

EUCLIDE E LA COSIDDETTA FILOSOFIA MEGARICA

Prima di affrontare il tema della filosofia di Euclide è bene richiamare i due risultati principali che sono emersi dalla ricerca condotta nelle due note precedenti: 1) da ciò che è possibile congetturare circa il contenuto delle opere di Euclide e dai loro stessi titoli siamo ricondotti ad un tipo di attività letteraria schiettamente «socratica», senza che nulla ci induca a supporre alcuna trattazione di problemi ontologici e metafisici nel solco della tradizione eleatica; 2) Euclide non può essere affatto considerato fondatore di una vera e propria scuola filosofica, ma è piuttosto da considerare come la figura del circolo socratico alla quale gli autori di *διαδοχαί* credettero di poter ricorrere per collegare con un legame di scuola una serie di pensatori che, nel loro insieme, non costituivano un indirizzo unitario. E ciò nel quadro del più generale tentativo di fissare un *trait d'union* tra Socrate e le posteriori tendenze della filosofia.

Questi risultati sembrano tuttavia contrastare con ciò che la dossografia antica crede di sapere con certezza, e cioè con lo stretto legame di dipendenza che è posto tra la filosofia megarica e la filosofia eleatica. Le principali fonti antiche sono, a questo proposito, essenzialmente due: la prima fonte è Cicerone (*acad. pr.* II 42, 129 [= II A 31], da cui dipende Lactant. *divin. instit.* III 12,9 [= II A 31], dove tuttavia l'espressione *id esse dixit summum bonum* cambia notevolmente il senso rispetto a quello dell'espressione ciceroniana *id bonum solum esse dicebant*¹). Orbene Cicerone ci parla di una *nobilis disciplina* dei Megarici, di cui sarebbe stato *princeps* Senofane, seguito poi da Parmenide e Zenone, e infine da Euclide, da cui presero il nome i Megarici, i quali sostenevano essere bene soltanto ciò che è *unum et simile et idem semper* e, sostenendo questo, erano per molti aspetti debitori anche verso Platone (*hi quoque multa a Platone*). La seconda fonte è Aristocle (*ap. Euseb. praep. evang.* XIV 17,1 p. 756 B-C [= II O

¹ Cfr. K. von Fritz, «Gnomon», XLVII (1975) p. 131 e R. Muller, *Les Mégariques* (1985) p. 104.

26)), il quale, parlando di coloro che negavano validità alle αἰσθήσεις e alle φαντασῖαι e ritenevano che si dovesse μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν, menziona prima Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso e a questi fa seguire οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς, attribuendo a tutti costoro la tesi che l'essere è uno (τὸ ὄν ἐν εἶναι), mentre ciò che è altro dall'essere non è, e che quindi nulla nasce né si corrompe né si muove (e in questo testo sono significative l'omissione di Euclide, la comparsa di Stilpone e la mancanza di qualsiasi riferimento all'ἀγαθόν).

Alla combinazione di queste due fonti (e accenneremo più avanti alla questione di una loro eventuale fonte comune) e quindi alla problematica ὄν-ἐν-ἀγαθόν che ne risulta come elemento di continuità tra tradizione eleatica e tradizione megarica, si è soliti ricollegare anche quanto è detto in Diog. Laert. II 106 [= II A 30] e cioè che Euclide τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο (che tuttavia è qualcosa di diverso da un legame di successione) e che ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο, pur essendo chiamato con molti nomi (φρόνησις, θεός, νοῦς, ecc.), mentre poi respingeva tutto ciò che fosse contrario al bene, negandone l'esistenza.

Da tutto ciò è scaturita quella che possiamo chiamare l'interpretazione tradizionale della filosofia megarica: quella megarica è una scuola filosofica con un *corpus* dottrinale sostanzialmente comune, già elaborato dal suo fondatore Euclide e nel quale sono riconoscibili una componente eleatica (la dottrina dell'essere-uno) e una componente socratica (la dottrina del bene): la discussione si è sviluppata perciò soprattutto nel senso di vedere a quale delle due componenti dovesse essere riconosciuta una maggiore importanza e se Euclide si sia convertito da un originario eleatismo al socratismo, interpretando l'ὄν-ἐν di Parmenide nel senso dell'ἀγαθόν socratico, o, viceversa, ontologizzando l'ἀγαθόν socratico nell'ὄν-ἐν parmenideo.

G. Cambiano² ha tracciato un'esauriente e penetrante storia delle interpretazioni moderne della filosofia megarica, che dunque sarebbe del tutto superfluo ripercorrere in questa sede (per qualche aggiornamento relativo a pubblicazioni successive cfr. più avanti). Qui può essere invece opportuno riprendere le linee dell'interpretazione tradizionale, nella forma più compiuta che ad essa è stata data dallo Zeller, per saggiarne la validità, anche alla luce degli orientamenti della critica più recente, oltre che dei due risultati richiamati all'inizio di questa nota.

Alla base dell'interpretazione di Zeller c'è l'ipotesi famosa, for-

² Cfr. G. Cambiano, «Rivista di Filosofia», XLII (1971) pp. 227-53.

mulata da F. Schleiermacher³, che identificava i Megarici con gli εἰδῶν φίλοι di cui parla Platone nel *Sofista* (indicando in 248 A con tale nome i sostenitori delle dottrine esposte in 246 B-C): tale identificazione, tuttavia, implicava una interpretazione della filosofia megarica non già come un rigoroso monismo di stampo eleatico, ma come un pluralismo ideale, che si differenziava da quello platonico solo per una radicale esclusione di ogni rapporto e di ogni contatto con il mondo sensibile. Ciò può spiegare perché questa ipotesi, che rientrava in un più generale disegno di ritrovare diretti collegamenti tra gli scritti e le dottrine di Platone e gli scritti e le dottrine degli altri Socratici, non trovasse concordi né gli studiosi di Platone né gli studiosi dei Megarici⁴. Zeller assume proprio questa ipotesi come punto di partenza della sua ricostruzione, che fa di Euclide — prima seguace degli Eleati e poi di Socrate (p. 245 n. 3) — il teorico di una netta contrapposizione tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale, non solo per la loro forma ma anche per il loro oggetto. Con ciò Euclide sta sullo stesso terreno filosofico di Platone (cfr. il testo già visto di Cicerone [= II A 31]) ma da Platone differisce nel negare ogni rapporto tra gli εἰδῆ e il mondo sensibile. Di qui la rigorosa negazione del movimento e del possibile, che verosimilmente risale proprio allo stesso Euclide.

Ma Euclide, secondo Zeller, non poteva arrestarsi ad una molteplicità di εἰδῆ: questa infatti non ha più alcuna giustificazione una volta negati i rapporti con il mondo sensibile e una volta definito il mondo sensibile come non-essere. Così la molteplicità degli εἰδῆ diventa una molteplicità di puri nomi dell'unico essere. Con ciò Euclide intende non già abbandonare ma anzi proseguire nella strada di Socrate, che aveva visto nel bene il più alto oggetto della volontà; però egli trasferisce al bene socratico anche tutte le determinazioni parmenidee dell'essere. Si giunge così alla dottrina dell'unità del bene e della virtù, che segna il punto di arrivo della sua evoluzione filosofica. Naturalmente, quanto più la dottrina megarica contrastava

³ Cfr. F. Schleiermacher, *Platons Werke*, II 2 p. 140 sgg.

⁴ Per un quadro degli schieramenti cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 252 n. 2. L'ipotesi di Schleiermacher era respinta, proprio sulla base della convinzione che la dottrina di Euclide fosse una ripresa della teoria eleatica dell'uno, da H. Ritter, «Rhein. Mus.», II (1828) pp. 305-9 e da C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare* (1845) p. xxxiv e *passim*; era invece accolta da F. Deycks, *De Megaricorum doctrina* (1827) pp. 37-48, da D. Henne, *Ecole de Mégare* (1843) pp. 10, 15-7 e 85 sgg., da C. Prantl, *Gesch. d. Logik*, I (1855) p. 37 n. 31 e infine da E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 251-75 (e cfr. specialmente p. 252 n. 3 per le ragioni che lo hanno indotto a rifiutare l'identificazione degli εἰδῶν φίλοι con gli Eleati o con i Pitagorici o con dottrine precedenti dello stesso Platone).

con il senso comune e con le opinioni correnti, tanto più era necessario ricorrere alle argomentazioni dialettiche di uno Zenone o di un Gorgia: di qui l'orientamento eristico e dialettico da cui la scuola prese le ulteriori denominazioni; ma già Euclide, confutando non le premesse ma le conclusioni dell'avversario, ricorreva alla *deductio ad absurdum* e rifiutava il ragionamento fondato sulla *παραβολή*. Ciò non aveva ancora il carattere di una eristica soltanto formale, ma era il mezzo per raggiungere lo scopo della fondazione di dottrine positive. È con gli immediati successori di Euclide che l'eristica acquista un peso sempre maggiore: dei numerosi argomenti attribuiti ad Eubulide una parte (come il «sorite») rimanda alle già viste dottrine metafisiche, ma un'altra parte è solo fine a se stessa. Di questo tipo è l'elenchistica di Alessino, mentre un più stretto legame con le dottrine positive della scuola hanno le tesi di Diodoro Crono sul movimento, sul possibile e sulle proposizioni ipotetiche (cfr. pp. 266-71). Una posizione particolare nella scuola ha invece, secondo Zeller, Stilpone, il quale alle dottrine proprie della scuola congiunse punti di vista e tendenze che originariamente appartenevano al cinismo: tali sono la sua dottrina della predicazione e le sue teorie morali.

La ricostruzione dello Zeller costituisce in qualche modo il culmine della storiografia ottocentesca, che la ricerca storica, filologica ed erudita della fine del secolo scorso e dei primi decenni del Novecento rimise in discussione in molti aspetti particolari, ma non nel suo impianto generale e nei suoi schemi fondamentali. I punti maggiormente discussi sono stati l'identificazione dei Megarici con gli *εἰδῶν φίλοι*, che la critica posteriore, salvo qualche eccezione, progressivamente abbandona, e la valutazione dei cosiddetti «argomenti megarici» e del loro posto nella storia della logica (su ciò cfr. la nota seguente). Ma il problema principale restava quello del rapporto tra la componente eleatica e la componente socratica, anche per la varietà di posizioni che si manifestava nell'interpretazione dell'eleatismo e del socratismo. Importante, in questo contesto, è l'interpretazione, del tutto divergente da quella zelleriana, di Th. Gomperz⁵, per il quale Platone e Aristotele con i loro giudizi sommari e sprezzanti sono i primi responsabili di una incomprensione della filosofia megarica che è durata per secoli: solo con Herbart e con i suoi discepoli⁶ si tornava a riflettere su problemi come quello del rapporto uno-molti, che erano in qualche modo una ripresa di temi megarici. In questo senso Gomperz arriva a definire i Megarici «gli herbartiani del mon-

⁵ Cfr. Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II pp. 611-58.

⁶ Cfr. in particolare il saggio del 1847 dell'editore delle opere di Herbart, G. Hartenstein, ora in *Hist.-philos. Abhandlungen* (1870) pp. 127-47.

do antico». Gomperz inquadra la sua ricostruzione nel contesto dell'opposizione politica e ideologica di Megara rispetto ad Atene e anche del contrasto tra temperamento dorico e temperamento ionico e la sua prima preoccupazione è quella di sottolineare la serietà e l'importanza delle questioni trattate dai Megarici, dissipando ogni sospetto di vanità e di capziosità: di qui l'insistenza sull'ambiguità del linguaggio (i molti sensi del verbo «è», la possibilità di attribuire molti predicati ad uno stesso soggetto o unico predicato a molti soggetti) che i Megarici mettono in luce, dando così un rilevante contributo allo sviluppo dello spirito critico (cfr. pp. 616-28). Naturalmente ciò implica una ripresa di temi eleatici che i Megarici — definiti anche come «neo-eleati» — integrano con il socratismo: «Euclide — scrive Gomperz (p. 617) — si contenta, se possiamo permetterci queste espressioni, di *eticizzare* la metafisica eleatica e di *oggettizzare* o *esistenzializzare* l'etica socratica». Contrariamente quindi allo Zeller, che vedeva nelle dottrine dei Socratici delle riduzioni unilaterali del pensiero socratico sotto l'influsso di altre filosofie, Gomperz parla di una comune esigenza di integrare il socratismo con altre filosofie.

In ogni caso, l'interpretazione di Euclide come esponente di una ripresa di temi eleatici, e quindi più «parmenideo» che «socratico», diventa, in certo senso, canonica⁷.

Senza insistere ulteriormente, la cosa importante da notare a questo punto è che proprio agli inizi degli anni '30 il *locus communis* della appartenenza di Euclide alla tradizione elatica viene criticato a fondo e demolito da K. von Fritz⁸.

⁷ Cfr. H. von Arnim, *Leben u. Werke des Dio von Prusa* (1898) pp. 21-5; P. Natorp, s.v. *Eukleides* (n. 5), in *RE* v 1 (1903) coll. 1001-3; C.M. Gillespie, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», xxiv (1911) pp. 218-41; W. Windelband-A. Goedeckemeyer, *Gesch. d. abendländischen Philos. im Altertum* (1923⁴) pp. 101-3; F. Ueberweg-K. Praechter, *Grundriss* (1925¹²) pp. 155-8; W. Nestle, *Sokratiker* (1922²) pp. 40-3; E. Schmid, *Die Megariker* (1915) pp. 4-6 (per il quale Euclide non deve essere neppure qualificato come «socratico»); K. Joël, *Gesch. d. ant. Philos.*, I (1921) pp. 838-59; L. Robin, *La pensée grecque* (1923) trad. ital. p. 205-6; G.C. Field, *Plato and his Contemporaries* (1930) pp. 169-72; J. Stenzel-W. Theiler, s.v. *Megarikoi*, in *RE* xv 1 (1931) coll. 217-20; A. Levi, «Rendic. Accad. dei Lincei», serie sesta, viii (1932) pp. 463-99.

⁸ Cfr. K. von Fritz, s.v. *Megariker*, in *RE Supplbd.* v (1931) coll. 707-24. Le argomentazioni di K. von Fritz sono state condivise e ulteriormente sviluppate da W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III (1969) pp. 499-507 e soprattutto da K. Doering, *Megariker* (1972) pp. 82-3 e 87-9, il quale ha persuasivamente criticato la ripresa dell'interpretazione eleatizzante compiuta da H.J. Kraemer, *Arete* (1959) pp. 505-12 e *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (1964) p. 220 e accolta da G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I (1976) pp. 418-26. All'interpretazione tradizio-

Il von Fritz parte dalla premessa metodica di distinguere nettamente ciò che nelle fonti è un dato di fatto reale e ciò che è costituito invece da mere «philosophiegeschichtliche Beziehungen», le quali, come tali, non hanno più valore di quanto ne abbiano le supposizioni moderne. Orbene di questo secondo tipo è il collegamento di Euclide con l'eleatismo, perché si tratta soltanto di una posteriore costruzione dossografica, originata dalla dottrina dell'unità del bene e dagli argomenti di Diodoro Crono contro il moto, e che non ha alcun riscontro nelle poche notizie che abbiamo sulla filosofia di Euclide. Al contrario, l'esame della dottrina fondamentale di Euclide, quale si trova in Diog. Laert. II 106 [= II A 30], mostra una profonda differenza rispetto alla tesi parmenidea, perché non è l'unità dell'essere che induce a identificare con esso il bene e le sue varie manifestazioni, ma è invece l'unità del bene e delle sue manifestazioni che induce a ritenere l'opposto del bene come non-essere. Non solo, ma una differenza altrettanto profonda, come ha messo in luce anche J. Stenzel⁹, vi è tra logica eleatica, e soprattutto i paradossi zenoniani, e l'eristica megarica (cfr. la successiva nota 6). L'origine della dottrina megarica è tutta in Socrate, nella sua teoria dell'unità del bene e delle virtù e nella sua equazione di virtù e scienza: a differenza di Antistene e di Aristippo, Euclide accentua e sviluppa gli elementi teoretici della filosofia di Socrate precisamente in due sensi, e cioè mediante l'impiego degli elementi eristici già presenti nel metodo di Socrate e mediante una teoretizzazione degli elementi etici.

Le conclusioni di K. von Fritz (riprese e sviluppate da Doering)¹⁰ sono per larga parte, a nostro avviso, ineccepibili e possono essere assunte come un terzo risultato, accanto ai due menzionati all'inizio di questa nota. Tutti e tre questi risultati, mentre da un lato sottraggono Euclide ad ogni rigido legame di scuola sia con la precedente tradizione eleatica sia con la successiva tradizione eristico-dia-

nale si rifà anche, sia pure con qualche cautela, H.D. Rankin, *Sophists* (1983) pp. 190-5.

⁹ Cfr. J. Stenzel, s.v. *Logik*, in *RE* XIII (1926) coll. 994-6.

¹⁰ Cfr. ora anche R. Muller, *Les Mégariques* (1985) pp. 13-8, 101-3, *Euclide de Mégare et Parménide*, nelle pp. 274-6 del secondo volume di *Etudes sur Parménide*, Paris 1987 e *Introduction* (1988) pp. 38-42 e pp. 71-82. Tuttavia Muller insiste sul carattere astratto, formale, universale del concetto megarico di ἀγαθόν e per questa via recupera quella determinazione di "razionalismo astratto", come caratteristica fondamentale della scuola che gli consente di attribuire, ancora una volta, ad essa — e fin dalle origini — quel nucleo di dottrine metafisiche, logiche e linguistiche, compresa l'identificazione con gli εἰδῶν φιλοῖ del *Sofista* platonico, su cui aveva insistito l'interpretazione tradizionale. Cfr. la mia recensione in «Elenchos», XI (1990) pp. 111-4.

lettica, dall'altro lato reintegrano pienamente Euclide nell'ambiente più genuinamente socratico. E alla luce dell'insegnamento socratico andranno pertanto interpretate le tre dottrine che ci sono documentate espressamente come sue: 1) l'unità del bene; 2) il procedimento di criticare le tesi altrui partendo non dalle premesse ma dalle conclusioni; 3) la critica del ragionamento analogico. Il carattere schiettamente socratico della problematica sottesa a queste tre dottrine non può sfuggire a chiunque tenga adeguatamente conto della forma e del contenuto del διαλέγεσθαι socratico.

E così, quando in Diog. Laert. II 106 [= II A 30] leggiamo che Euclide ἐν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, questa espressione non potrà essere intesa se non nel senso di una riaffermazione netta della tesi socratica dell'unità della virtù e del suo oggetto, il bene, e della riduzione delle molteplici virtù «particolari», come l'ἀνδρεία, la σωφροσύνη, la δικαιοσύνη, la ὁσιότης, ecc. e dei loro particolari oggetti, all'unica ἀρετή che è ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Questa riaffermazione dell'unità dell'ἀγαθόν e dell'ἀρετή, che è ribadita anche in ciò che leggiamo in Diog. Laert. VII 161 [= II A 32]¹¹, richiama infatti immediatamente la famosa discussione sull'unità o la molteplicità della virtù tra Socrate e Protagora nel *Protagora* platonico (cfr., *ad litteram*, le espressioni seguenti che Socrate usa nell'impostare il problema (329 c): ταῦτ' οὖν αὐτὰ διέλθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστι ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταυτ' ἐστὶν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος). Ciò è stato del resto riconosciuto anche da J. Stenzel¹², oltre che da K. von Fritz e da Doering, con i quali tuttavia non concordo pienamente sul modo di presentare questo aspetto del pensiero di Socrate.

In effetti la tesi socratica, esposta nel *Protagora*, è la seconda delle due che abbiamo visto enunciate nel passo citato di questo dialogo ed essa fa tutt'uno con le altre fondamentali tesi socratiche esposte in questo dialogo: la risoluzione delle singole virtù «particolari» nell'unica virtù «in generale» (onde l'impossibilità di definire per sé le singole virtù particolari e quindi la conclusione «aporetica» dei dialoghi ad esse dedicati, come l'*Eutifrone*, il *Carmide*, il *Liside*, il *Lachete*); l'identificazione di questa virtù «in generale» con l'unica ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, l'attraenza del bene e il rapporto ἀγαθόν-ἡδὺ e infine l'involontarietà del male¹³. Ha dunque ragione O.

¹¹ E su questo passo cfr. A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio* (1980) pp. 208-11.

¹² Cfr. J. Stenzel, *s.v. Sokrates* (n. 5) in *RE* III A 1 (1927) coll. 876-7.

¹³ Su tutto ciò resta fondamentale il commento al *Protagora* platonico scritto da G. Calogero nel 1937.

Gigon¹⁴ nel mettere in luce la differenza tra questa posizione del *Protagora* sull'unità della virtù e quella che Platone assumerà a partire dal *Menone* (cfr. specialm. 74 A-D) ed esporrà compiutamente nella *Repubblica*. Ma la ragione di questa differenza non sta, come vuole Gigon, in un influsso di Euclide presente nel *Protagora*, bensì nella crisi del socratismo di Platone¹⁵. Ciò rende ancor più plausibile, al contrario, l'ipotesi che la tesi di Euclide sia così affine a quella del *Protagora* proprio perché è una tesi socratica. Il che è un'ulteriore conferma dell'impossibilità di vedere una diretta influenza di Euclide nella dottrina dell'ἀγαθόν di resp. VI 506 A sgg., come invece ritiene H.J. Kraemer¹⁶.

Nell'ambito quindi della letteratura socratica dovranno anche essere cercate le spiegazioni dei vari ὀνόματα (φρόνησις, θεός, νοῦς); che poi tra questi ὀνόματα ci fosse anche quello di ἰδέα, come suggerisce M. Giusta¹⁷, sulla base del confronto tra Cicer. *acad. pr.* II 42, 129 [= II A 31] e Cicer. *acad. post.* I 8,30-1 (*quia sola* [scil. *mens*] *cerneret id quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset. hanc illi ἰδέαν appellabant* [...] *nos recte speciem possumus dicere*) non pare sufficientemente provato, come ha mostrato G. Cambiano¹⁸, il quale ha altresì ragione di contestare l'ipotesi di una fonte comune tra Diog. Laert. II 106 [= II A 30] e Cicer. *acad. pr.* II 42,129 [= II A 31], giacché una fonte comune, semmai, è ipotizzabile tra quest'ultimo testo e quello di Aristocle [= II O 26], come ha sostenuto F. Trabucco¹⁹, che pensa ad una tradizione dossografica comune, sorta nell'ambito dello scetticismo accademico e che perciò interpretava in senso scetticheckggiante eleatismo e megarismo.

Certo è che il legame con l'eleatismo sembra essere suggerito piuttosto da ciò che segue in Diogene Laerzio e cioè che Euclide τὰ δ' ἀντιχειμένα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει μὴ εἶναι φάσκων, ma l'uso di espressioni analoghe è reperibile anche nella letteratura socratica, senza per questo dover pensare²⁰ alla presenza di componenti eleatiche nella stessa

¹⁴ Cfr. O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras* (1984) pp. 100-2 e 137-43 [= *Studien z. ant. Philos.* (1972) pp. 106-7 e 141-5].

¹⁵ Oltre al commento già citato di Calogero cfr. anche il mio studio in «La Cultura», IV (1966) pp. 12-41.

¹⁶ Cfr. H.J. Kraemer, *Arete* (1959) pp. 487-9.

¹⁷ Cfr. M. Giusta, *Dossografi di etica*, I (1964) p. 383.

¹⁸ Cfr. G. Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica* (1977) pp. 44-5.

¹⁹ Cfr. F. Trabucco, «Atti Accad. d. Scienze di Torino», xciii (1959) pp. 473-515 e «Riv. Crit. di Storia d. Filosofia», xv (1960) pp. 115-40.

²⁰ Come fanno Stenzel, von Fritz, Doering e come fa anche K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon u. Aristoteles* (1962) p. 49.

dialettica socratica e ad un particolare sviluppo di tali componenti da parte di Euclide. Ma c'è di più: quanto leggiamo in Diog. Laert. II 106 [= II A 30] fa pensare che l'affermazione euclidea dell'unità del bene in opposizione alla molteplicità dei suoi nomi avesse anche il valore di una presa di posizione nei confronti di teorie precedenti e soprattutto contemporanee e quindi di un intervento diretto nel dibattito apertosi tra i Socratici sull'insegnamento del maestro dopo la sua condanna a morte. Tornano così alla mente le pagine scritte da H. Maier²¹ su questo argomento e sul ruolo che può essere riconosciuto ad Euclide nelle vicende del contrasto tra Antistene e Platone: un contrasto non statico, ma caratterizzato da una continua evoluzione delle posizioni dei contendenti. In questo quadro Euclide, che si sforzò costantemente di essere un Socratico autentico, da una iniziale collocazione a fianco di Platone (che spiega la coloritura speculativo-metafisica assunta in lui dal principio fondamentale del socratismo), nel tentativo di svolgere un'opera di mediazione si allontanò da Platone (la cui dottrina delle idee doveva apparirgli un esito troppo distante dal genuino spirito socratico) e giunse a convergere con le posizioni di Antistene (il che spiegherebbe anche quell'ulteriore convergenza tra megarismo e cinismo che si ebbe con Stilpone).

Sempre nell'ambito del socratismo, infine, si collocano — a prescindere dalla terminologia, che è chiaramente stoica²² — anche le procedure dialogiche che sono illustrate in II A 34²³: socratico è l'ἔλεγχος che parte dalla conclusione dell'interlocutore; socratica è la discussione intorno a quella παραβολή, di cui parla Aristotele (*rhet.* B 20. 1393 b 4-8) per cui non è il caso di pensare né ad una ripresa del metodo zenoniano²⁴ né ad una polemica contro i miti platonici²⁵ o contro la speculazione sugli ὁμοια nell'antica Accademia²⁶. Né mi pare plausibile interpretarla — come, dopo molti, fa ora anche L. Montoneri²⁷ (che torna all'interpretazione canonica della filosofia di Eu-

²¹ Cfr. H. Maier, *Socrates* (1913) trad. ital. I pp. 273-6 e II pp. 297-8.

²² Cfr., per es., Sext. Emp. *pyrrh. hypot.* II 135-6, oltre a Diog. Laert. VII 76, e già C. Prantl, *Gesch. d. Logik*, I (1855) p. 486 n. 204 e p. 470 n. 175.

²³ Cfr. K. Doering, *Megariker* (1972) pp. 89-91, che tuttavia irrigidisce troppo le differenze tra Zenone, Socrate e Euclide.

²⁴ Come fanno P. Natorp, s.v. *Eukleides* (n. 5) in *RE* VI 1 (1907) col. 1002; O. Gigon, *Socrates* (1947) p. 287 e W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philos.*, III (1969) pp. 505-6.

²⁵ Come fa K. von Fritz, s.v. *Megariker*, in *RE* Supplbd. V (1931) col. 717 (ma cfr. poi «Gnomon», XLVII (1975) p. 131).

²⁶ Come propendono a ritenere J. Stenzel-W. Theiler, s.v. *Megarikoi*, in *RE* XV 1 (1931) coll. 218-9 e J. Stenzel, s.v. *Speusippos*, in *RE* III A 1 (1927) col. 1641.

²⁷ Cfr. *Megarici* (1984) pp. 63-7.

clide come un «socratismo eleatizzante» o, meglio — si dovrebbe dire — un «eleatismo socratizzante») — come una critica al «metodo dell'analogia» proprio di Socrate, che è altra cosa da quello che qui Diogene (la sua fonte) sembra avere presente. D'altro lato, R. Muller²⁸ ritiene plausibile una critica anche a Platone o ad Antistene. Si può aggiungere soltanto che con la recuperata fisionomia socratica di Euclide non contrasta neppure quell'accostamento dei Megarici agli Scettici che leggiamo in Senec. *ad Lucil. epist.* XIII [= LXXXVIII] 43-5 [= II A 33]: il legame tra l'ἀπορία socratica e la scep̄si antica è venuta infatti sempre meglio emergendo negli studi più recenti.

Per tutto ciò non contro Euclide è diretta la polemica antimegarica di Aristotele: ma su questo punto cfr. la successiva nota 8.

²⁸ Cfr. *Les Mégariques* (1985) p. 107.