

# Una nuova raccolta di saggi presocratici e platonici: Problemi di papirologia filosofica e di storia delle idee

Richard Patterson, Vassilis Karasmanis, Arnold Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas-Zurich-Athens 2012, pp. 599.

CHRISTIAN VASSALLO / Roma /

Una *Festschrift* dedicata a un grande studioso come Ch. Kahn non avrebbe potuto non misurarsi con alcune tra le questioni più rilevanti della storia della filosofia antica. E così in effetti accade per quest'imponente volume collettaneo edito da R. Patterson, V. Karasmanis ed A. Hermann. L'opera, introdotta da due prefazioni (una di Patterson e l'altra, autobiografica, dello stesso Kahn, seguita da un completo elenco cronologico della sua ricca produzione bibliografica) raccoglie, tranne qualche rara eccezione, le relazioni presentate, tra il 3 e il 7 giugno 2009 a Delfi, in occasione del Simposio in onore di Kahn organizzato dallo *HYELE Institute for Comparative Studies, European Cultural Center of Delphi*. Il titolo scelto dagli editori – *Presocratics and Plato* – cerca solo di sintetizzare la ricchezza di contenuti e di idee che, nel suo complesso, la *Festschrift* contiene, spazian-

do lungo tutto l'arco del pensiero greco, da Eraclito a Plotino e oltre. La convenzionale distribuzione dei 23 contributi di cui l'opera si compone offre al lettore quattro sezioni tematiche, rispettivamente dedicate: A) ai Presocratici (pp. 1-143); B) a studi specifici su singoli dialoghi di Platone (pp. 145-348); C) a problemi generali della filosofia platonica (pp. 349-455); D) infine, ad alcuni temi del pensiero antico che coinvolgono sia il platonismo sia altre correnti filosofiche, da Aristotele ai Neoplatonici fino ai primi Padri della Chiesa (pp. 457-529).

A) La sezione presocratica esordisce con un saggio di E. Hülsz Piccone (*Heraclitus on the Sun*) dove viene proposta una nuova lettura del fr. 6 D.-K. (= fr. 58 Marcovich). Com'è noto, il testimone più importante di quel frammento è un passo del libro II dei *Meteorologica* di Aristotele (II 2, 354 b 33), in cui si critica l'idea tradizionale per la quale il Sole sarebbe nutrito dall'umidità e si esclude categoricamente che il suo meccanismo di funzionamento possa essere paragonato a quello di accensione e spegnimento di una fiamma in base all'alternanza degli stati umido e secco. L'implausibilità di un paragone del genere è giustificata con parole anfibologiche: δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς. L'inciso in cui compare il nome del Presocratico può essere inteso in senso restrittivo, e dunque far pensare che lo Stagirita critichi qui Eraclito (e gli Eraclitei) per aver creduto che il Sole sia semplicemente nuovo ogni giorno. Ma – come suggerisce Hülsz Piccone – può essere anche esteso all'ultima parte del testo aristotelico: in questo caso, Eraclito sarebbe richiamato da Aristotele non in chiave polemica, ma proprio per avallare la sua tesi (il Sole non sarebbe soltanto nuovo ogni giorno, ma *sempre* nuovo, *continuamente*). Con questa seconda lettura si renderebbe possibile anche un superamento del contesto fisico in cui il frammento eracliteo viene richiamato, non solo da Aristotele ma anche da altri testimoni secondari, tra cui il Platone della *Repubblica* (VI 498 b e *Schol. ad loc.*, p. 240 Greene). Secondo Hülsz Piccone, tre elementi contribuirebbero a dar credito ad una lettura anti-fisicista del fr. 6 D.-K.: a) innanzitutto, la considerazione di una presunta polemica di Eraclito contro la concezione del Sole di Senofane (cf. DK 21 A 32 [= Ps.-Plut. *Strom.* 4; Eus. *P.E.* I 8, 4 = *D.G.*, p. 580]; A 33 [= Hipp. *Ref.* I 14 = *D.G.*, p. 565]; A 38 [= Aët. II 13, 14 = *D.G.*, p. 343 = II, p. 686 Mansfeld-Runia]); b) inoltre, la reinterpretazione del frammento eracliteo secondo la prospettiva del *Simposio* e del *Cratilo* platonici (*Symp.* 207 d 3; d 7; *Crat.* 409 b 5-8), del poema di Lucrezio (V 662) e delle *Enneadi* di Plotino (II 1, 2, 10-13), che potrebbero aprire ad una lettura ontologico-metafisica della natura del Sole eracliteo, quale simbolo dell'armonia degli opposti che domina il κόσμος, «fuoco eternamente vivo» (B 30: πῦρ αἰεῖζῶον); c) infine, una riflessione sul famoso Papiro di Derveni, un testo che ha costretto la comunità scientifica ad una retrodatazione pre-platonica della *traditio Heraclitea*. Il manufatto risale infatti alla metà del IV secolo a.C., ma il suo contenuto viene con buone argomentazioni datato agli ultimi anni del V. Al di là delle dispute sull'attribuzione – Stesimbrotto (Burkert), Eutifrone (Kahn), un orfico (Betegh), un seguace di Metrodoro di Lampsaco (Sider), Diagora di Melo (Janko) – il papiro offre alcune citazioni eraclitee, e in particolare la col. 4, ll. 7-9 restituisce una versione molto più antica (rispetto a quelle di Aezio e Plutarco) dei fr. 3 e 94 D.-K. (= fr. 57

e 52 Marcovich). In base all'edizione di R. Janko («ZPE» 141/2002, pp. 1–62; «CPh» 96/2001, pp. 1–32), tra le tante proposte quella a mio avviso più attendibile sul piano papirologico, il commentatore riporterebbe le parole di Eraclito in questo modo: «il Sole, secondo la sua propria natura, è ampio quanto un piede umano e non sorpassa i suoi limiti; se infatti superasse la sua ampiezza, le Erinne, ausiliari della Giustizia, finirebbero per ritrovarlo». In realtà, come già notava W. Burkert durante il I *Symposium Heracliteum* (1981), il frammento papiraceo non rappresenta un grande guadagno testuale, ma ha fornito un buon punto di riferimento a quanti oggi sostengono la necessità di unificare B 3 e B 94 (cf. D. Sider, «ZPE» 69/1987, pp. 225–228). Una necessità che viene invece negata da Hülsz Piccone, per il quale il Papiro di Derveni darebbe solo lo spunto per una connessione *concettuale* tra i due frammenti citati (B 3 e B 94), il già esaminato fr. 6 D.-K. nonché il fr. 16 D.-K. (= fr. 81 Marcovich). Uniformandosi allora a quanto già sostenuto da A.V. Lebedev («ZPE» 79/1989, pp. 39–47), lo studioso conclude per la netta matrice metafisica, e non scientifico-naturale, della concezione eraclitea del Sole. Sotto questo punto di vista, la testimonianza papiracea non sarebbe altro che un'attestazione degli influssi orfici su Eraclito e, allo stesso tempo, di quelli eraclitei su scrittori orfici posteriori.

Proprio al Papiro di Derveni dedica un lungo saggio R. McKirahan (*The Cosmogonic Moment in the Derveni Papyrus*), il quale, nonostante lo spirito allegorico e razionalizzante dell'anonimo commentatore, cerca di ricostruire la cosmogonia descritta nel poema orfico. Come ha chiarito G. Betegh (*The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, pp. 224–225), emerge chiaramente dal testo la distinzione tra una fase pre-cosmica ed una nella quale l'universo avrebbe assunto le sembianze a noi note. Nella fase pre-cosmica vi sarebbe soltanto una mescolanza di materia priva di forma, costituita da un aggregato di particelle infuocate, che un'Intelligenza cosmica avrebbe poi provveduto a separare, generando così il Sole e le altre stelle. La forza inerziale del Sole, sotto forma di calore, sarebbe stata poi sufficiente a mettere in moto differenti blocchi di materia le cui variegate collisioni avrebbero prodotto il mondo come noi lo conosciamo. McKirahan si sofferma sugli aspetti più salienti di questo processo, cercando di analizzarli quanto più possibile dal punto di vista del pensatore presocratico autore del commento: a) il momento ontologico o pre-cosmico, con un'analisi anche dello sfondo mitico del linguaggio che lo descrive (in particolare, gli dèi e i loro nomi); b) il momento cosmogonico in senso proprio, dove, oltre alla sintesi di tutti i fenomeni prima descritti, si trova anche un interessante *excursus* sulla possibile presenza di un abbozzo di eliocentrismo nell'espressione ἐν μέσῳ della col. 15, 4 (ed. Betegh); c) infine, il momento escatologico, descritto allegoricamente nella col. 17 del papiro. La fine delle cose che sono (τὰ νῦν ἑόντα) comporta un loro ritorno allo stato ontologico precedente (ἐν ὧπερ πρόσθεν ἑόντα). Ma il problema è quello di capire a quale “stato precedente” il passo faccia riferimento. Secondo McKirahan il papiro alluderebbe al ritorno a uno stadio che precede il dominio del fuoco, ma tale processo non sarebbe un “ritorno all'eguale” di carattere ciclico (tesi di Betegh), bensì una restaurazione del regno di Urano, dove l'Intelligenza non ha ancora innescato quel processo di aggregazione delle particelle elementari necessario alla formazione degli esseri attuali.

Conclude la serie di saggi di papirologia filosofica l'accurato resoconto di D. Clay (*Empedocles at Panopolis and Delphi*) sulle novità filosofiche, e storico-filosofiche, emerse in seguito alla pubblicazione di *P. Strasb. gr.* Inv. 1665-1666 (= M.-P.<sup>3</sup> 356.11; LDAB 824) a cura di A. Martin e O. Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin-New York 1999). Databile verso la fine del I secolo d.C., il papiro ci ha restituito 25 frammenti (in tutto 74 esametri, di cui 25 coincidono con quelli già noti) attribuibili, secondo gli editori, ai libri I e II del Περὶ φύσεως di Empedocle. La scoperta ha avuto un impatto eccezionale per la storia degli studi empedoclei, soprattutto a causa della comparsa, all'interno dei resti del II libro del poema, del fr. 139 D.-K. (= Porphyrr. *de abst.* II 31): un frammento che veniva invece attribuito, indipendentemente, ai Καθαρμοί. Ovviamente, la comparsa di B 139 nei Φυσικά ha riaperto la questione e ha consentito d'inserire all'interno del ciclo cosmico descritto nel poema anche il racconto magico-religioso dei Καθαρμοί, tradizionalmente considerati (sin dai tempi di Diogene Laerzio) come un'opera del tutto diversa dal Περὶ φύσεως. Nello *status quaestionis* da lui delineato, Clay considera anche le conferme che il papiro porterebbe alla vecchia lettura di D. O'Brien (*Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969) del fr. 17, 3-5 D.-K., a proposito della doppia zoogonia empedoclea per ogni ciclo cosmico, nonché le nuove proposte ermeneutiche di D.N. Sedley nel cap. 2 del suo *Creationism and its Critics in Antiquity* (Berkeley 2007) e l'ipotesi di ricostruzione di Janko («ZPE» 150/2004, pp. 1-26), per il quale i versi assegnati da Martin e Primavesi al libro II del Περὶ φύσεως sarebbero l'immediata prosecuzione delle linee che riproducono parzialmente e continuano B 17. Chiudono il saggio due brevi *excursus* sulla presenza di Empedocle in Platone (specialmente nel *Fedro* e nel libro X della *Repubblica*) e nel *De rerum natura* di Lucrezio. Spiace tuttavia che il richiamo a quest'ultima fonte epicurea non abbia stimolato Clay ad accennare all'altra cospicua fonte papiracea della filosofia di Empedocle rappresentata dai testi ercolanesi. Se si escludono il fr. 3 del *PHerc.* 1428, dove la lettura del nome di Empedocle fu per la prima volta giustamente contestata da C. Gallavotti (*Empedocle nei Papiri Ercolanesi*, in: J. Bingen-G. Cambier-G. Nachtergaele (éd. par), *Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, pp. 153-161, partic. 161) e solo dopo da D. Obbink («ZPE» 24/1994, pp. 111-135, partic. 118-121), che ne ha proposto l'eliminazione da DK 31 A 33 senza però riconoscere allo studioso italiano la paternità della scoperta, e il fr. 14 Vassallo dello stesso papiro del *De pietate* di Filodemo di Gadara, frammento che tuttavia considerazioni filologico-lessicali e storico-filosofiche lasciano a buon diritto ricondurre ad Empedocle (come già avevano intuito Philippson e Schober), mi pare che una discussione sulla tradizione papiracea di questo presocratico non possa non tener conto di una serie di passi ercolanesi: ciò che peraltro viene riconosciuto esplicitamente dagli stessi Martin e Primavesi. Ne fornisco un primo elenco aggiornato, che fa parte del mio catalogo delle testimonianze presocratiche nei Papiri Ercolanesi (*CatPrHerc*), in corso di pubblicazione per gli atti del XXVII Congresso Internazionale di Papirologia (Varsavia, 29 luglio-3 agosto 2013): Epicur., *Nat.* XIV (*PHerc.* 1148), col. 40, 17 Leone; Philod., *Ad contub.* (*PHerc.* 1005), fr. 116 Angeli; *De superb.* (*PHerc.* 1008), col. 10, 20-26 Ranocchia; *Piet.*, pars prior (*PHerc.* 1077), coll. 19; 35; 39 Obbink; Philod. (?), *De divit.* (*PHerc.* 1570), col.

6 Armstrong-Ponczoch; Dem. Lac., *Op. inc.* (PHerc. 1012), coll. 40, 5–10; 57, 1–20; 65 Puglia; Anonym., *Op. inc.* (PHerc. 1788), fr. 3 Crönert. Infine, non sarebbe stato superfluo un confronto dell'Empedocle di Strasburgo con le altre fonti papiracee (non ercolanesi) su Empedocle che si conoscevano già prima del 1999 (cf. CFI I 1\*\*, pp. 145–150): *P.Berol.* inv. 9782, LXX 43–LXXI 6; *P.Ibscher* 2, 10–11; *P.Oxy.* 1609 + *P.Princ.* inv. AM 11224C, fr. a, col. II 4–13; *P.Vatic.* 11, col. I 23–28.

A.P.D. Mourelatos offre invece un saggio di filologia filosofica sul fr. 14 D.-K. di Parmenide ("The Light of Day by Night": *nukti phaos, Said of the Moon in Parmenides B 14*). All'interno della sezione del poema dedicata alla δόξα, il frammento parla, insieme a B 15, della Luna e di quel fenomeno che lo studioso americano definisce "eliofotismo": ossia del fatto che la Luna non gode di luce propria ma derivata dal Sole. Mourelatos non si occupa della paternità parmenidea di tale scoperta scientifica, mentre intende far chiarezza sulla corretta versione di B 14. Entrambi i frammenti sono tramandati da Plutarco. B 15 (= Plut. *Quaest. rom.* 76, 282 b; *De fac. in orbe lunae* 16, 6, 929 a) nobilita, per così dire, l'"eliofotismo" con la metafora poetica di σελήνη che, come una donna innamorata, pende dagli sguardi dell'amato (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο): un'immagine che ritorna anche nel fr. 47 D.-K. di Empedocle e che, al di là dell'indiscutibile efficacia poetica, non solleva problemi di sorta. Contrariamente a quanto accade per B 14, che noi oggi conosciamo grazie all'*Adversus Colotem* di Plutarco (15, 1116 a), nella seguente forma concordemente tramandata dai Mss.: νυκτὶ φάος περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς. Il primo ad emendare la lezione νυκτὶ φάος («luce del giorno nella/per la notte») nell'aggettivo neutro νυκτιφαές («visibile di notte») fu G. Scaligero: emendamento che comparve nella prima delle due appendici alla *Poesis philosophica* (1573) dello Stephanus, dove tuttavia il testo principale si conformava alla tradizione manoscritta. Quell'emendamento ha avuto un successo incontrastato nei secoli successivi, registrando la sostanziale adesione di tutti gli editori di Parmenide, che l'hanno di volta in volta giustificata in base a motivazioni: a) retorico-stilistiche, per via dell'inaccettabile ripetizione, all'interno di un esametro così ben curato, dell'iniziale φάος e del finale φῶς; b) prettamente paleografiche, a causa della facilmente spiegabile confusione, da parte dello scriba, di un *epsilon* in un *omicron* (-φαις → -φας) e anche dei numerosi errori in genere rinvenibili nei Mss. dell'*Adversus Colotem*; c) filologici, infine: sia in relazione alla comparsa dell'aggettivo νυκτιφαής in uno degli 87 *Inni Orfici*, che tuttavia M.L. West colloca tra il II e il III secolo d.C. (*Orph. Hymn.* 54, 10: ὄργια νυκτιφαῆ), con ciò dunque non escludendo l'ipotesi del neologismo parmenideo; sia invocando un passo della *Metafisica* di Aristotele (VI 15, 1040 a 27 = Parm., fr. 13 a Untersteiner), in cui lo Stagirita paragona il Sole a τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές («(luce) che gira intorno alla terra» o «che di notte si nasconde», secondo la traduzione di M. Untersteiner). W. Jaeger («RhM» 100/1957, pp. 42–47) fu il primo a dimostrare come il passo della *Metafisica* fosse in realtà una citazione parmenidea, dando così un determinante contributo lessicale alla plausibilità dell'emendamento di Scaligero relativo alla Luna. Nonostante tutto questo, Mourelatos, senza forse riuscire ad essere fino in fondo convincente, cerca di difendere la lezione dei Mss., soprattutto richiamando l'attenzione sul contesto filosofico della cita-

zione parmenidea nell'*Adversus Colotem*. Plutarco, infatti, ricorre all'esempio dei rapporti tra il Sole e la Luna soltanto in chiave metaforica, al fine di spiegare, dal suo punto di vista, la dottrina platonica dei rapporti ontologici tra gli enti, e in particolare la costante dipendenza dell'immagine dal modello ideale. Per l'economia del passo, la lezione  $\nu\kappa\rho\tau\iota\ \phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  soddisferebbe ogni esigenza teorica e renderebbe del tutto superfluo, se non fuorviante, l'emendamento dell'umanista francese.

Chiudono la sezione presocratica il contributo di J.M. Dillon su Crizia (*Will the Real Critias Please Stand Up?*) e quello di C.A. Huffman sul Pitagora di Aristosseno (*Aristoxenus' Account of Pythagoras*). Nel primo si passano in rassegna la maggior parte delle testimonianze relative a Crizia il Giovane, a partire da quella, estremamente negativa, di Filostrato (*V. Soph.* I 16 = DK 88 A 1). La conclusione è che, nonostante le ombre che gravano su questo personaggio «scientificamente illuminista e praticamente reazionario» (M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1996<sup>2</sup>, p. 508), il giudizio sul Crizia filosofo e scrittore non può che essere positivo. Lo dimostrerebbero le sue tesi religiose, filosofico-giuridiche e sociologiche espresse nel celebre frammento del *Sisifo* (DK 88 B 25 = Sext. IX 54; Aët. I 7, 2 = D.G., p. 298) e nelle poche attestazioni a noi giunte della sua opera in prosa sulla *Costituzione degli Ateniesi* (DK 88 B 53–73) nonché il suo ruolo nel *Carmide* platonico. È significativo, infatti, che in quel dialogo Platone ne faccia l'autore dell'identificazione della  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  con la conoscenza di sé. Nonostante la natura aporetica dell'opera, e la successiva messa in discussione di quella definizione, non c'è dubbio – osserva Dillon – che proprio in essa sia da vedere il seme della dottrina socratico-platonica della virtù come conoscenza. Huffman, da parte sua, prende in esame il fr. 25 Wehrli (= Aul. Gel. IV 11) di Aristosseno, uno dei passi che la critica ha maggiormente sfruttato per screditare l'obiettività del filosofo tarantino. Lo studioso lo analizza tentando al contrario di dimostrare l'assenza di qualsiasi spirito razionalizzante da quel resoconto, e dunque la piena attendibilità della testimonianza aristossenica: dai dati biografici a quelli relativi all'alimentazione di Pitagora. Se tuttavia il Pitagora di Aristosseno non ha in dispregio la sfera misterica e rituale, nemmeno si può dire imbecchi la strada dell'ascetismo radicale. Anche questa descrizione, secondo Huffman, è verosimile, se solo si pensi al significato, latamente “politico”, dell'elogio del  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  pitagorico nella *Repubblica* di Platone (X 600 b 1–4).

B) La sezione della *Festschrift* dedicata a singoli dialoghi platonici esordisce con uno studio esemplare di Sedley (*Plato's Theory of Change at Phaedo 70–71*), che offre un'acuta rilettura della teoria platonica del mutamento nel *Fedone*, esposta nell'argomento “dei contrari” per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima (70 c 4–72 e 2). L'argomento, che precede quelli “della reminiscenza” e “della somiglianza”, non ha ricevuto – osserva Sedley – l'attenzione che merita, e ciò è avvenuto sprattutto per il cosiddetto argomento “ciclico”, con il quale Socrate cerca di provare a Cebete l'antica dottrina della generazione dei vivi dai morti. I contrari, in generale, nascono dai loro contrari, ma questa genesi, in ogni campo della realtà, presenta uno sviluppo biunivoco. Se dai vivi si generano i morti, allora dai morti (le cui anime giacciono nell'Ade) si genereranno i vivi. Qualora questo processo ciclico non si realizzasse, il mutamento porterebbe al prevalere di uno

solo dei due stati (la morte). Dunque, dopo aver sottolineato la seria centralità dell'Ade nel discorso di Socrate e il fatto che qui Platone funge da interprete (più che da innovatore) di tradizioni religiose preesistenti (come quelle orfico-pitagoriche), Sedley rivendica l'importanza dell'argomento "ciclico", in quanto sintesi platonica della legge universale del mutamento e sviluppo delle teorie precedenti in materia, e precisa innanzitutto che esso si limita soltanto ai mutamenti *negli* opposti e a quelli provenienti *dagli* opposti; in secondo luogo che si applica a tutti i domini dell'esistenza, da quello fisico a quello etico. Ma che cosa intende Platone per "opposto"? Secondo Sedley andrebbero escluse dall'accezione platonica le tre categorie tradizionali: a) dei "contrari", intesi come motivi o sfumature differenti all'interno di una stessa scala (es. nero/marrone); b) dei "contrari polari", posti invece agli antipodi di una stessa scala (es. nero/bianco); c) dei "contraddittori" o "contrari esaustivi", che invece all'interno di una scala si escludono a vicenda (es. nero/non nero). Per giungere a una definizione degli "opposti" platonici, lo studioso suggerisce allora di calarsi nelle due diverse prospettive temporali in base alle quali il mutamento può essere studiato: la *diacronica* e la *sincronica*. Nella prospettiva *diacronica*, postulata l'esistenza di due opposti T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, il mutamento consiste nel graduale passaggio dallo stato T<sub>1</sub> (più piccolo rispetto a ciascuno degli stati compresi fra T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>) e quello T<sub>2</sub> (più grande rispetto a ciascuno degli stati compresi fra T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>). Il limite di questa analisi – osserva Sedley – è quello di offrire una descrizione del mutamento esclusivamente in relazione ai due termini opposti, senza però dire nulla sul significato proprio del mutamento. Laddove una risposta di questo tipo potrebbe venire soltanto da un'analisi *sincronica*, che non si limita alla descrizione del mutamento agli estremi opposti T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, ma prende di volta in volta in esame anche le fasi intermedie Tx: ad esempio, l'oggetto che muta diverrà sempre più grande rispetto al suo stadio intermedio Tx, in relazione però al suo essere più piccolo dello stato Tx in un periodo compreso fra T<sub>1</sub> (momento iniziale) e Tx (momento intermedio). E tale discorso generale – continua Sedley – sarebbe applicabile al caso particolare degli opposti vita/morte nel *Fedone*. Il Socrate platonico, infatti, dà una precisa definizione della vita (unione di anima e corpo) e della morte (separazione di anima e corpo), ma spiega anche che soltanto le anime filosofiche raggiungono una separazione definitiva dal corpo. Per questo sarebbe legittimo intendere la teoria platonica del mutamento tra opposti come una progressione sincronica lungo scale di comparazione piuttosto che come un passaggio diacronico da un opposto all'altro. Una conclusione del genere non può non avere importanti ricadute per la comprensione della concezione platonica dell'essere nati e del morire.

J. Annas (*Virtue and Law in the Republic*), da parte sua, affronta un tema classico dell'etica e della filosofia politica platonica: il rapporto tra virtù e legge, e dunque tra εὐδαιμονία e δικαιοσύνη. L'attenzione della studiosa si concentra soprattutto sui libri II e III della *Repubblica*, in cui il ruolo centrale della παιδεία nella formazione dei guardiani non è così pervasivo da occultare l'importanza anche dei νόμοι e dei νομοθέται nella costruzione della Città ideale. Questo permette allora d'instaurare un legittimo confronto tra la *Repubblica* e l'ultimo dei dialoghi platonici: le *Leggi*. Attraverso un esame degli usi del verbo ἐπιτάττειν nelle due opere, si conclude che, rispetto alla *Repubblica*, le *Leggi*

inaspriscono certo l'aspetto coercitivo del νόμος, quasi riducendolo all'ordine intimato dal padrone ai suoi schiavi (cf. *Leg.* VI 777 e 6-779 a 1); ma che, nello stesso tempo, non mettono in secondo piano la comprensione da parte dei cittadini del messaggio legislativo, rigettando per questo motivo la brachilogia della codificazione spartana (cf. *Leg.* IV 722 c 5-6). Se ciò è vero, i due dialoghi finiscono col convergere, tranne per il fatto che nelle *Leggi*, in termini più netti rispetto alla *Repubblica*, l'aspetto paideutico viene quasi sussunto dalla *retorica* della legge: ossia dal suo potere di persuadere i cittadini e d'indirizzarli verso l'etica del νόμος, sintesi suprema di virtù e giustizia.

Proprio alle *Leggi* sono dedicati i due contributi di S.S. Meyer (*Pleasure, Pain, and "Anticipation" in Plato's Laws, Book I*) e di Ch.J. Rowe (*Socrates in Plato's Laws*). Il primo è uno studio di psicologia sociale sulle emozioni e il loro rapporto con le vicende politiche dello Stato nel libro I di quel dialogo. L'autrice si sofferma soprattutto sulle pagine celebri (664 c-645 c) in cui l'Ateniese ricorre alla metafora dell'uomo come marionetta costruita dagli dèi (θαῦμα ... θεῶν; cf. anche *Leg.* VII 803 c; 804 b), i cui πάθη sono come le corde che ne guidano i movimenti verso i due scenari opposti della virtù e del vizio. La metafora chiarisce a Clinia quanto prima affermato dallo stesso Ateniese. Che cioè ognuno di noi è un'unità all'interno della quale operano, come consiglieri opposti ma egualmente dissennati, il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη). Oltre a queste due forze, contribuiscono a destabilizzare quell'unità le "opinioni" sulle cose future (δόξαι μελλόντων), che genericamente assumono il nome di "anticipazione" (ἐλπής), e nello specifico quello di "paura" (φόβος) per l'attesa di un dolore, di "coraggio" (θάρρος) per l'attesa di un piacere. Una mediazione necessaria fra questi opposti stati d'animo viene imposta dal calcolo razionale (λογισμός) su ciò che è meglio: calcolo che, una volta trasformatosi in convinzione collettiva, prende il nome di legge statale (νόμος). La Meyer osserva come la nozione di "anticipazione" sia attestata anche in altri dialoghi platonici: a) nel *Timeo* (69 d 1-4), dove i παθήματα tormentano l'anima come conseguenza della sua entrata in un corpo; b) nel *Filebo* (32 b 9-c 2; 36 b 4-6; 47 c 7), in cui, a proposito della distinzione tra i piaceri dell'anima e quelli del corpo, l'ἐλπίζειν non viene presentato semplicemente come anticipazione di un piacere o di un dolore, ma esso stesso come piacere o dolore (nella *Festschrift*, è S. Ogihara a tratteggiare uno *status quaestionis* sui piaceri falsi nel *Filebo*); c) infine, nella *Repubblica* (IV 438 d-440 a), con la nota tripartizione dell'anima. A quest'ultimo proposito – conclude la studiosa – l'assenza di un'analoga tripartizione nelle *Leggi* non implica che l'analisi delle emozioni sia lì più semplicistica, ma solo che l'ultimo Platone abbia assunto una più profonda consapevolezza della complessità dei ruoli giocati da piacere e dolore nelle motivazioni che spingono l'uomo ad agire. Quanto invece all'intervento di Rowe, lo stesso dialogo viene studiato dal punto di vista del suo interlocutore assente: Socrate. Superando la vecchia prospettiva di un Platone "idealista" nella *Repubblica* e "realista" nelle *Leggi*, lo studioso parte dal presupposto (già dimostrato da T. Saunders e poi da A. Laks) per cui il cosiddetto "realismo" delle *Leggi* sarebbe in fondo già presente nella *Repubblica*. L'ombra di Socrate nell'ultimo dialogo di Platone si rivelerebbe dunque come molto più di una semplice suggestione: le *Leggi*, infatti,

sarebbero coerenti col fondamentale progetto socratico-platonico di mettere la filosofia al centro della vita.

A. Hermann e V. Karasmanis trattano due aspetti di uno dei dialoghi platonici più complessi: il *Parmenide*. Karasmanis (*Dialectic and the Second Part of Plato's Parmenides*) saggia la dialettica platonica con una lucida analisi delle pagine 136 e–166 c. La sua tesi principale è che l'Uno di questo dialogo coincida con il Bene della *Repubblica* (VI 508 d 10–509 b 9): nonostante la mancanza di evidenze esplicite in tal senso nel *corpus Platonicum*, le due entità costituirebbero il principio primo del tutto. E comunque, per una relazione di questo tipo deporrebbero sia la testimonianza di Aristotele (*Metaph.* XIV 4.1091 b 14–15) sia quella di Aristosseno (*El. harm.* II 30–31). Tuttavia – avverte Karasmanis – un accostamento tra i due dialoghi non dovrebbe far dimenticare che soltanto nel *Parmenide* Platone indica il metodo corretto per descrivere i principi primi. Hermann dedica invece il suo intervento all'auto-predicazione (*Plato's Eleatic Challenge and the Problem of Self-predication in the Parmenides*). Nel saggio si cerca di dimostrare come il tentativo platonico d'identificare una forma in sé e per sé (I argomento) preclude ogni possibile auto-predicazione di detta forma. E fondamentale per comprendere la differenza tra forma in sé e forma in relazione ad altre forme risulterebbe la rigorosa distinzione del filosofo tra *essere* una determinata proprietà ed *avere* quella stessa proprietà. In realtà – argomenta Hermann – ipotizzare una forma solo per se stessa è controproducente, poiché il semplice pensarla implica la connessione con un predicato. Dunque una forma “assoluta” risulta di fatto inintelligibile. Ogni pensiero o discorso, includendo in essi anche l'auto-predicazione, implica inevitabilmente il legame con un predicato: una συμπλοκή, come Platone la definisce nel *Sofista*. Per questa ragione, a conclusione del I argomento del dialogo, il conseguimento dell'ipotetico Uno “per sé” coincide con la perdita non solo della sua natura intelligibile ma anche della possibilità stessa di una sua auto-predicazione.

Completano la sezione i lavori di L. Brown e S. Broadie, rispettivamente dedicati al *Sofista* e al *Timeo*. Brown (*Negation and Not-Being: Dark Matter in the Sophist*) prende in considerazione le difficili pagine 257–259 del *Sofista* e cerca di dare una risposta alla questione del non-essere, andando definitivamente oltre l'antica tesi di G.E.L. Owen (ma anche di J.L. Ackrill e M. Frede) di una funzione esclusivamente predicativa del verbo εἶναι nel dialogo. La Broadie (*Fifth-Century Bugbears in the Timaeus*) fornisce invece una lettura rigorosamente cosmologica (criticando in più punti le interpretazioni di stampo ontologico, come quella di H.F. Cherniss) delle due sezioni del *Timeo* sulla formazione delle anime razionali e la loro unione ai corpi mortali (41 b 6–43 a 6) e sulla χώρα (48 e 2–53 a 7).

C) La sezione dedicata ad alcune tematiche specifiche della filosofia platonica esordisce con un contributo di A.A. Long intitolato: *Slavery as a Philosophical Metaphor in Plato and Xenophon*. Lo studioso tratta in maniera molto originale l'uso che i due massimi esponenti del socratismo fanno della metafora della schiavitù. Ad essa – nota Long – faceva ricorso anche la poesia omerica, ma secondo un uso del tutto funzionale agli aspetti materiali di quella condizione. È invece con Gorgia che per la prima volta il concetto viene fatto ruotare intorno al dissidio anima/mente e corpo/desiderio. Mediata da una

forte caratterizzazione politica nella letteratura di V e IV secolo (Tucidide, Aristofane, Isocrate), quella metafora avrebbe poi trovato un'adeguata sintesi tra l'accezione politica e quella gorgiana (*lato sensu* psicologica) proprio con Senofonte e Platone. Ma se nei *Memorabili* senofontei la figura di Socrate viene esaltata per la sua ἐγκράτεια, che gli permette appunto di liberarsi in ogni circostanza dalla schiavitù delle passioni, in Platone il discorso è più complesso, perché l'immagine della schiavitù viene anche sfruttata in un senso positivo. Long giunge allora alla conclusione che nel *corpus Platonicum* si possano enucleare tre forme di schiavitù metaforica: a) la riprovevole servitù verso gli impulsi irrazionali dell'anima, secondo le dinamiche già descritte da Gorgia; b) la soggezione, volontaria ma legittima, alla facoltà razionale, come ad esempio avviene in *Resp.* IV 494 d; c) l'accettazione volontaria della razionalità, della divinità o delle norme legislative come cardini della propria condotta. La conclusione dello studioso è che Platone, nel delineare queste diverse gradazioni metaforiche, si sia effettivamente ispirato al pensiero che aveva avuto al riguardo il Socrate storico.

Le riflessioni di D. Frede (*Forms, Functions, and Structure in Plato*) introducono nell'opera una serie d'interventi dedicati agli aspetti più generali della *Ideenlehre* platonica. Attraverso una lettura "analitica" dei testi, e prendendo spunto dalla nota immagine dei tre letti nel libro X della *Repubblica* (597 b 4 ss.), la studiosa cerca infatti di riesaminare i rapporti tra le forme e le realtà empiriche nel pensiero di Platone. Pur dimostrando di non aderire alla radicale tesi metafisica dei due mondi, e pur sottolineando il ruolo dei sensi nella gnoseologia platonica (in particolare nel libro VII della *Repubblica* e nel *Fedone*), la Frede si schiera apertamente contro la cosiddetta tesi "funzionalista" (εἶδη come modelli per realizzare la funzione delle cose), già sostenuta da W.D. Ross e più di recente ribadita da Sedley (*Creationism and its Critics in Antiquity*, cit., p. 108). All'obiezione già mossa da J. Barnes a quella tesi (ossia l'esistenza di forme prive di una funzione in senso proprio, come le idee matematiche), la studiosa ne aggiunge altre tre, a suo giudizio ancor più decisive: a) l'esistenza di εἶδη per valori negativi, come la malvagità e l'ingiustizia (cf. *Resp.* V 475 e-476 a); b) l'introduzione, in taluni dialoghi, di forme per termini relativi, come "più alto" o "più corto" (cf. *Phaed.* 102 b-d); c) infine, lo statuto dei μέγιστα γένη del *Sofista* (essere, quiete, movimento, identico e diverso), la cui funzione dipende in realtà dagli oggetti ai quali si applicano. La conclusione che deriva da queste aporie è allora che il problema della partecipazione delle idee non può essere risolto né in chiave strettamente metafisica né secondo un alternativo paradigma ermeneutico altrettanto unilaterale. La soluzione va invece trovata caso per caso, attraverso l'analisi degli oggetti connessi al fenomeno della μέθεξις e delle loro differenti proprietà.

L'importante questione viene ulteriormente scandagliata da P. Kalligas (*From Being an Image to Being What-Is-Not*), che chiarisce meglio i rapporti tra gli εἶδωλα e gli εἶδη, tra le immagini e i loro modelli. Attraverso una dettagliata rilettura dei dialoghi più importanti sul tema (*Parmenide*, *Sofista* e *Timeo*), lo studioso cerca di superare la vecchia interpretazione "analogica" esposta da F.M. Cornford nel suo *Plato's Theory of Knowledge* (London 1935, in partic. p. 199), dove l'immagine viene da un lato considerata più o meno come l'originale, sebbene non una sua riproduzione; dall'altro come un'en-

tità dotata di un livello inferiore di realtà rispetto al suo modello. A giudizio di Kalligas, invece, Platone non avrebbe inteso mettere in discussione la realtà delle cose sensibili, ma solo la veridicità assoluta delle proposizioni che si riferiscono a quella realtà. Dunque, la deficienza delle nostre proposizioni sugli oggetti del mondo sensibile non deriverebbe dalla loro mancanza di realtà, bensì dall'inaffidabilità delle loro condizioni di verità. Mutuando quanto Plotino dirà poi a proposito del mondo intelligibile (*Enn.* V 5, 2, 18–20 Henry-Schwyzzer), potremmo concludere – secondo Kalligas – che, proprio a causa dello stretto legame che unisce linguaggio e idee, per Platone le cose sensibili non potranno mai essere ciò che sono dette essere né tantomeno dire o esprimere ciò che non appartiene loro realmente.

T. Calvo (*The Method of Hypothesis and Its Connection to the Collection and Division Strategies*) reinterpreta, invece, il significato di dialettica in Platone. Accanto alla definizione classica di dialettica come metodo di formulazione di ipotesi, s'individuano nei dialoghi almeno altre due accezioni del termine: a) quella di dialettica come mera tecnica dialogica, secondo l'etimo διαλέγεσθαι (cf. *Crat.* 390 c); b) e quella di dialettica in quanto capacità di unire e dividere per giungere a una definizione (così nel *Fedro* e nei dialoghi tardi come il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*). La tesi prevalente è che in Platone queste diverse forme di dialettica coabitino. Ma – osserva Calvo – ci sono buoni elementi per credere che il metodo argomentativo delle ipotesi rimanga essenzialmente connesso con la struttura del dialogo platonico e con il suo contesto; e inoltre che il metodo *diairetico* e quello *ipotesico* non siano separati, ma rappresentino soltanto due aspetti o momenti della stessa metodologia argomentativa.

Infine, R. Patterson (*Word and Image in Plato*), sebbene con una veduta di più ampio respiro, completa i due saggi di Meyer e Rowe dedicati alle *Leggi* nella sezione B). Egli, infatti, studia l'affascinante tema del ruolo del mito nella filosofia platonica e prende come modello, fra gli altri passi, l'intreccio tra mito e argomentazione filosofica nel libro X delle *Leggi*. Quelle pagine mostrano icasticamente il forte potere emozionale che nei dialoghi platonici innesca l'azione reciproca tra il mito e il discorso propriamente filosofico: e nella fattispecie, quella tra le immagini che danno forma retorica alle idee teologiche ivi esposte e le argomentazioni unificate dall'intento speculativo di descrivere una giustizia cosmica ordinata dagli dèi.

D) L'ultima sezione del libro, come già detto, è dedicata a tematiche platoniche e post-platoniche. Il *Leitmotiv* dei tre saggi che la compongono può riassumersi in quel campo fecondo di moderni studi filosofici che va sotto il nome di *soggettività* (e *intersoggettività*). Grazie ai fondamentali studi di R. Mondolfo (*La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, trad. it. di L. Bassi, Firenze 1958; Milano 2012, rist.) e di H.F. North (*Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y. 1966), purtroppo non citati in nessuno dei contributi in esame, oggi si parla di *soggettività* anche nel pensiero antico, senza i pregiudizi di un tempo. Nel solco tracciato da queste opere s'inseriscono perfettamente i due articoli di A. Kosman su Aristotele (*Aristotle on the Power of Perception: Awareness, Self-Awareness and the Awareness of Others*) e quello di D.M. Hutchinson su Plotino (*Sympathy, Awareness, and Belonging to Oneself in Ploti-*

nus). Nel primo si prende in esame il potere della percezione e i suoi legami con la coscienza nella filosofia aristotelica. Uno dei passi più complessi sull'αἰσθάνεσθαι – *De anima* 3, 2 – viene da Kosman messo in relazione con i concetti di ἐγκράτεια e di σωφροσύνη descritti da Platone nel *Carmide*. Da tale parallelo lo studioso conclude che il “percepire di percepire”, di cui Aristotele parla all’inizio di *De anima* 3, 2 per individuare la coscienza degli stati psichici come la vista e l’udito, è in realtà una falsa *riflessività* (o *soggettività*); laddove quel percepire sarebbe molto più vicino al “sapere di sapere” (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) di cui si parla nel *Carmide*. La correttezza di una lettura del genere verrebbe comprovata anche dall’assonanza di quella locuzione del dialogo platonico con la νοήσεως νόησις di *Metaph.* XII 9, 1074 b 34, simbolo della coscienza divina che caratterizza e informa di sé anche la coscienza “non riflessiva” della vita di ogni singolo individuo.

Concentrandosi sui concetti di coscienza e di soggettività in Plotino e sul loro retroterra platonico e stoico, Hutchinson traccia invece la netta differenza che nelle *Enneadi* (in partic. III 4, 4, 11; IV 4, 24, 21–22; V 3, 2, 4–5; V 8, 11, 32) esiste tra: a) συμπάθεια, fenomeno *oggettivo* che coinvolge una molteplicità di parti e di attività corporee che diventano poi un tutt’uno; b) e συναίσθησις, fenomeno *soggettivo* che implica, al contrario, la coscienza dell’appartenenza al soggetto delle parti e attività che formano quel tutto. Ora, in Plotino la nozione di soggettività raggiunge, secondo Hutchinson, un livello minimale perché legata al processo vitale degli esseri. Le esperienze di coscienza sono tali in quanto fatte proprie da un essere senziente, composto di un corpo e di un’anima, quest’ultima a sua volta immagine dell’anima che regna nella sfera intelligibile (Anima del mondo). Ogni fatto, dunque, ha la sua dimensione, ed è per questo che non può esistere di esso una soggettività assoluta, ma soltanto legata all’esperienza che se ne fa nelle diverse scale dell’essere. A questo riguardo, un maggiore approfondimento della questione lessicale della coscienza nelle *Enneadi* avrebbe certamente completato l’ottimo saggio. Qualche parola, ad esempio, avrebbe meritato anche l’uso del termine παρακολούθησις in *Enn.* I 4, 10 Henry-Schwyzler.

Conclude l’opera l’indagine di R. Sorabji sulla nascita e lo sviluppo dell’idea di coscienza nell’intero arco del pensiero antico, con una particolare attenzione alla tradizione platonica (*Moral Conscience: Contributions to the Idea in Plato and Platonism*; più estesamente, anche in «*Studia Patristica*» 44–49, Leuven 2010, pp. 361–384, con l’altro titolo: *Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience*). Tracce di quell’idea, secondo Sorabji, sarebbero da rinvenire già nel teatro ateniese di V secolo (Aristofane ed Euripide), dove l’uso del verbo συνειδέναι indica la *con-sapevolezza* di un errore, non necessariamente di carattere morale. Tuttavia, la configurazione del συνειδέναι come *con-divisione* della conoscenza di qualcosa con un’altra persona compare solo più tardi, nel I secolo a.C., soprattutto in contesti giurisprudenziali e forensi (come in Cicerone) dove ad essere in questione sono mezzi di prova, deposizioni giudiziali e testimonianze. Questo scenario – continua Sorabji – sarebbe mutato ben presto con l’avvento del Cristianesimo e la riaffermazione di un’idea senecana di coscienza, dove garante della conoscenza della propria colpa non è la compartecipazione di un generico “altro” ma l’onniscienza stessa di Dio, al quale nessuno può nascondersi. Per evitare però falsi schematismi, lo

studioso cerca di sfatare l'antico paradigma ermeneutico che vedeva nella cultura greca il netto passaggio da un'arcaica *shame culture* ad una più evoluta *guilt culture* (cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1956, in partic. cap. 2). Le cose sarebbero molto più complesse: nei tragici e nei comici greci, ad esempio, vergogna e colpa non risultano sempre separate; e anche nella letteratura cristiana, ritenuta il prodotto di una *guilt culture*, vergogna e colpa spesso si confondono. Proprio per fare chiarezza su questo punto, Sorabji prende allora in esame tanto le fonti platoniche quanto quelle non platoniche. a) Per le prime, egli considera innanzitutto i casi in cui Platone usa il verbo συνειδέσθαι per indicare il riconoscimento di un proprio errore, non solo morale (cf. *Ap.* 21 b 4; 22 d 1; *Phaedr.* 235 c 7; *Symp.* 216 a 3; b 3; *Resp.* I 331 a 2; X 607 c 6; *Leg.* VI 773 b 1; IX 870 d 2; *Ion* 553 c 5; *Theaet.* 206 a 2). L'esame poi si estende agli autori medio-platonici (con particolare riferimento alla loro interpretazione del "demone" di Socrate, non inteso come rilevatore di vergogna) e soprattutto ai neoplatonici, dove la coscienza sembra descritta come una speciale facoltà "attentiva" dell'anima (così in Filopono, Olimpiodoro, Damascio, Proclo, Ammonio), all'interno però di uno scenario teologico (es. Simplicio) in cui all'affievolimento dell'immagine di un Dio adirato si contrappone l'enfasi della scelta individuale di allontanarsi dal suo volere. b) Quanto alla disamina delle fonti non platoniche, si distingue, a mio avviso, il cenno all'Epicureismo e specialmente a Filodemo, nei cui trattati *De rhetorica*, *De morte* e, soprattutto, *De libertate dicendi* lo studioso rintraccia giustamente una fonte filosofica d'inestimabile valore per lo studio dell'evoluzione del concetto in esame nel pensiero antico. Sempre a questo proposito, Sorabji non dimentica di confrontare il tema con quello, filosofico-giuridico, dell'esistenza di una legge divina o naturale, superiore all'umana e valida in ogni tempo. Di una legge del genere c'è traccia già nei Presocratici (come in Eraclito, in Empedocle, nei Pitagorici) e, sul versante letterario, nell'*Antigone* di Sofocle. Ma sarà lo Stoicismo a definire meglio la nozione, mentre solo con il Cristianesimo, a partire da Paolo di Tarso e poi con i primi Padri della Chiesa, l'idea di una legge divina verrà sapientemente amalgamata con la speculazione greca e con il lessico della "coscienza" da essa adoperato (cf. *Rm* 2, 14-15; *1 Cor* 4, 4; 8, 7-13).

Terminata l'esposizione e la discussione del vasto numero di argomenti in esso affrontati, non resta che esprimere un giudizio di grande apprezzamento per il valore scientifico e per la vivacità polifonica di questo volume miscelaneo. A parte qualche comprensibile refuso di stampa (specie per alcune espressioni in greco antico), un aggiornamento bibliografico talora non impeccabile e un discutibile criterio di citazione di alcuni testi (come ad esempio quelli ercolanesi alle pp. 523-24, nn. 38-42), la *Festschrift* risulta nel suo complesso non solo un'opera celebrativa ma anche un prezioso, stimolante contributo per la riapertura, l'approfondimento o la revisione del dibattito su alcuni temi che si rischia troppo spesso di affrontare secondo pregiudizi di scuola.