'Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, prefazione di M. Erler, presentazione di M. Migliori, Milano, Vita e Pensiero.
- Palumbo, L. [2012], Sul lessico politico antico: *parrhesia*, in: S. Rotondaro (ed.), *Parole chiave del lessico politico antico*, Moliterno, Porfidio, 53-80.
- Palumbo, L. [2013], Socrate, i Socratici e la *parrhêsia*, in: F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia, 252-260.
- Partridge, J. [2008], Socrates, rationality, and the *daimonion*, in: *Ancient Philosophy* 28, 285-309.
- Pelling, C. [2005], Plutarch's Socrates, in: *Hermathena* 179, 105-139.
- Pentassuglio, F. [2017], *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Turnhout, Brepols.
- Pentassuglio, F. [2020], Philosophical *synousia* and pedagogical *eros*: on Socrates' reshaping of *paideia*, in: *Philosophie antique* 20, 75-105.
- Pentassuglio, F. [2021], *Senofonte. Apologia di Socrate*, Pistoia, Petite Plaisance.
- Philippson, P. [1949], Il concetto greco di tempo nelle parole *aion*, *chronos*, *kairos*, *eniautos*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 2, 81-97.
- Pope, A.R. [1969], *The Daimonion of Socrates: A Search for Definitions and an Epistemological Assessment*, dissertazione dottorale

Department of Philosophy Kansas State University, Manhattan,
Kansas.

- Reeve, C.D.C. [1989], *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett.
- Reeve, C.D.C. [2000], Socrates the Apollonian, in: N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 24-39.
- Ribbing, S. [1870], *Über Sokrates' Daimonion*, Uppsala, Edquist & Berglund.
- Roskam, G. [2018], Plutarch's reception of Socrates, in: A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden/Boston, Brill, 744-759.
- Schefer, C. [1996], *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin, Academia.
- SSR [1990], G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum fragmenta* (4 voll.), Napoli, Bibliopolis.
- Stokes, M. [2012], Three defences of Socrates: relative chronology, politics and religion, in: F. Hobden, C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden, Brill, 243-267.
- Tarrant, D. [1987], The Pseudo-Platonic Socrates, in: A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 259-268.
- Theunissen, M. [2002], Griechische Zeitbegriffe vor Platon, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 44, 7-23.
- Trédé-Boulmer, M. [2015], Kairos. *L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.C.*, Paris, Les Belles Lettres.
- TrGF* [1856], J.A. Nauck (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae, Teubner.
- Untersteiner, M. [1939], *Il concetto di daimon in Omero*, Roma, Aseq.
- Vlasak, A.C. [2007], *Concerning Philosophic Hyperbole: Plato's Daemonic Socrates*, dissertazione dottorale, The New School for Social Research of The New School.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Vlastos, G. [1995], *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton, Princeton University Press.
- von Arnim, H. [1923], *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Bianco Lunos, København.
- Weiss, R. [2005], For whom the *daimonion* tolls, in: *Apeiron* 38, 81-96.
- Wilson, J.R. [1980], *Kairos* as ‘Due Measure’, in: *Glotta* 58, 177-204.
- Wilson, J.R. [1981], *Kairos* as ‘Profit’, in: *The Classical Quarterly* 31, 418-420.
- Wu, Y. [2017], *Socrates’ Daimonion*, dissertazione dottorale, The University of Arizona.

The manifestation of Socrates’s daimonion: kairos or tyche?

Keywords

daimonion; *kairos*; *synousia*; education; Socratic religion

Abstract

Socrates’ *daimonion* manifests itself in very peculiar ways. On the one hand, it appears as *tyche*, a chance over which Socrates has no control; on the other hand, it acts as *kairos*, the “right moment” a specific action has to be undertaken or avoided. The *daimonion* is capable of directing the choices and actions not only of Socrates, but also, of his friends, companions and fellow citizens. This chapter shows that the *daimonion* appears in each and every critical moment of Socrates’ educational activity: it is thanks to its intervention that Socrates is able to perform his elenctic inquiry, and thus make his interlocutors better. The appearance of the *daimonion* enables Socrates to carefully pick his friends and associates; it thus brings about Socratic *synousia*, i.e. that kind of “company” that can develop into dialogical activity.

Alessandro Stavru
Università di Verona
E-mail: alessandro.stavru@univr.it