

PLATONE E GLI ELEATI (II)

(*Continua.*)

Dunque per Platone gli Eleati sono all'origine dell'odiata eristica. Perché? Su che basi Platone pensava questo? Per rispondere a questa domanda con certezza dovremmo possedere gli scritti di Zenone, ma mi pare che su alcune cose si possano fare ipotesi ragionevoli. La negazione assoluta del non essere fatta da Parmenide implicava che non si potessero più fare affermazioni false, perché, una volta che una cosa è detta o pensata, essa è, e, per chi non distingue fra i vari tipi di essere, non è più possibile sostenere l'esistenza del falso.¹ La negazione dell'esistenza del non essere non ha in Parmenide, per quanto almeno noi possiamo vedere e per quanto è lecito congetturare, scopi eristici (e questo credo che sia uno dei motivi per cui Platone ha mostrato un certo rispetto per l'Eleate); il fatto che il Parmenide del *Parm.*, nella seconda parte del dialogo, argomenti in modo spesso eristico, non significa minimamente che egli lo facesse nella sua opera e i frammenti giuntici escludono che Parmenide usasse argomenti eristici nel suo poema (né alcuna fonte antica lo fa supporre²). Più complicata la situazione con Zenone: che scopo avevano i suoi famosi

¹ Come scrive giustamente Palmer 1999, 132: “The possibility of falsehood involves the assumption that what is not the case is the case or that what-is-not is available to be mentioned. Parmenides will have been taken [scil. dai sofisti] as having denied this possibility”. Palmer ha anche ragione a credere che l'uso che i sofisti fecero di Parmenide contraddicesse le intenzioni di Parmenide, ma è in errore a credere che Platone distinguesse in modo netto fra le intenzioni di Parmenide e l'uso fattone dai sofisti.

² Sext. Emp. *Adv. math.* 7, 6–7 (= Aristot. *Sophista* fr. 39, 3 Gigon = 1 Ross) suppone che Parmenide non fosse ignaro della dialettica (Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν), poiché era stato maestro di Zenone; è probabile che Sesto non abbia mai letto per intero il poema di Parmenide (il fr. B 1 D.–K. egli lo cita certamente di seconda mano), ma difficilmente avrebbe scritto la frase che ho citato, se fosse stata nota l'abilità dialettica o eristica di Parmenide. Favorino (fr. 80 Amato = Diog. Laert. 9, 23 = Parm. R. 64 Laks–Most) e Porfirio (fr. 135 F Smith = Simpl. *In Phys.* 139, 24–27 Diels = Parm. R. 65 L.–M.) attribuiscono a Parmenide gli argomenti zenoniani contro il moto. Si tratta di palesi errori, smentiti da quanto noi leggiamo del poema di Parmenide e dalla testimonianza di Platone, che difficilmente avrebbe taciuto che Parmenide stesso aveva introdotto gli argomenti che egli attribuisce a Zenone.

paradossi? Come già accennavo (parte I di questo articolo, p. 60 sgg.), c'è una differenza fra quanto si arguisce da *Phaedr.* e quanto si arguisce da *Parm.*, poiché nel secondo dialogo sembra che Zenone non avesse scopi eristici, bensì volesse difendere le tesi del maestro, mentre nel *Phaedr.* si ha l'impressione opposta, che cioè la ricerca di antinomie per Zenone fosse fine a se stessa.³ Storicamente, pare sicuro che lo scopo di Zenone fosse quello di difendere le tesi di Parmenide, non quello di accumulare contraddizioni eristiche. Sembra dunque che la testimonianza del *Parm.* corrisponda alla realtà storica, non quella del *Phaedr.* La testimonianza del *Phaedr.* trova però corrispondenza in Isocr. *Helena* 3.⁴ Come spiegare questo accordo fra Isocrate e il *Phaedr.* in opposizione al *Parm.*? A me pare che lo stesso Platone ci faccia capire non solo che egli non attribuisce (almeno quando scrive il *Parm.*) a Zenone scopi eristici, ma che è anche consapevole che c'era chi invece glieli attribuiva: proprio per

³ Cfr. da ultimo Köhler 2014, 260. Il tentativo di Vlastos 1975, 150 sgg. di conciliare la testimonianza del *Parm.* e del *Phaedr.* è da respingere: come lo stesso Vlastos riconosce, l'esegesi che egli propone del passo del *Phaedr.* mai gli sarebbe venuta in mente partendo dal solo testo del *Phaedr.* ed essa è stata escogitata solo per conciliare *Phaedr.* e *Parm.* Ma come spiega Vlastos che anche Isocrate (che certo non presupponeva che il suo pensiero fosse letto alla luce di quello che Platone dice nel *Parm.*!) dipinga Zenone come un erista? Vlastos ritiene assurdo pensare che il *Phaedr.* e il *Parm.* diano una visione diversa di Zenone e che tale diversità possa derivare da una conoscenza più approfondita del filosofo di Elea da parte di Platone allorché scrisse il *Parm.*: perché lo ritiene assurdo? In tutto il lavoro di Vlastos non c'è una riga che renda plausibile l'esclusione di tale spiegazione, la più semplice e ovvia. A me pare si possa addirittura dimostrare che al tempo di Platone l'idea che Zenone fosse un erista circolasse diffusamente (cfr. *infra*) e, se questo è vero, la tesi di Vlastos viene definitivamente confutata. Reali dubbi esistono, invece, su chi fossero i critici di Parmenide contro i quali Zenone polemizzava: Palmer 1999, 104 sgg. pensa che Zenone polemizzasse contro i sofisti (egli riprende qui un'idea di Nestle che, in polemica con Tannery che credeva Zenone polemizzasse contro i Pitagorici, e con Zeller che credeva Zenone polemizzasse contro i paladini del senso comune, ipotizzò Zenone polemizzasse contro Gorgia).

⁴ *Hel.* 2–3: νῦν δὲ τίς ἐστιν οὕτως ὀψιμαθής, ὅστις οὐκ οἶδε Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστάς, ὅτι καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ πολὺ τούτων πραγματωδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν; πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν, ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν, ἢ Ζήνωνα τὸν ταῦτά δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν, ἢ Μέλισσον, ὃς ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων ὡς ἑνὸς ὄντος τοῦ παντός ἐπεχείρησεν ἀποδείξεις εὐρίσκειν; Zajonz 2002, 96, afferma che Zenone non aveva scopi eristici e mirava invece a difendere le tesi di Parmenide, ma non discute la relazione fra il passo di Isocrate e il *Phaedr.* È stato anche messo in dubbio che Zenone volesse in realtà difendere le tesi di Parmenide (cfr. Solmsen 1971), ma mi pare senza ragionevoli basi.

questo motivo Socrate chiede esplicitamente a Zenone lo scopo delle sue argomentazione e Zenone gli conferma essere quello di difendere le tesi di Parmenide (*Parm.* 127 e – 128 e).⁵ Evidentemente al tempo di Platone circolava la voce che Zenone avesse sostenuto che le cose sono ὁμοία καὶ ἄνόμοια e non tutti sapevano che Zenone non aveva sostenuto questa tesi come sua, bensì come paradosso derivante dalla tesi che le cose sono molte (tesi da lui non accettata!). Se veramente il *Phaedr.* è stato scritto prima del *Parm.*,⁶ si può supporre che, nel corso del tempo, Platone abbia acquisito una conoscenza più chiara delle dottrine di Zenone, ma forse, più semplicemente, mentre nel *Phaedr.* egli voleva soltanto mostrare i danni provocati dalla cattiva dialettica sull'oratoria politica (e dunque Zenone, in quanto padre della dialettica, viene condannato per la cattiva dialettica usata dagli oratori politici), nel *Parm.* il confronto diretto con gli Eleati richiedeva a Platone maggiore precisione. È dunque dal *Parm.* che dobbiamo partire, non dal *Phaedr.*, se vogliamo capire cosa Platone pensasse di Zenone e quanto Parmenide dice a Socrate, che cioè egli deve esercitarsi nella γυμνασία praticata da Zenone (135 d–e), dal momento che Platone pensava che Socrate nel resto della vita si fosse appunto esercitato in tale γυμνασία, dimostra che Platone credeva che nella dialettica di Zenone ci fosse, almeno *in nuce*, qualcosa di positivo. Certo, la vera dialettica la scoprirà solo Socrate, ma appunto muovendo da Zenone. Non è difficile capire il motivo per cui Platone valutava positivamente alcuni aspetti della dialettica di Zenone: Socrate, secondo Platone, detestava i discorsi lunghi (μακρολογία), i monologhi, e li riteneva del tutto inadatti all'indagine filosofica (per l'avversione alla μακρολογία si ricordino soprattutto *Gorg.* e *Prot.*). Protagora, campione della μακρολογία, proprio per questo motivo ha grave difficoltà a interloquire con Socrate e attribuisce a Socrate il metodo ipotetico-deduttivo che nel *Parm.* viene fatto risalire a Zenone. Alla μακρολογία protagorea si oppone non solo l'argomentare deduttivo, ma anche quello dialogico⁷ e Platone attribuisce anche questo tratto sia a Parmenide (che dialoga prima con Socrate poi con Aristotele) sia allo ξένος⁸ (le differenze fra il metodo dello ξένος e quello socratico

⁵ Cfr. Berti 1988, 27.

⁶ Cfr. Thesleff 1982, 237; la cosa è tuttavia incerta, cfr. Brandwood 1990, 251, che crede il *Phaedr.* successivo al *Parm.*

⁷ Teoricamente, l'argomentare ipotetico-deduttivo è possibile anche all'interno di un discorso ininterrotto. Per Platone dialogo e ipotesi-deduzione sono legati, ma la cosa non è di per sé necessaria.

⁸ Cfr. soprattutto *Soph.* 217 c–d, ove Socrate ricorda che Parmenide dialogò con lui e lo ξένος dice di desiderare un interlocutore che argomenti ἀλύπως τε καὶ εὐηπίως. Capra – Martinelli Tempesta 2011, 141, credono che Platone voglia farci intendere che lo ξένος (al pari di Parmenide in *Parm.* 137 b) accetta di dialogare

supposte dalla Zucker⁹ non mi sembrano reali). Prima che Parmenide inizi la γυμνασία insieme ad Aristotele, Zenone osserva (136 d) che una circostanza favorevole alla γυμνασία è il fatto che siano presenti poche persone; anche questo è un tratto tipico della filosofia platonico-socratica e anche il fatto che Parmenide esorti Socrate a esercitarsi in quella che molti chiamano ἄδολεσχία (135 d) richiama alla memoria i numerosi passi ove Socrate attribuisce l'ἄδολεσχία a se stesso (*Phaedo* 70 b–c; *Theaet.* 195 b), ed essa sembra caratteristica dei filosofi.¹⁰

Aristotele, nel perduto *Sophista* (fr. 39, 1 Gigon = 1 Ross), diceva che Zenone era stato l'εὐρετής della διαλεκτική (Empedocle avrebbe invece inventato la ῥητορική), mentre nella *Met.* (987 b) l'invenzione della dialettica viene attribuita a Platone, e tutti i filosofi a lui precedenti (quindi anche Zenone) non ne avrebbero partecipato.¹¹ Se non consideriamo il problema della distinzione fra Socrate e Platone, la posizione di

solo con uno “yes-man” (sulla stessa linea anche Tabak 2015, 56). Io sono invece colpito dal fatto che i due Eleati, a differenza degli interlocutori con cui Socrate ha di solito a che fare, sono abituati al dialogo e non hanno alcuna tendenza alla μακρολογία (in questo senso condivido le osservazioni della Zuckert 2009, 685). Può anche darsi che Platone, opponendo ai due Eleati interlocutori giovani e inesperti, voglia farci intendere che gli Eleati sono sì in grado (come Socrate e a differenza di personaggi come Protagora) di dialogare, ma non sono in grado di sostenere dialoghi con interlocutori più esigenti (come invece è in grado di fare Socrate). Il messaggio di Platone mi pare sempre lo stesso: gli Eleati sono un gradino sotto rispetto a Socrate, ma uno sopra rispetto agli altri interlocutori di Socrate.

⁹ Zucker 2009, 685–687.

¹⁰ Capra – Martinelli Tempesta 2011, 145 sgg., osservano che i comici attribuiscono l'ἄδολεσχία ai filosofi e che dunque “to Plato’s contemporaries this word could not fail to ring a comic bell”. Questo sarebbe da mettere in relazione con κωμωδεῖν di 128 c–d (ove Zenone usa tale verbo a proposito degli attacchi fatti a Parmenide) e Platone avrebbe qui in mente i Πανόπται di Cratino, il quale avrebbe a sua volta riecheggiato motteggi che contro Parmenide avrebbe fatto Epicarmo. Lascio da parte Epicarmo e Cratino, ma i termini ἄδολεσχία e κωμωδεῖν sono assolutamente generici e non autorizzano a supporre la benché minima allusione alla commedia da parte di Platone (né da *Theaet.* 152 e è lecito arguire alcuna particolare opposizione fra Parmenide ed Epicarmo). Che nel *Parm.* Platone attribuisca a Zenone un “conceited mannerism” è vero, ma si tratta del solito procedimento platonico, per cui agli interlocutori di Socrate viene attribuito un modo di fare che contrasta con la semplice genuinità socratica. Nulla di più.

¹¹ *Met.* 987 b 31–33: καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετείχον). C'è chi suppone che Aristotele si riferisca qui ai soli Pitagorici, di cui ha parlato prima (Berti 1988, 20), ma, poiché nelle pagine precedenti Aristotele ha parlato di tutti i preplatonici, sembra naturale riferire πρότεροι genericamente a tutti i filosofi precedenti a Platone. Per le altre testimonianze aristoteliche, cfr. Berti, *ibid.*; in *Sop. el.* 170 b il nome Ζήνων va senza alcun dubbio espunto con Waitz.

Aristotele sembra non diversa da quella di Platone: la prima invenzione della dialettica è eleatica, ma solo Socrate/Platone la ha portata avanti e a compimento. Mi pare quindi che si possa affermare che Platone riteneva Socrate erede e continuatore dell'Eleatismo, nel senso che egli aveva applicato ai λόγοι (*Phaedo* 99–100) la dialettica che Zenone aveva scoperto e applicato solo alle cose sensibili; Socrate, secondo Platone, la aveva liberata dagli errori in cui erano rimasti intrappolati gli Eleati e, introducendo gli εἶδη, aveva distinto i veri significati di εἶναι e quindi superato l'aporìa parmenidea sul non-essere.

Era questo l'unico merito storico che Platone attribuiva agli Eleati? Si osservi che si tratta di un merito di Zenone, non di Parmenide¹² e comunemente si crede che sia stato Parmenide, non Zenone, a influenzare Platone. È opinione diffusa che Socrate/Platone abbia attribuito al mondo degli εἶδη alcune caratteristiche che Parmenide aveva attribuito all'essere e che da Parmenide derivi la distinzione fra mondo sensibile (caratterizzato dal γίγνεσθαι) e mondo intelligibile (caratterizzato dall'εἶναι). A questo proposito, il recente libro di Palmer (1999) ha dato un contributo importante e, ove si abbandoni l'imprudente tesi dello studioso americano, secondo cui il "parricidio" del *Soph.* non sarebbe diretto contro Parmenide ma contro il cattivo uso fattone dai sofisti (sul problema cfr. la parte I di questo articolo, p. 47, nota 14), il libro di Palmer raccoglie forse tutti i passi platonici, che rivelano un'influenza parmenidea.¹³ Anch'io credo che Parmenide abbia influenzato Socrate/Platone, nel senso che la contrapposizione εἶναι / γίγνεσθαι sembra di derivazione parmenidea.¹⁴ Questo soprattutto se si esclude, come oggi mi sembra sia tendenza generale, la derivazione degli εἶδη dai Pitagorici. Questo punto è di capitale importanza:

¹² Per i contatti fra la dialettica del poema parmenideo e quella di Parmenide nel dialogo platonico, cfr. da ultimo Castelnérac 2014. Tuttavia, da questo punto di vista, è il metodo ipotetico-deduttivo della scuola eleatica che più ha influenzato il pensiero socratico-platonico ed esso derivava da Zenone, non certo da Parmenide.

¹³ Sulla stessa linea di Palmer (ma senza l'errore circa i sofisti) già e. g. Liebrucks 1949. Natorp attribuisce addirittura agli Eleati l'introduzione dei "Grundbegriffe" (1922, 227–229), ma non vedo alcun appiglio per sostenere una cosa del genere. Prauss 1966 indica come Eleatismo quelle dottrine (influenzate dagli Eleati veri e propri) che accettano la pluralità dell'essere, ma che a ogni elemento costituente l'essere (che dunque non è più unico come presso gli Eleati veri e propri) attribuiscono le caratteristiche (fissità, eternità ecc.) che gli Eleati attribuiscono all'essere unico: all'interno questo tipo di Eleatismo Prauss pone Empedocle, Anassagora, Platone e gli atomisti. L'eleatismo di Platone è simile, secondo Prauss, a quello di Anassagora, che Gadamer chiama "atomismo qualitativo".

¹⁴ Cfr. Horn 1904, 167: "diese Lehre (cioè l'eleatica) war der seinigen (cioè quella platonica) insoferne verwandt, als beide dem erscheinenden Sein ein ideales Sein entgegengesetzten und dieses für das wahre Sein erklärten".

le prove più chiare dell'influenza parmenidea sulla metafisica di Platone le offrono quei passi dei dialoghi, in cui Platone attribuisce al mondo degli εἶδη caratteristiche che Parmenide attribuisce all'εἶναι; orbene, se si supponesse che Socrate/Platone derivi la teoria degli εἶδη dai Pitagorici, si sarebbe portati a supporre che tali caratteristiche Socrate/Platone le derivi dai Pitagorici, non da Parmenide (il quale a sua volta potrebbe essere stato influenzato dai Pitagorici o averli egli stesso influenzati, poco importa per la nostra indagine). Tuttavia, io credo che ci siano buone ragioni per credere che la teoria degli εἶδη Socrate/Platone non la derivi dai Pitagorici; l'unica testimonianza in tal senso potrebbe essere Arist. *Met.* 987 b, ma, se interpretiamo il passo nel senso che, secondo Aristotele, i Pitagorici avrebbero attribuito al numero le stesse caratteristiche che Platone attribuisce agli εἶδη, tutto si complica inutilmente (è, invece, lecito supporre che, almeno a giudizio di Aristotele, la μέθεξις platonica dovesse qualcosa a quella pitagorica).¹⁵ Se questo è vero (e la maggior parte della critica è oggi ragionevolmente incline a credere così), una delle caratteristiche fondamentali del pensiero socratico-platonico deriva dagli Eleati, vale a dire l'opposizione fra mondo sensibile e mondo intelligibile. È bene sottolineare che questo debito che Platone aveva verso l'Eleatismo non deve in alcun modo spingerci a cercare insegnamenti metafisici o di qualsiasi tipo nella seconda parte del *Parm.*: nei dialoghi "eleatici" Platone affronta solo gli aspetti logici della dottrina parmenidea, l'aspetto metafisico è del tutto assente; l'unico momento, mi pare, in cui c'è un'allusione alla distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile fatta da Parmenide è *Parm.* 135 e, ove il vecchio Eleate comprende prontamente che Socrate ha ragione a voler trasferire la dialettica dal sensibile all'intelligibile: si tratta probabilmente di un omaggio che Platone ha voluto rendere a Parmenide, scopritore del mondo dell'εἶναι. Per il resto, i dialoghi "eleatici" si occupano del problema della dialettica e mostrano l'insufficienza totale dell'approccio eleatico. Tuttavia, io ho cercato di dimostrare che, anche da

¹⁵ *Met.* 987 b: τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μετέβαλεν [scil. Πλάτων]· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. Per una corretta interpretazione del passo, cfr. Burkert 1962, 40 sgg. Cfr. anche Brisson 2002; Riedweg 2007, 154 sgg.; Zhmud 2013, 397–400; Erler 2007, 425 sgg.; Horky 2013, 32–34. Il racconto che Socrate fa nel *Phaedo* (96 a sgg.) della propria formazione spirituale in questo senso non è di nessun aiuto, poiché lì Socrate non riconosce nessun debito né verso i Pitagorici né verso gli Eleati. Del resto, lì Socrate si attribuisce il merito di aver portato l'indagine dal mondo sensibile ai λόγοι e in questo non aveva predecessori. L'insufficienza degli Eleati in questo senso è ben nota, ma a Socrate/Platone era ben noto che anche la dialettica pitagorica era piuttosto primitiva, cfr., per l'aspetto musicale (l'unico sul quale Platone si esprime chiaramente), Frank 1923, 150 sgg.; Boyancé 1966.

questo punto di vista, la valutazione che Platone faceva di Parmenide non poteva essere interamente negativa, poiché la scuola eleatica era all'origine dell'argomentare ipotetico-deduttivo.¹⁶

Se queste conclusioni sono giuste, ne segue che Platone era consapevole di un doppio debito nei confronti della scuola eleatica, da un lato circa la distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile, dall'altro circa l'introduzione dell'argomentazione ipotetico-deduttiva. Eppure, quando leggiamo i dialoghi "eleatici", tali debiti non vengono chiaramente espressi, anzi Platone mostra in maniera impietosa e sistematica i limiti della dialettica eleatica. Perché? Rispondere a questa domanda significa chiarire perché Platone ha scritto *Parm.* e *Soph.* Le risposte possono essere in ultima analisi due: o perché gli interessava discutere la dottrina eleatica *per se ipsam*, ovvero perché esistevano filosofi a lui contemporanei che professavano dottrine che avevano a che fare con quelle eleatiche. Oggi si preferisce la prima risposta, ma in passato ha goduto di molta fortuna la tesi, che identificava nei Megarici il bersaglio polemico di Platone. Purtroppo della scuola socratica di Megara, fondata da Euclide, sappiamo davvero poco e questo è quello che impedisce e, temo, sempre impedirà, di dare una risposta definitiva al problema che stiamo affrontando.¹⁷ Ridotto all'essenziale, il problema può essere così formulato: il *Parm.* e il *Soph.* polemizzano contro le tendenze eristiche nate dalla dialettica primitiva e rozza della scuola eleatica; c'è ragione di credere che Platone abbia identificato nei Megarici i rappresentanti di tali tendenze? Il problema fu posto nei termini essenziali già da Stallbaum, il quale credette di trovare nei due dialoghi platonici molte allusioni polemiche contro i Megarici.¹⁸

¹⁶ Alla luce di queste considerazioni mi pare vada interpretata la famosa affermazione di *Theaet.* 183 e – 184 a, in cui Socrate dice che Parmenide gli apparve αἰδοῖός τε δεινός τε: io non credo ci sia nulla di ironico in questa valutazione, ma cfr. *contra* Perilli 1994. La Zuckert 2009, 684 scrive: "Socrates' recalling of the conversation he had with Parmenides when he was young also serves to remind Plato's readers that Socrates too is a follower of Parmenides, insofar as he agrees, in opposition to all other previous philosophers and poets, that everything is not becoming or in flux". Su questo punto credo che la Zuckert abbia sostanzialmente ragione, ma è in errore la studiosa a credere che lo ξένος rappresenti Socrate come un sofista. Tutte quelle analisi, che non partano dal presupposto che lo ξένος sia il portavoce di Socrate/Platone, sono condannate fin da principio a fallire.

¹⁷ I frammenti dei Megarici si leggono in Döring 1972 e in Giannantoni 1990, 375–483. Per una recente discussione dei principali problemi cfr. Döring 1998, 207–237. Per i rapporti fra gli aspetti metafisici e quelli etici nella scuola megarica e possibili ascendenze eleatiche cfr. recentemente Göbel 2002. Cfr. anche Muller 1987.

¹⁸ Stallbaum 1839, 55 sgg. Molti seguirono l'ipotesi di Stallbaum, fra cui Apelt 1891, 7–66; Taylor 1926, 350–351. Non la accolsero invece e. g. Horn 1904, 161 e Wilamowitz 1919, II, 228.

Noi sappiamo con certezza che nella scuola megarica si svilupparono tendenze eristiche, senza dubbio simili a quelle contro cui polemizzò Platone e in parte riconducibili a spunti eleatici (i Megarici venivano addirittura chiamati Ἐριστικοί e Διαλεκτικοί, cf. Diog. Laert. 2, 106): così Diodoro Crono sviluppò argomenti contro il movimento che hanno somiglianze con quelli di Zenone,¹⁹ Stilpone argomentò contro i giudizi sintetici²⁰ (si ricordi la polemica di *Soph.* 251 b–c), Polisseno sviluppò l'argomento del τρίτος ἄνθρωπος (fr. 220 D., ma l'appartenenza di Polisseno alla scuola megarica è problematica²¹). D'altra parte da Diog. Laert. (2, 106 = fr. 31 + fr. 24 Döring) sappiamo che Euclide τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο [...] ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων. Cicerone ci informa che i Megarici (*Luc.* 42, 129 = fr. 26

¹⁹ Döring 1972, 130.

²⁰ Döring, 1972, 154–156.

²¹ Non riusciamo a ricostruire con sicurezza il ragionamento di Polisseno. L'unica testimonianza è Alex. Aphrod. *In Met.* 84, 16–21 Hayduck: λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον (fr. 9 W.) Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα· “εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας καὶ τοῦ αὐτοάνθρωπου ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ, δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ιδέαν ἔξει τὸ εἶναι. οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἐστὶν ιδέα, κατὰ μετοχὴν ιδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος. λείπεται ἄλλον τινὰ εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ιδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα”. Baeumker 1879, 72 sgg, che per primo ha richiamato l'attenzione su questo passo, propone di leggere (su suggerimento orale di Stahl) ὃ ἐστὶν ιδέα οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ιδέας τις ἄνθρωπος. In questo modo all'αὐτοάνθρωπος (che è l'idea) e all'uomo sensibile, che ha l'essere κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας, si aggiunge un τρίτος ἄνθρωπος, che ha l'essere πρὸς τὴν ιδέαν. Fania, nel riportare il pensiero di Polisseno, si serve, secondo Baeumker, della terminologia del suo maestro Aristotele, il quale “macht zwischen den Ausdrücken καθ' ἑν und πρὸς ἑν den Unterschied, dass καθ' ἑν nur diejenigen Dinge genannt werden, welche einem gemeinsamen Begriffe so untergeordnet sind, dass er ihnen allen in gleicher Weise innerlich ist und sie alle in gleicher Weise als empfangende an ihm Theil haben, während der terminus πρὸς ἑν ein viel weitere Ausdehnung findet und alle Dinge begreift, welche überhaupt zu einem Gegenstande in Beziehung stehen, sei es, dass sie seinen Begriff in sich befassen, an ihm innerlich teilnehmen und innerlich von ihm abhängig sind, sei es, dass sie den Gegenstand nur äusserlich bezeichnen oder gar selbst hervorbringen”. Döring (che pure riconosce che il testo tràdito è incomprensibile) non menziona né nel testo né nel commento la trasposizione di Stahl–Baeumker, ma io credo la si debba accettare, almenoché non venga trovata una soluzione migliore. A. Verlinsky crede si possa accettare il testo tràdito dai mss. di Alessandro, in quanto Polisseno vorrebbe dire che, oltre all'uomo che partecipa dell'idea, esiste sia un uomo che è lui stesso l'idea sia un tis-uomo. È comunque evidente che l'argomento di Polisseno differiva da quello che leggiamo in *Parm.* (132 a), in quanto nell'argomento di Polisseno non c'è il regresso *ad infinitum* (cfr. Wilpert 1939; Leszl 1975, 89; Ferrari 2004, 67–69).

A Döring): *id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper* e che avrebbero preso molte dottrine da Platone (*hi quoque multa a Platone*). Il fatto che i Megarici si richiamassero a Parmenide e che all'interno di tale scuola fossero presenti tendenze eristiche è un forte indizio a favore dell'idea che Platone, criticando la dialettica di Parmenide, avesse di mira i Megarici.

Prima, però, di dare una risposta dettagliata a questo problema, è necessario affrontare il problema degli εἰδῶν φίλοι, cui già abbiamo accennato *supra* riassumendo *Soph.* 245 e sgg., ove ai materialisti vengono contrapposti gli εἰδῶν φίλοι: chi sono costoro? Alcuni li hanno appunto identificati coi Megarici e questo ci impone di verificare subito l'eventuale correttezza di tale identificazione. Nel *Soph.* agli εἰδῶν φίλοι vengono attribuite le seguenti dottrine: εἶναι e γίγνεσθαι sono separati (χωρίς) e il primo, a differenza del secondo, è immutabile. Gli uomini comunicano col primo tramite la ψυχή, col secondo tramite il σῶμα (248 a–b). Mentre al γίγνεσθαι appartengono il πάσχειν e il ποιεῖν, all'εἶναι non appartiene né l'uno né l'altro, ma l'εἶναι viene conosciuto (γιγνώσκεισθαι) dalla ψυχή, senza tuttavia che fra la ψυχή e l'εἶναι ci sia un rapporto di ποιεῖν / πάσχειν né alcun μεταλαμβάνειν (248 b–d). Queste sono le dottrine che il *Soph.* attribuisce agli εἰδῶν φίλοι²² e lo ξένος afferma (249 c–d)

²² La ricostruzione del pensiero degli εἰδῶν φίλοι e le obiezioni che muove loro lo ξένος hanno dato parecchio filo da torcere agli interpreti. Lo ξένος e Teeteto convengono (248 b–c) che gli εἰδῶν φίλοι non concederanno mai che al mondo dell'εἶναι e degli εἶδη appartenga il πάσχειν / ποιεῖν, che essi credono caratteristico del solo mondo del γίγνεσθαι. Lo ξένος vuole in tutti i modi portarli a concedere che il πάσχειν / ποιεῖν appartenga anche all'εἶναι e ricorda che gli εἰδῶν φίλοι concedono che la ψυχή conosce (γιγνώσκει) e l'οὐσία viene conosciuta (γιγνώσκειται). Non è questo, chiede lo ξένος, già ποίημα e πάθος, o no? Teeteto risponde che, per gli εἰδῶν φίλοι, questo non può essere ποίημα e πάθος e che essi (evidentemente per coerenza con la loro dottrina che nega che il ποιεῖν e il πάσχειν appartengano all'εἶναι) devono negare che fra γινώσκων e γινωσκόμενον ci sia contatto. Lo ξένος a questo punto dice (248 d–e): μανθάνω τὸδε γε ὡς τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐτὸ συμβαίνειν πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκειται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν. C'è chi pensa (cfr. Centrone 2008, 153 n. 109) che il segmento τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ... τὸ ἡρεμοῦν rifletta il pensiero degli εἰδῶν φίλοι, ma a me pare evidente che si tratta di una deduzione dello ξένος, che vuol ridurre *ad absurdum* la tesi di chi (come gli εἰδῶν φίλοι) nega che il πάσχειν faccia parte dell'εἶναι. Sembra che lo ξένος usi due *deductiones ad absurdum*: la prima consiste nel mostrare come γινώσκειν / γινώσκεισθαι implichi di per sé ποιεῖν e πάσχειν, la seconda si basa sull'argomento della κίνησις: nessuno oserebbe negare che il κινεῖσθαι appartenga all'εἶναι e sia necessario per il γινώσκειν, ma il κινεῖσθαι è causato dal πάσχειν, dunque anche il πάσχειν non può essere escluso dall'οὐσία. Questa mi pare l'interpretazione più

che il vero filosofo rifiuterà la loro dottrina, secondo cui τὸ πᾶν ἐστηκεός (in realtà la staticità viene riferita solo all'εἶναι, che gli εἰδῶν φίλοι separano nettamente dal mondo fenomenico). Si osservi che in questo punto (249 c–d) lo ξένος stabilisce una relazione piuttosto stretta fra gli εἰδῶν φίλοι e Parmenide: la dottrina del πᾶν ἐστηκεός è infatti attribuita dallo ξένος sia agli εἰδῶν φίλοι che al filosofo di Elea, le cui dottrine differiscono perché i primi attribuiscono, a differenza di Parmenide, all'εἶναι la pluralità (a me pare quasi certo che gli εἰδῶν φίλοι negassero

naturale (essa si trova già e. g. in Wilamowitz 1919, II, 241–242; sbaglia senza dubbio Vlastos 1981, 309–317, che crede che per gli εἰδῶν φίλοι la κίνησις facesse parte dell'οὐσία, e che lo ξένος e Platone negassero questo): da essa non risulta che gli εἰδῶν φίλοι negassero che la κίνησις facesse parte dell'εἶναι: gli εἰδῶν φίλοι negavano che il πάσχειν facesse parte dell'εἶναι, ma lo ξένος dimostra che eliminare il πάσχειν dall'εἶναι implica eliminare anche il κινεῖσθαι dall'εἶναι, palese assurdità. Il problema è: anche gli εἰδῶν φίλοι credevano assurdo eliminare il κινεῖσθαι dall'εἶναι o invece lo eliminavano? Dalla *deductio ad absurdum* questo non si riesce a capire, poiché non è chiaro quanto, ciò che lo ξένος e Teeteto credono una palese assurdità, sia creduto anche dagli εἰδῶν φίλοι una palese assurdità. Lo ξένος prosegue affermando che è assurdo togliere τῷ παντελῶς ὄντι il movimento, la vita, la ψυχὴ e la φρόνησις. Si è discusso su cosa qui intenda Platone con τὸ παντελῶς ὄν, se intenda cioè la totalità dell'essere ovvero il mondo ideale (cfr. Centrone 2008, XXXV): a me pare evidente che letteralmente qui τὸ παντελῶς ὄν possa significare solo il mondo ideale (παντελῶς ha un evidente valore qualitativo, che esclude assolutamente la possibilità di intendere l'espressione in senso estensivo, come “tutto ciò che è”), e va categoricamente esclusa (per motivi linguistici non meno che filosofici) qualsiasi interpretazione che supponga che lo ξένος ammetta le realtà sensibili nel mondo dell'εἶναι. Resta il problema, se gli εἰδῶν φίλοι escludessero la κίνησις dall'οὐσία e cosa essi intendessero, quando dall'οὐσία escludevano il πάθος. Per quanto riguarda il primo problema, nel seguito lo ξένος afferma (249 c–d) che ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἡ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκεός ἀποδέχεσθαι: gli εἰδῶν φίλοι vengono qui accostati a Parmenide e si afferma che non è possibile accogliere la loro tesi che il tutto sia ἐστηκεός: questo passo fa davvero pensare che gli εἰδῶν φίλοι negassero che nell'εἶναι ci fosse κίνησις: è vero, a stretto rigore di logica si può obiettare che lo ξένος potrebbe qui attribuire agli εἰδῶν φίλοι una negazione non fatta da loro esplicitamente, ma ricavata da lui per deduzione: tuttavia, l'accostamento a Parmenide (che il movimento dell'εἶναι lo negava davvero!) fa pensare che anche gli εἰδῶν φίλοι negassero la κίνησις dell'οὐσία. Questo spiegherebbe benissimo il loro avvicinamento a Parmenide nel passo di 249 c–d che abbiamo appena trascritto e la συνήθεια di cui parla lo ξένος a 248 b (evidentemente essa deriva dalla comune ascendenza parmenidea, cfr. *infra*). Se è così, gli εἰδῶν φίλοι non escludevano semplicemente il πάθος dall'οὐσία: è vero che all'inizio (248 b–c) lo ξένος insiste su questo, ma la ragione è semplicemente che egli aveva introdotto il ποτεῖν / πάσχειν nella sezione precedente (parlando dei materialisti). Se questa interpretazione è vera, il legame fra gli εἰδῶν φίλοι e Parmenide è molto stretto e ci liberiamo dal grave problema di comprendere cosa intendessero gli εἰδῶν φίλοι togliendo il πάσχειν all'οὐσία, ma lasciandole il κινεῖσθαι (la complessità del problema è ben esposta in Centrone 2008, XXXIII–XL).

qualsiasi movimento all'εἶναι, ma la cosa non è sicura, cfr. la nota 22). I tentativi di identificazione di questi filosofi sono stati vari.²³ Riprendendo un'idea di Schleiermacher, Stallbaum li identificò coi Megarici e la tesi ebbe una certa fortuna.²⁴ Il punto forte di questa teoria è che essa spiega l'avvicinamento a Parmenide; Euclide, discepolo di Socrate e sodale di Platone, avrebbe contaminato, lo abbiamo già detto, la dottrina socratica con quella eleatica, il che bene spiegherebbe i tratti comuni che gli εἰδῶν φίλοι hanno con le due scuole (sui tratti in comune con quella socratico-platonica, di gran lunga i più significativi, cfr. la nota 28). Tuttavia, i dati in nostro possesso sembrano indicare che i Megarici non dividevano l'εἶναι in una pluralità di εἶδη, ma lo intendevano come ἓν, al pari di Parmenide;²⁵ questo costituisce un ostacolo a mio giudizio insormontabile all'identificazione degli εἰδῶν φίλοι coi Megarici. Più fortuna in tempi recenti ha incontrato l'identificazione coi Pitagorici, che sembra rafforzata dall'affermazione dello ξένος, allorché dice di avere συνήθεια con loro (248 b), dato che egli viene da Elea e data la diffusione del Pitagorismo nell'Italia Meridionale di quel periodo.²⁶ Se questa ipotesi fosse vera, le

²³ Cfr. Centrone, 2008, 149, n. 108.

²⁴ Schleiermacher 1824, 140 sgg.; Stallbaum 1840, 9 sgg.

²⁵ Appena Schleiermacher propose l'identificazione, Ritter 1828, 305 sgg. obiettò che i Megarici non ponevano la pluralità nell'essere e che addirittura Stilpone combatteva gli εἶδη cfr. Diog. Laert. 2, 119. Stallbaum cercò di confermare l'identificazione di Schleiermacher citando Arist. *Met.* 1091 b 13–14: τῶν δὲ τὰς ἀκίνητους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασὶ αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι: οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾧοντο εἶναι μάλιστ'α e sostenendo che a parlare di ἀκίνητοι οὐδῖαι fossero i Megarici. Il testo di *Met.* è corrotto, come mostra la mancanza della proposizione introdotta da δέ; prima di οὐσίαν doveva esserci qualcosa come "others held the good not for the One itself" (Ross 1924, 488). Inoltre (cosa decisiva contro la tesi di Stallbaum) οἱ μὲν sembra riferirsi a Platone (forse anche al pitagorico Brotino), οἱ δὲ ai Pitagorici in generale e Speusippo, cfr. Ross 1924, 488 e Reale 1993, III, 695. Contro l'identificazione coi Megarici, cfr. anche Campbell 1867, LXXIV–LXXV.

²⁶ L'identificazione (che risale all'antichità, cfr. Proclus *In Parm.* p. 729 Cousin: ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία, καὶ δηλοῖ καὶ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ τῶν εἰδῶν φίλους προσαγορεύων τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ σοφοὺς) è accettata da Burnet 1924, 91 n. 1, 280; Taylor 1926, 386; Ebert 1998, 82–100. L'autorità di Proclo non deve incutere timore: non c'era più alcun legame diretto fra l'Accademia ateniese rifondata da Plutarco di Atene (nella quale avevano studiato Proclo e il suo maestro Siriano) e l'Accademia di Platone. Non c'è nessuna ragione di credere che la tradizione sugli εἰδῶν φίλοι si sia trasmessa dal IV secolo a. C. al tempo di Proclo. Nel commento al *Parm.* (p. 619 Cousin) Proclo afferma che, secondo Nicomaco, Parmenide e Zenone ebbero rapporti coi Pitagorici: forse è da questa tradizione che trae origine l'identificazione degli εἰδῶν φίλοι coi Pitagorici, poiché si collegò questa tradizione sui rapporti fra gli Eleati e i Pitagorici alla συνήθεια di cui parla *Soph.* 248 b? La Zuckert 2009, 699–700 crede che εἰδῶν φίλος sia Socrate e che

conseguenze per la storia della filosofia antica sarebbero notevoli: è infatti evidente che, facendo definire da un Eleate del V secolo i Pitagorici della Magna Grecia εἰδῶν φίλοι, Platone lascerebbe immaginare, data l'antichità della scuola pitagorica, che la teoria degli εἶδη deriva da quella scuola. Una tesi del genere è stata sostenuta, e non c'è da meravigliarsi che Burnet, che credeva all'origine pitagorica della teoria degli εἶδη, identificasse gli εἰδῶν φίλοι nei Pitagorici. Tuttavia, quanto abbiamo osservato *supra* (cfr. la nota 15) rende questa tesi assai improbabile; inoltre, nel *Parm.*, dialogo scritto per essere letto insieme al *Soph.*, la paternità della teoria degli εἶδη viene attribuita a Socrate, e Parmenide, che viene dalla stessa area geografica da cui viene lo ξένος, non ne ha mai sentito parlare. Se veramente lo ξένος avesse avuto συνήθεια coi Pitagorici, tale συνήθεια avrebbe dovuto averla, si supporrebbe, anche il suo maestro Parmenide, e, se veramente i Pitagorici avessero professato la teoria degli εἶδη, è difficile credere che Parmenide, sentendola formulare da Socrate, non ricordasse le dottrine dei suoi conterranei. Per rispondere a questa osservazione, qualcuno potrebbe supporre che Platone immaginasse che la dottrina degli εἶδη fosse partita da Socrate e che poi fosse stata fatta propria dai Pitagorici: questo spiegherebbe perché Parmenide la ignora e invece è familiare allo ξένος. Tuttavia, nulla nei dialoghi platonici stabilisce un legame fra εἶδη e Pitagorismo e anche gli studi più recenti e avveduti negano tale legame.²⁷

A me pare certo che Platone, parlando di εἰδῶν φίλοι, non potesse avere in mente che se stesso e/o qualche altro socratico: Platone è coerente nell'attribuire la dottrina degli εἶδη a Socrate e anche le altre dottrine, che egli attribuisce agli εἰδῶν φίλοι, sono quelle che caratterizzano il pensiero di Socrate/Platone: la divisione fra εἶναι e γίγνεσθαι, così come la κοινωνία che gli uomini hanno con il primo tramite la ψυχή, con il secondo tramite il σῶμα, sono tratti inconfondibili della dottrina socratico-platonica²⁸

lo ξένος esprima il punto di vista eleatico, in quanto critico di quello socratico; è una tesi inficiata dall'errore che ho già osservato *supra* (nota 16).

²⁷ Ebert 1998 osserva che Timeo, che proviene come lo ξένος dall'Italia, per la precisione da Locri, sostiene un dualismo del tutto analogo a quello di Platone (*Tim.* 27 d – 28 a; 51 b – 52 a) e ne deduce che fosse anch'egli un εἰδῶν φίλος, e che questo mostri ulteriormente il legame fra Pitagorismo della Magna Grecia e teoria degli εἶδη. Sono conclusioni evidentemente affrettate, che prescindono da una adeguata *Quellenanalyse* del *Tim.*

²⁸ Centrone 2008, XXXIV scrive giustamente: “La posizione degli amici delle idee (248 a sgg.) richiama anche nella terminologia la dottrina delle idee nella forma in cui essa è presente nei dialoghi precedenti; l'ambito delle idee, che sono ciò che è realmente (οὐσία), sempre identico a se stesso e attingibile mediante il ragionamento, è separato dal mondo del divenire (γένεσις), legato al corporeo e sempre diverso, attingibile mediante la sensazione”.

e che egli le attribuisse ai Pitagorici è difficile credere; se tali dottrine, che costituiscono il cardine del pensiero socratico-platonico, fossero state professate dai Pitagorici, nei dialoghi platonici troveremmo traccia anche altrove di questa comunanza di dottrine; su questo non è lecito, a mio avviso, avere il minimo dubbio. Dunque gli εἰδῶν φίλοι non possono essere i Pitagorici; avrei meno difficoltà a identificarli coi Megarici, poiché questi ultimi erano socratici e dunque potevano condividere le dottrine fondamentali del pensiero socratico-platonico, ma le obiezioni esposte *supra* mi sembrano decisive, poiché tutto lascia pensare che i Megarici all'εἶναι non attribuissero la pluralità.

L'identificazione più verisimile a me pare quella interna alla scuola platonica: le possibilità sono due, cioè o che Platone abbia voluto rinnegare una concezione statica dell'εἶναι da lui stesso professata in precedenza,²⁹ o che tale concezione fosse propria di una parte della sua scuola, contro cui egli dunque polemizzerebbe. La scelta fra queste due alternative dipende da cosa si pensi dello sviluppo della filosofia di Platone: come è stato recentissimamente osservato,³⁰ chi dà un'interpretazione unitaria del pensiero platonico propenderà per la seconda tesi, chi invece dà un'interpretazione evolutiva sarà più propenso alla prima tesi. La questione è di grande importanza: Platone riconosce un particolare legame fra gli εἰδῶν φίλοι e Parmenide, e, se coi primi egli alludesse a posizioni da lui stesso assunte, ne seguirebbe che Platone stabiliva un legame strettissimo tra la filosofia di Parmenide e la propria. Se, invece, gli εἰδῶν φίλοι fossero filosofi interni all'Accademia, ma che hanno, per proprie convinzioni, assunto posizioni diverse da quelle di Platone, in questo caso si potrebbe pensare che Platone attribuisse solo a questi “eretici” un particolare legame con Parmenide, senza che tale legame riguardasse il proprio pensiero. Si discute molto sui rapporti fra Platone e Parmenide, ma l'importanza di questo punto mi pare che sfugga a gran parte degli studiosi. A me pare che gli indizi in nostro possesso indichino che gli εἰδῶν φίλοι erano Accademici, le cui posizioni divergevano da quelle di Platone, senza che nulla indichi che Platone ha condiviso le loro dottrine. Non c'è, infatti, il minimo indizio che Platone abbia condiviso, in una fase del suo pensiero precedente al *Soph.*, le dottrine che egli attribuisce agli εἰδῶν φίλοι.³¹

²⁹ Così e. g. Cornford 1935, 242–248; Wundt 1935, 65–66; Liebrucks 1949, 139 sgg.; Kamlah 1963, 37; Bluck 1975, 94 sgg.; Cordero 2013, 194. *Contra* cfr. e.g. Cherniss 1944, 439 n. 376.

³⁰ Altman 2016, 18–19.

³¹ La caratteristica più sicura del pensiero degli εἰδῶν φίλοι (perché Platone esplicitamente gliela attribuisce) è la negazione che gli εἶδη possano πάσχειν / ποιεῖν (248 c): non è ben chiaro cosa gli εἰδῶν φίλοι intendessero con questo, ma Platone,

Il loro pensiero si avvicinava, almeno agli occhi di Platone, a quello di Parmenide: questo avvicinamento è evidente sia quando lo ξένος (249 c–d) parla di τὸ πᾶν ἔσθηκός, supposto sia da coloro che parlano di ἔν (evidentemente gli Eleati) sia da coloro che parlano di πολλὰ εἶδη (evidentemente gli εἰδῶν φίλοι), sia quando lo stesso ξένος cita la συνήθεια (248 b), che egli ha con gli εἰδῶν φίλοι: dal momento che lo ξένος non sembra avere consuetudine coi circoli filosofici ateniesi (come risulta dall’inizio del *Soph.*), l’unico modo, mi pare, per spiegare la συνήθεια è che essa alluda alla comunanza di dottrine fra lo ξένος e gli εἰδῶν φίλοι (dunque la comune ascendenza parmenidea).

Se gli εἰδῶν φίλοι erano davvero un gruppo di filosofi, che accettavano l’innovazione socratico-platonica degli εἶδη, ma attribuivano a questi ultimi caratteristiche simili a quelle dell’essere parmenideo,³² questo significa che il pensiero di Parmenide aveva assunto una posizione di centralità nella discussione sugli εἶδη interna all’Accademia. Chi tenga a mente questo fatto e consideri che per Platone Parmenide era all’origine della detestata eristica, può trovare attraente l’idea di Stallbaum, secondo cui nei dialoghi platonici sotto Parmenide e gli Eleati si nascondono i Megarici. In altre parole, per Platone gli εἰδῶν φίλοι sono socratico-platonici con caratteristiche parmenidee: orbene proprio di Euclide di Megara Diog. Laert. ci dice che unì dottrine socratiche a dottrine parmenidee; d’altra parte, come abbiamo visto *supra*, uno degli intenti principali di Platone nello scrivere i dialoghi “eleatici” era mostrare come

già nell’*Euthyphr.*, attribuisce agli εἶδη il πάσχειν (Centrone 1995). Anche la loro negazione della κίνησις dell’οὐσία non si armonizza con ciò che Platone afferma in un altro dialogo precedente al *Soph.*, il *Phaedr.* (245 c).

³² Molti credono effettivamente che gli εἰδῶν φίλοι fossero un gruppo di Accademici in dissenso col maestro, cfr. e. g. Ritter 1923, II, 131–134; Natorp 1922, 284–285; Centrone 2008, XL (“Accademici troppo eleatizzanti”). Cherniss 1944, 439 n. 376 suppone che gli εἰδῶν φίλοι fossero Accademici che si opponevano a Eudosso, il quale aveva inteso le idee come immanenti ai sensibili (cfr. Arist. *Met.* 991 a 15 – 19 e 1079 b 18 sgg., su cui cfr. da ultimo Forcignanò 2015): in opposizione a una visione del genere, gli εἰδῶν φίλοι avrebbero accentuato il carattere immobile e separato degli εἶδη. A parte le difficoltà a comprendere con esattezza la posizione di Eudosso rispetto alla teoria degli εἶδη e all’Accademia in generale (sull’adesione di Eudosso alla teoria degli εἶδη cfr. lo scetticismo di Leszl 1975, 335–340), bisogna considerare che le posizioni eleatizzanti erano abbastanza diffuse negli ambienti vicini a Platone e non c’è ragione di pensare che esse nascessero in opposizione a Eudosso: il pensiero eleatico attraeva di per sé, senza bisogno che esso venisse usato contro Eudosso (cfr. la fine di questo articolo). In ogni modo è certo che la teoria degli εἶδη (il perno della filosofia platonica) suscitò vivi dibattiti nell’Accademia ed è naturale supporre che si creassero gruppi di pensatori in contrasto con lo stesso Platone; per queste discussioni e le ripercussioni su Aristotele cfr. Isnardi Parente 1989 e da ultimo Cardullo 2002.

la dottrina sull'εἶναι di Parmenide era all'origine dell'eristica, e noi sappiamo che nella scuola megarica tendenze eristiche erano fortemente rappresentate. In base a queste considerazioni, si sarebbe portati a identificare il bersaglio polemico dei dialoghi "eleatici" di Platone nei Megarici, i quali assommerebbero in sé tutta l'eredità parmenidea contro cui Platone voleva polemizzare e si sarebbe portati ad avvicinare gli εἰδῶν φίλοι ai Megarici, in quanto anch'essi legati a Parmenide e oggetto di polemica in uno dei dialoghi "eleatici". Tuttavia, un'analisi attenta dei dati in nostro possesso esclude una soluzione così semplice e univoca. Come già abbiamo detto, i Megarici non possono essere identificati con gli εἰδῶν φίλοι; inoltre, poco dopo aver discusso le dottrine di questi ultimi, lo ξένος (251 b–c) parla di alcuni γέροντες ὀψιμαθεῖς, i quali negano la possibilità dei giudizi sintetici; noi sappiamo che anche Stilpone negava tale possibilità ed è dunque da credere che, almeno al tempo di Stilpone (su come stessero le cose al tempo di Platone non siamo informati), tale tendenza fosse diffusa nella scuola megarica. Orbene, da quanto dice lo ξένος è del tutto evidente che, ai suoi occhi, fra gli εἰδῶν φίλοι e i γέροντες ὀψιμαθεῖς non esiste alcuna affinità (del resto, questo è facilmente comprensibile: gli εἶδη erano stati introdotti da Socrate/Platone anche per ovviare ai sofismi di chi negava la possibilità dei giudizi sintetici). È dunque da escludere che gli εἰδῶν φίλοι avessero qualcosa in comune, almeno agli occhi di Platone, con le tendenze eristiche sviluppatesi dal pensiero parmenideo. D'altra parte, come abbiamo detto più volte, il *Parm.* e il *Soph.* polemizzano principalmente contro la primitiva dialettica parmenidea e l'eristica che di tale dialettica era erede: ne segue che gli εἰδῶν φίλοι non hanno nulla a che fare con il principale obiettivo della polemica dei dialoghi "eleatici". Questo può sorprendere, dato l'esplicito accostamento fatto dallo ξένος fra gli εἰδῶν φίλοι e Parmenide, ma non credo che i dati in nostro possesso si possano interpretare in altro modo. Dunque la polemica contro gli εἰδῶν φίλοι è solo un *excursus* dedicato a una disputa interna all'Accademia e non ha nulla a che fare con l'intento principale dei dialoghi "eleatici".

Quale era dunque l'intento principale di Platone, quando scriveva *Parm.* e *Soph.*? Il più evidente è senza dubbio quello di mostrare la necessità degli εἶδη: Parmenide e lo ξένος sperimentano in prima persona quali conseguenze tremende ha argomentare senza gli εἶδη. Ma perché Platone ha portato in scena proprio gli Eleati per mostrare la necessità degli εἶδη? Se questi erano stati introdotti per la prima volta da Socrate (come Platone costantemente afferma) e gli eristi continuavano a commettere errori dialettici in quanto non li usavano, perché portare in scena gli Eleati per mostrare la necessità degli εἶδη? Perché mettere così impietosamente a nudo i limiti della dialettica di Parmenide, quando

Platone vedeva attorno a sé continuamente sofisti che commettevano gli stessi errori dialettici, senza avere i meriti filosofici di Parmenide e senza avere la scusa di essere vissuti prima che venissero introdotti gli εἶδη?

L'ipotesi che Platone volesse polemizzare contro i Megarici resta (una volta che si separino questi ultimi dagli εἰδῶν φίλοι, coi quali non hanno nulla a che fare) attraente, poiché i Megarici si richiamavano a Parmenide e in tale scuola si svilupparono tendenze eristiche (è lecito pensare che tali tendenze fossero già presenti in Euclide, ma la tradizione è assai avara al riguardo³³); se si potesse anche dimostrare che in tale scuola si cercò, tramite l'argomento del τρίτος ἄνθρωπος, di muovere obiezioni alla teoria degli εἶδη (ma cfr. quanto detto nella nota 21), l'ipotesi megarica acquisterebbe ancora maggiore probabilità, poiché le obiezioni che Parmenide muove alla teoria degli εἶδη nella prima parte del *Parm.* troverebbero paralleli nella scuola megarica:³⁴ rispondere alle obiezioni che gli Eleati/Megarici muovono nella prima parte del *Parm.* mostrando (nella seconda parte dello stesso dialogo) in quale mare di assurdità (proprio a proposito dell'ἔν!) cade la dialettica eleatica (e megarica?) che ignora gli εἶδη, sarebbe un procedimento del tutto logico e comprensibile.³⁵

Poiché non ci sono altri pensatori coevi a Platone che mostrino altrettanti punti di contatto con gli argomenti dei dialoghi "eleatici", l'unica altra interpretazione possibile è che Platone volesse tracciare un quadro oggettivo del rapporto fra l'Eleatismo e la dottrina socratico-platonico: come ho cercato di dimostrare, un tale quadro è possibile ricavarlo dalla lettura di *Parm.* e *Soph.* (sebbene l'aspetto più propriamente metafisico dell'eredità eleatica non venga toccato in questi dialoghi). Si tratterebbe in questo modo quasi di una messa a punto della verità storica dei rapporti fra Eleatismo e pensiero socratico-platonico. Un'interpretazione del genere diverrebbe verisimile, se fosse possibile dimostrare che l'incontro fra Parmenide e Socrate avvenne effettivamente: se Platone desiderava narrare un episodio storicamente avvenuto, non c'è ragione di cercare fra i suoi contemporanei i motivi che lo spingessero a scrivere il *Parm.*

³³ Cfr. Diog. Laert. 2, 107 e Döring 1998, 212.

³⁴ Purtroppo non c'è modo di stabilire con certezza se le obiezioni che Parmenide muove alla teoria degli εἶδη nella prima parte del *Parm.* fossero effettivamente state mosse a Platone da qualcuno, cfr. tuttavia la nota 19 della parte (I) di questo contributo. Già Wilamowitz 1919, II, 228 scriveva: "Die verbreitete Annahme, dass die Einwände gegen die Ideenlehre, die Platon den Parmenides erheben lässt, ihm von anderen gemacht wären, lässt sich weder beweisen noch widerlegen, denn sie wird nur aus dem Dialoge selbst erschlossen".

³⁵ Già Taylor 1926, 350 scriveva: "A series of attempts to show that the Socratic 'hypothesis' of forms leads to impossible results is retorted upon by an elaborate attempt to show that the Eleatic hypothesis is in still worse case".

Tuttavia, un'interpretazione del genere mi sembra preclusa, se si ammette, come oggi si fa, che la teoria degli εἶδη sia invenzione platonica: in questa prospettiva, infatti, il *Parm.* non può riprodurre un dialogo effettivamente avvenuto, per il semplice fatto che Socrate non introdusse gli εἶδη e dunque i dialoghi “eleatici” non possono aver alcun intento “storicizzante”.

Pare preferibile pensare che dietro a Socrate e Parmenide si nascondano personaggi e discussioni coeve a Platone; se è così, l'ipotesi megarica a me continua a sembrare la più probabile. Rispetto alla formulazione che a questa ipotesi hanno dato i filologi dell'800 e della prima metà del '900, sono necessarie alcune sostanziali modifiche: non solo bisogna abbandonare l'identificazione dei Megarici con gli εἰδῶν φίλοι, ma bisogna anche rinunciare all'idea che i Megarici accettassero gli εἶδη.³⁶ Il miglior conoscitore vivente dei Megarici, il Döring, afferma che, per quello che noi possiamo ricavare dai magri frammenti pervenutici, ciò che legava i Megarici agli Eleati era la “dialektische Praxis” (questo spiegherebbe anche il fatto che successivamente Eleati e Megarici venissero classificati come scettici al pari dei Pirroniani e dei Neoaccademici, cfr. Sen. *Ep. mor.* 88, 44). Se questo è vero, a me sembra che l'ipotesi che Platone abbia scritto *Parm.* e *Soph.* in polemica contro Euclide e la sua scuola divenga quasi una certezza: certo non sono mai state avanzate altre spiegazioni più convincenti del perché Platone abbia scritto i dialoghi “eleatici”.

A prescindere da questo, se gli εἰδῶν φίλοι non vanno identificati coi Megarici (o comunque coi filosofi contro i quali è diretta la principale polemica del *Parm.* e del *Soph.*) e se davvero Platone ha scritto i dialoghi “eleatici” in risposta a filosofi a lui contemporanei che aderivano a posizioni eleatiche (fossero essi o no i Megarici), ne segue che quando Platone scrisse il *Parm.* e il *Soph.* (probabilmente fra il primo e il secondo viaggio in Sicilia, 386–367³⁷) il pensiero eleatico era fortemente presente negli ambienti a lui vicini e non fra un solo gruppo di filosofi (sia infatti gli εἰδῶν φίλοι sia i destinatari della polemica del *Parm.* e del *Soph.* erano eredi del pensiero di Parmenide).

Carlo M. Lucarini
Köln / Palermo

carlo.lucarini@unipa.it

³⁶ Taylor 1926, 350–351 vedeva addirittura nell'accettazione da parte di Parmenide dell'ipotesi degli εἶδη la conferma che Platone stesse polemizzando contro i Megarici, poiché anche questi ultimi avrebbero aderito a tale ipotesi.

³⁷ Cfr. Cardullo 2002, 155–160.

Bibliografia

- W. H. F. Altman, *The Guardians of the Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from "Euthyphro" to "Phaedo"* (Lanham – Boulder – New York – London 2016).
- O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig 1891).
- Cl. Baeumker, "Über den Sophisten Polyxenos", *RhM* n. F. 34 (1879) 64–83.
- E. Berti "Zenone di Elea, inventore della dialettica?", *PP* 42 (1988) 19–41.
- R. S. Bluck (ed.), *Plato's "Sophist"* (Manchester 1975).
- P. Boyancé, "L'influence pythagoricienne sur Platon", in: *Atti del convegno sulla Magna Grecia* 5 (1966) 73–113.
- L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge 1990).
- L. Brisson, "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens", in: M. Dixsaut, A. Brancacci (cur.), *Platon source des Présocratiques. Exploration* (Paris 2002) 21–46.
- W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962).
- J. Burnet, *Greek Philosophy* I (London 1924).
- L. Campbell (ed.), *The "Sophist" and the "Politicus" of Plato* (Oxford 1867).
- A. Capra, S. Martinelli Tempesta, "Riding from Elea to Athens (via Syracuse): The "Parmenides" and the Early Reception of Eleatism: Epicharmus, Cratinus and Plato", *Methexis* 24 (2011) 135–175.
- R. L. Cardullo, "Il περί ιδεῶν di Aristotele e il *Parmenide* di Platone, ovvero: da un comune tentativo di 'salvare' le idee verso un inevitabile scontro dottrinale", in: M. Barbanti, F. Romano (cur.), *Il "Parmenide" di Platone e la sua tradizione* (Catania 2002) 155–184.
- B. Castelnérac, "Le Parménide de Platon et le Parménide de l'histoire", *Dialogue* 53 (2014) 435–464.
- B. Centrone, "ΠΑΘΟΣ e ΟΥΣΙΑ nei primi dialoghi di Platone", *Elenchos* 16 (1995) 129–152.
- B. Centrone (ed.), *Platone, Sofista* (Torino 2008).
- H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944).
- N.-L. Cordero, "The Relativisation of 'Separation' (khorismos) in the *Sophist*", in: B. Bossi, Th. M. Robinson (cur.), *Plato's "Sophist" Revisited* (Berlin – Boston 2013) 187–201.
- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The "Theaetetus" and the "Sophist" of Plato* (London 1935).
- K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien* (Amsterdam 1972).
- K. Döring, "Eukleides aus Megara und die Megariker", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 / 1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin* (Basel 1998) 207–237.
- T. Ebert, "Wer sind die Ideenfreunde im Platons Sophistes?", in: R. Enskat (ed.), *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag* (Berlin – New York 1998) 82–100.
- M. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 / 2: Platon* (Basel 2007).

- F. Ferrari (ed.), *Platone, Parmenide* (Milano 2004).
- F. Forcignanò, “Partecipazione, mescolanza, separazione: Platone e l'immanen-tismo”, *Elenchos* 36 (2015) 5–44.
- E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle a. d. S. 1923).
- G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae* I (Napoli 1990).
- Ch. Göbel, “Megarisches Denken und seine ethische Relevanz”, *Classica et Mediaevalia* 53 (2002) 123–139.
- A. Havlíček, F. Karfik (edd.), *Plato's “Parmenides”* (Prague 2005).
- Ph. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism* (Oxford 2013).
- F. Horn, *Platonstudien* (Wien 1904).
- M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica* (Milano 1989).
- W. Kamlah, *Platons Selbstkritik im “Sophistes”* (München 1963).
- G. Köhler, *Zenon von Elea. Studien zu den “Argumenten gegen die Vielheit” und zum sogenannten “Argument des Orts”* (Berlin – Boston 2014).
- W. Leszl, *Il “De ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee* (Firenze 1975).
- B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus* (Frankfurt am Main 1949).
- R. Müller, “Euclide de Mégare et Parménide”, in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide* II (Paris 1987) 274–276.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig 2¹⁹²²).
- J. A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford 1999).
- L. Perilli, “Plat. *Theaet.* 180 a – 181 b (L'ironia come tecnica del discorso)”, *MusCr* 29 (1994) 201–218.
- G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus* (Berlin 1966).
- G. Reale (ed.), *Aristotele, Metafisica* (Milano 2¹⁹⁹³).
- C. Riedweg, *Pythagoras. Leben. Lehre. Nachwirkung* (München 2²⁰⁰⁷).
- C. Ritter, *Platon* II (München 1923).
- H. Ritter, “Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule”, *RhM* 2 (1828) 295–335.
- W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics* (Oxford 1924).
- F. Schleiermacher (ed.), *Platons Werke* II: *Kratylos, Der Sophist, Der Staatsmann, Das Gastmahl* (Berlin 1824).
- F. Solmsen, “The Tradition about Zenon of Elea Re-examined”, *Phronesis* 16 (1971) 116–141.
- G. Stallbaum (cur.), *Platonis Parmenides* (Lipsiae 1839).
- G. Stallbaum (cur.), *Platonis Sophista* (Gothae 1840).
- M. Tabak, *Plato's “Parmenides” Reconsidered* (New York 2015).
- A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work* (London 1926).
- H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology* (Helsinki 1982).
- G. Vlastos, “Plato's Testimony concerning Zeno of Elea”, *JHS* 95 (1975) 136–162.
- G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton 2¹⁹⁸¹).
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (Berlin 1919).
- P. Wilpert, “Das Argument vom dritten Menschen”, *Philologus* 94 (1939) 51–64.
- M. Wundt, *Platons Parmenides* (Stuttgart–Berlin 1935).
- S. Zajonz, *Isokrates' Enkomion auf Helena. Ein Kommentar* (Göttingen 2002).

- L. Zhmud “Pythagoras und die Pythagoreer”, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie 1: Frühgriechische Philosophie* (Basel 2013) 375–438.
- C. Zuckert, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues* (Chicago–London 2009).

Plato gives two contrasting accounts of Zeno's philosophical purposes in the *Phaedrus* and *Parmenides*. The *Parmenides* is more accurate in detail, and consequently it is more probable that Zeno intended to defend Parmenides' teaching, as he is represented as doing in this dialogue, than to accumulate eristic contradictions for their own sake, as he is represented as doing in the *Phaedrus*. Plato seems to be aware that one of the main features of Socratism, dialectic reasoning, originates in Eleatism; also that the distinction between the sensible and intelligible worlds (another chief feature of Socratism, as well as of Platonism) had been anticipated by Parmenides. Despite these considerable debts to Eleatism, Plato's Eleatic dialogues (the *Parmenides* and the *Sophist*) aim rather at uncovering the shortcomings of Eleatic logic. Plato was probably aware that eristic originated in Parmenides' infelicitous assertions about εἶναι, but it was not his well-known dislike for eristic that prompted him to write the *Parmenides* and the *Sophist*: his polemic against Eleatism originates rather from the fact that some contemporary philosophers (probably the Megarians) were still using Eleatic logic. Also the εἰδῶν φίλοι (probably a group of Academics) adopted some important features of Eleatism: attacking Parmenides, Plato pointed out to his Megarian and Academic friends how many drawbacks Eleatic logic entailed.

Платон различным образом говорит о философских целях Зенона в *Федре* и *Пармениде*. *Парменид* более точен в деталях, и потому более вероятно, что целью Зенона была защита учения Парменида, как сообщается в этом диалоге, а не аккумуляция эристических противоречий ради них самих, как это изображено в *Федре*. Платон, очевидно, сознавал, что одна из главных черт сократической философии – диалектический метод рассуждений – восходит к Элейской школе; также различение чувственного и умопостижаемого миров (вторая важнейшая черта сократической, как и платоновской философии) было предвосхищено Парменидом. Однако, несмотря на то, что Платон был многим обязан школе Парменида, его элейские диалоги (*Парменид* и *Софист*) направлены скорее на изобличение слабостей логики Элеатов. Платон также сознавал, что эристические софизмы берут начало от неудачных утверждений Парменида относительно εἶναι. Вместе с тем вовсе не хорошо известная неприязнь к эристике побудила его к написанию *Парменида* и *Софиста*. Его полемика против элейского учения в этих диалогах скорее вызвана тем, что некоторые философы – современники Платона (по-видимому, Мегарики) – по-прежнему использовали логику Элеатов в своих парадоксах. Кроме того, εἰδῶν φίλοι (вероятно, группа философов в самой платоновской Академии) унаследовала некоторые важные черты элейского учения: нападая на Парменида, Платон указывал своим мегарским и академическим коллегам на изъяны элейской логики.

CONSPECTUS

DIRK L. COUPRIE Anaxagoras on the Milky Way and Lunar Eclipses	181
DMITRI PANCHENKO Zeno's Debt to Hippasus	208
CARLO MARTINO LUCARINI Platone e gli Eleati (II)	224
В. В. МИТИНА Письмо, найденное в Ольвии в 2010 году	244
MICHAEL POZDNEV Students' Suicide in Ptolemaic Alexandria?	266
NATALIA KUZNETSOVA <i>Provocatio</i> gegen das Urteil der <i>duumviri perduellionis</i>	276
GREGOR MAURACH Horaz, <i>Carm.</i> II, 9–11: Eine Mitteltrias	302
ELENA ZHELTOVA Evidential Strategies in Latin	313
Key Words	338
Правила для авторов	340
Guidelines for contributors	342