

IL MAGISTERO DIALETTICO NEL *PARMENIDE* DI PLATONE

di Giorgio Giacometti

INDICE

Il significato dell'ipotesi di Parmenide relativa all'uno	2
Le idee come predicati ipotetici ed eterni di soggetti visibili e transeunti	6
La questione del soggetto dell'ipotesi nel <i>Parmenide</i> e nei <i>Frammenti</i> di Parmenide	10
Valenze della nozione di "ipotesi" nella <i>Repubblica</i> di Platone	13
Il significato dell'arte dialettica	17
Implicazioni contraddittorie del secondo esame dell'ipotesi di Parmenide, in Platone	23
I paradossi del rapporto tra l'essere e il tempo: valenze scettiche della dialettica platonica.....	27
L'istante: il possibile significato mistico della dialettica nel <i>Parmenide</i> e in Platone	29

Riportiamo qui il testo, leggermente riveduto, di tre lezioni tenute all'Università di Padova, nell'ambito del corso di storia della filosofia affidato al prof. Giangiorgio Pasqualotto, relative all'interpretazione del dialogo *Parmenide* di Platone.

Come è noto si tratta di uno dei dialoghi più difficili, ma in pari tempo fondamentali per comprendere l'essenza stessa della filosofia di Platone, come *esercizio dell'anima*, e del suo metodo, la *dialettica*.

Anche se le lezioni prendono l'avvio dalla discussione concernente un particolare passo del *Parmenide* di Platone, la necessità di sviscerarne i presupposti logici e linguistici ci ha costretto a misurarci con i densi nodi filologici e teoretici insieme dell'intero dialogo.

Il significato dell'ipotesi di Parmenide relativa all'uno

Come è noto nella seconda parte del *Parmenide* di Platone, l'anziano filosofo di Elea, ragionando con un giovane Socrate, esemplifica la sua nozione di dialettica, come metodo tipico della filosofia, attraverso la discussione di una o più *ipotesi* (è appunto anche questo che qui cerchiamo di verificare) relative all'"uno". Di che si tratta? Qual è il senso dell'ipotesi e si tratta veramente di più di una sola ipotesi?

Parmenide comincia la sua "esemplificazione" metodologica come segue:

Dunque di dove cominciare? [136b] *Da quali ipotesi partiremo ? Oppure volete, dato che si è dell'avviso di giocare questo gioco serio, che io cominci da me stesso, dalla mia ipotesi, ponendo, intorno all'uno in quanto tale, sia l'ipotesi che l'uno sia, sia l'ipotesi che non lo sia e domandandomi quali ne sono le conseguenze? - D'accordo, disse Zenone. - [...] [137c] - Bene, disse Parmenide, se l'uno è, non è vero che per nessun'altra ragione l'uno sarà molti? etc...*

Per rispondere alla domanda se, nel corso del dialogo, si tratti di una o più ipotesi è sufficiente leggere con attenzione il passo in cui Parmenide *sembra* proporre una "seconda" ipotesi:

Vuoi dunque che noi ricominciando da capo [142b] ritorniamo di nuovo alla ipotesi, e vediamo se in tal modo ritornando indietro ci appaiano conclusioni diverse? - Sono completamente d'accordo con te. - Se dunque l'uno [εν ει εστιν] è bisogna accettare di ciò le conseguenze, quali che siano, quelle che ne derivano per l'uno ? Queste noi le dobbiamo accettare, non credi ? - Certamente. -Vedi allora dappprincipio. Se l'uno è [εν ει εστιν] , è possibile che etc...

Parmenide in 142b torna esplicitamente da capo (εξ αρχης) all'ipotesi iniziale. Non si tratta, quindi, come pure molti interpreti affermano¹, di una nuova ipotesi, almeno se seguiamo Platone alla lettera.

Preliminarmente per *ipotesi* possiamo semplicemente intendere né più né meno che ciò che il linguaggio introduce nelle formulazioni ipotetiche caratterizzate da «se», «ει».

¹ Cfr. Migliori M. *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Milano, Vita e Pensiero 1990, pp. 223 ss. e altrove.

L'ipotesi, che viene ripresa letteralmente, con la sola inversione, non rilevante sintatticamente, tra $\epsilon\nu$ e $\epsilon\iota$, in 142c2, è quella di 137c4, là dove Parmenide l'articola per la prima volta come propria ipotesi: « $\epsilon\iota \epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ».

[137c] - Bene, disse Parmenide, se l'uno è [$\epsilon\iota \epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$], non è vero che per nessun'altra ragione l'uno sarà molti? etc....

L'espressione « $\epsilon\iota \epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ », presa assolutamente, può venire intesa in modi diversi a seconda che si intenda quell' $\epsilon\nu$ come soggetto o come parte nominale del predicato e rispettivamente quell' $\epsilon\sigma\tau\iota$ come predicato verbale col significato di «esiste» o come predicato nominale («è qualcosa, ha determinati attributi»)².

Nel primo caso l'espressione significa: «se (l')uno è = esiste». Nel secondo caso l'espressione significa: «se... è uno».

Non è possibile qui impegnarci nell'annosa discussione circa la presenza o meno nel greco della distinzione tra uso e significato copulativo e uso e significato esistenziale del verbo «essere»³. Rinvio, al riguardo agli studi di Calogero⁴ e di altri. Propenderei, comunque, a credere che l'origine della *nostra* distinzione tra *essere qualcosa* ed *esistere*, getti le sue radici nella rielaborazione scolastica medioevale del pensiero greco (cfr. S. Tommaso, *De ente et essentia*) e sia, almeno nella forma che conosciamo, sconosciuta ai Greci⁵ che avrebbero potuto argomentare: «Come potresti intendere, interlocutore moderno, che qualcosa *esista* senza essere alcunché, senza alcuna qualità? E come potresti intendere che ciò che è *qualcosa*, che ha una determinata qualità, possa tuttavia non esistere, se non altro come quella cosa immaginaria che ha quella certa qualità?». I Greci, d'altra parte, per indicare ciò che esiste senz'altre determinazioni, non introducevano un *altro* significato di essere, quello «esistenziale» (non lo fa neppure Aristotele che pure analizza, in *Metafisica* Δ , 7, 1017a8-1017b9, i molti modi in cui si può dire «essere»), ma dicevano: «ciò che è se stesso ($\alpha\upsilon\tau\omicron$) o in se stesso ($\epsilon\nu\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron$)», insomma l'idea platonica, come forma dell'autopredicazione o dell'essere per sé ($\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$) di qualcosa⁶.

² Cfr. la discussione con l'interpretazione di Berti sul carattere di soggetto o di predicato degli argomenti delle ipotesi del *Parmenide* in Migliori, *op. cit.*, p. 193, n. 23.

³ Cfr. Migliori, *op. cit.*, p. 476.

⁴ Calogero G., *Storia della logica antica*, Bari 1967 e *Studi sull'eleatismo*; Roma 1977 (disponibili in Istituto).

⁵ Come pensa Hägler P., in *Platons Parmenides. Probleme der Interpretation*, Berlin - New York 1983, p. 119.

⁶ Cfr. Vlastos G., *The third Man argument in the Parmenides*, in «Philosophical Review», 63 (1954), pp. 324 ss. che parla di «Self-Predication Assumption».

Tutte queste considerazioni sembrano invitarci a non presupporre arbitrariamente un significato esistenziale del verbo «essere» distinto da quello predicativo e costringerci a interpretare l'espressione «εἰ ἐν ἐστίν» nei modi seguenti: «se (l') uno è (se stesso, uno)», qualora intendiamo ἐν come soggetto e supponiamo un «se stesso» sottinteso come parte nominale; «se x è uno», intendendo ἐν come parte nominale e ponendo x al posto di un soggetto imprecisato.

Quest'ultima interpretazione si accorda meglio con il normale uso greco, con la mancanza di accento⁷ e di articolo di ἐν, più adatto a fungere da parte nominale che da soggetto, ma presenta il problema che costringe a sottintendere un soggetto imprecisato.

Se consideriamo $x = \text{uno}$, come si fa solitamente, l'interpretazione dell'espressione che vede in ἐν la parte nominale del predicato diviene identica all'interpretazione che vede in ἐν il soggetto. Si ha, infatti: «se (l' uno) è uno» = «se (l') uno è (uno)».

Questa interpretazione, apparentemente la più comoda, si può appellare a quanto propone Parmenide in 137b3, cioè di cominciare dalla sua ipotesi: περι του ενος αυτου υποθεμενος, ειτε εν εστιν ειτε μη εν, τι χρη συμβαινειν.

Dunque di dove cominciare? [137b] Da quali ipotesi partiremo ? Oppure volete, dato che si è dell'avviso di giocare questo gioco serio, che io cominci da me stesso, dalla mia ipotesi, *ponendo, intorno all'uno in quanto tale, sia l'ipotesi che sia uno, sia l'ipotesi che non sia uno* [περι του ενος αυτου υποθεμενος, ειτε εν εστιν ειτε μη εν, τι χρη συμβαινειν] e domandandomi quali ne sono le conseguenze? - D'accordo, disse Zenone. - [...]

Possiamo intendere, come fa Migliori nella sua traduzione⁸: «avendo supposto (υποθεμενος) riguardo all'uno stesso, sia se (l'uno) è uno sia se non è uno, che cosa occorre che ne consegua». Sembra che, dunque, l'ipotesi riguardi l'uno nel senso che Parmenide cerchi di sapere le conseguenze se l'uno è uno e se l'uno non è uno.

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se non sia assurdo cominciare da un'ipotesi come questa: «se l'uno non è uno». Non si tratta, infatti, di un'ipotesi credibile, ma solo di una conseguenza indesiderata della prima discussione dell'ipotesi parmenidea, una conseguenza talmente indesiderata ed assurda

⁷ Questa osservazione di Lugarini L., *L'unità dell'Idea nel Parmenide*, «Acme», 4 (1951), pp. 388-89 e di Koumakis G., *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation*, Bonn 1971, p. 81, è respinta da chi, come Robinson R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford . New York 1953, pp. 245-46, fa notare che l'accentuazione dei testi greci classici è opera ellenistica-bizantina e implica già un'interpretazione. A tale obiezione si può tuttavia replicare giustamente, come fa Migliori, *op. cit.* a p. 192, n. 22, domandandosi se i grammatici antichi non fossero assai più sensibili di noi ai problemi della costruzione greca.

⁸ Platone, *Parmenide*, a c. di M. Migliori, Milano, Rusconi 1994, p. 94

da costringere Parmenide, quando essa si presenta appunto come conseguenza (tutt'altro che come ipotesi) a ricominciare l'esame daccapo (cfr. 141e-142a).

[141e] C'è oltre a questo qualche altro modo di partecipare all'essere? - Non c'è. - Quindi l'uno per nessun modo vi partecipa. - Appare di no. - E allora per nessun modo l'uno è. - A quanto pare. - Non è tale quindi da *essere* uno; se fosse infatti esso sarebbe e parteciperebbe all'essere, ma a quanto pare l'uno *né è uno né è assolutamente*, se bisogna proprio credere a questo discorso. [142a] - Può darsi. - Ciò che non è, questo non essere, può avere qualche cosa che sia sua o che gli sia propria? - E come? - Quindi non c'è di esso né nome né discorso né scienza né sensazione né opinione. - Pare di no. - Non c'è quindi modo né di nominarlo né di farlo oggetto di un discorso né di opinare su di esso né di conoscerlo, non c'è niente fra le cose che sono che ne abbia sensazione. - Sembra di no. - *È proprio possibile dunque che a questa la situazione dell'uno ? - A me pare di no.*

Ma nulla ci costringe a sottintendere come soggetto dell'espressione «εἰ ἐν ἐστιν» (“se ... è uno”) un altro ἐν ο το ἐν, l'uno. In nessun luogo Platone scrive espressamente: «se l'uno è uno». Ci si potrebbe chiedere, se questo fosse il senso della frase, perché Platone non abbia ritenuto necessario esplicitarlo, almeno una volta, per ragioni di chiarezza, in un'analisi così sottile e difficile. Dobbiamo pensare piuttosto che ciò che Platone sottintende non sia sottinteso per caso. Anche se, come abbiamo appena visto, Parmenide, in 137b3, prima di chiedersi «εἴτε ἐν ἐστιν εἴτε μὴ ἐν», «sia se... è uno, sia se... è non uno», dice «avendo supposto riguardo all'uno», questo non significa che sia dell'uno che si parla quando ci si chiede se sia uno oppure non uno. Rileggiamo:

Dunque di dove cominciare? [137b] Da quali ipotesi partiremo ? Oppure volete, dato che si è dell'avviso di giocare questo gioco serio, che io cominci da me stesso, dalla mia ipotesi, *ponendo, intorno all'uno in quanto tale, sia l'ipotesi che [x?] sia uno, sia l'ipotesi che [x?] non sia uno* [περι του ενος αυτου υποθεμενος, εἴτε ἐν ἐστιν εἴτε μὴ ἐν, τι χρη συμβαινει ν] e domandandomi quali ne sono le conseguenze? - D'accordo, disse Zenone. - [...]

«περι του ενος αυτου» (“intorno all'uno in quanto tale”) dice solo che l'ipotesi di Parmenide riguarda l'uno stesso (cioè l'idea dell'uno), ma non che l'uno sia insieme il soggetto e l'oggetto della frase immediatamente successiva che comincia con «se» e che esplicita l'ipotesi. L'ipotesi potrebbe riguardare l'uno appunto come parte nominale di un'espressione copulativa in cui il soggetto è imprecisato o, perfino, impersonale (= x); oppure l'uno come soggetto di un verbo «essere» usato

assolutamente. Le due possibilità potrebbero coincidere, la distinzione tra esse essere solo un artificio formale della grammatica successiva.

Del resto le idee sono in Platone, in primo luogo, ciò di cui le cose partecipano. L'uno stesso, come il bello in sé, è indicato come un'idea (come *αυτο*). L'idea dell'uno è qualcosa di cui evidentemente si partecipa quando funge da predicato, non da soggetto (se si dice per esempio: «questo è uno»), allo stesso modo come un uomo partecipa delle bellezze se si può dire di lui che egli è bello, mentre non avrebbe nessun senso partire dall'ipotesi «se il bello stesso è bello», dato che «bello stesso» significa appunto di per sé «il bello che è soltanto bello e nient'altro»; tanto meno dall'ipotesi «se il bello stesso non è bello», manifestamente assurda.

Dobbiamo quindi cercare un soggetto per l'espressione «se... è uno», come per l'analoga «se ... è non uno», diverso dall'uno stesso oppure intendere l'espressione in senso assoluto: «se l'uno è». La logica di Platone, infatti, è diversa da quella dei megarici, che si limitavano a dire: «l'albero è albero, l'uomo è uomo etc.».

La soluzione di questo problema circa il senso dell'«εν» nell'ipotetica «ει εν εστιν» può essere offerta dall'esame della prima parte del *Parmenide*, da un rinvio ai frammenti del poema di Parmenide stesso e, infine, dalla puntualizzazione teoretica del significato del termine *υποθεσις* in Platone, soprattutto a partire dal VI libro della *Repubblica*.

Le idee come predicati ipotetici ed eterni di soggetti visibili e transeunti

L'esercizio dialettico a cui Socrate è invitato da Parmenide è quello stesso che egli ha appreso dall'ascolto dalla lettura del libro di Zenone, salvo che si deve riferire, come Socrate stesso ha mostrato di comprendere, non alle cose visibili, come la dialettica di Zenone stesso, ma alle idee (*ειδη*), ossia a quelle cose che si possono cogliere soprattutto con il *λογος* (135d7-e4).

Il libro di Zenone cominciava con un'ipotesi che, nella ripresa socratica, suona così: «ει πολλα εστι τα οντα», «se le cose che sono sono molte» (127e1-2), nella quale è facile riconoscere⁹ che il soggetto sono gli enti visibili, mentre «molti» è la parte nominale del predicato.

A Socrate non sembra contraddittorio (= strano) che una cosa visibile possa partecipare di *ειδη* opposti, che sia simile e dissimile, una e molte, a seconda del *punto di vista* in cui la si prende. Fa

⁹ Qui in 127e1, come in 136a5, *πολλα*, senza articolo, di cui *εστι* è enclitico, non può che essere predicato e *τα οντα* (in 136a5 sottinteso) con l'articolo, soggetto, secondo il normale uso greco (che non mi risulta ammettere eccezioni). Bisogna chiedersi non tanto se sia grammaticalmente possibile che *τα οντα* sia

l'esempio di se stesso, che è molti per le parti del suo corpo, uno rispetto agli altri interlocutori del dialogo. Il problema sorge solo per gli εἶδη tra loro (128e5-130a2).

Nemmeno mi stupirei se qualcuno dimostrasse che tutto è uno perché partecipa dell'unità ed è anche molti perché partecipa della pluralità. Se invece dimostrasse che *ciò che è uno* (ο εστιν εν), proprio questo stesso è molti, e che ciò che è molti è uno, di questo mi meraviglierei davvero (129b4-c1).

Vediamo qui nettamente il passaggio dalla dialettica di Zenone a quella a cui Parmenide invita Socrate nella seconda parte del dialogo, richiamando proprio l'obiezione che Socrate muove al metodo zenoniano¹⁰.

Zenone si limitava a formulare ipotesi del tipo: «se gli enti (visibili) sono molti, uno, simili, dissimili etc.» e si domandava che cosa ne conseguiva per gli enti stessi (non per le loro proprietà *assolutamente* intese). Possiamo anche intendere l'obiezione socratica, alla luce del più generale «cratylismo» platonico¹¹, come segue.

Poiché le ipotesi di Zenone si riferiscono a qualcosa che non è, ma diviene e muta a seconda del punto di vista da cui lo si guarda, sono tutte compostibili e non è possibile che una escluda l'altra. La contraddizione non sorge a questo livello, ossia al livello dell'ὑποτιθεσθαι propriamente detto, cioè del *sup-porre* al visibile un εἶδος eterno. A questo livello ogni sup-posizione è buona. Il problema si pone a livello logico, nei λόγοι, per ciò che si riferisce alle conseguenze di ciascuna ipotesi, ossia della *posizione* di ciascun εἶδος.

Esaminiamo più da vicino le conseguenze dell'obiezione socratica alla dialettica di Zenone.

Socrate sarebbe meravigliato (ma la filosofia, come ci informa il *Teeteto*, comincia proprio con la meraviglia¹²) se si dimostrasse che «ciò che è uno proprio questo stesso è molti».

L'uno qui è introdotto come εἶδος e come parte nominale nell'espressione «*ciò che è uno*»¹³, rivelando l'originaria funzione pronominale dell'articolo greco. *Il bello, l'uno* etc. sono *ciò che è*

magari oggetto, in astratto, e quindi πολλα soggetto, ma come poteva intenderlo in normale lettore greco a cui il dialogo è rivolto. Risposta: come ciò di cui si formula l'ipotesi che sia molti.

¹⁰ Cfr. 135d8 e ss.

¹¹ Lo stesso Aristotele, come è noto, presenta Platone come amico di Cratilo e seguace, per il mondo visibile, della dottrina di Eraclito (*Metafisica*, A, 6, 987a33-34).

¹² «Questa emozione, questa meraviglia propria del filosofo, né la filosofia ha altro principio fuori di questo» (155d).

assolutamente tale, *quel* soggetto che si risolve totalmente nel proprio *predicato*, senza residui. Originariamente, dunque, l'εἶδος sorge come predicato, come *categoria*. Esso si soggettiva, diviene soggetto di un discorso (filosofico, di secondo livello), solo in quanto il discorso si porti al suo livello.

L'idea di «uno» sorge nel discorso ogniqualvolta si dice che qualcosa (di visibile) è uno. In generale gli εἶδη in Platone sono i presupposti insopprimibili del linguaggio che rendono possibile predicazione, dunque ragionamento, dunque dialogo:

Se qualcuno - dice Parmenide dopo aver appena criticato il modo ingenuo di postulare le idee - non vorrà permettere alle idee delle cose che sono di essere... e non vorrà determinare un'idea per ciascuna singola cosa, non avrà dove volgere il ragionamento (διανοία), non permettendo all'idea di ciascuna delle cose che sono di essere sempre la medesima, e così distruggerà del tutto la potenza del dialogare (διαλεγεσθαι) (135b5-c3).

Gli εἶδη, quindi, sono l'implicito della predicazione umana, che Platone non inventa, ma esplicita. Che io sia idealista o empirista, quando dico che una cosa è bella, grande, una etc., intendo dire che essa sia tale in senso assoluto, se il mio discorso deve avere un senso. Se infatti *supponessi* che ciò di cui parlo si mutasse mentre ne parlo, cioè non fosse eterno e imperituro, non parlerei di nulla, perché ciò di cui parlerei, mentre ne parlassi, non sarebbe più ciò di cui parlavo.

Dalla precedente citazione si vede, inoltre, che in Platone «permettere alle idee delle cose che sono (visibili) di *essere*» (in senso assoluto, apparentemente esistenziale) e di «*essere* sempre le *medesime*» (in senso autopredicativo) sono espressioni del tutto equivalenti.

Socrate, dunque, non si meraviglierebbe per l'ipotesi di Zenone in quanto tale (che il visibile sia molti), ma per la sua eventuale conseguenza contraddittoria per quanto riguarda le *idee stesse*, raggiunto che si avesse il loro livello, ossia assunti i molti (ciò che le cose sono, ciò che *si predica* delle cose che sono) come *soggetto* di altre conseguenze.

La dialettica a cui Parmenide invita, richiamando esplicitamente l'esigenza socratica, differisce appunto da quella di Zenone, perché è la dialettica delle conseguenze delle ipotesi, quali che siano. Parmenide non abbandona affatto il livello ipotetico di Zenone, ma si limita a complicarlo con l'esame delle *conseguenze* di ciascuna ipotesi e della sua contraria, dal punto di vista delle idee, ossia per ciò che si riferisce alle relazioni reciproche tra le idee (ovvero, possiamo dire, i *predicati*,

¹³ Cfr. anche al principio del secondo esame dell'ipotesi parmenidea: ο αὐ ἐν ἡ, ciò che sia/fosse/potrebbe essere uno (142d8).

assolutamente presi), secondo l'esigenza di meraviglia, genuinamente filosofica, fatta valere da Socrate.

[136a] [Parmenide disse]:- Inoltre è necessario fare anche questo: non solo, dopo aver formulato l'ipotesi se ciascuna cosa sia, osservare le conseguenze dell'ipotesi, ma, se vuoi esercitarti meglio, anche quelle dell'ipotesi se la stessa cosa non sia. [Socrate:] - E come? [Parmenide disse]: - Nel caso, ad esempio, dell'ipotesi che Zenone ha formulato, cioè se molte cose sono [ει πολλα εστι], [devi osservare] che cosa è *necessario che ne consegua* [τι χρη συμβαινειν] sia per le stesse molte cose rispetto a se stesse e rispetto all'uno, etc...

Parmenide infatti illustra il suo metodo partendo espressamente dalla stessa ipotesi di Zenone: «ει πολλα εστι», che non significa in Zenone «se i molti esistono»¹⁴, ma «se (le cose che sono) sono molte». Accogliendo l'istanza di Socrate Parmenide afferma che «bisogna esaminare che cosa occorre che ne consegua (τι χρη συμβαινειν) per i molti rispetto a se stessi e rispetto all'uno etc.» (136a5-6). E' a questo livello dell'esame delle *conseguenze* per le idee stesse nelle loro *relazioni reciproche* che ciascuna di esse passa da predicato a soggetto, *subiectum*, υποκειμενον, cioè a vera e propria materia dell'arte dialettica come dirà Plotino¹⁵. Ma l'ipotesi di partenza resta tale, la *supposizione* di un ειδος a un dato dell'esperienza (letteralmente la collocazione provvisoria di una “forma” sotto un fenomeno)

¹⁴ Questa traduzione mi sembra inadeguata in questo contesto, in quanto introduce un concetto, quello dell'esistenza, che non è necessario per l'intelligenza del discorso. Che cosa infatti intendiamo per *esistenza*? Qualcosa esiste se è in qualche luogo? Allora l'esistere cadrebbe nella categoria del luogo, dell'essere come essere in un luogo. Qualcosa esiste se è semplicemente, in modo assoluto? Ma essere semplicemente non può che significare non essere altro che se stesso, essere avendo relazione solo con se stesso, essere per sé o in sé, l'autopredicazione pura. L'esistere ricadrebbe nella categoria dell'essenza (ουσια). In altri termini, posso intendere che una cosa è o in quanto ha relazione con altro (= è bianca, alta 2 metri, in casa, domani, conosciuta da me etc.) o in quanto ha relazione con se stessa (= se stessa, assolutamente). Qualcuno dovrebbe spiegare (a un Greco) che cosa dovrebbe significare che una cosa “esiste” al di fuori di questi significati *relativi*.

¹⁵ La dialettica, scrive Plotino, «ha gli enti come materia [υλη]» (*Enneadi*, III, 3, 5, 12).

La questione del soggetto dell'ipotesi nel *Parmenide* platonico e nei *Frammenti* di Parmenide: il tutto?

Se consideriamo ora l'ipotesi di partenza della seconda parte del dialogo «*εἰ ἐν ἑστί*», ripresa in 142c1, possiamo più facilmente interpretarla.

Vuoi dunque che noi ricominciando da capo [141b] ritorniamo di nuovo alla ipotesi, e vediamo se in tal modo ritornando indietro ci appaiano conclusioni diverse? - Sono completamente d'accordo con te. - *Se dunque l'uno è* [*εἰ ἐν ἑστί*] bisogna accettare di ciò le conseguenze, quali che siano, quelle che ne derivano per l'uno ? Queste noi le dobbiamo accettare, non credi ? - Certamente. -Vedi allora dappprincipio. Se l'uno è, è possibile che sia senza partecipare dell'essere? etc...

Parmenide propone di partire nell'esercizio dialettico non più dall'ipotesi di Zenone, cioè «se (le cose che sono) sono molte», ma dalla sua propria, che riguarda «l'uno stesso», «se... è uno» (137b3-4). In quanto si tratta di un'ὑποθεσις se ne devono trovare i termini, rispettivamente visibile (soggetto), ciò di cui si suppone che sia..., e intelligibile (predicato), ciò che... è supposto essere. Sappiamo dalla prima parte del dialogo, per esplicita ammissione di Zenone sollecitato da Socrate, che l'ipotesi di Parmenide è tale che Zenone stesso, riducendo all'assurdo l'ipotesi *contraria*, cioè che le cose siano molte, la corrobora, finendo col dire le stesse cose di Parmenide (128a3-b7). L'ipotesi di Parmenide sarà allora: «se le cose che sono [*τα οντα*] sono non molte, ma una». Ma possediamo una formulazione esplicita di tale ipotesi nel testo stesso. A Parmenide Socrate ricorda esplicitamente, senza esserne contraddetto:

Tu, infatti, nel tuo poema, affermi che *il tutto* (*το παν*) è uno... Questi [cioè Zenone], da parte sua, che non è molti (128b1-3).

Di seguito, a proposito di Parmenide e Zenone Socrate afferma rispettivamente, ancora senza esserne contraddetto:

Il primo dice che.. è uno, l'altro che... non è molti (128b4-5).

Il soggetto, in seguito sempre sottinteso, dell'esser uno e dell'esser molti qui è *το παν*, il tutto, equivalente a *τα οντα* di 127e2 e ad *απαντα* di 129b5.

Qui, inoltre, Socrate si riferisce esplicitamente al poema di Parmenide.

Nel fr. 2 del poema leggiamo:

Dunque, io ti dirò e tu ricevi in ascolto la mia parola
 quali sole vie di ricerca sono da intendere:
 l'una che... è e non è che non sia [ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι]
 (vv. 1-3).

Come è noto il verso 3 di questo frammento fa sorgere la questione del soggetto dell'espressione «ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι», variamente inteso come l'ente, l'essere, esso, la verità, qualcosa, la via stessa etc.¹⁶

Non a caso il testo parmenideo pone lo stesso problema del testo platonico nel quale la dottrina del filosofo di Elea viene rappresentata, quello cioè del soggetto sottinteso di un «ἐστὶ». In entrambi i casi la soluzione del problema non può essere affidata soltanto alla filologia e alla grammatica. Platone interpreta il poema di Parmenide come se Parmenide vi avesse scritto non soltanto genericamente «è e non è (possibile) che non sia», ma specificamente «*tutto è uno* e non è possibile che non sia tale».

Si tratta certamente di un'interpretazione, ma, fino a prova contraria, se *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, non solo almeno possibile per un Greco, ma anche la migliore di cui disponiamo, se non altro per comprendere il *Parmenide* di Platone. Essa esplicita l'essere come essere uno, potendosi appoggiare almeno su una variante del v. 6 del fr. 8 del poema di Parmenide in cui di *ciò che è* (quale che sia il soggetto di questo essere) si dice che sia ἐν, συνεχές etc., cioè *uno*, continuo¹⁷.

Inoltre l'interpretazione platonica esplicita l'essere *uno* come *sup-posto* al *tutto* [το πᾶν], inteso questo tutto come insieme degli enti *visibili*, ciò di cui appunto, come Socrate obietta a Zenone nel *Parmenide*, sarebbe possibile supporre altrettanto bene, senza contraddizione, che sia anche *molti*. In effetti, la seconda parte del poema parmenideo, che tratta della δόξα, mostra appunto come fosse possibile per Parmenide stesso intendere come tutto possa essere anche molti, senza contraddizione, a patto che di nessuna delle forme in cui il tutto può essere scomposto e denominato (luce e notte, per esempio) si dica che *non è*¹⁸.

Possiamo, dunque, ragionevolmente integrare il testo di 137b3-4 come segue. Parmenide propone di partire dalla sua ipotesi circa l'uno stesso, «se [il tutto] è uno o se [è] non uno». La doppia ipotesi non è contraddittoria per le ragioni addotte da Socrate, cioè che di ciò che è visibile (il tutto

¹⁶ Cfr. Zeller E., Mondolfo R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte prima, vol. III, Eleati, a c. di G. Reale, n. di Reale alle pp. 184-90.

¹⁷ Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura. Frammenti e testimonianze indirette*, a c. di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi 1991, p. 99, n. 28.

¹⁸ Cfr. le conclusioni cui perviene Ruggiu nel volume citato e, in generale, i risultati della più recente letteratura su Parmenide.

visibile) non è strano supporre εἶδη opposti, in questo caso l'essere uno e il non esserlo. Sarebbe invece assai strano che Parmenide si proponesse di indagare fin dall'inizio, indicandole come una sola ipotesi, la propria, due tesi che si escludessero a vicenda, quali sarebbero «se l'uno (stesso) sia uno e se l'uno (stesso) sia non uno».

Come possiamo intendere, in questa chiave di lettura, il metodo indicato da Parmenide in 135e9-136a2?

Non considerare solo le conseguenze dell'ipotesi, dopo aver supposto εἰ ἐστὶν ἕκαστον (di solito tradotto: se ciascuna cosa *esiste*) ma anche supporre εἰ μὴ ἐστὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο (di solito tradotto: se questa stessa cosa *non esiste*).

Se sottintendiamo ancora una volta «tutto» possiamo intendere meglio: «non considerare solo le conseguenze dell'ipotesi, dopo aver supposto se (tutto) è ciascuna cosa = idea (p.e. uno, molti, simile, dissimile), ma anche supporre se (tutto) non è questo stesso (p. e. non uno, non molti, non simile, non dissimile etc.)». «Ἐκαστον, ciascuno» qui, si riferisce dunque piuttosto all'εἶδος, a ciò che si predica del tutto, non a ciascuna cosa empirica. Soltanto di εἶδη, infatti, è possibile discorso, dialogo.

L'esempio, subito seguente, di esame dialettico svolto da Parmenide, conferma questa interpretazione. Parmenide riprende l'ipotesi dei molti di Zenone, ma chiarisce che per il dialettico, dopo che ha formulato ciascuna ipo-tesi, cioè posto ciascun εἶδος al di sotto del visibile, l'importante è esaminare le *conseguenze* per gli εἶδη supposti e per i loro *contrari* (l'uno, il non uno, i molti, i non molti etc.) nella relazione di ciascuno con se stesso e con gli altri (136a4-c6) E' a questo livello e solo a questo, ossia a quello della *conseguenza*, che si pone la questione se l'uno, oltre che essere o non essere (tutto), sia anche *uno* o se l'uno non sia tale (come, per esempio, nella conclusione, acquisita come assurda, della prima discussione dell'ipotesi in 141e8 ss.).

Perché, si potrebbe chiedere, Platone non sente il bisogno di esplicitare in questi passi introduttivi e, tanto meno, nel corso dell'esercizio dialettico successivo, il «tutto», soggetto sottinteso della doppia ipotesi parmenidea? Perché, probabilmente, il passaggio al livello dell'esame dialettico degli εἶδη rende superfluo e fuorviante l'evocazione del soggetto dell'ipotesi originaria, ossia ciò *sotto cui* si pone l'εἶδος (in questo caso l'uno), poiché tale soggetto è empirico, appartiene al visibile e sfugge per natura a qualunque determinazione. *Quale che sia* ciò a cui gli εἶδη si riferiscono, nel mondo sensibile, quello che Platone mette in luce è la problematica della relazione tra gli εἶδη stessi, tra i predicati eterni di ciò di cui si parla.

Egli, dunque, passando dal visibile all'intelligibile perde, per così dire, per via un elemento della proposizione di senso compiuto, il soggetto (che sarà la materia o, appunto, *sostanza* delle analisi di Aristotele che sarà viceversa non a caso più *sensibile* al mondo fisico) e fa dei predicati, assunti assolutamente, altrettanti soggetti. Sicché è in Platone indifferente rendere «εἰ ἐν ἐστίν» con «se (il tutto) è uno» o con «se l'uno è». Ciò che in ogni caso non sembra corretto intendere è: «se l'uno è uno».

Valenze della nozione di “ipotesi” nella *Repubblica* di Platone

Per intendere meglio la ragione di questa trasformazione del predicato in soggetto e del verbo «essere» dalla funzione di copula all'uso assoluto può essere utile cercare di intendere meglio il significato, in Platone, dell'ὑποθεσις e dell'ὑποτιθεσθαι, a partire da *Repubblica*, VI, 509d1-511e5. Il nesso tra la *Repubblica* e il *Parmenide* è indicato simbolicamente da Platone stesso che fa, nel prologo del *Parmenide*, degli interlocutori di Socrate della *Repubblica*, Glaucone e Adimanto, i fratelli di quell'Antifonte (126a1-b5) a cui è attribuita la narrazione dell'intero dialogo. Alla fine del VI libro della *Repubblica*, dopo il celebre paragone dell'idea del bene con il Sole, Socrate introduce l'altrettanto celebre immagine della linea divisa in due segmenti diseguali, di cui l'uno rappresenta il visibile, l'altro l'intelligibile. Propone quindi di dividere il segmento che rappresenta l'intelligibile in altri due parti, così distinte:

L'una parte di esso l'anima è costretta a cercarla partendo da *ipotesi*, servendosi come di immagini delle cose in quell'altra sede imitate [cioè delle cose visibili], e muovendo non verso il principio [ἀρχῆ] ma verso la fine; l'altra parte invece, non poggiante al principio su ipotesi [το ἐπ'ἀρχὴν ἀνυποθετόν], l'anima la cerca muovendo da *ipotesi* ma senza le immagini a essa relative, e compiendo l'indagine proprio con le idee [εἰδησι] e per mezzo di esse (510b4-9).

Invitato da Glaucone a spiegare meglio il senso di questa divisione Socrate, per quanto riguarda il primo metodo di conoscenza, quello che parte dalle ipotesi e muove verso la fine, richiama l'arte dei geometri «postulanti/supponenti [ὑποθεμενοί] il dispari e il pari, e le figure geometriche e tre specie di angoli...; e come se ciò conoscessero e facendone *ipotesi* non ritengono di dover dare ragione [λογὸν δίδοναι] veruno su di esse né a sé, né agli altri, come di cosa a tutti manifesta, e quindi partendo di qui e trattando ormai del resto finiscono pacificamente a quello per il cui esame si erano mossi» (210c1-d3).

Generalmente si ritiene che il significato originario di υποθεσις, dal verbo υποτιθηται, sia quello di *base, fondamento*, donde il senso di *premessa* del ragionamento, *postulato* etc. Ma letteralmente υποθεσις significa *sup-posizione*, nel senso del *sotto-porre* qualcosa a qualcos'altro. L'*ipotesi*, dunque, presuppone a sua volta, in quanto sotto-posizione, *ciò* sotto cui essa pone qualcosa. Platone usa chiaramente in questo brano e altrove il termine *ipotesi* per indicare qualcosa di cui non è possibile dare ragione, discorrere (λογον διδοναι) direttamente, qualcosa che, certamente, sta sotto perché è stato *messo sotto*. Ed è stato messo sotto dal *discorso*, dal λογος, come ragione di un fenomeno, sicché non è possibile darne ulteriormente ragione, almeno in modo deduttivo.

Il significato più preciso di questo sotto-porre Socrate lo chiarisce nel brano seguente, riferendosi sempre ai matematici:

E sai anche che essi fanno uso delle specie [εἶδη] visibili e su di esse discorrono *non già esse avendo in mente*, bensì quelle cui queste assomigliano, parlando cioè del quadrato e della diagonale in sé presi, non già di quella che materialmente disegnano e così via (510d5-e1).

L'*ipotesi* dei matematici, prima che la premessa di un ragionamento, sembra essere in questo brano, semplicemente ciò che il matematico *pone sotto* la specie visibile, il modo in cui egli legge, con un atto di υπονοια, il visibile come immagine, allegoria dell'idea che egli ha in mente. Solo in quanto il matematico *suppone* al quasi-triangolo visibile un triangolo invisibile egli può sottoporre quest'ultimo al ragionamento che lo porta a concludere a una determinata *tesi* con cui egli, come dice Socrate, «*finisce* a ciò per il cui esame si era mosso».

Questo procedimento può forse essere esemplificato dal metodo della dimostrazione geometrica che noi stessi abbiamo ereditato dai Greci, in particolare dalla sistemazione di Euclide, ma che risale verosimilmente all'età di Platone, che fa sovente riferimento ad esso.

Il matematico traccia un triangolo e dice: «Sia ABC un triangolo isoscele con base BC». In questa frase c'è tutta l'*ipotesi*. Il triangolo tracciato, visibile, è immagine di quello che mentalmente, neoticamente, il matematico *sotto-pone* ad esso, senza poter rendere ragione di questo gesto e considerandolo semplicemente evidente.

Non solo: il matematico impiega il verbo «essere» in modo assoluto! Egli avrebbe potuto anche dire: «Questo che disegno (approssimativamente) è (possibile che sia¹⁹) un triangolo ABC», ossia, come nel caso del corpo di Socrate, può essere considerato dal punto di vista per cui è un triangolo ABC (senza perciò escludere che esso possa essere considerato anche, per esempio, come l'intersezione di tra rette), come il corpo poteva essere considerato come uno (senza perciò

¹⁹ Non dimentichiamo che «εστι», in greco, può indicare, a seconda del contesto, ciò che noi, che tendiamo a intendere «è» come «esiste qui ed ora», traduciamo come «è possibile».

escludere che esso potesse anche essere considerato come molti per i suoi organi). Tuttavia, poiché ciò che è sensibile non può essere tenuto fermo, trasformandosi di continuo, a seconda di come lo si considera, se voglio procedere a verificare le *conseguenze* dell'ipotesi che *questo* sia un triangolo non ha importanza che *questo* sia proprio o effettivamente (*wirklich*, direbbero i Tedeschi) un triangolo, ma, qualora esso sia un triangolo, che cosa ne consegue per il triangolo in sé (per esempio: che la somma interna dei suoi angoli è pari a un angolo piatto). Allora non mi impegnerò inutilmente ad affermare: «questo è un triangolo ABC», ma «se questo è un triangolo ABC...», o «se... è un triangolo ABC» o infine «*sia* un triangolo ABC, che cosa ne consegue?».

Il soggetto sensibile è messo tra parentesi, l'attenzione si concentra sull'*εἶδος* che costituisce l'*ipotesi* vera e propria, ciò che è posto-sotto per dedurne le conseguenze, il verbo «essere», infine, è usato assolutamente.

Questo spiega ad esempio come, nel *Parmenide*, la formula iniziale dell'ipotesi negativa, «*εἰ... μὴ ἓν*» (137b4), lett. «se non uno», si trasformi nel momento del principio della corrispondente analisi in «*εἰ... μὴ ἔστι τὸ ἓν*» (160b4), «se l'uno non è». L'ipotesi che il tutto, come volevano i pluralisti e come Zenone tentava di confutare, non sia uno o sia non uno, ma molti (peraltro compossibile con l'ipotesi precedente che lo stesso tutto, da un altro punto di vista, sia uno), dal punto di vista dell'*εἶδος* «uno» significa semplicemente che esso, se il tutto è molti, *non è*, ossia non è *supposto*, non più è oggetto di ipotesi, non è più veduto con gli occhi della mente. Che l'uno «non sia», dunque, non significa che «non sia uno», ma semplicemente che esso non è fatto oggetto di ipotesi, nell'ipotesi nuova che (il tutto) sia, invece, non uno, ma molti.

Qui «essere», se la nostra interpretazione dell'uso che Platone fa dell'*ὑποτιθεσθαι* è corretta, significa soltanto essere possibile o essere supposto, come nei teoremi matematici, modello per Platone, che cominciano (ancora in Euclide) con espressioni come: *sia* un triangolo ABC e *siano* AD, BE, CF le sue tre mediane etc.

Questo «essere» ipotetico, usato in senso assoluto in funzione delle sue conseguenze, deriva dall'«essere» impiegato nell'atto stesso dell'*ὑποτιθεσθαι*, come quando, tracciando un triangolo nel mondo sensibile, si dice: «Questo è un triangolo». In questo atto si suppone al triangolo apparente, approssimativo, imperfetto il triangolo ideale. Ma è appunto questo il gesto che si fa quando tracciando un triangolo e indicando i suoi vertici con le prime lettere dell'alfabeto si dice: «Sia ABC un triangolo».

L'ipotesi, nel senso del termine a partire dal quale si traggono conseguenze logiche, è dunque originariamente un'*ectesi*, come Aristotele indica il metodo dell'«astrazione» platonica²⁰, ossia il salto dal sensibile all'intelligibile implicito, per Platone, nell'atto stesso del discorso, del *λογος* come tale (di cui la filosofia è solo esplicitazione maieutica). Quando parliamo di cose, anche le più

infime²¹, non possiamo che indicarne le essenze. Tema, come si sa, ripreso dalla fenomenologia contemporanea.

Se così è, allora «εἰ ἐν ἑστί», può anche essere reso, con riferimento all'originario valore ottativo delle frasi introdotte con «εἰ», «se»²², non solo con «se (tutto) è uno» o «se l'uno è (che cosa ne consegue?)», ma anche «sia l'uno (che cosa ne consegue?)», in cui l'essere dell'uno è, appunto, ipotetico nel doppio senso: è l'essere l'uno *supposto* al tutto, la sostituzione astrattiva o meglio *ectetica* dell'uno al tutto dell'esperienza sensibile, come il triangolo ideale è *sup-posto* a quello disegnato sulla lavagna; ed è l'essere l'uno *pre-supposto* alla dimostrazione delle conseguenze che ne derivano per esso stesso e per le altre idee.

La formula invertita in cui l'ipotesi iniziale è riproposta in 142b3, in 142b5 e ancora in 142c7, «ἐν εἰ ἑστί», lett. «uno se è», non presenta, in questa interpretazione, alcun problema, sia che l'uno sia inteso come soggetto e l'essere preso in senso assoluto, sia che sia inteso ancora come parte nominale di un predicato il cui soggetto è sottinteso, distinzione non ancora sviluppata in Platone. Possiamo ancora sottintendere, se lo vogliamo, un soggetto qualunque, sensibile, come «tutte le cose» o anche «il mio corpo», ma quello che importa sono le conseguenze del fatto che tutto ciò sia uno o, il che è lo stesso, che l'uno sia.

L'indifferenza per il soggetto, per ciò di cui si suppone che sia uno (tutto, tutte le cose, gli enti visibili etc.) dipende dal fatto che trattandosi di un sensibile esso è soggetto al divenire e non può essere argomento di un διαλεγεσθαι che presuppone l'immutabilità dei propri oggetti, per essere significativo.

Ma in nessun caso, come lo stesso andamento dell'esame dialettico dimostra, né la prima discussione, né la seconda discussione dell'ipotesi (riformulata come «ἐν εἰ ἑστί») possono essere intese, immediatamente, come discussioni dell'ipotesi «se l'uno è uno», la quale non sarebbe più propriamente *ipotesi*, ma istituirebbe già una *relazione* tra idee, ciò che è compito precipuo dell'esame dialettico.

²⁰ Cfr. *Metafisica*, A, 9, 992b11 e altrove.

²¹ Cfr. la rettifica da parte di Parmenide dell'opinione di Socrate che non si diano (= non siano ipotizzabili) idee di cose spregevoli in 130e1-5.

²² Quest'uso è presente ancora nel tedesco, lingua filosofica per eccellenza, in cui per dire «se mi aspetti, vengo da te», si può dire sia regolarmente «wenn du auf mich wartest, komme ich zu dir», ma anche «wartest du auf mich, so komme ich zu dir», lett. «aspettami o mi aspetti?, vengo da te!».

Il significato dell'arte dialettica

L'esame dialettico è introdotto in 142b3 con le parole: «Dunque, uno se è [εν ει εστιν], diciamo che dobbiamo *accordarci* sulle cose che ne vengono per l'uno quali che possano essere».

Qui dobbiamo notare che, nonostante le apparenze, la forma del dialogo socratico non è abbandonata. Ciò che è necessario al prosieguo dell'esame è sempre l'*accordo* (ομολογια) degli interlocutori, i quali, come sappiamo dalla *Lettera VII*, per sperare di poter attingere all'attimo in cui si guadagna la scienza devono avere «comunanza di vita»²³.

Le «conseguenze» dell'ipotesi che l'uno sia sono indicate come le cose che capitano (τα συμβαινοντα) all'uno, se esso è. Platone qui non scrive più come in 136a5 «τι χρη συμβαινειν», cioè «che cosa *occorre* che capitino (o consegua)», ma si riferisce a ciò che *può* conseguire, lett. andare insieme casualmente. Non dimentichiamo che in Aristotele il συμβεβηκος (participio perfetto di συμβαινειν) indica l'*accidens*, ciò che non è legato all'ουσια o essenza in modo essenziale. Questa sottolineatura può sembrare un'eccessiva sottigliezza ma può essere utile per mostrare come l'esame dialettico sia costitutivamente *aperto*, come ha dimostrato l'esito contraddittorio del precedente esame dell'ipotesi, le cui conseguenze sono opposte alle premesse (in sintesi: se l'uno è, non partecipa del tempo, dunque non è, dunque non è neppure uno).

Ma prima di inoltrarci nella considerazione di questa ripresa dell'esame dialettico dell'ipotesi, i cui risultati saranno affatto opposti all'analisi precedente, è opportuno che cerchiamo di comprendere il meccanismo e il significato del metodo dialettico in generale.

Nei passi della *Repubblica* che già ricordavamo per cercare di comprendere il significato del termine υποθεσις Socrate spiega a Glaucone la differenza tra metodo dialettico e metodo matematico nel modo seguente.

Il matematico assume l'ipotesi, ossia intende l'ειδος che è sottoposto al fenomeno (per esempio al quasi-triangolo) e ne deduce le conseguenze servendosi ancora di immagini sensibili (cfr. 511a3-8). Possiamo aggiungere che la *verità* delle conseguenze dedotte con questo procedimento può essere controllata solo con l'osservazione e la misurazione, ossia ancora valendosi di strumenti che operano nel mondo del visibile. Forse per questa ragione Platone colloca la διανοια che procede in questo modo (essenzialmente in modo ipotetico-deduttivo) a metà tra l'opinione e l'intelligenza (νοος) (511d3-4).

Nel *Parmenide* Socrate, come abbiamo visto, assumendo un punto di vista che ricorda quello di Eraclito, confuta Zenone, che aveva cercato, nel suo libro, di applicare il metodo dialettico al

²³ Vedi *ultra*.

mondo visibile: Socrate suggerisce che a causa dell'instabilità dei fenomeni relativi al visibile sia impossibile procedere, in quest'ambito, con la *reductio ad absurdum* (ossia: il fatto che una cosa sia insieme due cose opposte - simile e dissimile, una e molti - , per la sfera del visibile, non è una contraddizione, in quanto, si potrebbe dire, la stessa sfera del visibile è in se stessa una contraddizione). Ciò significa che le conseguenze visibili, oggetto di esperienza, di un'ipotesi non sono sufficienti a dimostrare la verità dell'ipotesi medesima perché l'esperienza stessa non è mai in grado di pervenire a un sapere compiuto, ma è costitutivamente *aperta* all'imprevedibile. Siamo qui vicini al campo aporetico dell'epistemologia contemporanea che, come ha mostrato inequivocabilmente Feyerabend nel suo libro *Contro il metodo*²⁴, non solo non è mai in grado di dimostrare in maniera inconfutabile la verità di una teoria scientifica, ma non può neppure ragionare in termini di probabilità, secondo i dogmi del fallibilismo di Popper, che si rivelano, a un'attenta analisi logica, essi stessi un ginepraio di aporie.

Come verificare, dunque, le ipotesi o, in generale, servirsene, se non è possibile attingere all'esperienza?

Nella *Repubblica* si legge:

Intendi ora che io dico che l'altra sezione dell'intelligibile è quella attinta dalla ragione stessa [λογος] con la potenza della dialettica [τη του διαλεγεσθαι δυναμει], facendo delle ipotesi non già dei principi [αρχαι] bensì dei presupposti [υποθεσεις], quasi punti d'appoggio e di lancio, affinché movendo sino a ciò che non ha più presupposti [το ανυποθετον], al principio del tutto, ed esso attingendo [αψαμενος], e poi attenendosi via via a ciò che da esso deriva, si torni a scendere verso la fine, senza servirsi assolutamente di nulla di sensibile, ma delle idee stesse, per esse e verso esse, e si finisca nelle idee [αλλ'ειδησις αυτοις δι'αυτων εις αυτα και τελευτα εις ειδη] (511b3-c2).

Questo passo è stato oggetto delle più diverse interpretazioni²⁵. Gli interpreti che si ispirano alla cd. Scuola di Tubinga, come Giovanni Reale e Maurizio Migliori, poiché qui si allude a principi anipotetici che si trovano al di sopra delle idee intese come ipotesi, intendono questo passo alla luce delle dottrine non scritte (αγραφα δογματα) attribuite a Platone dalla tradizione indiretta²⁶.

²⁴ (1975), tr. Milano, Feltrinelli 1979.

²⁵ La migliore «interpretazione», anche se indiretta, nella forma di una ripresa ed esemplificazione in atto del metodo stesso, alluso di questo passo, l'ha offerta, per quel che ne so, il nostro G. R. Bacchin nel suo *Anypotheton*, Roma, Bulzoni 1975, soprattutto per quel che si riferisce all'ανυποθετον, al rifiuto della scrittura, all'inversione del procedimento filosofico rispetto a quello scientifico etc.

²⁶ Il passo che è stato oggetto di studio da uno dei fondatori del nuovo paradigma interpretativo, cioè Gaiser K., nel suo articolo *La teoria dei principi in Platone* in «Elenchos», 1 (1980), pp. 45-75.

Senza inoltrarci in questa problematica, che ci costringerebbe a chiederci che cosa si intenda per dottrina non scritta, come la si possa interpretare e, soprattutto, una volta che si abbia anche soltanto intuito i principi su cui si fonda, come si possa pensare, oggi, a così grande distanza di tempo e di orizzonte culturale, che sia possibile *scriverne*, contro lo stesso divieto platonico, possiamo limitarci a leggere questo testo del VI libro della *Repubblica* istituendo un confronto tra esso, la presentazione da parte del Parmenide platonico del metodo dialettico e le indicazioni della *VII Lettera*.

Qui Platone indica chiaramente che il metodo dialettico implica un movimento del ragionamento non verso la fine, le conclusioni logiche, come nel metodo ipotetico-deduttivo, ma verso i principi. Questa inversione, tuttavia, implica un problema. Da un'ipotesi matematica (per esempio che ABC sia un triangolo) posso dedurre una tesi (che gli angoli interni di ABC siano pari a un angolo piatto), come da una condizione un condizionato, secondo necessità ed evidenza. Ma da un'ipotesi come posso risalire al suo principio, ossia a ciò che è a sua volta condizione dell'ipotesi? E, soprattutto, come posso risalire a un principio assolutamente incondizionato, da cui dedurre e per mezzo di cui consolidare ogni ipotesi?

Il testo della *Repubblica* enuncia il metodo ma non lo illustra. E' Parmenide nell'omonimo dialogo platonico ad illustrare prima e ad esemplificare poi il metodo dialettico.

Parmenide invita a riprendere il discorso dall'ipotesi di Zenone e ad articolarla come segue:

Se [il tutto] è molti [εἰ πολλὰ ἐστὶ] (o, il che è lo stesso: se il molti è [oggetto di ipotesi]), [occorre osservare] che cosa è necessario che si accompagni [συμβαίνειν] sia per i molti stessi in relazione a [πρὸς] se stessi e in relazione all'uno, sia all'uno in relazione a se stesso e in relazione ai molti; e, ancora, se [tutto] non è molti (o: se il molti non è [oggetto di ipotesi]), di nuovo osservare [σκοπεῖν] che cosa si accompagnerà all'uno e ai molti, sia in relazione a se stessi, sia in relazione ciascuno agli altri; e, di nuovo, qualora venga supposta la somiglianza, se sia o se non sia, [occorre osservare] che cosa verrà da ciascuna delle due ipotesi sia per le stesse cose supposte [cioè per la somiglianza che è e per la somiglianza che non è; oppure: per l'ipotesi che (tutto o qualcosa) sia simile e per l'ipotesi che (tutto o qualcosa) non sia simile], sia per le altre e sia [queste altre] in relazione a se stesse, sia in relazione ciascuna con l'altra [tra loro e con la somiglianza]. Lo stesso discorso vale per la dissomiglianza, il movimento, la quiete, la generazione e la corruzione, l'essere stesso e il non essere. In breve, di ciò di venga di volta in volta supposto che sia e con non sia e che sia affetto da qualsiasi altra affezione, bisogna osservare ciò che gli si accompagna sia in relazione a se stesso, sia in relazione a ciascuno degli altre cose singolarmente, qualunque cosa tu scelga, sia in relazione a più cose, sia in relazione a tutte nel medesimo modo. E bisogna osservare anche tutte le

altre cose [ταλλα] sia in relazione a se stesse, sia a qualunque altra cosa tu di volta in volta scelga, sia qualora ciò che supponi venga supposto essere, sia qualora venga supposto non essere, se ti sta a cuore penetrare con lo sguardo il vero, padroneggiandolo, dopo aver svolto compiutamente l'esercizio (136a4-c6).

In primo luogo osserviamo che le «conseguenze» delle ipotesi non sono, né possono più essere dopo l'obiezione socratica, verificabili nell'orizzonte del visibile, ma tutt'uno con le *relazioni* delle idee con le altre idee, ciò che propriamente συμβαινει, si accompagna (sullo stesso livello) a ciascuna idea, secondo quanto diceva Socrate nella *Repubblica* della dialettica come arte che procede «senza servirsi assolutamente di nulla di sensibile, ma *delle idee stesse, per esse e verso esse* [αλλ'ειδησις αυτοις δι'αυτων εις αυτα]»

Di questo esercizio l'interlocutore di Parmenide si accorge subito che non può che essere infinito, poiché si tratta di mettere in relazione ciascuna idea, sia in quanto contenuto di ipotesi (se è), sia in quanto non è contenuto di ipotesi (se non è), con tutte le altre.

Che qui si tratti proprio di idee (nel testo è implicito) discende semplicemente dal fatto che non vi può essere propriamente discorso (λογος) e quindi dialogo che di idee, ossia di cose che non si trasformino mentre se ne parla. Le cose di cui si parla, tutte e ciascuna, al neutro in greco, per il fatto stesso di essere tali si rivelano, alla riflessione sul linguaggio, idee.

L'infinitezza dell'esercizio può dipendere immediatamente da quella delle idee se le consideriamo in partenza infinite. Ma anche a considerarle finite in partenza (limitandole per esempio all'idea dell'uno e a quella dell'essere), dobbiamo considerare infinite le loro relazioni se ammettiamo che ciascuna relazione, in quanto tale, genera almeno un'altra idea rispetto a quelle che si sono poste in relazione, tale da rendere possibile la relazione stessa.

Per esempio: l'idea di diverso è generata come terza, quale presupposto della relazione tra l'uno ed l'ente (cfr. 143b3-69).

Ci si può chiedere: A che serve questo esercizio? In che modo con questo esercizio ci si avvicina ai *principi*?

Il problema sembra il seguente. Ciascuna idea, in quanto ipotesi formulata per interpretare l'*esperienza* sensibile (l'idea di letto per rendere ragione dei letti visibili, quella di diverso per rendere ragione delle cose diverse, quella di unità per rendere ragione del tutto visibile etc.), non può essere fondata a partire da questa esperienza stessa, come Socrate obietta validamente a Zenone, perché quest'esperienza stessa muta a seconda di come la si interpreta, non è stabile, può perfino corrispondere a idee diverse o addirittura contrarie. La scelta tra queste idee, apparentemente, deve quindi essere regolata non dal confronto con l'esperienza, ma dall'esame delle relazioni reciproche tra le idee stesse, per vedere quali tra le idee si rivelino necessarie e quali,

invece, contraddittorie con se stesse e con le altre. Questa purificazione mentale è tutt'uno, a ben vedere, con la dialettica socratica, arte del domandare e del rispondere, applicata, tuttavia, non solo a temi morali, ma a ogni tema possibile.

Di qui si comprende perché è necessario formulare anche ipotesi negative, supporre che ciascuna idea anche *non sia*. E' come se ci si chiedesse: Senza l'idea dell'uno, posso ancora intendere il tutto a partire da altre idee, oppure la negazione dell'idea dell'uno, prima ancora di distruggere l'intelligibilità del mondo sensibile, distrugge l'intelligibilità delle altre idee (gli Altri, neutro, del testo platonico) con le quali potrei rendermi intelligibile il mondo sensibile²⁷, in quanto anche ciascuna di esse, per essere (ipotizzabile), deve essere una?

Le ipotesi negative e positive vengono avanzate, dunque, per mettere in luce tutte le possibili relazioni delle idee tra loro.

Potrebbe sembrare che questo esercizio abbia come scopo (si tratta appunto di uno σκοπεῖν) la formazione di una gerarchia di idee che distingua le idee che non possono essere intese senza presupporne altre e quelle invece che si rivelano *originarie*. Queste ultime sarebbero quei principi di cui la dialettica è scienza, ossia i presupposti di ogni possibile presupposto (o ipotesi) i quali, a loro volta, non possono presupporre più nulla.

Sarebbe così soddisfatta l'esigenza di una scienza noetica pura, avanzata nel VI libro della *Repubblica*, inversa rispetto alla matematica. Si darebbe sostanzialmente ragione alle interpretazioni metafisiche *ante litteram* della filosofia di Platone, come quella della scuola di Tubinga.

Ma a questa interpretazione si possono opporre due obiezioni. La prima è che se l'esercizio richiesto è infinito, il coglimento dell'ἀρχή e dell'ἀνυποθέτον sarebbe altrettanto rinviato all'infinito, sicché non avrebbe significato il discorso di Socrate della *Repubblica* secondo cui, come abbiamo letto, la dialettica farebbe sì, *a un certo punto*, che «*attingendo* [ἀψαμμενος] (il principio), e poi attenendosi via via a ciò che da esso deriva, *si torni* a scendere verso la fine».

A questa obiezione si potrebbe tentare di rispondere, osservando che Platone, anticipando o, meglio, fondando il moderno metodo scientifico, si limita a spingere il dialettico verso quell'ipotesi che di volta in volta sembra originaria rispetto alle altre, per dedurne quindi le conseguenze teoriche (non teoretiche), salvo poi correggersi ad un nuovo esame dialettico. Si tratterebbe di pervenire al paradigma di volta in volta più esauriente possibile, in grado di spiegare più fenomeni e più ipotesi

²⁷ Questa relazione con il sensibile, sempre sullo sfondo del dialogo, non deve essere confusa con l'apparente riferimento al sensibile nella trattazione del tempo e della misura, delle relazioni di grande e piccolo etc. Si tratta in questi casi di pure relazioni matematiche di uno spazio puramente intelligibile, l'unico, peraltro, di cui si possa avere λογος. Non bisogna dimenticare che per Platone il sensibile è ciò che misto a materia e la materia non ha tanto le proprietà dei solidi geometrici (lo spazio), puramente ideali, quanto è connotata dal caos e dal movimento scomposto.

subordinate che sia possibile, rendendo ragione delle le loro aporie, salvo poi essere sostituito da un altro paradigma ancora più complesso e comprensivo, in una di quelle che Thomas Kuhn chiama «rivoluzioni scientifiche», come quella che ha dato vita alla scienza moderna. Sarebbe in questo stesso senso euristico che sempre nella *Repubblica* Platone farebbe dire a Socrate: «Io penso che se lo studio di tutte queste scienze che abbiamo passato in rassegna è fatto in modo da condurci a intendere la loro comunanza e parentela reciproca e si colgono le ragioni per le quali sono intimamente connesse, la loro trattazione ci porterà alla meta cui ci indirizziamo e la nostra fatica non sarà vana» (531c-d).

Si tratta di una soluzione suggestiva e certamente importante per comprendere il debito che il moderno metodo scientifico ha nei confronti del metodo platonico. Ma questa soluzione, che certamente contiene una parte di verità, non la contiene tutta perché non può fronteggiare la seconda obiezione.

La seconda obiezione è che chi intende la dialettica, non diciamo come metafisica o scienza dei principi primi, ma anche soltanto come metodo euristico per surrogare di volta in volta i medesimi con ipotesi provvisorie sempre più comprensive, non potrebbe spiegare come mai nella *VII Lettera* Platone²⁸ abbia potuto intendere il risultato della dialettica come conoscenza scaturente all'improvviso, dunque come qualcosa di positivo e di definitivo insieme, senza che la sua meta possa essere rinviata all'infinito, né essere considerata di volta in volta soltanto provvisoria.

Inoltre non si comprenderebbe, se il problema dei principi fosse soltanto una questione di paradigmi teorici di ordine ipotetico-deduttivo, perché Platone non abbia affidato allo scritto la sua dottrina.

Senza ricorrere a segrete «protologie», non è forse più che sufficiente a spiegare le ragioni di questo rifiuto della scrittura l'adesione di Platone a quello che egli ha esposto nel *Teeteto* (148e-151d) come il metodo del suo maestro Socrate, la *maieutica*, ossia l'arte che consiste non già nell'insegnare la verità con le parole, ma nel farla partorire nell'altro a condizione che questi ne sia già gravido? Come può, se così è, uno scritto essere qualcosa di più che un che di propedeutico a quest'arte?

Come possiamo, dunque, pensare che una dottrina orale, in quanto *dottrina*, ossia come sistema di postulati che mette capo ad una «protologia»²⁹ possa giovare se si tratta non già di trasmettere, ma soltanto di suscitare la verità?

L'oralità ha sulla scrittura il solo vantaggio maieutico di non seguire un percorso prefissato, ma di essere libera di cambiare di volta in volta le carte in tavola a seconda della situazione, dell'esigenza

²⁸ Vedi *ultra*.

²⁹ Questo è forse il limite del pur generoso contributo di Migliori all'interpretazione del *Parmenide*, in molti casi ricco di spunti interessanti che possono certamente brillare di luce proprio anche a prescindere dal «nuovo paradigma» tubinghese.

del partoriente. L'ipotesi aristotelica dell'esistenza di una *dottrina non scritta* è, quindi, quasi una contraddizione in termini che si spiega bene soltanto a partire dal punto di vista dottrinario di Aristotele stesso. Occorrerà invece che il maestro conosca personalmente il discepolo e, come dice la *Lettera VII*³⁰, abbia con lui comunanza di vita, perché l'arte maieutica possa essere esercitata.

La questione allora è: In che misura la dialettica annunciata nella *Repubblica*, illustrata ed esemplificata nel *Parmenide*, può essere intesa come esercizio *maieutico*. Che si tratti di esercizio lo si comprende subito in quanto a più riprese Platone fa riferimento in questo dialogo al motivo dell'esercizio, del gioco, del lavoro. Ma quale è il significato di questo esercizio?

Soltanto l'attenta lettura dell'esempio fornito da Parmenide con la trattazione della sua ipotesi può darci suggerimenti al riguardo.

Implicazioni contraddittorie del secondo esame dell'ipotesi di Parmenide, in Platone

Il primo esame dell'ipotesi si conclude negativamente.

[141e] C'è oltre a questo qualche altro modo di partecipare all'essere? - Non c'è. - Quindi l'uno per nessun modo vi partecipa. - Appare di no. - E allora per nessun modo l'uno è. - A quanto pare. - Non è tale quindi da *essere* uno; se fosse infatti esso sarebbe e parteciperebbe all'essere, ma a quanto pare l'uno né è uno né è assolutamente, se bisogna proprio credere a questo discorso.

In sintesi vi si scopre che (137c4-142a8): se tutto è uno, l'uno stesso non può essere molti, dunque non può avere parti, né essere un tutto, non può avere alcuna determinazione positiva (altrimenti sarebbe come minimo due), non può essere nel tempo. Ma ciò che non è in alcun tempo, neppure nel presente, non è. Ma ciò che non è non può essere neppure uno. Dunque l'uno non è uno, il che è assurdo.

E' difficile dire che non siamo incappati in un'aporia, ossia, nel significato socratico del termine, in un vicolo cieco, in una sorgente di imbarazzo. Di qui la necessità di un ripresa, in 142b, della *medesima* ipotesi: se l'uno è.

Vuoi dunque che noi ricominciando da capo [142b] ritorniamo di nuovo alla ipotesi, e vediamo se in tal modo ritornando indietro ci appaiano conclusioni diverse? - Sono completamente d'accordo con te. - *Se dunque l'uno è*

³⁰ Vedi *ultra*.

[εἰ ἐστιν] bisogna accettare di ciò le conseguenze, quali che siano, quelle che ne derivano per l'uno ? Queste noi le dobbiamo accettare, non credi ? - Certamente. -Vedi allora dappprincipio. Se l'uno è, è possibile che sia senza partecipare dell'essere? - Non è possibile. - Ma anche l'essere dell'uno sarà senza essere identico all'uno; altrimenti infatti esso non sarebbe l'essere dell'uno, né questo (l'uno) ne parteciperebbe, ma sarebbe equivalente dire [c] *che l'uno è e che l'uno è uno. Ora invece non è questa la nostra ipotesi, se l'uno è uno quali sono le conseguenze necessarie, ma se l'uno è* [εἰ ἐστιν]. Non è vero? - Senza dubbio. -

Il passaggio da «εἰ ἐστιν» ad «εἰ ἐστιν» significa solo che l'attenzione ora cade sull'*essere* dell'uno. Ma non si tratta di un mutamento di significato dell'uno, né del suo passare da predicato a soggetto. Abbiamo visto che il passaggio da predicato a soggetto è stato compiuto, se si vuole, già all'inizio della trattazione delle idee, ossia all'inizio della trattazione delle conseguenze che produce la *sup-posizione* a un soggetto qualsiasi di una determinata idea (di un predicato eterno) in relazione a se stessa e a tutte le altre. Tale passaggio di un'idea da predicato a soggetto è, in effetti, proprio di ogni discorso in cui si tematizzano le conseguenze (le proprietà) di ciò che si predica = si dice delle cose. Il soggetto sensibile non regge infatti al peso del λογος, il quale *suppone* sempre l'intelligibile come proprio argomento.

Ora, lo *stesso* uno (qualunque sia ciò di cui si dice che è *uno*) che è sembrato *non essere se stesso* al termine del primo esame - il che, per un'idea, ossia per ciò-che-è-se-stesso, è assurdo - costringe Parmenide a riprendere l'esame da un altro punto di vista. Si tratta dello *stesso* uno: infatti l'ipotesi viene ripresa letteralmente: «εἰ ἐν ἐστι» almeno in 142c2. Essa è distinta da un'altra ipotesi fantasma «εἰ ἐν ἐν», se l'uno uno, *che non è mai stata fatta*, ed è distinta solo per indicare che nella *stessa* ipotesi iniziale era invece implicito proprio quell'*essere* dell'uno che lo svolgimento dell'ipotesi aveva negato (avendo portato alla conseguenza contraddittoria che l'uno, se è, non è e non è neppure uno). Da questo «essere» Parmenide riparte dimostrando che è necessario *per ipotesi*, come si direbbe in una dimostrazione geometrica, che l'uno sia partecipe dell'essere (142b1-c2).

L'importante è sottolineare la necessità delle conseguenze dell'ipotesi tanto nel primo esame, quanto nel secondo.

Se l'uno è, è possibile che sia senza partecipare dell'essere? - Non è possibile. - Ma anche l'essere dell'uno sarà senza essere identico all'uno; altrimenti infatti esso non sarebbe l'essere dell'uno, né questo (l'uno) ne parteciperebbe, ma sarebbe equivalente dire [c] *che l'uno è e che l'uno è uno. Ora invece non è questa la nostra ipotesi, se l'uno è uno quali sono le conseguenze necessarie, ma se l'uno è. Non è vero? - Senza dubbio. - Quindi*

noi presupponiamo che l'"è" significa qualche cosa di altro dall'uno? - Necessariamente. - Se dunque uno afferma sinteticamente che l'uno è, non avrà altro significato questa proposizione se non questo: che l'uno partecipa dell'essere? - Non altro. - Diciamo dunque ancora: se l'uno è, quali ne sono le conseguenze? Vedi se non è necessario che questa ipotesi non significhi altro se non che l'uno è tale da constare di parti. - E [d] come? - Così: se l'"è" si dice dell'uno che è e l'"uno" di ciò che è uno, e non sono la medesima cosa l'essere e l'uno, ma si riferiscono a quella stessa cosa che è l'oggetto dell'ipotesi posta, l'uno che è, non ti pare allora necessario che un tutto sia l'uno appunto che è e che ne vengano ad essere parti l'uno e l'essere? - Necessario. - Diremo dunque che ciascuna di queste due parti è solo parte, oppure bisogna dire la parte, parte del tutto? - Parte del tutto. - Dunque ciò che è uno è un tutto ed ha parti. - Inevitabilmente. - E allora? Ciascuna di queste due parti dell'uno che è, "l'uno" e "ciò che è" [e], è manchevole all'altra, l'"uno" alla parte "ciò che è" e "ciò che è" alla parte "uno"? - Non è possibile. - E allora nuovamente anche ciascuna delle due parti involge sia l'uno sia ciò che è, e la parte risulta a sua volta almeno di due parti e per lo stesso discorso sempre così, qualsiasi parte ne venga ad essere include in sé sempre queste due parti; l'uno infatti sempre ha con sé ciò che è, [mentre] ciò che è, sempre, ha con sé l'uno; ed è pertanto necessità, [143a] che, infinitamente sdoppiandosi, non sia mai uno. - È assolutamente necessario. [...]

In questo secondo esame l'uno, se è, risulta avere almeno due parti, l'uno stesso e l'ente. Parmenide sottolinea che non si tratta tanto di parti dell'uno, quanto di «ciò stesso di cui abbiamo supposto» l'essere uno (142d3), qualunque cosa sia (alludendo all'originario carattere predicativo dell'uno, ripreso in 142d8). Ciò che è uno è un tutto ed ha parti, l'uno e l'ente.

Ciascuna parte, in quanto anch'essa è una, partecipa dell'uno e dell'ente. Si ha quindi una frantumazione infinita dell'uno (propriamente: di ciò che è uno, του ενος οντος) (142e3-143a2). D'altra parte, l'uno *stesso*, preso per sé col ragionamento (διανοία) è *diverso* dall'essere (ουσια) di cui partecipa. Ma per essere diverso deve partecipare, prima che dell'ente, della *diversità* dall'ente. Si potrebbe intendere: l'uno per partecipare dell'ente senza risolversi totalmente in esso, deve poter *partecipare*, prima ancora che *essere*. Dunque la *diversità* da ciò di cui partecipa precede l'identità. L'uno è dunque anche diverso (ciò che nel primo esame non risultava possibile). Lo stesso uno, dunque, non è diverso in quanto è uno, ma è diverso, in quanto è, ed è diverso dallo stesso ente di cui partecipa (143b2-c1).

Dopo un'interessante deduzione del *numero* dalla triade: uno, ente, diverso (143c1-145b5), seguono una serie di conseguenze tutte *contraddittorie* sia con se stesse, sia con le conseguenze ricavate dal primo esame della *stessa* ipotesi (se l'uno è): l'uno è in se stesso e in altro (145b6-e6), è in

movimento e immobile (145e7-146a8), è identico e diverso sia a sé sia agli altri (146a9-147b7), è simile e dissimile sia a sé sia agli altri (147c1-148d4); mentre dal primo esame risultava che l'uno non era *nulla* di tutto ciò. A tali conseguenze, intrinsecamente contraddittorie e contraddittorie anche con i risultati del primo esame, segue la considerazione che l'uno è e non è in contatto con sé e con gli altri (148d5-149d7), e che l'uno è uguale e diseguale a sé e agli altri, anche numericamente (156d8-152e2).

Senza addentrarci nell'analisi di tutte queste deduzioni e provare il loro rigore possiamo convenire con Migliori che non è sufficiente a spiegarle un supposto desiderio di Platone di (di)mostrare la contraddittorietà del *λογος*, *sic et simpliciter*³¹. Non si tratta di un'esercitazione sofistica, modellata sulle *Antilogie* di Protagora, orientata a scopo di utilità retorica, né del prelude alla proclamazione della verità scettica dell'impossibilità di ogni verità.

Vi sono sottili analisi sulla natura del movimento e del luogo, sul significato dell'identità e della diversità che sembrano trascendere l'occasione che le ha suscitate, cioè la ricerca circa le relazioni dell'uno, se esso è, con le altre idee. Non dobbiamo dimenticare la natura del trattato antico, su cui hanno gettato luce gli studi di Hadot, trattato che neppure quando, come in Platone, attinge le vette del *rigore*, conosce alcuna esigenza di *sistematicità*. Trattandosi, nella seconda parte del *Parmenide*, di un esempio didattico di un lavoro, per di più, espressamente infinito è impossibile pensare ad un *ordine* che sia necessario seguire nell'esaminare le relazioni tra le idee, che non sia - certo - l'ordine stesso del pensare.

Ma il senso di ciascuna di queste analisi o *excursus*, lo stesso senso didattico di esse, non potrà esserci chiaro finché non ci sarà chiaro il senso della dialettica in generale. Si tratta di dimostrare verità incontrovertibili? Se così fosse lo scopo sarebbe mancato del tutto, perché non c'è una sola affermazione che non sia accompagnata da numerose altre che la contraddicono.

Per il momento possiamo osservare che Platone cura di evocare nel suo testo quante più dottrine e teorie consolidate nelle tradizioni eleatica, pitagorica, eraclitea, sofistica, naturalistica gli vengano in mente. Per farne che? Per mostrare, al modo di Gorgia, che si contraddicono l'una con l'altra o per mostrare, per mezzo della figura di Parmenide, sempre considerato con rispetto, il loro accordo profondo? Ma questo accordo, questo *ομολογεῖν*, non può essere un risultato, poiché tutti i risultati si rivelano contraddittori. Può essere forse, certo, quell'accordo tra interlocutori, fondato sulla cortesia e sulla dolcezza, presupposto del dialogare stesso, come pratica diversa dall'*επιζεῖν*. Ma si tratterebbe ancora solo forse di una questione di civiltà, di buone maniere, non di filosofia.

³¹ Come fanno gli interpreti che Migliori ascrive alla corrente «problematicista» (*op. cit.*, p. 62).

I paradossi del rapporto tra l'essere e il tempo: valenze scettiche della dialettica platonica

Esaminiamo da vicino la conclusione del secondo esame dell'ipotesi, quella che si riferisce alla relazione dell'uno con il tempo. Possiamo svolgere questo esame facilmente perché esso non presuppone i passaggi precedenti, su cui abbiamo sorvolato, ma soltanto quello relativo alla relazione tra l'uno e l'ente, su cui ci siamo soffermati. Possiamo cercare di comprendere di qui il significato della dialettica platonica in generale, alla luce delle considerazioni finora svolte e del suo effettivo esplicarsi.

L'uno partecipa del tempo in quanto è, ed essere significa partecipare del tempo presente (151e6-152a3). L'argomentazione è l'inversa di quella con la quale Parmenide aveva dimostrato, alla fine del primo esame, che in quanto l'uno è fuori del tempo, non può neppure essere (141d7-e6).

Parmenide richiama quindi qui un'argomentazione svolta nel corso del primo esame, anche se allora, in relazione all'uno, essa aveva un significato negativo. Ciò che diviene più vecchio (e tutto ciò che è nel tempo e quindi diviene, diviene più vecchio) diviene più vecchio di qualcosa che diviene più giovane (152a8-b1). In particolare l'uno, divenendo più vecchio di se stesso, in quanto scorre come il tempo, diviene anche più giovane di sé. Questa tesi è considerata da Migliori particolarmente assurda³². Ma benché paradossale essa ha un germe di verità, una verità che non è certamente di ordine logico.

Si può dire che solo chi *non* è più giovane sa che cosa sia essere giovane, perché egli lo confronta con l'essere vecchio, e tanto più lo sa quanto meno è giovane. Ora, si può forse dire che sia giovane (per se stesso) chi non sa di esserlo? Se ne deduce che quanto più si invecchia tanto più cresce in sé l'idea di giovinezza, la giovinezza *stessa*.

Alla tesi che l'uno divenga più vecchio e più giovane di sé, esclusa, ma già espressa anche se negativamente nel corso del primo esame, Parmenide aggiunge in questa seconda analisi le seguenti considerazioni: ciò che diviene scorre dal passato al futuro, ciò che scorre dal passato al futuro passa attraverso il presente, nel presente ciò che diviene non diviene ma è, dunque l'uno non solo diviene ma è più vecchio e più giovane di se stesso e, poiché l'uno è sempre nel presente, in quanto è, esso è *sempre* più vecchio e più giovane di se stesso (152b2-152e3). Improvvisamente appare la contraddizione con questo risultato: poiché l'uno è coevo a se stesso, divenendo in tempo uguale a se stesso, esso non è non diviene né più giovane, né più vecchio di sé (152e4-10).

Segue la dimostrazione di una serie di relazioni contraddittorie tra l'uno nel tempo e gli altri dall'uno che conduce alla conclusione: «l'uno è e diviene più vecchio e più giovane sia di sé sia degli altri e insieme non è né diviene più vecchio e più giovane né di sé né degli altri» (155c4-7). Se

³² Cfr. *op. cit.*, p. 214.

confrontiamo questa conclusione, essa stessa coacervo di aporie, con quella tratta dal primo esame della relazione dell'uno con il tempo, ossia che «l'uno non ha alcun tempo, né è in alcun tempo» (141d5), ci troviamo in assoluto imbarazzo circa le relazioni dell'uno con il tempo, che sembrano distruggersi a vicenda.

L'effetto meraviglioso dell'esame dialettico è che da un'ipotesi, ossia da un εἶδος, in questo caso l'uno, discendono per ciò che si riferisce ad esso stesso e agli altri εἶδη conseguenze *altrettanto rigorosamente necessarie, quanto contraddittorie*. E' difficile negare il carattere aporetico della dialettica platonica, come cerca di fare pur generosamente e con tanto fatica intellettuale Migliori³³. Per affermare che non si tratta di aporie, ma di distinzioni di significato, di modi di dire, come nei celebri passi della *Metafisica* di Aristotele sui sensi di «essere», bisognerebbe dimostrare che Parmenide, in Platone, non deduce cose opposte della medesima cosa (l'uno), ma cose opposte di cose diverse (l'uno, preso surrettiziamente in molti sensi). Ma se così fosse si dovrebbe partire da più ipotesi, caratterizzate da relazioni di omonimia o di analogia, mentre Platone parte da una sola ipotesi, il cui argomento, l'uno, si frantuma in molti sensi solo in quanto va incontro alle proprie intrinseche aporie. Se si segue col pensiero lo sviluppo dei ragionamenti di Platone si verifica con evidenza che non il linguaggio e le sue omonimie, ma lo stesso pensiero dell'uno va incontro ai propri crampi.

Basta riflettere all'antinomia fondamentale della relazione dell'uno con l'essere. Se l'uno è, non è già più uno, ma uno ed ente insieme, dunque due. Se l'uno, in quanto puro uno, non partecipa dell'essere, dunque non è, non essendo, non è alcunché, dunque neppure uno. Qui non c'è sofisma, né la possibilità di intendere l'uno in più sensi. Semmai c'è l'impossibilità di intendere anche un solo senso dell'uno. Il pensiero oscilla inesorabilmente tra contrari.

Di qui i tre sensi conseguenti di dialettica (in Platone):

1. come arte socratica del dialogo,
2. come applicazione di questa agli εἶδη per dedurre un sistema, una gerarchia, per attingere, quindi, il principio anipotetico,
3. come messa in luce dell'impossibilità di tutto questo per la contraddittorietà intrinseca di ogni εἶδος.

Tutto ciò non porta ad esiti scettici?

³³ Cfr. *op. cit.*, p. 492.

L'istante: il possibile significato mistico della dialettica nel *Parmenide* e in Platone

In 155e4-8 Parmenide riprende l'esame della sua ipotesi per la terza volta (τριτον) e domanda:

Se l'uno è quale abbiamo argomentato non è forse necessario che essendo sia uno e molti [come risulta dal secondo esame], sia non uno e non molti [come risulta dal primo esame] e partecipando del tempo, a volte [ποτε] partecipi dell'essere [ουσια] perché è uno, a volte no perché non è?

Parmenide sembra cercare una scappatoia del rischio del nichilismo e dello scetticismo con la soluzione del ποτε: a volte l'uno è, a volte non è. A ben vedere qui accade all'idea di uno ciò che Socrate attribuiva nella prima parte dialogo alle cose che sono nel mondo visibile, le quali mutano a seconda di come le si considera.

La soluzione del coacervo di aporie in cui l'uno sembra necessariamente intricato è, infatti, per Parmenide, ora, che esso nasca e perisca, proprio come le cose che divengono, e in questo modo passi dall'essere (e del tempo) al non essere (e al non tempo). L'uno, come un dio indù, si divide e si unifica, diviene a volta a volta i contrari che gli si attribuiscono (156b4-8). Il problema diviene a questo punto, quando e in quale stato l'uno possa complicare in sé i contrari, «quando, essendo in movimento, si ferma e quando, essendo immobile, si mette in movimento» (156c1-2). La soluzione a questo problema è anche la soluzione di tutte le antinomie, il punto mistico di equilibrio di cui non è possibile parlare perché non è più εἶδος di quel che non sia esperienza.

Nel *Parmenide* Platone, per bocca di Parmenide, vi allude soltanto indicando questo punto di equilibrio come istante, το εξαίφνης (156d2):

In verità questo sembra il significato della parola εξαίφνης: ciò da cui ci si muta in entrambi i sensi. Non ci si muta infatti a partire dall'immobile immobilità, né dal mobile movimento. Ma questa *straordinaria* [ατοπος] natura dell'istante è posta tra il movimento e la quiete, senza essere in alcun tempo, e verso di essa e da essa ciò che si muove muta nella quiete e ciò che è fermo muta nel movimento (156d2-e4).

Questa interpretazione dell'istante consente a Platone di comprendervi tutte le determinazioni dell'uno, sia in quanto puro uno, ossia, come appare a questo punto, puro istante scevro di determinazioni, sia come tutti quei contrari che esso, passando attraverso il proprio attimo, diviene. Si tratta di un limite del pensiero contro cui il λογος, che raggiunge qui la massima tensione, si frange. Esso, non a caso, coincide col limite di cui tratta la *VII Lettera*:

La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile [ρητον] come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose e dopo una comunanza di vita [συζητην], *improvvisamente* [εξαίφνης] come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta (341c5-d3)... Sfregandosi [τριβομενα > *diatriba*] queste cose, ossia nomi e definizioni e visioni e sensazioni, le une con le altre, e venendo messe alla prova in confutazioni benevole e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente [εξελαμψε] la conoscenza e l'intelligenza di ciascuna cosa, per chi compie il massimo sforzo possibile alla capacità umana (244b3-c1).

Da questi passi allusivi possiamo cominciare a comprendere forse il senso vero dell'esercizio dialettico di cui il *Parmenide* è un saggio, il quale non è *soltanto* ricerca scientifica, né conduce il pensiero ad esiti puramente scettici, nel senso della dimostrazione del vuoto dogma che non c'è nessuna verità.

La verità, forse semplicemente, non è esprimibile nel linguaggio, né scritto, né orale, i cui presupposti (υποθεσεις) eidetici sono contraddittori tra loro. Il principio, l'αρχη a cui si volge la dialettica, «ciò verso cui bisogna andare»³⁴, come dice Plotino, è oggetto di un attingimento (απτεσθαι)³⁵ silenzioso *di cui l'esercizio del λογος non è strumento, ma condizione di possibilità*. Il λογος è forse sì la via privilegiata dalla sapienza greca, rispetto a certa silenziosa saggezza orientale, *ma solo* in quanto, al limite, esso *purifichi se stesso da se stesso*.

L'esercizio della contraddizione stessa, dello sfregamento, insieme con la vita comune ed altre pratiche, *può* permettere, forse, di purificarsi di tutto ciò che inibisce l'esperienza della «verità», che è mistica (dal greco μειν, tacere) solo perché non ha bisogno di parole. Essa, come illustra la *VII Lettera*, si compie in quell'attimo (εξαίφνης), in cui non a caso culminano le aporie del *Parmenide*. Non sarà questo l'attimo stesso del dialogare?

³⁴ «Οι δεῖ πορευθηναί» (*Enneadi*, III; 3, 1, 1).

³⁵ *Enneadi*, V, 6, 6, 35. Platone, nel passo citato di *Repubblica* VI, 511b7, dice, come abbiamo visto, ἀψαμενος, attingendo l'origine.