

LE DOTTRINE MORALI DI ANTISTENE

Diversamente da come è stato necessario fare per lo studio delle cosiddette dottrine logiche (cfr. la precedente nota 38) per quanto riguarda le dottrine etiche di Antistene possiamo procedere più speditamente. C'è un sostanziale accordo nella critica moderna nel vedere in queste dottrine l'aspetto del suo pensiero in cui è evidente l'influsso del «socratismo» e, nello stesso tempo, anche l'unilateralità con cui esso sarebbe stato ripreso da lui. Antistene, cioè, avendo ripudiato la ricerca concettuale di Socrate e dunque la necessità di dare all'etica un fondamento scientifico e una base teorica, avrebbe sviluppato soprattutto il lato pratico della filosofia e della personalità di Socrate e avrebbe accentuato l'importanza della volontà, della forza d'animo, dell'energia interiore, della libertà e dell'indipendenza che si possono conquistare solo con «fatica» ed «esercizio».

Le divergenze e le sfumature diverse nascono dalle differenze che sussistono nella critica moderna circa l'interpretazione della stessa filosofia di Socrate, ma questa è questione che evidentemente non può essere discussa qui. Esamineremo quindi le dottrine etiche di Antistene cercando nelle discussioni socratiche e nelle discussioni tra i Socratici il naturale punto di riferimento per la loro comprensione.

C'è tuttavia ancora una questione preliminare da affrontare: tutti coloro — e sono la grande maggioranza — che hanno ritenuto Antistene «maestro» di Diogene, fondatore del cinismo e precursore dello stoicismo hanno poi interpretato lo stesso socratismo di Antistene alla luce dei posteriori sviluppi del cinismo e dello stoicismo e spesso hanno considerato il cinismo — o almeno il «cinismo antico» di Antistene, di Diogene e di Cratete — come un movimento filosofico (se non una vera e propria scuola), caratterizzato da un unico *corpus* dottrinale, le cui basi teoriche sarebbero state gettate appunto da Antistene, almeno per quanto riguarda i principi essenziali, mentre Diogene ne rappresenterebbe la più consequenziale e rigorosa applicazione pratica: in tal modo le filosofie di Antistene, di Diogene e di Cratete diventano un'unica filosofia, in cui gli aspetti caratteristici

di ciascuna individualità si perdono o vengono relegati in una sfera extrafilosofica (il carattere, o, addirittura, la stirpe).

In questa impostazione hanno agito tendenze chiaramente presenti nelle stesse fonti antiche; basti pensare alle discussioni all'interno già dello stoicismo antico sui rapporti con Diogene da un lato e con Socrate dall'altro e soprattutto al «ritorno all'antico» che caratterizza lo stoicismo dell'età imperiale, da Epitteto a Giuliano l'apostata. Ma tutto ciò non contribuisce a rendere quella impostazione più legittima.

Nella precedente nota 23 abbiamo già discusso ampiamente le tesi degli studiosi moderni sul valore e sul significato della testimonianza senofontea: per ciò che riguarda il *Simposio* in particolare, è da ribadire, alla luce degli studi ivi ricordati (e soprattutto di quelli di I. Bruns, di K. von Fritz e di F. Decleva Caizzi), che la raffigurazione senofontea è la prova migliore del «socratismo» di Antistene e, nello stesso tempo, delle caratteristiche della sua individualità. Ciò è evidente non solo nei due interventi più ampi sul tema della ricchezza (4,34-44 [= v A 82] e cfr. anche 3,8 [= v A 81] e 4,2-5 [= v A 83]) e sul tema dell'*eros* (4,61-4 [= v A 13] e cfr. 8,4-6 [= v A 14]), ma anche in quelli più brevi sui temi dell'insegnabilità della virtù (2,6 e 2,12-3 [= v A 103]), sull'identità della virtù negli uomini e nelle donne (2,10 [= v A 18]), sulla giustizia (3,4 [= v A 78]), e sulla confutazione (6,5 [= v A 101]), per non parlare di quelli sull'interpretazione dei poeti, di cui si è già discusso nella nota 35.

Come si è visto parlando del *Ciro* e dell'*Eracle* (cfr. le precedenti note 31 e 32), nelle sue due opere più importanti Antistene esponeva la sua dottrina etica fondamentale, quella del *πόνος-ἀγαθόν* (cfr. v A 85 e 97), esemplificandola in due personaggi che, proprio per i *πόνους* da essi affrontati, erano assunti come personificazioni di *ἀρετή*. Sull'importanza centrale di questa dottrina c'è un accordo sostanziale nella critica moderna, anche se è stata prevalentemente considerata con l'ottica del cinismo posteriore: ciò è in parte giustificato, nel senso che qui è da vedere indubbiamente lo svolgimento originale e, al tempo stesso, unilaterale, che Antistene dette al pensiero di Socrate, alla sua *patientia* e alla sua *duritia* (cfr. il passo di Cicerone in I H 4), ma che questo tema fosse presente anche in Socrate non è dubbio, sia pure in una prospettiva notevolmente diversa, che doveva fare del *πόνος* non un valore in sé ma solo in vista del fine per il quale è affrontato. Il che lo stesso Antistene ci dice, quando afferma, come vedremo, che la *ἰσχὺς* che aveva Socrate è la dote essenziale per l'esercizio della virtù; e nello stesso senso è da intendere il paragone tra il *πόνος* e il *κύων* che si legge in Gnom. Vat. 743 n. 3 [= v A 113], e

cioè che il πόνος, come il cane, morde gli ἀσυνήθεις (cfr. Plat. *resp.* II 375 E: οἴσθα γάρ που τῶν γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἶόν τε πραοτάτους εἶναι).

È dunque l'esercizio continuo del πόνος che determina quel κατ' ἀρετὴν ζῆν che Antistene esaltava sempre nell'*Eracle*, anche se nel passo di Diog. Laert. VI 104 [= V A 98], di chiara derivazione dossografica, la terminologia, e in particolare l'uso del termine τέλος, è certamente posteriore (analogamente a quanto abbiamo visto per Aristippo). E questo esercizio è possibile solo se si possiede quella ἰσχὺς che era propria di Socrate (cfr. Diog. Laert. VI 11 [= V A 134] e cfr. anche i testi raccolti in V A 12) e che anche Eracle e Ciro possedevano e della quale era invece sprovvisto Alcibiade: la virtù infatti è nelle azioni (ἔργα) e non ha bisogno né di troppi λόγοι (un'opposizione che ricorre anche nelle due declamazioni antisteniche che ci sono pervenute e sulle quali cfr. la precedente nota 26; cfr. anche Xenoph. *mem.* IV 4,10 e in questo senso è da intendere la definizione della ἀρετή come βραχύλογος in Gnom. Vat. 743 n. 12 [= V A 104]) né di μαθήματα (Diog. Laert. VI 11 [= V A 134]). Sarebbe tuttavia un errore interpretare questa indicazione come un atteggiamento radicalmente antintellettualistico.

Al contrario, solo chi possiede l'ἀρετή è σοφός¹ e con ciò Antistene riprendeva il punto centrale dell'intellettualismo etico di Socrate, sia pure senza conservarne l'ampiezza di significato originaria, ma riducendolo nei limiti del solo comportamento virtuoso: per Socrate infatti ciò che si intende per intellettualismo etico non significa un comportamento coerente e subordinato alla teoria del bene, ma quell'unità di pensiero e di azione, di valutazioni e di scelte, che è presente in ogni comportamento. È dunque solo un fraintendimento di questo intellettualismo che può indurre² a interpretare il concetto antistenico di ἰσχὺς come il tentativo di «aprire» questo intellettualismo all'irrazionale, pur senza rinunciare completamente ad esso.

Ciò risulta, del resto, anche da quanto abbiamo visto nella precedente nota 37, parlando dei caratteri generali della filosofia di Antistene, in merito alla valutazione dei μαθήματα e della παιδεία. E non stupirà quindi che nell'importante testimonianza di Temistio sull'*Eracle* [= V A 96] non Platone né Aristotele, ma Antistene sia il filoso-

¹ Su ciò cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 314-6.

² Cfr., per es., P. Rabbow, *Paidagogia* (1960) pp. 153-5 e 269-70. Questa tesi è stata sostanzialmente ripresa da M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique* (1986) pp. 141-50, su cui sono da vedere le osservazioni di A. Brancacci, «Elenchos», VIII (1987) pp. 443-4.

fo ricordato come sostenitore di quella φρόνησις che è concetto fondamentale dell'etica socratica e che conobbe sviluppi importanti e divergenti nei vari Socratici³. E Antistene, per il quale era preferibile impiccarsi piuttosto che vivere senza νοῦς (cfr. v A 105 con l'apparato *ad loc.* per i luoghi paralleli; e si rammenti la tesi socratica per cui importante non è vivere ma vivere bene), sosteneva (Diog. Laert. vi 13 [= v A 134]): τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησις· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. E aggiungeva: τεῖχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς, il che chiarisce il senso della sua polemica contro i πλείστοι λόγοι e la forte accentuazione pratica del concetto di φρόνησις, che è propria del σοφός, cioè di colui che, non solo a parole ma nei fatti, riconosce nel πόνος il carattere fondamentale dell'esercizio continuato della virtù. E l'idea dell'ostacolo, dell'avversità da superare, che è intrinseca all'ideale del πόνος-ἀγαθόν configura questo esercizio come scontro, come lotta contro tutta una serie di nemici e di insidie: di qui l'insistenza sulle similitudini guerresche (cfr. anche Diog. Laert. vi 12 [= v A 134]: συμμάχους ποιῆσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους e ancora ἀναφαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετή che torna ancora in Antistene [cfr. v A 107, 108 e 109] e che verrà ripresa e ulteriormente sviluppata dalla tradizione cinica e non solo da questa⁴).

Ma per quanto si metta in evidenza questo aspetto del concetto antistenico di ἀρετή non si deve, contemporaneamente, lasciare in ombra l'altro aspetto, che riprende un tema essenziale della concezione socratica, e cioè quello della insegnabilità della virtù: τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι sosteneva Antistene nell'*Eracle* (cfr. Diog. Laert. vi 105 [= v A 99] e vi 10 [= v A 134]) ed è certamente una forzatura illegittima quella che attribuisce questa insegnabilità non ad un insegnamento teorico ma all'esercizio e all'esempio⁵, così come è un fraintendimento il ridurla ad una reminiscenza sofistica, perché allora non si capisce più la polemica di Antistene contro la cultura enciclopedica e specialistica. E non è senza significato il fatto che Socrate nel *Simposio* senofonteo (2,6 e 2,12-3 [= v A 103]) si rivolga proprio ad Antistene per trovare consenso su questo punto e in un contesto in cui troviamo un altro significativo punto di convergenza (cfr. 2,10

³ Cfr. su ciò specialmente H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II pp. 59-64.

⁴ Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) p. 186 n. 1; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) pp. 87-9 e 92-3; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 192 nn. 1-6. Nell'uso delle metafore militari H.D. Rankin, *Anthisthenes* (sic) (1986) pp. 114-8, vede un'ulteriore prova del laconismo di Antistene (cfr. la nota successiva).

⁵ Cfr., p. es., G. Rodier, «Année Philosophique», xvii (1906) pp. 36-7, per il quale la φρόνησις antistenica consiste nel riconoscimento che sono impossibili la scienza e il sapere; e cfr. anche G. Zuccante, «Rivista di Filosofia», xix (1916) pp. 116-7.

[= v A 18]), quello dell'identità della virtù dell'uomo e della donna (cfr. Diog. Laert. VI 12 [= v A 134]: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ⁶).

In effetti, attribuire ad Antistene la tesi socratica della insegnabilità della virtù ha fatto difficoltà per buona parte della critica solo perché la stessa tesi socratica non è stata adeguatamente compresa. È evidente infatti che quanto più il suo intellettualismo etico è interpretato come un dualismo di teoria e pratica e come una dipendenza della seconda dalla prima, come una subordinazione delle passioni e dei desideri ai dettami della ragione e della scienza, tanto più è difficile ricondurvi la filosofia morale di Antistene. Se invece, distinguendo la posizione di Socrate dagli ulteriori sviluppi platonici, quell'intellettualismo è inteso come unità di teoria e prassi, di conoscere e di volere, come la condizione per cui l'uomo può desiderare e mettere in pratica solo ciò che riconosce come il suo bene, cosicché, quando avrà raggiunto la conoscenza del vero bene, non potrà non realizzarlo, appunto perché esso gli apparirà come il bene supremo e come ciò che è massimamente desiderabile, allora questo intellettualismo potrà essere più adeguatamente riconosciuto come la matrice da cui scaturiscono i vari orientamenti e le varie interpretazioni che caratterizzano i singoli «Socratici» e dunque anche Antistene⁷. E se Antistene definiva, come si è già ricordato, la virtù βραχύλογος e il vizio ἀπέραντος (cfr. v A 104) ciò da un lato conferma quanto abbiamo visto a proposito della sua dottrina dell'οἰκεῖος λόγος e dall'altro rammenta la polemica socratica contro il μακρὸς λόγος di cui si servivano i sofisti nel loro magistero della virtù.

Antistene riteneva inoltre che la virtù, una volta acquisita, non può più essere perduta, proprio perché non è un qualcosa che può essere dimenticato né una inclinazione che le circostanze possono modificare: ἀναμάρτητον τὸν σοφόν e τὴν ἀρετὴν ἀναπόβλητον ὑπάρχειν sosteneva Antistene sempre nell'*Eracle* (cfr. v A 99) come poi sosterranno anche gli Stoici (cfr. Cleante in Diog. Laert. VII 127 [= fr. 568 S.V.F., I p. 129] e Crisippo in Clem. Alex. *strom.* IV 22 [= fr. 240 S.V.F., III p. 57])⁸. È dunque verosimile che a questa dottrina antiste-

⁶ E su questo punto della tradizione cinico-stoica cfr. i passi esaminati da A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus* (1963) pp. 56-8.

⁷ Cfr. su ciò il bel saggio di G. Calogero, *Cinismo e stoicismo in Epitteto*, pubblicato prima (1933) come introduzione a un commento al *Manuale* e poi ristampato nelle pp. 140-57 di *Saggi di etica e di teoria del diritto* (1947); e sempre di G. Calogero cfr. l'articolo su Socrate pubblicato in «Nuova Antologia», xc (1955) pp. 291-308 (cfr. ora *Scritti minori* (1984) pp. 395-408 e pp. 106-26). Cfr. anche G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate* (1971) specialmente pp. 123-5.

⁸ Cfr. N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, II (1935) p. 163.

nica alluda Senofonte in *mem.* I 2,19 [= v A 103]⁹, anche se non può essere esclusa una polemica contro un paradosso sofistico, come ha sostenuto O. Gigon¹⁰.

E del resto Antistene alla domanda quale fosse τὸ ἀναγκαιότατον μάθημα rispondeva τὸ περιαιρεῖν τὸ ἀπομανθάνειν (Diog. Laert. VI 7 [= v A 87]) e a Ciro, nell'opera omonima, faceva rispondere che esso consisteva nell'ἀπομαθεῖν τὰ κακά (cfr. i passi raccolti in v A 87).

Una smentita alla tesi che la virtù, una volta acquisita, non può essere perduta sembra essere contenuta in ciò che è detto in Diog. Laert. VI 103 [= v A 161]: γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτρίοις. Abbiamo già considerato questo passo, ma il problema che ci interessa ora è la possibilità di una διαστροφή di coloro che già sono divenuti σοφοί. Su ciò si è soffermato A. Grilli¹¹, che ha ricostruito la storia semantica di διαστροφή il cui uso traslato, in senso morale, è documentato per la prima volta nella zenoniana διαστροφή τοῦ λόγου (fr. 208 S.V.F., I p. 51: cfr. Diog. Laert. VII 89 [Chrysippi fr. 229 S.V.F., III p. 54]). Quanto al passo relativo ad Antistene, Grilli osserva giustamente che esso è inserito nel punto più confuso del libro laertziano sui Cinici: ha tutta l'aria di una *chria*, però è incluso nella sezione dossografica, in cui è evidente la commistione di cinismo e stoicismo. Ma uno Stoico avrebbe usato così impropriamente il termine? E come è possibile che il σώφρων γενόμενος possa διαστρέφεσθαι? Se la διαστροφή è una stortura nel processo educativo, che educazione è mai quella che si lascia distortere da fattori esterni? Dove saranno mai i suoi ἀνάλωτοι λογισμοί (Diog. Laert. VI 13 [= v A 134])? L'unica spiegazione è pensare che la formula risalga al neocinismo, dal I sec. d.C. in poi: solo così ci si rende ragione dell'uso improprio di un termine che viene dallo stoicismo. Il che completa l'interpretazione del passo che abbiamo dato precedentemente (cfr. la precedente nota 37).

Da quanto detto fin qui si comprende come Antistene sviluppasse il tema socratico dell'ἐγκράτεια e della σωφροσύνη nel senso soprattutto dell'αὐτάρχεια del σοφός (Diog. Laert. VI 11 [= v A 134])¹². Su

⁹ Cfr. K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, I (1893) pp. 356-63; J. Dahmen, *Quaestiones...* (1897) p. 34; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I p. 48 n. 1; A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) n. 316 a p. 250 e n. 757 a pp. 277-8; H.D. Rankin, *Anthisthenes* (sic) (1986) pp. 118-23.

¹⁰ Cfr. O. Gigon, *Kommentar*, I (1953) p. 45.

¹¹ Cfr. A. Grilli, «Acme», XVI (1963) pp. 87-101.

¹² E per i luoghi paralleli cfr. G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 56-7; su ciò cfr. anche E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^o pp. 288-9 e 316-21; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II pp. 18-9, 31-2, 42 n. 3; A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) pp. 108-9 e 113-4, con le relative note; H.D. Rankin, *Anthisthenes* (sic) (1986) pp. 111-4.

ciò tutta la critica è concorde ed è altresì verosimile che in ciò Antistene sottolineasse anche la rinuncia a quel che di «innaturale» lo scatenamento dei desideri, l'evolversi della vita sociale e politica, il peso di pregiudizi e di convenzioni artificiose potevano aver indotto nell'uomo, rendendolo dipendente ed estraneo a se stesso: ma si deve essere cauti nell'attribuirgli, se non in termini molto circoscritti, quel contrasto tra φύσις e νόμος e quell'esaltazione della vita ferina e animalesca che si troverà in forma sempre più accentuata nel cinismo posteriore (cfr. la successiva nota 50 e per la valutazione antistenenica del νόμος la successiva nota 40).

Il senso prevalente dell'αὐτάρχεια antistenenica va ricercato in altre dottrine che gli vengono attribuite: πάντα γὰρ αὐτοῦ [scil: *sapientis*] εἶναι τὰ τῶν ἄλλων (Diog. Laert. VI 12 [= V A 134]); τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον (*ibid.*) e τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά (*ibid.*): il che ha indotto taluni interpreti¹³ a supporre che Antistene ritenesse οἰκεῖα tutti gli ἀγαθὰ e che quindi fosse da assumere come antistenenica la formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, vedendo un riferimento ad Antistene in Plat. *symp.* 205 E e soprattutto nella discussione di quest'ultima formula nel *Carmide* platonico.

Pienamente conseguente con tutto ciò è il rifiuto e la svalutazione dei cosiddetti beni esteriori e in primo luogo della ricchezza e del lusso: cfr. V A 80-3 e V A 114-6¹⁴. La tesi generale di Antistene è espressa in Diog. Laert. VI 12 [= V A 134]: τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά e, con più particolare riferimento alla ricchezza, in Stob. III 10,41 [= V A 80]: φιλάργυρος οὐδεὶς ἀγαθὸς οὔτε βασιλεὺς οὔτε ἐλεύθερος. A proposito di quest'ultimo passo P. Fischer¹⁵ ha richiamato ciò che si legge in Dio Chrysost. *orat.* I (1) 14: ταῦτα γὰρ φησι καὶ Ὀμηρος ὁμοίως τοῖς ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ ἀλήθεσιν ἀνδράσιν, ὥς οὐδεὶς ποτε πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος καὶ φιλοχρήματος οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ γενέσθαι ἄρχειν [Usener: ἄρχων codd.] οὐδ' ἐγκρατὴς οὔτε τῶν ἄλλων οὐδενός, οὐδ' ἔσται ποτὲ ἐκεῖνος βασιλεὺς, κτλ. E rinvia a numerosi altri passi di Dio-

¹³ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 304 n. 1; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, I (1893) p. 490; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II p. 25 n. 2 e p. 102 n. 2.

¹⁴ Su tutto ciò cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 304-6; A. Rausch, «Philos. Monatshefte», XX (1884) pp. 461-2; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) pp. 345-9; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 15-7; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 245 e pp. 254-5 e H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 51-4, che distingue due filoni nella tradizione circa la valutazione del denaro: una più «socratica» (rappresentata da Cratete e Monimo) e una più «sofistica» (rappresentata da Menippo). Queste due tradizioni sono entrambe compresenti nelle raffigurazioni di Antistene e di Diogene.

¹⁵ Cfr. P. Fischer, diss. Bonn (1901) pp. 25-6.

ne Crisostomo (*orat.* III (3) 38; IV (4) 4 e 24; XIII (12) 24: LXII (45) 7), oltre che a Epictet. *dissert.* III 22,24 [= v B 27]¹⁶, a Xenoph. *mem.* III 1,4¹⁷, e a Plat. *Lys.* 210 B¹⁸. Ma con ciò mette insieme testi che si riferiscono alla polemica contro la φιλαργυρία e testi che si riferiscono alla definizione del βασιλεύς.

Comunque sia di ciò, la tesi più propriamente antistenenica è significativamente ripresa in ciò che Diogene cinico dirà di aver appreso da Antistene (cfr. Epictet. *dissert.* III 24,68 [= v B 22]): ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτήσις οὐκ ἐμή. συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις, τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια· σὸν οὖν τί; χρήσις φαντασιῶν. È ripresa, ma nello stesso tempo anche deformata: altro è dire τὰ πονηρὰ πάντα ξενικά e altro è dire τὰ ξενικά πάντα πονηρά. Il che Zeller e Rausch non hanno visto: semmai il richiamo a come Diogene intendeva il suo discepolato presso Antistene può essere indicativo in quel concetto di «liberazione» che troviamo sempre in Epictet. *dissert.* III 24,67 [= v B 22]: il che deve indurre a ritenere esatta la lezione ἐλεύθερος nel passo di Stobeo piuttosto che non ἰδιώτης nel passo parallelo dato dagli *Anecdota graeca*: in altri termini non pare che qui si badi alla opposizione βασιλεύς-ἰδιώτης, ma si dice che nessun re e nessun libero può essere ἀγαθός (nell'accezione cinica) se è φιλάργυρος. Questa connessione tra il «contentarsi di quel che si ha» e l'ἐλευθερία è enunciata da Antistene in Xenoph. *symp.* 4,43 [= v A 82].

La polemica contro la φιλαργυρία diventa un τόπος nella posteriore letteratura cinica e cinicizzante (cfr. Diog. Laert. VI 50 [= v B 228], il passo parallelo di Bione *ap.* Stob. III 10,37 [= fr. 35 Kindstrand] e Plutarch. *de cup. divit.* 5 p. 525 B: οἱ δὲ φιλάργυροι κτῶνται μὲν ὡς πολυτελεῖς, χρῶνται δ' ὡς ἀνελεύθεροι, καὶ τοὺς μὲν πόνους ὑπομένουσιν, τὰς δ' ἡδονὰς οὐκ ἔχουσιν: un passo quest'ultimo che Plutarco mette a commento di una frase di Stratonico di Rodi contro la πολυτέλεια dei Rodii del tutto analoga a quella che Diogene pronunciò contro i Megaresi in Tertull. *apol.* 39,14 [= v B 285]), ma anche in questo caso, il senso esatto delle espressioni di Antistene sarà da ricercare piuttosto sul terreno delle discussioni socratiche (il che non vuol dire che sia antistenenica l'equiparazione di ἀγαθόν e di οἰκεῖον che leggiamo in Plat. *Charm.* 163 c e *symp.* 205 E, come vuole Zeller)¹⁹.

E in questo senso parla la testimonianza del *Symposio* senofonteo [= v A 81, 82 e 83], in cui Antistene è presentato come tale che va so-

¹⁶ Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) p. 158.

¹⁷ Cfr. I. Wegehaupt, diss. Gothae (1896) p. 3.

¹⁸ Cfr. G. Barner, diss. Marburg (1889) p. 10.

¹⁹ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1³ p. 304 n. 1.

prattutto orgoglioso della sua ricchezza. Ma in che consiste questa ricchezza? In ciò che abbiamo dentro di noi e non in ciò che è nelle nostre case (οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ ... ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς: *symp.* 4,34): per ciò meritano compianto coloro che, pur essendo ricchi, non badano che a guadagnare di più; i tiranni, che pur di ammassare ricchezze, compiono i delitti più orrendi e coloro che, pur essendo ricchissimi, lasciano i loro fratelli nella più grande indigenza. In quest'ultimo accenno si è visto — credo a ragione — un riferimento al ricchissimo Callia e al suo poverissimo fratello Ermogene²⁰, ma va troppo oltre A.W. Winckelmann²¹ quando, da questa amicizia di Antistene per Ermogene, vuole inferire che nel *Cratilo* platonico dietro la maschera di Ermogene sia da vedere Antistene²². Segue, nel capitolo senofonteo, un altro tema che avrà ampio sviluppo nel cinismo posteriore, e cioè la polemica contro l'αἰσχροχέρδεια²³.

Alla smania di possedere sempre di più, che crea infelicità (e per l'analogia con l'idropico cfr. nella letteratura socratica IV A 73) Antistene contrappone (*symp.* 4,37-42) la sua regola di contentarsi di ciò che si possiede e il suo ideale di εὐτέλεια: un ideale che avrà ampi sviluppi nella posteriore letteratura cinica, come vedremo (cfr. nota 49) ma che è anche socratico: cfr. Diog. Laert. II 27, Xenoph. *mem.* I 3,5 ecc. Anche qui, il «contentarsi di ciò che si ha» è più vicino alla posizione socratica che all'«essere ricchi senza possedere nulla» di Diogene (cfr. Gnom. Vat. 743 n. 182 [= v B 361]). Il che giustifica l'alto elogio di Socrate fatto da Antistene²⁴.

²⁰ Cfr. Plat. *Cratyl.* 384 c, 386 a, 386 b, 391 c; Xenoph. *mem.* II 10,3 e F.W.A. Mullach, *F.Ph.G.*, II (1867) p. 286. Su Ermogene cfr. ancora Plat. *Phaed.* 59 b; Xenoph. *mem.* I 2,48; IV 8,4 (ma sbaglia Diog. Laert. II 121 nel farlo figlio di Critone invece che di Ipponico) e ciò che scrive A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) n. 85 a pp. 233-4.

²¹ Cfr. A.W. Winckelmann, *Antisth. fragm.* (1842) p. 48 n. 1.

²² Cfr. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* (1966) p. 117.

²³ Cfr. Teles p. 12,2-5 e p. 43,9-11, dove — oltre Senofonte — è utilizzato come fonte anche Bione: cfr. i *Prolegomena* di O. Hense (1909²) pp. xxxvi-xxxvii e XLVIII-XLIX.

²⁴ Sulla ricchezza cfr. anche Diog. Laert. VI 66 [= v A 167] e i rinvii ivi fatti in apparato. C. Crimi, «Orpheus», n.s. IX (1988) pp. 338-43 ha segnalato i seguenti versi (598-601) del poema Ἰῶβ ἡ περὶ ἀλυπίας καὶ ὑπομονῆς di Leone il filosofo (IX sec. d.C.):

ὦδε καὶ Ἀντισθένης ναυηγίου ἐκπερισωθεὶς,
 “εὖ γέ σοι, ὦ Τύχῃ,” εἶπεν, “ἡ ἐκδύσεως προνοῇ μου,
 ἐς τό με συστείλασα τριβώνιον, ὥς ἀμερίμνως
 αὐλακα τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς σοφίης ἀνατέμνω”.

Dopo aver notato che questa *chria* ha punti di contatto con ciò che Diogene Laerzio ci narra a proposito di Zenone di Cizio (VII 2-5), Crimi richiama due passi di Grego-

Strettamente collegata a quella contro la ricchezza è la polemica contro l'eugeneia, contro la δόξα e contro il τῦφος: tuttavia, anche in questo caso, la critica moderna è stata indotta ad accentuarne il rilievo in Antistene dall'importanza che tali temi hanno sempre più assunto nel cinismo posteriore (come vedremo meglio a proposito di Diogene; e cfr. Diog. Laert. VI 105 [= V A 135]: πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονουσιν): se consideriamo le fonti antiche elencate e discusse da A. Rausch, da E. Weber, da G.A. Gerhard, da J.F. Kindstrand e da F. Decleva Caizzi²⁵, quelle che si riferiscono ad Antistene sono pochissime: cfr. V A 8 (per l'eugeneia), V A 15 (in cui è Socrate che ritorce contro Antistene l'accusa di φιλοδοξία o κενοδοξία) e V A 111 e V A 27 (sul τῦφος). Di questi ultimi due passi il primo appare piuttosto come un'interpretazione *a posteriori* e ciò che è detto nel secondo (e in V A 15) è analogo a ciò che si racconta di Diogene e Platone (cfr. V B 55-7). Non siamo quindi di fronte ad una tradizione molto sicura. Infine, per ciò che riguarda l'eugeneia V A 8 è da collegare con Diog. Laert. VI 10 [= V A 134]: τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους. Ma anche qui siamo sempre nel «giro dei pensieri socratici»²⁶.

Piuttosto è interessante notare l'insistenza con cui Antistene sottolinea nel *Ciro* e nell'*Eracle* il tema dell'opposizione tra εὖ πράττειν e κακῶς ἀκούειν e la necessità di guardarsi dalle lodi dei più e dei malvagi (cfr. V A 86 e V A 93; cfr. anche V A 28 e V A 88-90). E con tutto questo è da collegare anche ciò che ad Antistene è attribuito circa l'utilità che può venire dai nemici per la correzione dei propri errori e dei propri difetti (cfr. Diog. Laert. VI 12 [= V A 134] e Plutarch. *de cap. ex. inim. util.* 6 p. 89 B [= V A 109]) nonché l'aspra polemica contro gli invidiosi (Diog. Laert. VI 5 [= V A 129] e cfr. quanto osservato nella precedente nota 23 al n. 15) e contro gli adulatori (cfr. i testi raccolti in V A 130-2).

Quest'ultima polemica torna anche, come vedremo, in Diogene

rio di Nazianzo (*orat.* IV 72 e *carm.* I 2,10 [= V H 8]): nel primo, dopo il brano riferito a Cratete, si legge: μέγας δ, τῆς νηὸς χειμαζομένης καὶ πάντων ἐκρίπτουμένων, χάριν ὁμολογῶν τῇ τύχῃ συστελλούσῃ εἰς τὸ τριβώνιον. Questo filosofo anonimo è identificato dai commentatori (Ps.-Nonno, ecc.) con Zenone o con Antistene e oscillazione simile si ritrova nel commento di Cosma di Maiuma al secondo brano (cfr. V H 8). A codesta tradizione erudita si è rifatto molto verosimilmente Leone il filosofo.

²⁵ Cfr. A. Rausch, «Philos. Monatshefte», XX (1884) pp. 462-4; E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) p. 137 n. 2; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 87-91; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 185-6, 252 e 286-8; F. Decleva Caizzi, «Sandalion», III (1980) pp. 53-66.

²⁶ Cfr. H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II p. 129 n. 1.

Cinico e A. Packmohr²⁷, che ha elencato tutti i luoghi paralleli, richiama formulazioni simili che ricorrono sotto il nome di Aristotele e di Demostene (cfr. Gnom. Vat. 743 n. 206 e il commento *ad loc.* di Sternbach) ma che dovrebbero essere ricondotte ad Antistene («cetera nomina facile similitudine explicantur: Ἀντισθένης-Ἀριστοτέλης-Δημοσθένης. Restant cynicorum nomina»). Tuttavia questo è un tema che diventa topico: basti rammentare le trattazioni di Teofrasto (*character.* 2), di Plutarco (*Quomodo adulator ab amico internoscatur*) e di Massimo di Tiro (*dissert.* xiv: Τίσιν χωριστέον τὸν κόλακα τοῦ φίλου)²⁸.

Dall'esame fatto fin qui emerge dunque un'immagine di Antistene alquanto diversa da quella del cinico «mendicante», senza casa e senza patria, che vedremo emergere solo con Diogene. La stessa αὐτάρχεια di Antistene, non meno che le sue polemiche contro le ricchezze e via dicendo, sono assai più vicine all'orizzonte entro il quale si svilupparono le discussioni socratiche. Tanto più interessante è perciò notare che proprio in relazione all'ideale dell'αὐτάρχεια torna il tipico tema socratico dell'eudemonia: αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν (Diog. Laert. vi 11 [= v A 134]), che è significativo perché esso non viene lasciato cadere neppure nel quadro della violenta polemica antiedonistica, che è certamente un altro dei tratti caratteristici dell'etica antistenica.

Su questa polemica contro il piacere e in modo particolare contro il piacere d'amore non è il caso di insistere: essa è largamente documentata nelle fonti antiche (cfr. v A 117-128)²⁹ e da essa nascono due delle espressioni più celebri di Antistene: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην e τὴν Ἀφροδίτην καὶ κατατοξεύσαιμι. Piuttosto è da sottolineare, come si diceva, il fatto che anche in questa polemica riemerge il tema dell'eudemonismo, che persino il cinismo di Diogene non smarrirà (cfr. la successiva nota 51); in questo senso sono da interpretare la distinzione tra ἡδοναὶ μετὰ τοὺς πόνους e ἡδοναὶ πρὸ τῶν πόνων in Stob. iii 29,65 [= v A 126] e la tesi per cui è accettabile quel piacere di cui non ci si debba pentire, esposta in Athen. xii 513 A [= v A 127]. Anche di ciò, e specialmente della prima distinzione, è possibile reperire passi paralleli (cfr. per es. Dio Chrysost. *orat.* iii (3) 83: τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας ὅταν γίνονται μετὰ τοὺς πόνους),

²⁷ Cfr. A. Packmohr, *De Diog. Sinop. apophth.* (1913) pp. 53-4.

²⁸ Su tutta questa letteratura cfr. O. Ribbek, *Kolax* (1883) e la bibliografia citata da J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 259.

²⁹ A proposito di v A 124, K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, ii 1 (1901) pp. 344-5, ha sviluppato un confronto con la favola di Eracle al bivio in Senofonte e con vari testi relativi a Diogene Cinico e vari passi di Dione Crisostomo.

ma ciò che è sfuggito alla critica moderna³⁰ è che tutto ciò è da intendere alla luce di quella «scienza metretica» di cui parla Socrate nel *Protagora* platonico.

Analoghe considerazioni si possono fare anche a proposito dell'erotica antistenica, che ha il suo documento più importante nella discussione tra Antistene e Socrate sulla *μαστροπεία* e sulla *προαγωγή* in Xenoph. *symp.* 4,61-4 [= v A 13] e 8,4-6 [= v A 14], adeguatamente esaminata da F. Decleva Caizzi³¹ (e per il confronto tra il discorso di Pausania nel *Simposio* platonico e quello di Socrate nel *Simposio* senofonteo sono ancora da vedere le considerazioni di H. Maier³², che si mostra convinto che alla base possa esserci un originale antistenico, in cui Pausania sosteneva la parte di difensore dell'ἔρως e Socrate quella di difensore della *φιλία*, ma che è largamente attestata anche in altre fonti antiche (cfr. v A 56-61 e la proposizione ἀξιέραστον τὸν σοφόν in v A 99 e v A 134, oltre le cose che abbiamo già avuto occasione di ricordare a proposito dell'*Erotico* e dell'*Eracle* nelle precedenti note 28 e 32). La tesi antistenica dell'ἔρως come *φιλία* ha forti coloriture socratiche, spettando invece solo all'originale elaborazione platonica la complessità delle differenze e dei rapporti tra ἔρως e *φιλία*, dal *Liside* al *Simposio* e al *Fedro*. E non stupirà quindi neppure di trovare in una *χρεία* conservata in Papyr. Flor. 113 coll. II 23-36 [= v A 175] e non altrimenti documentata, un Antistene che è innamorato di un giovanetto, che però al suo insegnamento preferisce i piatti di pesci imbanditi in un banchetto³³.

Non sembra che Antistene rifiutasse pregiudizialmente la famiglia (contro il matrimonio sarà Diogene, ma non Cratete)³⁴. Ammessa ai fini della procreazione dei figli, la famiglia riceveva tuttavia un

³⁰ Cfr. K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) pp. 374-90; O. Gigon, *Kommentar*, II (1957) p. 47; F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* (1966) p. 116; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 203-4; H.D. Rankin, *Anthisthenes* (sic) (1986) pp. 129-34.

³¹ Cfr. F. Caizzi, «Studi Urbinati» (1964) pp. 74-6 dell'estratto.

³² Cfr. H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I p. 21 n. 1.

³³ Su questo papiro cfr. D. Comparetti, *Papiri greco-egizi* (1911) pp. 22-3 e ora I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri*, II (1980) pp. 227-35, che tuttavia non raccoglie l'acuta interpretazione di Comparetti, e cioè che il papiro contenga un'accusa contro il μεθόδῳ πείθειν, vale a dire contro l'istruzione teorica e metodica, sempre soccombente di fronte agli allettamenti pratici.

³⁴ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 323 nn. 1 e 2. Sulle dottrine antisteniche circa il matrimonio cfr. le interessanti osservazioni di J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (1969) pp. 55-7. Tuttavia Rist, nel capitolo dedicato ai rapporti tra cinismo e stoicismo (pp. 54-80), si lascia troppo condizionare dal materiale dossografico, che è in buona parte esso stesso una posteriore costruzione che tende a istituire deliberatamente questi rapporti.

giudizio diverso, se Antistene ne parlava per mostrare quale doveva essere il comportamento del saggio (cfr. v A 58) o se ne parlava per criticare il comune comportamento (cfr. v A 56,57 e 62), in particolare la sua frase *χρὴ τοιαύταις πλησιάζειν γυναῖξιν αἱ χάριν εἶσονται* è da mettere a confronto con Xenoph. *symp.* 4,38 [= v A 82] e con ciò che è attribuito ad Aristippo (iv A 137 e 138) e Bione di Boristene in Diog. Laert. iv 48 [= F 61 Kindstrand]³⁵.

Solo al saggio sarà dunque lecito unirsi con le donne migliori (non c'è alcun bisogno di correggere il testo di v A 58 (cfr. apparato *ad loc.*), anche perché, come suggerisce Zeller³⁶, qui *εὐφρεστάταις* non è da intendere tanto come «belle», quanto come «adatte alla procreazione») e solo al saggio sarà lecito innamorarsi, perché solo lui «sa» quale è degna di essere amata (e in ciò Maier³⁷ vede una concessione all'*ἔρως* socratico in deroga alla *φιλία* come unico tipo di rapporto). Ed è appunto questo «sapere» che toglie ogni contraddizione tra amore e virtù; ma all'uomo comune la bellezza della moglie è solo fonte di guai. Nello stesso senso andranno dunque interpretate le apparentemente divergenti valutazioni dell'adulterio in v A 60 e 62, senza per questo ricorrere alla tesi stoica della comunanza delle donne (cfr. Diog. Laert. vii 131 [= Zenone fr. 269 S.V.F., I p. 62]), come fa F. Decleva Caizzi³⁸: il confronto è da fare piuttosto con il detto di Socrate in Stob. iii 6,16 e più ancora con Xenoph. *mem.* ii 1,5³⁹.

In v A 61 sembra che la polemica di Antistene sia diretta più contro il lusso e la ricchezza e contro l'insipienza dell'uomo che non contro l'aspetto e l'abbigliamento della donna, così come in v A 132 la polemica è contro l'insipienza più che contro le etere.

In base a ciò sembra ingiustificato far risalire ad Antistene tutto ciò che la tradizione cinica e la tradizione influenzata dal cinismo ci dicono sull'aspetto, il *κόσμος* e l'abbigliamento delle donne a cominciare dalla descrizione di *Ἀρετή* e *Καχία* (o *Ἡδονή*) nella famosa favola di Eracle al bivio. Certo è che i pensieri di Antistene si muovono

³⁵ Cfr. F. Duemmler, *Antisthenica* (1882) p. 69 [= *Kl. Schr.*, I (1901) p. 72]; J. Dahmen, *Quaestiones...* (1897) pp. 43-4; A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) pp. 149-52, con le relative note 1010-39 alle pp. 292-4; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 272-4.

³⁶ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 321 n. 3.

³⁷ Cfr. H. Maier, *Socrates* (1913) trad. ital. II p. 111 n. 1.

³⁸ Cfr. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* (1966) p. 117.

³⁹ Come hanno fatto J. Dahmen, *Quaestiones...* (1897) pp. 43-4; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) p. 66; H. Gomperz, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», XIX (1906) pp. 239-40; H. Maier, *Socrates* (1913) trad. ital. II p. 109 n. 1; O. Gigon, *Kommentar*, II (1957) p. 22 e p. 38 (che cita tutti i passi analoghi nella letteratura socratica e non); A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus* (1963) pp. 71-7.

nello stesso ambito di quanto troviamo in Xenoph. *mem.* II 2, 4-6, cioè socratico.

* * *

Appendice: la testimonianza aristotelica sull'etica di Antistene

Nella nostra raccolta (cfr. v A 118) sono stati inclusi, benché manchi la citazione esplicita del nome di Antistene, due passi dell'*Ethica Nicomachea* (H 11. 1152 b 8-10 e H 13. 1153 b 19-21) per il consenso pressoché unanime con cui la critica moderna relativa ad Antistene vi ha visto un riferimento diretto ad Antistene, anche se G. Lieberg⁴⁰ ritiene a ragione che la formulazione aristotelica della tesi antiedonistica non si adatti ad Antistene, pur essendo possibile che Aristotele pensasse anche a lui: per ciò che riguarda H 11. 1152 b 8-10, infatti, i commentatori antichi, dopo Aspasio, credettero di riconoscervi Antistene e i Cinici, mentre non pochi studiosi moderni — da Grant a Burnet e a Taylor, da Festugière a Diès — hanno pensato piuttosto a Speusippo⁴¹.

Assai meno plausibili sono, in ogni caso, i riferimenti ad Antistene supposti in altri passi qui di seguito elencati:

a) *eth. nic.* B 2. 1104 b 24 (διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας): E. Zeller⁴² osserva che se questa espressione potesse essere riferita ai Cinici, allora costoro avrebbero anticipato non solo di fatto ma anche nel nome la dottrina stoica dell'*apatia*. Ma contro cfr. A. Gauthier-J.Y. Jolif⁴³, che vi vedono piuttosto un riferimento a Democrito (cfr. Diog. Laert. IX 45 [= 68 A I D.-K.]). E cfr. anche *eth. eudem.* B 4. 1222 a 3, dove la definizione della virtù come ἀπάθεια è considerata comune un po' a tutti.

b) *Eth. nic.* B 13. 1104 b 19-26⁴⁴.

c) *Eth. nic.* Z 7. 1141 b 3: il riferimento ad Antistene (sulla

⁴⁰ Cfr. G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust* (1958) p. 61.

⁴¹ Cfr. A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, II 2 (1970) p. 785 e p. 788 e M. Isnardi Parente, *Speusippo. Frammenti* (1980) pp. 354-60. Sulla dottrina aristotelica del piacere cfr. ora Ph. Webb, «Phronesis», XXII (1977) pp. 232-65 e J. Frère, «Revue Philos. de la France et de l'Etranger», CIV (1979) pp. 427-42.

⁴² Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 312 n. 2.

⁴³ Cfr. A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, II 1 (1970) p. 124.

⁴⁴ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 312 n. 2.

base del confronto con Plat. *leg.* VII 819 D) è stato sostenuto da F. Duemmler⁴⁵.

d) *Eth. nic.* Z 13. 1144 b 16-8 (διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι): il riferimento ad Antistene è stato sostenuto da E. Zeller e da R. Hirzel⁴⁶, la cui ampia argomentazione è tuttavia resa vana dal fatto che in questo passo Aristotele con ogni probabilità si riferisce piuttosto a Socrate⁴⁷.

e) *Eth. nic.* H 13. 1153 b 19-20 (il saggio felice tra i tormenti)⁴⁸.

f) *Eth. nic.* K 1. 1172 a 27-8 (οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον [scil. ἡδονὴν λέγουσιν])⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. F. Duemmler, *Antisthenica* (1882) p. 13 [= *Kl. Schr.*, I (1901) p. 21] e *Akademika* (1889) p. 247.

⁴⁶ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 312 n. 3 e R. Hirzel, *Untersuchungen*, II (1888) pp. 16-23.

⁴⁷ Cfr. H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. I pp. 85-7; Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate* (1942) pp. 91-2; A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, II 2 (1970) pp. 555-6.

⁴⁸ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 315 n. 1.

⁴⁹ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a p. 309 n. 2 (per il confronto con Diog. Laert. VI 35) e A. Windelband-A. Goedeckemeyer, *Gesch. d. Abendl. Philos. im Altert.* (1923⁴) p. 106 n. 8. Anche A. Gauthier-J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, II 2 (1970) p. 818, dicono che il riferimento è ad Antistene, a Speusippo e anche a Platone, anche se è soprattutto a Speusippo che Aristotele pensa.