

Platone, *Prm.* 133b4– c1 / 134e9–135b2. Quali *logoi* nella *gymnasia* per un *tis* refrattario alla persua- sione e sensibile alle contraddizioni come Antistene?

DOI: 10.14746/PEA.2022.1.5

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

Presentazione

In questo studio vorrei mostrare come Platone nel *Parmenide* riprenda, in qualche modo, il confronto con l'Antistene del *Fedone*, che, in Mazzara (2019) e (2020), ho supposto fosse uno dei vari *tis* con i quali egli in questo dialogo polemizzava¹.

¹ Il testo greco di riferimento è quello di Burnet (1901), utilizzato da Ferrari (2019⁸), della cui traduzione mi sono servito con qualche piccola variazione nei passi riportati. Le parentesi quadre e tonde qui inserite sono mie. Per la partizione della *gymnasia* ho utilizzato i simboli adottati da Ferrari (2019⁸): per la parte prima H1.D1,

Adesso, con il *tis* del *Parmenide*, ci si ripresenta una situazione non proprio uguale, ma piuttosto simile, con un Antistene che mi pare possa ben corrispondere – anche qui naturalmente non solo lui – alle caratteristiche indicate da Platone, quali quello di essere: “esperto (*empeiros*) in molti ambiti” – basta dare uno sguardo ai titoli delle opere elencate nel catalogo di Diogene Laerzio (VI, 15–18) –, di “non essere privo di doti naturali” (*aphuēs*) e di “essere in grado di seguire con intelligenza critica” (*dieukrinēsamenon*) *logoi* presi anche da “premesse lontane” (*porrōthen*).

A queste caratteristiche si potrebbe aggiungere quella contestata da Isocrate in *Kata tōn sophistōn*, 7–8, che lo accusa di essere abile a trovare le contraddizioni (*enantiōseis*) nei *logoi*, mentre si fa sfuggire quelle nei fatti, rischiando di farsi prendere per uno che ama le “chiacchiere” (*adoleschian*), piuttosto che la ricerca della verità.

Questa testimonianza mi sembra interessante perché ci permette di avvicinare i due socratici nel tentativo di cercare una verità non contraddittoria e non contestabile, anche a costo di rischiare di essere considerati dalla gente comune dei chiacchieroni, piuttosto che dei veri ricercatori della verità (per Platone vd. *Prm.* 161d3–6).

Tuttavia tra i due dialoghi ci sarebbe una differenza notevole: mentre nel *Fedone* era il *tis*, l’obiettore alle idee, a dovere rispondere ad un Socrate che, ormai al sicuro per avere trovato rifugio nelle idee e nei *logoi*, può permettersi di guardarlo di sbieco con aria di sufficienza e quasi accusandolo di non capire (*ou...ennoeis*) (*Phd.* 103a4–c2), qui nel *Parmenide* la situazione si presenta del tutto rovesciata: nessuna sicurezza nelle idee, che anzi vengono messe sotto accusa ed è il Parmenide di Platone che deve darsi da fare (*pragmateuomenou*) per convincere chi eventualmente ha anche avuto qualche motivo per avere dei dubbi sulla solidità della teoria delle idee e sui *logoi* che la sostengono. Penso alle obiezioni del *Satone* (su ciò vd. Mazzara 2020: 57, n. 37, e 58–59). *Logoi* e idee entrano in crisi ed è su questi che Platone sembra che voglia ritornare.

Per queste ragioni vorrei vedere se nella *gymnasia* ci siano dei *logoi* o qualche aspetto di essi – seppure in modo non esplicito e tangenziale – che toccano le teorie di Antistene ed eventualmente come Platone pensi non dico di persuaderlo, certo anche questo, ma quantomeno di fargli capire dove, a suo parere, sta sbagliando (*pseudetai*: *Prm.* 133b7), spingendo alle estreme conseguenze la logica non contraddittoria dei vari *logoi* di volta in volta in esame, logica anche per Antistene tanto cara come risulta da Isocrate (cit.), piuttosto che polemizzare più o meno scopertamente con lui, almeno come mi è parso abbia fatto nel *Fedone*.

A tal proposito vorrei prendere in considerazione quattro *logoi* della *gymnasia* con qualche altro connesso o subalterno, nei quali la presenza di Antistene mi sembra ondeggiare dietro le righe, sebbene in modo ben coperto:

etc., e per la parte seconda H2.D1, etc. Desidero esprimere un sentimento di profonda gratitudine all’amico Valerio Napoli per i suoi preziosi suggerimenti e per la paziente attenzione e l’acribia con la quale ha seguito la stesura di questo studio.

– nel Primo *logos*, in H1.D1, metto in evidenza lo *status quaestionis* relativamente all’“uno” considerato come identico a se stesso secondo la concezione che ne aveva Antistene, che contrasta con l’ipotesi “se (l’uno) è uno”, qui presa in considerazione in senso assoluto. Rispetto a questo, mostro come Platone esponga la sua opinione di un “uno” che non può essere considerato identico a se stesso, che si oppone a quella del suo collega che lo considera, per un verso, come *hen kai pan e*, per un altro, come identico alla sua *diaphora*, dove si potrebbe vedere una chiamata in causa di questa *diaphora* per una critica ad essa a proposito di qualcosa (*ti*) considerato in quanto è o diviene più vecchio e più giovane e coevo di se stesso;

– nel Secondo *logos*, in H1.D2, dopo avere messo in evidenza una forma di autocritica da parte dello stesso Platone per le conseguenze contraddittorie alle quali si andrebbe incontro se si continuasse ad attenersi a certi principi sostenuti nel *Fedone*, come, ad es., quello che «un contrario (*enantion*) non sarà mai il contrario di se stesso» (*Phd.* 103c7–8) e dove verrebbe coinvolto anche Antistene, mostro il superamento di questa aporia, di stile zenoniano, con una definizione unificata della *phusis* espressa dal termine *heteron* in rapporto alla diversità e alterità dei molti (*ta polla*), che Antistene, data la sua concezione dell’*heteron* come *allon* nel senso di *allotrion*, di estraneo, non avrebbe potuto accettare. In tal modo vengono preparati i presupposti per la comunanza dei generi (*koinōnia tōn genōn*) e per il parricidio del *Sofista*;

– nel Terzo *logos*, in H2.D1, metto in evidenza le precondizioni semantiche, grammaticali e linguistiche di conoscibilità dell’ipotesi “se l’uno non è”, avanzando il sospetto che nella insistenza da parte di Platone su certi aspetti “epistemologici” si possa intravedere una velata critica nei confronti proprio di Antistene, che non solo non li teneva nel conto richiesto da lui, ma che anzi, per certi versi, li rigettava;

– nel Quarto *logos*, ancora in H2.D1, mostro, in ambito veritativo, il superamento del doppio senso della “è” (*esti*) predicativo ed esistenziale evidenziato da Gorgia nel suo *peri tou mē ontos e*, indirettamente, il ripristino del criterio vero-falso fondato sulla piena funzionalità del “principio di identità” rimosso da Antistene perché ritenuto incapace di distinguere con il *logos* il vero dal falso, ciò che esiste e ciò che non esiste, e sostituito con il suo criterio *oikeion-allotrion*. A questo scopo metto in evidenza il doppio ruolo del *desmos* e come Platone riprenda la stessa logica e gli stessi termini della *idios apodeixis* (MXG) di Gorgia, ma con intenti contrari.

1) PRIMO LOGOS IN H1.D1: *Prm.* 139b4–e6

Lo *status quaestionis* sull’identità dell’uno di Antistene al tempo della composizione del dialogo e l’atteggiamento di Platone sulla sua presa in considerazione come interpretazione attendibile dell’*eon* di Parmenide

1.1 *Status quaestionis* sull'identità dell'uno di Antistene

La prima serie di deduzioni in H1.D1 parte con l'ipotesi "se (l'uno) è uno" (*ei hen estin*) (Prm. 137c4). Qui, a proposito del rapporto dell'uno (*hen*) con l'identico (*tauto*) e con il diverso (*to heteron*), Platone individua quattro possibilità di relazioni: 1) diverso da sé, 2) identico a cosa diversa, 3) diverso da un diverso e 4) identico a se stesso (Prm. 139b4–5). Escluse le prime tre (Prm. 139b4–d1), egli passa ad escludere anche la quarta con queste parole:

Prm. 139d1–e3

– Ma (l'uno) non sarà neppure identico (*tauton*) a se stesso. – Come no? – La natura (*phusis*), proprio quella dell'uno (*hēper tou henos*), non è certamente (*dēpou*) anche quella dell'identico (*tauton*). – Ma perché? – Perché (l'uno) quando diviene identico a qualcosa non diviene uno. – E quindi? – Divenendo identico ai molti (*tois pollois*) è necessario che divenga molti (*polla*) e non uno (*hen*) [questo va contro la concezione dell'uno di Antistene come *hen kai pan*, come vedremo sotto]. – È vero. – Ma se l'uno (*to hen*) e l'identico (*to tauton*) non differiscono per niente (*mēdamēi diapherei*), quando qualcosa divenisse identico, sempre diverrebbe uno, e quando uno, identico [questa è la concezione dell'uno di Antistene, come vedremo]. – Certamente. – Allora se l'uno sarà identico a se stesso, non sarà uno con se stesso; è così, pur essendo uno, non sarà uno. Ma almeno questo è davvero impossibile.

Non possiamo essere sicuri che quando Platone scriveva queste parole tenesse ben in conto che con ciò si stava opponendo ad Antistene. Abbiamo però diverse testimonianze, compreso la sua, che egli, dicendo ciò, andava a colpire uno dei fondamenti del pensiero di Antistene di cui egli era ben consapevole. Vediamo.

1.2 *La struttura dell'uno di Antistene nel Teeteto*

a) In *Tht.* 201d8–202c5 il Socrate di Platone, nel corso di una ricerca sull'*epistēmē* come *doxa alēthēs meta logou*, che ha udito sostenga un *tis*, porta la testimonianza di questo *tis* che oggi si è perlopiù d'accordo nell'identificarlo con Antistene – (su ciò vd. Brancacci 1993 e Mazzara 2016; per il contrario vd. Narcy 2010: 275–278) – il quale, in base a quel tipo di *epistēmē*, definisce l'*ousia* del *logos* come una *onomatōn sumplokē*, in cui l'identità della cosa oggetto del *logos* (*erōtēthen*) si realizza nella connessione unitaria dei nomi che lo compongono.

Alla base di questa concezione ci sta la teoria degli "elementi" (*stoicheia*) di cui siamo formati noi e le cose. Questi, però, a loro volta, sono considerati come *aloga kai agnōsta*, i quali, in quanto elementi *asuntheta* (e quindi come qualcosa di *simplex*) rispetto alla *sumplokē* della cosa in cui compaiono, restano non ulteriormente divisibili, in modo analogo alle lettere dell'alfabeto che compongono i nomi. Così, ad es., del nome "Socrate" o "Teeteto" possiamo avere conoscenza sicura (*epistēmē* nel senso di "opinione vera

con *logos*”) delle sillabe, ma non delle lettere che li compongono. L’unità dei due nomi si realizza nella connessione di tutte le lettere costitutive messe l’una accanto all’altra, senza tralasciarne nessuna, ma anche senza rapporto dialettico tra di loro.

b) L’argomento si prolunga in *Tht.* 203a1–206a1 con la concezione dell’uno come intero (*holon*) e come insieme (*pan*) di parti (*mērē*) (204b6–205b13), in cui l’uno si identifica con l’insieme come somma (*pan*) di tutte le parti (*ta panta mērē*), in quanto hanno la stessa definizione: al *pan* non deve mancare (*apēi*) nulla e dall’*holon* non può venire separato (*apostatei*) nulla, in modo analogo a come le lettere dell’alfabeto che compongono i nomi, come, ad es., quello di Socrate o di Teeteto, sopra detti. Più avanti, in H2.D1. (*Prm.* 148d1–4), vedremo come Platone intenda, forse, superare questa concezione. L’uno è considerato come *hen kai pan*.

c) A ciò fa eco la definizione del cosiddetto “carro di Esiodo” (*Tht.* 207a3–c3) che sarebbe costituito da cento (*hekatōn*) pezzi, la cui conoscenza precisa (*epistēmē*) può avere soltanto chi è capace di passare in rassegna (*dielthein*) tutti i cento pezzi².

d) Un’altra definizione, che rimodula quella in D.L., si troverebbe in *Tht.* 209a5, in cui il *logos* è definito “interpretazione della differenza” (*diaphorotētōs hermēneia*). Per chiarirla Platone porta due esempi: uno è quello del “sole” descritto come l’astro più luminoso tra quelli che girano nel cielo intorno alla terra (*Tht.* 208d1–3) e l’altro è quello della visione sensibile della persona di Teeteto, il cui ricordo, impresso nella memoria, potrà servire per riconoscerlo e distinguerlo da Socrate che ha anche lui il naso camuso e anche da altri che si trovano nella stessa condizione, se lo si dovesse incontrare un’altra volta (*Tht.* 208e7–209d6).

A questa si possono aggiungere le due definizioni che Aiace e Odisseo nelle omonime operette retoriche di Antistene danno di sé e dell’avversario alla fine delle rispettive richieste per l’assegnazione delle armi di Achille in *Aj.* 9 e *Od.* 14, su cui vd. Mazzara (2014).

1.3 La definizione dell’uno di Antistene come *hen eph’henos* nell’*oikeios logos* secondo le testimonianze di Aristotele e di Alessandro di Afrodisia

Determinanti per capire il senso che dà Antistene dell’ente-uno di Parmenide mi sembrano le due testimonianze di Aristotele (*Metaph.* 1024b26–1025a1) e di Alessandro di Afrodisia (in *Metaph.*, pp. 434, 25–435, 20), su cui vd. Brancacci (1990: 240–249, e 2010), e Mazzara (2014: 140–251).

² Sul concetto di uno come *holon-pan* nel *Teeteto* e in *Aiace* e *Odisseo* di Antistene vd. Mazzara (2010: 233–257).

Entrambi tirano in campo la concezione che aveva Antistene della definizione intesa come qualcosa di unitario rispetto all'oggetto in esame. Aristotele parla di *hen eph'henos*, "uno per uno"³, che Alessandro rimodula con un genitivo di specificazione, *hen henos*, "uno di uno", intendendo un solo *logos* per ciascuna cosa (*hena hekastou logon*). Dice:

Ma Antistene riteneva che ciascuna delle cose che sono fosse espressa unicamente dal discorso proprio (*tōi oikeiōi logōi monōi*) e che uno solo (*hena*) ve ne fosse per ciascuna cosa: e questo, appunto, è il discorso proprio (*ton gar oikeion*); quel discorso, invece, che significa qualcosa (*ton de ti sēmainonta*), ma non è proprio di quella cosa di cui è detto essere, è estraneo (*allogrion*) ad essa (trad. A. Brancacci)⁴.

Da tutto ciò deriva che per Antistene l'identità di una cosa colta dalla sua definizione si risolve: o nella interpretazione della sua *diaphora* o anche di quelle più determinanti, o nella descrizione ed enumerazione delle sue parti o anche dei suoi attributi considerati tutti positivi ed essenziali all'unità della sua *phusis*, secondo il modello che troviamo nel *Teeteto* dell'uno come un *holon* costituito dalla somma di tutte le sue parti, nessuna delle quali può essere separata o mancante. Tutto ciò che non è essenziale – e tale è ciò che non è *oikeion* – vi resta fuori come "qualcosa di significante" (*ti sēmainonta*), ma di estraneo (*allogrion*), in un certo senso come non essere, di cui, però, si può parlare ed anche avere una opinione, ma più in là non si può andare, di esso non c'è *epistēmē*.

Sarebbe da qui che nascerebbe quello che mi sembra un "semiparricidio", nel senso che Antistene, volendo salvare l'unità dell'ente secondo la logica di Parmenide (DK B 8,26–31), esclude da esso come estraneo tutto ciò che non vi è essenziale e quindi come una specie di non essere e di contrario.

Anche Antistene, infatti, prima di Platone, si sarà trovato di fronte ad una aporia simile a quella che questi ritiene abbia sollevato Zenone e cioè al fatto che, se si ammette che gli enti siano molti, anche per lui non si sarebbe usciti dalla contraddizione, per cui gli enti sarebbero stati contemporaneamente uno e molti, simili e dissimili⁵.

Zenone, in Platone, si vede costretto a rigettare "i molti" per dare un aiuto a salvare l'uno di Parmenide dalla contraddittorietà in cui si sarebbe venuto a trovare a causa della contemporanea presenza di aspetti simili e dissimili. Ma Antistene non la pensa così. Anche lui vuole salvare Parmenide, ma senza mettere in contraddizione in se stessi e tra di loro i fenomeni e le esperienze di essi. Allora "i molti" *sono*, ma dentro l'"uno"

³ Sul senso di *epi* in *Sph.* 237c3, vd. Casertano (2015b: 95), il quale, a proposito della denominazione, indica due livelli: 1) uno è quello del "referente reale" indicato dalla particella *eis* e 2) l'altro è quello del livello del "quale": «quel livello senza il quale la cosa stessa non sarebbe indicata, nonostante la pronuncia del suo nome ed è dato dalla particella *epi* (*kai epi poion*)». Si noti come l'uso che ne fa Platone sia molto simile a quello che ne fa Antistene nella formula *hen eph'henos* sopra visto: entrambi gli usi sarebbero finalizzati alla determinazione del *poion* e dell'*oikeion*.

⁴ Sul concetto di uno in ambito retorico, vd. Rostagni (1955: 1–59) e Brancacci (1990: 45–60).

⁵ Sulla relazione di Zenone con i pluralisti e in particolare con l'atomismo pitagorico vd. Cornford (1939: 53–62).

che li ingloba tutti con uguale somiglianza rispetto all'essere, per cui non c'è spazio per la dissomiglianza e dunque per il non essere dentro la somiglianza, e da qui dentro l'identità dell'uno, come voleva Parmenide. Da ciò per Antistene non è dato contraddire e "quasi" dire il falso, come testimonia Aristotele in *Metaph.* 1024b26–1025a1, cit. (su ciò vd. Brancacci 1990: 249–262).

In tal modo l'ente-uno di Antistene rimane chiuso in se stesso nella sua *diaphora* o nei suoi *panta mērē* considerati tutti *oikeia*, senza perdere la sua absolutezza e identità, come voleva Parmenide, senza finestre con gli altri (*ta alla*), i quali rimangono di "altra natura", *allogria*. In *Aj.* 5 l'eroe esprime bene questa alterità. Per questo motivo non possono essere considerati come diversi (*hetera*), come farà Platone in *Prm.* 146d1–2, come vedremo.

In Antistene, allora, l'*eon* di Parmenide – considerato nei suoi *panta mērē* – sarà *hen kai pan*, in cui l'*hen* e il *tauto* di cui parla Platone in *Prm.* 139d4–5, sopra cit., si identificano interamente con la somma delle sue parti, con *tois pollois*, andando in tal modo incontro – almeno nell'intendimento di Antistene – alle esigenze unitarie e non contraddittorie dell'essere di Parmenide, ma non a quelle di Platone per il quale – in questa prima serie di deduzioni (H1.D1) – è impossibile (*adunaton*) che l'uno, pur essendo uno, non sia uno.

In questo senso quello di Antistene potrebbe essere considerato un parricidio mancato e non servirebbe a salvare Parmenide, credo, almeno, dal punto di vista di Platone. È, comunque, un fatto che di questa concezione dell'uno di Antistene come identico e come molti (*hen kai pan*) mi sembra che non ci sia traccia di critica in questa prima serie di argomenti della *gymnasia*, critica che, invece, ritroveremo nel prossimo *logos* in H1.D2.

Questo aspetto descrittivo ed enumerativo dell'uno in quanto *oikeios logos* verrebbe dunque ignorato, ma forse non quello relativo alla *diaphora*, come adesso vediamo.

1.4 Una critica di Platone al *logos oikeios* di Antistene come *diaphorotētos hermēneia* secondo *Tht.* 208c1–210a9?

Prm. 141a5–d3

– Oppure non è necessario (ē *ouk anagkē*) che qualcosa, se è nel tempo, diventi costantemente più vecchio (*presbuteron*) di se stesso? – È necessario. – Ma ciò che è più vecchio non è tale sempre nei confronti di un più giovane? – E allora? – Allora ciò che diventa più vecchio rispetto a se stesso, contemporaneamente diventa anche più giovane di sé, dal momento che deve avere qualcosa rispetto a cui diventa più vecchio. – Come dici? – Così: nulla che sia differente (*diaphoron*) può diventare diverso da un diverso (*heteron heterou*), perché è già differente (ēdē *ontos diaphorou*); ma rispetto a ciò che è già diverso deve esserlo già, rispetto a ciò che è diventato diverso deve esserlo diventato, rispetto a ciò che diventerà diverso lo diventerà; mentre rispetto a ciò che diviene differente non può esserlo diventato, né essere in procinto di diventarlo e neppure esserlo, ma appunto diventarlo e non può essere altrimenti. – Infatti è necessario. – Ma l'essere più vecchio costituisce appunto differenza rispetto a un essere più giovane

(*to ge presbuteron diaphorotēs neōterou estin*) e a nient'altro. – Infatti ciò che diventa più vecchio rispetto a se stesso, deve diventare contemporaneamente più giovane di sé. – Sembra. – Tuttavia non può certamente trovarsi a diventare per un tempo maggiore di sé, e neppure minore, ma diviene ed è diventato ed è in procinto di diventare per un tempo uguale a sé. – Anche questo, infatti, è necessario. – Allora è necessario, a quanto sembra, che tra le cose che sono nel tempo (*en chronōi estin*) e che partecipano (*kai metechēi*) di ciò che lo caratterizza, ciascuna abbia la medesima età rispetto a sé e che diventi contemporaneamente più vecchia e più giovane di se stessa. – C'è il rischio.

Aristotele in *Metaph.* H 3 1043b23–28 dice che per Antistene “non è possibile definire il che cos'è” (*ouk esti to ti estin horisasthai*) di Platone, perché sarebbe un *logos makros* rispetto all'idea che ha una *ousia monoeidēs* e che è quindi qualcosa di *asuntheton* e di *simplex*.

Ho l'impressione che in questo passo Platone voglia riprendersi una certa rivincita con Antistene, sebbene in un modo, per così dire, più “filosofico” di quanto non abbia fatto lui con il *Satone*.

Nel passo precedente (*Prm.* 140e1–141a6) egli ha dimostrato come l'uno in sé non possa essere né più vecchio né più giovane né coevo di sé stesso e dell'altro, in quanto non gli si possono attribuire le qualificazioni di uguaglianza e di somiglianza, né quelle opposte di disuguaglianza e di dissomiglianza, perché non partecipa di esse e quindi neppure del tempo in esse implicato. Che l'uno non partecipi del tempo sarebbe così dimostrato e l'argomento del tempo come attributo dell'uno in sé si potrebbe chiudere qui.

Migliori (2000²: 112), che del passo in oggetto fa una presentazione, a mio avviso, molto puntuale, osserva che questo nuovo argomento sul tempo «sembra inutile, dato che la conclusione è già tratta, in modo semplice e convincente».

Ma Platone – a quanto pare – non è contento e vi ritorna ancora su e questa volta non trattando neppure l'uno, ma il “qualcosa” (*ti*) in generale preso nella autoriflessività della sua differenza: essere cioè più vecchio e più giovane e anche coevo di se stesso. Ciò implica che per cogliere la differenza di qualcosa di questo genere è necessario introdurre una relazione strutturale con qualcosa che funga da termine di paragone delle due qualificazioni opposte. Si avrebbe così una relazione di un diverso (*heteron*) con un diverso (*heterou*) all'interno del “se stesso” del *ti*, come affermato alle righe c1–2 di *Prm.* 141a5–d3.

Non tutti i casi, però, che hanno a che fare con la “differenza” sono di questo tipo, ce ne sono di altri che sono già differenti per conto loro e che non hanno bisogno di entrare in rapporto con un diverso, perché lo sono già.

Ma il motivo per cui Platone ha introdotto questo nuovo discorso sulla “differenza” non riguarda quest'ultimo caso (su ciò vd. Fronterotta 2008⁴: 121, n. 66), ma quello comparativo, perché sarebbe qui che, almeno per quanto riguarda Antistene, potrebbero sorgere delle complicazioni.

Infatti per questi, stando al *Teeteto*, *cit.*, chi fosse in grado di riuscire a interpretare la differenza (*diaphorotētōs hermēneia*) di qualcosa, costui sarà anche capace di cogliere “il *logos* più bello delle cose che riguardano la conoscenza scientifica (*kalliston tōn peri*

epistēmēs logou) (*Tht.* 209a5). Questa differenza sarà anche quella che più si avvicinerà all'*eon* di Parmenide colto nella sua monolitica differenza e unità.

Sarebbe proprio qui che andrebbe a colpire l'obiezione di Platone. Si ricorderà che Antistene – secondo Aristotele, *cit.* – gli aveva fatto notare che l'idea è *alogon* perché, essendo concepita come *monoeidēs* e dunque come qualcosa di *asuntheton* e di *simplex*, il suo *logos* definitorio, in quanto costituito di più nomi, sarebbe comunque risultato *makros* (su ciò vd. Brancacci 1990: 228–240 e Mazzara 2020: 57 e n. 37, e 58–59), e dunque in contraddizione con la semplicità di quella.

Allora se questo è vero – risponderrebbe ora Platone – non è meno vero che sia in contraddizione e che risulti *alogon* anche la *diaphorotēs*, che viene vantata come la più bella forma di conoscenza scientifica, in quanto sarebbe costituita dall'incontro-scontro tra due aspetti non solo diversi (*hetera*), ma addirittura contrari (*enantia*) perché introduce con la contrarietà il non essere dentro la *diaphorotēs*. Il "qualcosa" sarebbe così contemporaneamente più vecchio e più giovane e anche coevo di se stesso. La conseguenza sarebbe che il *logos*, che ne esprime tale differenza, sarebbe anch'esso un *logos makros* rispetto all'assolutezza e semplicità dell'*eon* da essa interpretata ed espressa.

Per uno come Antistene che aveva fatto tanto per mettere il suo *hen eph'henos* al riparo da contraddizioni e dal contatto con il non essere, una obiezione come questa sarebbe risultata, immagino, un colpo davvero molto duro, data la concezione che egli aveva del diverso come *alotrion*, da cui faceva derivare l'esclusione, come non essere e contrario, tutto ciò che non faceva identità con esso, come vedremo meglio nel prossimo Secondo *logos* a proposito dell'uno come *hen kai pan*.

1.5 Una glossa alla "glossa" di Migliori

Prima di andare avanti vorrei soffermarmi un momento su un corsivo di Migliori (2000²: 215) a commento di questo passo.

Lo studioso, dopo avere sottolineato che il «divenire [su cui inerisce il tema del tempo con i suoi annessi] è volutamente paradossale» (2000²: 214) e dopo avere esplicitato il perché di questo suo convincimento, aggiunge:

In realtà, non ci sarebbe neppure bisogno di mettere in contrasto il divenire vecchio-e-giovane rispetto all'essere coevo: non è sufficientemente assurdo affermare che una realtà diviene più vecchia di sé che diviene più giovane? (*ibid.*)

La paradossalità di questa argomentazione tanto insistita, lo spinge alla seguente considerazione:

Mi si consenta una glossa: *la cosa più incredibile di tutti gli studi sul «Parmenide» è che gli interpreti sono talmente convinti di avere a che fare con paradossi che quasi nessuno si scandalizza per questa affermazione, obiettivamente un po' folle. Ma così nessuno nota nemmeno che la follia è posta volutamente in piena luce.*

A questo punto, dopo che ho cercato di mettere in evidenza quanto Platone abbia criticato (o criticherà di lì a poco) nel *Teeteto* il *logos oikeios* in quanto “interpretazione della differenza”, utilizzando fra l'altro anche qui nel *Parmenide* gli stessi termini del *Teeteto*, *diaphora* e *diaphorotēs*, il secondo dei quali Brancacci (1993: 115) ha trovato che è termine tecnico di Antistene, mi chiedo: è immaginabile che egli non si sia reso conto che per sostenere il suo argomento, per quanto assurdo lo abbia pensato, si stava servendo degli stessi termini di Antistene, che egli nell'altro dialogo aveva o avrebbe utilizzato per criticare la definizione di *logos* dello stesso Antistene rivoltandola contro di lui? Non è possibile. Allora, la domanda è obbligata: perché lo ha fatto? La risposta non è sicura, ma ci provo. Qui, però, si conceda anche a me una glossa alla “glossa”:

Lo avrebbe fatto, forse, per mostrare al suo collega refrattario alla persuasione e sensibile alle contraddizioni che egli ha talmente recepito la sua obiezione all'idea *monoeidēs* come *alolon* che ora sta tentando in tutti i modi di porvi rimedio, anche a costo di utilizzare argomenti assurdi come quelli sul tempo, ma, tuttavia, possibili in quanto *logoi*. E lui che farà della sua *diaphorotēs*? Il *logos* che la interpreta non è anch'esso un *logos makros* e non risulta anch'essa un *alolon*, dal momento che non tollera dentro di sé aspetti definitivi che siano contrari tra di loro, come risultano secondo la sua logica, quelli di essere più vecchio e più giovane di sé stessi e dunque anche coetaneo? Con quale *logos oikeios* riuscirà a definirla e ciò non soltanto nei confronti dell'uno rispetto a se stesso, ma anche e soprattutto rispetto agli altri dall'uno, senza prima avere ripristinato la relazione di un diverso con un diverso e ancor prima la riconduzione di un *enantion* a qualcosa di *heteron*, che non sia estraneo, *allogrion*, ma soltanto diverso, *alloion*?

La conclusione della mia glossa potrebbe essere, stando a quanto dice Migliori nella sua, che la “follia” riguarderebbe non tanto l'argomento volutamente assurdo di Platone, quanto piuttosto quello realmente assurdo di Antistene.

Platone, allora, avrebbe accentuato “volutamente” la paradossalità del suo argomento, e così facendo si sarebbe comportato secondo il detto italiano che recita: «parlare alla suocera per farsi sentire dalla nuora», dati i rapporti tradizionalmente conflittuali tra di loro. Nel nostro caso Platone parlerebbe a se stesso ad alta voce, per così dire, per farsi sentire da chi aveva orecchie ben lunghe per ascoltare e per capire bene dove l'argomento poteva e forse anche intenzionalmente doveva andare a parare, e cioè contro la sua *diaphorotēs* come la più bella forma di *epistēmē* rivelatasi anch'essa un *alolon*.

Una risposta in positivo a questo paradosso potrebbe essere vista nel richiamo che Platone fa in *Prm.* 152a, quando con il *mennēmetha* risponde all'argomento dandone una spiegazione non contraddittoria (su cui vd. Ferrari 2019⁸: 306–307, n. 154), che potreb-

be allungarsi sino all'*exaiphnēs* di *Prm.* 156d6. Se, infatti, la logica di Antistene non è in grado di definire la differenza tra più vecchio e più giovane e coetaneo, a maggior ragione non sarà in grado di interpretare e descrivere con un *logos* realmente *oikeios* e non contraddittorio il *nun*, l'“ora” di Parmenide, che già di suo risulta *atopon*, senza luogo nel tempo. Ma questo, naturalmente, rimane sullo sfondo, non detto, pur supponendo che non possa non essere ben presente a Platone.

2) SECONDO LOGOS IN H1.D2: *Prm.* 146a9–148d4

Le aporie di Zenone riportate dal sensibile nelle idee e il loro superamento nei presupposti che preparano il cosiddetto “parricidio” del *Sofista*

A proposito della deduzione in H1.D1 mi sembra ben appropriata la supposizione che fa Franco Ferrari (2019⁸: 252, n. 100 al testo), quando dice: «L'argomento che stabilisce che l'uno non può essere né identico a sé né diverso da cosa diversa rappresenta probabilmente il *focus* di questa prima deduzione». La stessa cosa credo che si potrebbe supporre di questa seconda deduzione o quanto meno della sua prima parte. Mi pare, infatti, che tutti i *logoi* che precedono quello sopra indicato in *Prm.* 146a9–148d4 si potrebbero considerare come una lunga ed elaborata introduzione ad esso. Vediamo in concreto di che si tratta.

Questo l'inizio della seconda serie di deduzioni in H1.D2:

Prm. 142b1–c7

– Vuoi allora che riprendiamo dall'inizio tornando all'ipotesi iniziale, nel caso in cui ritornandoci sopra ci risulti qualcosa d'altra natura (*alloion*)? – Certo che lo voglio. – Dunque, se l'uno è (*hen ei estin*), diciamo, occorre trovarsi d'accordo sulle conseguenze che lo riguardano, quali esse siano, o no? – Sì. – Esamina allora dall'inizio. Se l'uno è (*hen ei estin*), è possibile che esso sia senza partecipare dell'essere (*ousias*)? – Non è possibile. – Ma in questo modo anche (*kai*) l'essere dell'uno sarebbe (*hē ousia tou henos eiē*), pur non identificandosi con l'uno (*ou tauton ousa tōi henī*). In caso contrario, infatti, il primo non sarebbe essere dell'uno, mentre l'altro, cioè l'uno, non parteciperebbe dell'essere, e finirebbe con il risultare equivalente (*homoion*) affermare “l'uno è” (*hen te einai*) e “uno-uno” (*kai hen hen*) [che sarebbe la concezione di Antistene sopra vista in *Prm.* 139d1–e3]. Tuttavia l'ipotesi in questione ora non chiede che cosa consegua se l'uno [è] uno (*ei hen hen*), bensì se l'uno è (*ei hen estin*), non è così? – Certamente. – Dunque l'“è” significa qualcos'altro rispetto all'“uno” (*allo ti sēmainon to esti tou hen*)? – Per forza. – Quando, con una formula sintetica, si afferma che l'uno è (*hen estin*), questa espressione (*to legomenon*) non vuole dunque significare altro se non che l'uno partecipa dell'essere (*ousias metechei*)? – Certamente.

Platone, per spiegare il senso della nuova ipotesi espressa dalla proposizione “se l'uno è”, entra in argomento chiamando in causa la teoria della partecipazione e distinguen-

do subito in essa tra il soggetto dell'indagine, l'"uno", e la sua predicazione, "è"⁶. Non c'è identità tra l'essere dell'uno conferitogli dal predicato "è" e l'"uno" stesso, ciascuno di essi ha una sua *phusis* che è "qualcosa d'altro" (*allo ti*) da quella dell'altro.

Platone riprende la stessa nozione dell'uno e dell'identico che ha sostenuto nell'argomento di H1.D1, ma mentre lì – data l'assolutezza dell'uno considerato in se stesso – metteva in evidenza la perdita dell'unità dell'uno con se stesso se non si fosse distinto in niente dall'identico considerato come qualcosa d'altro (l'uno pur essendo uno diventerebbe molti), qui si tratta della distinzione fra termini già previsti per ipotesi in relazione reciproca, che, quindi, sono distinti in partenza tra loro e che non fanno identità, almeno inizialmente.

Questo fa la differenza fra la prima serie di deduzioni e la seconda anche rispetto alla presenza di Antistene in questi *logoi*. Platone, infatti, anche qui sapeva bene che a proposito di questi argomenti Antistene non la pensava come lui e che – come abbiamo visto – assegnava al *logos*, in quanto *oikeios*, la funzione di "chiarire il che cosa era o è" (*ho to ti ên ē esti dēlōn*), secondo cui ogni soggetto della predicazione, compreso l'uno, andava a identificarsi per intero o con la sua *diaphora* principale o con i suoi *panta mērē* come attributi necessari e senza residui esterni.

Rispetto a questo, egli ora starebbe proprio dicendo una cosa diversa, che cioè il residuo tra l'uno e ciò che non è uno, compreso la "è" dell'ipotesi "se l'uno è", c'è ed è dato dallo scarto tra l'idea di *tauto* che si partecipa e l'oggetto che la riceve, il quale scarto implica per lui una concezione dell'uno come un *holon* non risolvibile soltanto nei suoi attributi essenziali o nei suoi *panta mērē* – come ritiene Antistene –, come è detto chiaramente in *Prm.* 145c7–e3, ma che rimane come qualcosa d'altro (*allo ti*), di diverso (*heteron*) rispetto a questo suo essere un *holon*, ma non di *allogrion*.

Ora Platone tenta di convincere il suo collega dimostrandogli che il *logos* della sua *gymnasia*, dal momento che passa per ogni dove (*Prm.* 136e1–3), passa certamente anche per il suo *logos oikeios*, ma che passa pure per il suo *Fedone*, dove aveva sostenuto certe nozioni che egli – grazie anche ad alcune sue critiche del *Satone* – riconosce che non sono più accettabili, almeno nella loro assolutezza (su ciò vd. Mazzara 2020: 37–44).

Tutto questo intreccio sotterraneo tra le diverse concezioni dell'uno tra i due Socratici, già presente nelle battute iniziali della deduzione, si prolunga, a mio avviso, fino a *Prm.* 146b2–6, dove ritorna il tema dell'identico e del diverso con l'aggiunta di altre tre modalità diverse di relazione. Vediamo:

Prm. 146b2–6

– Ogni cosa, credo, si comporta nei confronti di ogni altra così: o è identica o è diversa; e se non è identica né diversa, sarà parte di ciò nei cui confronti è così, oppure sarà come un intero in rapporto alla parte.

⁶ Sulla differenza tra l'essenza del soggetto e quella del predicato vd. Berti (1970–71: 502–503).

2.1 *Prm.* 146d1–147b6: *Le ambiguità ontologiche e gnoseologiche che conseguono per l'“uno” e per gli “altri” a causa di una concezione dell'enantion come quella del Fedone e dell'oikeios logos*

Dopo alcuni passaggi, tra i quali quello particolarmente interessante relativo all'uno che è diverso da sé e che è altrove da sé (*heterōthi*) (*Prm.* 145c7–146d1), Platone passa a trattare una nozione di diverso (*to heteron*) che Antistene rigettava, perché per lui, come abbiamo visto, l'*heteron* restava “estraneo” in quanto *alotrion* e non *alloion*, nel senso detto in *Prm.* 142b2, cioè di un'altra natura, nel senso di soltanto diversa e non opposta.

Questo il testo:

Prm. 146d1–5

– Se qualcosa è diverso da qualcosa (*ei tou ti heteron estin*), non sarà diverso (*heterou ontos*) nei confronti di un qualcosa di diverso (*heteron*)? – Per forza. – E così quante cose non sono uno sono tutte quante (*apanta*) diverse dall'uno e l'uno è diverso dalle cose che non sono uno? – Come no? – Dunque l'uno sarà diverso dagli altri.

A questa diversità reciproca tra l'uno e le altre cose che non sono uno, Platone applica la nozione di *enantion* che aveva elaborato nel *Fedone*.⁷

Qui nel *Parmenide*, infatti, Platone tratterebbe due concezioni diverse di contrario: nel primo caso si fa riferimento a qualcosa considerata in se stessa che in quanto tale accoglie il contrario di sé dentro di sé; nel secondo caso il contrario è considerato in quanto esterno e opposto all'identità di ciò a cui si oppone, nel senso più volte ripetuto da Platone secondo cui un contrario è sempre contrario di un contrario e non può accoglierlo.

Il caso che segue è di questo secondo tipo (*enantion* come *alotrion*), mentre quello seguente a questo è del primo tipo (*enantion* come *alloion*, su cui vd. il prossimo § 2.4).

2.2 *L'enantion come alotrion nel Platone del Fedone e in Antistene*

Prm. 146d5–147a3

– Fai attenzione: l'identico in sé (*auto to tauton*) e il diverso in sé (*kai to heteron*) sono contrari tra loro (*enantia allēlois*)? – Come potrebbero non esserlo? – E allora potrà mai l'identico essere nel diverso (*tauton en tōi heterōi*) e il diverso essere nell'identico (*to heteron en tautōi*)? – Non potrà. – Se dunque il diverso non sarà mai nell'identico, non esiste realtà (*ouden esti tōn ontōn*)

⁷ 1) *Phd.* 103c7–8: – Mai un contrario sarà il contrario di se stesso [contro cui vd. *Prm.* 129b1–e4],

2) *Phd.* 104b7–9: – [...] non solo i contrari manifestamente non accolgono gli uni gli altri, ma anche quelle cose che, pur non essendo contrarie fra loro, hanno sempre in sé i contrari. (trad. Casertano 2015a: 219).

nella quale il diverso sia per un tempo qualsiasi, perché se esistesse un tempo qualsiasi nel quale si trova il diverso, per la durata di quel tempo il diverso sarebbe nell'identico. Non è così? – È così. – Dal momento che non è mai nell'identico, il diverso non sarà mai in uno degli enti. – È vero. – Dunque il diverso non può essere presente né in ciò che non è uno, né nell'uno. – No, infatti. – Non sarà perciò in virtù del diverso (*tōi heterōi*) che l'uno sarà diverso da ciò che non è uno, e ciò che non è uno diverso dall'uno. – No, infatti. – E se non partecipano del diverso, non saranno diversi tra loro neppure in virtù di se stessi (*heautois*). – Come potrebbero, infatti? – Se non sono diversi né in virtù di se stessi né in virtù del diverso, non si sottraggono (*an ekpheugoi*) già del tutto alla condizione di essere reciprocamente diversi? – Si sottraggono (*ekpheugoi*).

Questo passo mi sembra particolarmente interessante, perché Platone vi tocca diversi problemi: 1) innanzitutto vi sarebbero implicate le difficoltà che si incontrano se si tiene ferma quella concezione del *Fedone* dei contrari che non si incontrano mai; 2) ma poi anche, e sempre indirettamente, la concezione che aveva Antistene del diverso e dell'altro come estranei e dunque assimilabili al non essere, sebbene a un non essere non assoluto, ma relativo anche per lui e non solo per Platone, e che restano anch'essi fuori dall'uno come contrari intoccabili.

Attenendosi al *Fedone*, e implicitamente anche all'*oikeios logos* di Antistene, le conseguenze per qualunque ente e non solo per l'uno sarebbero disastrose: non partecipando del diverso (*heteron*) né l'uno, né nessuno degli enti può diversificarsi da nulla, neppure per un tempo minimo, né può distinguersi a causa di se stesso – come sosteneva Antistene (su ciò vd. *Phd.* 102b8–d4 e Mazzara 2019: 32–35) – perché, essendo identico a se stesso, questa sua identità non può accogliere il suo contrario. La conclusione – dice Platone – è che l'uno e gli altri che non sono uno si sottraggono del tutto alla condizione di essere reciprocamente diversi. Che cosa sono? Non si sa, restano indeterminati, anzi sarebbero addirittura identici come dice un po' più oltre in *Prm.* 147b3–6.

Questa sarebbe la critica di Platone non solo a se stesso, ma anche implicitamente all'*oikeios logos* e alla concezione che ha Antistene dell'*hen* come *holon-pan* chiuso in se stesso senza rapporti organici con l'esterno. Si prospetterebbe così una situazione di tipo anassagoreo, in cui nulla si distingue da nulla⁸.

Le conseguenze negative, tuttavia, non si fermano qui, ma vanno avanti includendo una mancanza di relazione tra l'uno in quanto numero e ciò che non è uno (*Prm.* 147a3–b8) secondo la nozione “parti-tutto”, che doveva essere un argomento molto discusso nell'Accademia, forse per via della concezione fisica della partecipazione che aveva

⁸ A questo riguardo Ferrari (2019⁸: 282–283, n. 131) richiama Allen (1983: 283) e Cornford (1939: 160 ss.) tra coloro che considerano la “sequenza argomentativa” “di difficile comprensione” e “fallace e assurda”, e lui stesso non esclude che rimanga comunque aperta «la possibilità che si tratti di un sofisma». Se ammettiamo che qui Platone sta facendo un'autocritica rispetto a quanto ha sostenuto nel *Fedone*, tanto più che ad essa segue un'altra serie di argomenti volti, di fatto, a modificare il concetto e il ruolo del diverso (*heteron*), la sequenza argomentativa – a mio avviso – si giustificerebbe perfettamente.

anche Eudosso (su ciò vd. Ferrari 2019⁸: 62). Platone non manca neppure di evidenziare ambiguità presenti anche tra gli accademici⁹.

Platone, dunque, mostrerebbe che si riproduce nelle idee esattamente la stessa aporia che Zenone aveva manifestato per i molti nel sensibile, e cioè che la contraddizione tra simili e dissimili, tra identici e diversi e in generale tra contrari resta insuperabile anche nelle idee.

Come si esce, allora, dall'aporia? Ma prima di questo, dal punto di vista della *gumna-sia* in quanto tale, ha senso una simile domanda? Parrebbe di sì, dato quello che segue, in accordo anche con *Prm.* 128b1–e4.

Sarebbe questo, infatti, il senso che mi pare venga espresso dal *logos* successivo con l'attribuzione contemporanea all'uno delle qualificazioni di simile e dissimile, che coinvolge anche quelle dell'identico e del diverso senza che si contraddicano, superando così la concezione di *enantion* di *Phd.* 103c7–8, e anche quella di Antistene, in quanto accoglie in sé il suo contrario come parte di se stesso.

Prima di andare oltre vorrei ritornare di nuovo a quanto dice Migliori a proposito dell'"uno" in quanto numero e degli "altri" che non sono uno e che in mancanza del "diverso" si respingono del tutto.

2.3 L'opinione di Migliori sul senso del "Non Uno"

Migliori (2000²: 250–254) qui fa delle osservazioni che mi sembra che confermino quanto sto rilevando soprattutto a carico di Antistene. Dice infatti:

Il vero guadagno teoretico di questo stranissimo ragionamento consiste appunto nel parlare di una "polarità" che non si basa sul Diverso, ma che evidentemente, obbedisce ad altre regole, in quanto non si basa nemmeno sulla differenza reciproca (2000²: 254).

Interessante dal mio punto di vista è la giustificazione che subito ne dà:

È significativo il fatto che questa assoluta differenza venga esplicitata soprattutto sul versante del Non Uno: c'è una sorta di inciso in cui, fuori dello schema logico dell'argomentazione, si parla di questo Non Uno, proprio per fare intendere che non può essere confuso con gli Altri: solo partecipando dell'Uno si possono affermare i numeri, questo Non Uno, che non partecipa affatto dell'Uno, non ha dimensione numerica (*ibid.*).

Una ulteriore specificazione di questo "Non Uno" ci viene da quanto dice ancora subito dopo:

⁹ Sulle relazioni di identità e diversità e sul rapporto "parti-tutto" vd. Ferrari (2019⁸: 284–285, n. 132), il quale fornisce una sintesi dettagliata delle relazioni possibili.

Si è in tal modo realizzata una serie di guadagni.

(a) Si è inserita una riflessione su un modo di essere Altro dall'Uno che è opposto all'Uno, non riconducibile al semplice "essere altro" proprio, ad esempio, della molteplicità; [...](*ibid.*).

In questo "Non Uno" che non è riconducibile al semplice "essere altro", mi pare di vedere l'*alotrion* di Antistene piuttosto che l'*alloion* di Platone, il quale *alotrion*, appunto, non aveva relazione reciproca con l'uno, il quale, a sua volta, aveva una sua identità in quanto *hen kai pan* non riconducibile all'*hen kai pan* che dell'uno aveva anche Platone, come vedremo adesso nel prossimo § 2.4.

2.4 L'enantion come *alloion* in Platone. Prm. 147c1–148d1

Superamento dell'aporia di Zenone nelle idee e approdo ai precedenti della contemporanea partecipazione all'identico e al diverso che verrà ripresa e approfondita nel *Sofista*

Per risolvere questa aporia – se di questo si tratta, come a me sembra – Platone prende le mosse da quella che può essere considerata come una vera e propria *epischepsis tōn onomatōn*, di stile antistenico, in funzione di una corretta *chrēsis* logica di tali nomi. Il nome in questione è quello di *heteron*, che – diversamente dall'uso che ne fa Antistene – deve servire per mettere in collegamento, senza contraddizione, l'uno in quanto diverso dagli altri e questi da quello.

2.4.1 Prm. 147c1–e3: L'*epischepsis sul nome (onoma) heteron*

– Dunque esso (l'uno) non è anche sia simile che dissimile, tanto rispetto a sé, quanto agli altri? – Forse. – E dal momento che è risultato diverso dagli altri, anche questi ultimi, credo, saranno diversi dall'uno. – E allora? – L'uno non è dunque diverso dagli altri nella stessa misura (*houtōs*) in cui anche questi ultimi (*hōsper kai*) sono diversi dall'uno, né più né meno (*oute mallon oute hētton*)? – E perché dovrebbe esserlo? – Se non lo è né più, né meno, lo sarà in misura simile (*homoiōs*). – Sì. – Dunque, in quanto l'uno si trova ad essere diverso dagli altri e allo stesso modo questi si trovano ad essere diversi da esso, per questa ragione (*tautēi*) l'uno sarà nelle condizioni di essere identico (*tauton*) agli altri e questi all'uno. – Come dici? – Così: non riferisci (*kaleis*) ciascun nome (*hekaston tōn onomatōn*) a qualcosa di determinato (*epi tini*)? – Io sì. – E allora? Lo stesso nome (*to auto onoma*) non lo puoi dire (*eipois*) più volte o una sola volta (*pleonakis hē hapax*)? – Sì. – Se lo dici (*eipēs*) una volta sola (*hapax*), ti appelli (*prosgoreueis*) a ciò al quale il nome propriamente appartiene (*houper esti*), mentre se lo dici più volte (*pollakis*) non ti appelli a quella cosa? Oppure tanto che tu pronunci (*phthenxēi*) lo stesso nome una volta sola, quanto che tu lo faccia più volte, è assolutamente necessario che tu ti stia sempre riferendo alla stessa cosa (*tauton*)? – E allora? – Anche l'espressione "diverso"

(*heteron*) rappresenta un nome (*onoma*) che si riferisce a qualcosa di determinato (*epi tini*)? – Certamente. – Quando lo proferisci (*phthengēi*), sia una volta sola che più volte, non lo riferisci ad altro e non nomini altro se non ciò di cui esso era (*ēn*) il nome? – Per forza.

L'interesse di questo passo sarebbe dato, a mio avviso, dal fatto che qui Platone mette in atto una forma di *epischēpsis* del tutto simile a quella che faceva Antistene, quando, ad es., secondo la testimonianza di Plutarco, assegna al termine *aischron* un significato univoco e non soggetto a modifiche relativistiche:

Il turpe è turpe, sia che sembri, sia che non sembri (*aischron to g'aischron, kan dokei kan mē dokei*)

Questo il commento di Brancacci (1990: 76):

Questo frammento, [...] sottolinea in realtà la necessaria unità di significato di ogni singolo *onoma*: in tal senso, esso conferma come la preoccupazione fondamentale del Socratico fosse quella di mettere in luce il significato proprio (*oikeion*), e perciò uno (*hen*), di ciascun termine, assicurando così un solido fondamento alla riflessione morale.

Sia per Antistene, come qui anche per Platone, il significato di un nome in generale rimane immutato, e ciò vale sia per il presente, come per il passato e si potrebbe aggiungere anche per il futuro per entrambi (per Antistene vd. il suo *Od.* 6,9,14).

Brancacci (1990: 77) ci offre una testimonianza di questo accordo quando per confermare questa concordanza porta l'esempio che si trova alla fine dell'*Eutidemo*: «il quale [esempio] – dice lo studioso – fornisce al testo antistenico un riscontro illuminante». Si tratta della disputa tra Socrate e Dionisodoro sulla domanda posta dal primo a Clinia del perché rida di “cose così serie e belle”, etc. (*Euthd.* 101b6–8).

Fin qui i due Socratici concordano. La differenza tra i due inizia quando si passa a trattare l'*epischēpsis* e la *chrēsis* del nome *heteron*, perché, mentre per Antistene in un rapporto relazionale il nome *heteron* rimane sempre un *oikeion onoma* (con una definizione propria) e non può riferirsi a cose o a stato di cose diverse tra loro¹⁰, per Platone è tutto il contrario: il nome *heteron* è un nome come gli altri, e come gli altri ha sempre il medesimo significato riferibile a qualcosa di determinato secondo un rapporto biunivoco tra nome e cosa o stato di cose, come mi sembra testimoniato ancora dal passo seguente (per altre differenze vd. *ibid.* 119–129):

¹⁰ Nel caso poi di nomi polisemici bisognava determinare “con chiarezza la legittima sfera di applicazione o uso” su cui vd. Brancacci (1990: 60–64).

2.4.2 Prm. 147e3–6: La chrēsis del nome heteron: un heteron per due stati di cose hetera in quanto alloia (diversi) contro due “heteron” per due stati di cose hetera in quanto allotria (estranei)?

– Quando affermiamo che gli altri sono diversi dall’uno e l’uno è diverso dagli altri, pronunciando due volte (*dis*) il termine “diverso” (*to heteron*), non lo riferisci a un’altra natura (*epi allēi tēi phusēi*), ma lo attribuiamo sempre a quella di cui era il nome (*ēn tounoma*). – Certamente. –

Sarebbe qui che cambierebbe l’impiego del nome *heteron*: per Antistene non sarebbe lo stesso dire che l’uno è diverso dagli altri e che gli altri sono diversi dall’uno, perché ogni stato di cose ha il suo nome e la sua definizione, per cui la diversità cambia di stato in stato e non può essere ridotta ad un’unica e identica natura (*phusis*), in quanto questo significherebbe rendere diverso (*heteron*) e altro (*allo*) e cioè semplicemente diverso (*alloion*) ciò che invece è estraneo, *allotrion*, finendo per equiparare ciò che è *oikeion* con ciò che è *koinon* e non *oikeion* e dunque *allotrion*, introducendo così la contraddizione e il non essere nell’identità dell’uno.

Per Platone, invece, sarebbe tutto il contrario: il nome *heteron* non cambierebbe la sua *phusis* referenziale soltanto perché si attribuisce a stati di cose differenti, in quanto resta sempre lo stesso, con lo stesso significato, a qualunque cosa venga riferito e per quante volte venga usato. Il *poion* del nome, una volta stabilito in modo univoco rispetto alla cosa di riferimento, non muta con il variare dei riferimenti e con la quantità, con il *poson*, in quanto sarebbe l’espressione di un *eidōs* e di un *noēma* universali, in cui la corrispondenza biunivoca tra nome e cosa resta ciò che “era” (*ēn*) stato stabilito in origine per tutti i casi possibili, senza eccezione di stato delle cose in relazione di diversità tra di loro.

Potrebbe perfino sembrare che con le parole *dis to heteron eipontes* di Prm. 147e4 Platone abbia voluto superare proprio questa concezione antistenica che duplicava il senso di *heteron* con una espressione critica quasi *ante litteram*: un solo *heteron* per due stati di cose diverse e non due per due, come probabilmente, forse avrebbe voluto Antistene.

Inizia da qui la parte del *logos* riservata al superamento dell’aporia di Zenone e ai rapporti tra diversi e identici che si intersecano senza annullarsi e senza contraddirsi.

2.4.3 Prm. 147e6–148a6: la riduzione dei diversi a simili e il superamento dell’aporia zenoniana riportata nelle idee

– In quanto poi l’uno è diverso dagli altri e gli altri sono diversi dall’uno, proprio in virtù del fatto di essere affetti dal diverso, l’uno sarà affetto non da altra (*ouk allo*), bensì (*alla*) dalla medesima condizione (*to auto*) rispetto agli altri; ma, credo, ciò che è soggetto alla stessa condizione (*tauton*) è simile (*homoion*) o no? – Sì. – Dunque, in quanto si trova ad essere diverso dagli altri, proprio per questo motivo l’uno sarà completamente simile (*hapan hapa-*

sin homoion) a tutti quanti gli altri, perché è completamente diverso da tutti quanti (*hapan hapantōn*). – Sembra.

Iniziano da qui gli effetti dell'uso platonico del termine *heteron* applicato all'uno e agli altri dall'uno. La prima operazione è quella di mostrare come, con l'ausilio di questo termine, è possibile superare quella contraddizione che Zenone aveva scorto nei molti sensibili, allorquando si fossero attribuiti ad essi contemporaneamente gli attributi di simile e dissimile che sono contrari tra di loro.

Adesso ci sarebbe la mediazione di questo termine comune (*koinon*) a tutti i diversi in relazione tra loro, che permetterebbe di superare la loro diversità e contrarietà reciproca e con essa la contraddizione. L'identità comune raggiunta con il termine *heteron* riduce la loro diversità particolare e li rende tutti simili: l'uno, dice Platone, sarebbe affetto non da altra condizione (*ouk allo*) nel senso di *alotrion* – come ho già detto che invece credo che sarebbe per Antistene, (cosa che, però, naturalmente, resta sottintesa) –, ma dalla stessa condizione (*alla to auto*), che lo rende “completamente” (*hapan*) simile (*homoion*) a tutti quanti gli altri (*hapasin*): il nome si adegua pienamente alla cosa.

In questo passo vediamo come Platone insista sul fatto che l'uno che va ad assimilarsi agli altri lo fa portandosi dietro la molteplicità delle parti che lo compongono: *hapan* ripetuto due volte mi sembra che voglia alludere al fatto che l'uno ha una sua unità complessa costituita da tante *diaphorai* tutte simili e che è anche per lui *hen kai pan*, come per Antistene, ma con la differenza che all'uno così concepito corrisponde una identità particolare che non si perde nella identità comune. Ricordiamoci che alla fine di *Prm.* 145b6–e6 Platone aveva affermato che l'uno in quanto *holon* è in altro e in quanto è *ta panta merē* è in sé. Questa complessità l'uno se la porterebbe nella nuova identità comune.

Il motivo di questa sottolineatura lo troverei nel desiderio di evitare che la riduzione della loro iniziale dissomiglianza e contrarietà individuale alla successiva somiglianza e identità comune faccia appiattare su questa le differenze e le contrarietà individuali, che, invece, non devono venire appiattite, perché, in tal caso, ci sarebbe il rischio di perdere di vista il fatto che sono esse che permettono l'identità comune, senza, tuttavia, perdere del tutto la loro identità particolare di partenza in quella comune di arrivo. Una conferma in tal senso ci potrebbe venire da *Prm.* 148a6–c3, che adesso vedremo (§ 2.4.5). Ciò sarebbe pienamente d'accordo con *Prm.* 147c3–6 sopra visto, dove la somiglianza viene distinta dall'identità di cui è affine e da cui dipende.

A fuggire questo rischio provvedono due argomenti entrambi finalizzati a ricondurre i simili ai dissimili di partenza, ma prima vediamo in che cosa consiste il “gesto riparatore” di Platone in questo luogo, secondo Migliori.

2.4.4 L'opinione di Migliori sui simili e sui dissimili e il "gesto riparatore" di Platone

A proposito di simili e dissimili, anche per questo caso vorrei riportare l'opinione di Migliori, la quale potrebbe, ancora una volta, confermare quella mia sulla presenza di Antistene in questi luoghi della *gymnasia*.

Migliori (2000²: 255–262), iniziando a trattare dell'uno in quanto simile e dissimile a se stesso e agli altri (*Prm.* 147c–148d), a proposito del significato del termine "diverso" (*heteron*), fa un'altra osservazione che, dal mio punto di vista più storiografico, mi sembra che possa avere una certa importanza. L'osservazione è questa:

Ma il nucleo vero di questa argomentazione [cioè del fatto che l'uno e gli altri partecipando del diverso hanno una identità reciproca e sono simili] non risiede nell'argomento stesso, ma nel *gesto riparatore* che Platone compie (p. 156).

La giustificazione che egli porta mi sembra bene adeguata alla premessa:

Nell'argomento precedente egli ha affermato che il Diverso non può mai stare per qualche tempo in una cosa, perché altrimenti starebbe nell'Identico. Abbiamo sottolineato il valore distruttivo di una simile affermazione. Per questo Platone torna *sul luogo del misfatto*: qui infatti troviamo un lungo e contorto inciso, un procedimento che, come abbiamo già visto, egli utilizza spesso, in questa apparentemente compatta serie di ragionamenti per sviluppare elementi e concetti che gli interessano e che vengono inseriti nel contesto senza apparente necessità (*ibid.*).

Un altro caso simile che chiama in campo ancora la nozione di "inciso" con il suo senso problematico la troviamo nell'argomentazione che ho riportato in precedenza riguardo alla opposizione "Uno–Non Uno" in *Prm.* 147a3–4 (p. 154).

Come si vede, Migliori, in entrambe le argomentazioni, segnala la presenza di un "inciso" che "esce fuori dagli schemi logici propri dell'argomentazione" in corso e talvolta anche "senza apparente necessità". Questo mi conferma nell'opinione che è possibile che la problematicità evidenziata da questi "incisi" sia dovuta al fatto che Platone, oltre a sviluppare le implicazioni teoretiche dei suoi vari *logoi* per gli allievi dell'Accademia, mantenga pur sempre un occhio rivolto ai suoi obiettori esterni con i quali egli era in concorrenza e sui quali vorrebbe prevalere, se proprio non riesca a persuaderli.

L'importanza dell'osservazione di Migliori per me consisterebbe nel fatto che egli segnalerebbe qua e là delle opacità nella "apparentemente compatta serie di ragionamenti" platonici, che mi sembrano lascino intravedere qualcosa che c'è, ma che non si vede a prima vista, e che potrebbe essere proprio quello che sto tentando di portare alla luce, almeno per alcune di esse, rispetto ad Antistene.

2.4.5 *Prm.* 148a6–c3: *Il ritorno dei simili all'originaria dissomiglianza e il cosiddetto "parricidio" platonico di Parmenide*

– Ma il simile (*to ge homoion*) è certamente contrario al dissimile (*tōi anomoiōi enantion*). – Sì. – E il diverso (*to heteron*) è contrario (*enantion*) all'identico (*tōi autōi*) [qui l'*enantion* di Antistene come *alotrion* e quello di Platone come *alloion*, in quanto esprime la massima differenza, si sovrapporrebbero, ma senza confondersi]. – Anche questo è vero. – Ma è emerso pure questo risultato, che cioè l'uno è identico agli altri. – Infatti è emerso. – E l'essere identico agli altri è una condizione contraria rispetto all'essere diverso dagli altri. – Certamente [qui l'*enantion* e l'*heteron* sono soltanto quelli di Platone]. – In quanto diverso è simile. – Sì. – Allora, in quanto identico sarà dissimile per l'affezione opposta a quella che la rendeva simile. – Ma il diverso lo rendeva in qualche modo simile? – Sì. – L'identico [a sé stesso in quanto affezione opposta a quella che la rendeva simile] lo renderà dissimile, oppure non sarà contrario al diverso. – Sembra. – L'uno sarà simile e dissimile rispetto agli altri: in quanto diverso sarà simile, in quanto identico sarà dissimile. – Infatti, si verifica, a quanto pare (*hōs eoiken*), anche questa relazione (*kai toiouton logon*).

In questo passo mi sembra che Platone stia tentando di ripristinare l'originaria dissomiglianza. Con quale mezzo lo farà? Qui potrebbe sorgere un problema, perché mentre per la riduzione dei dissimili a simili il mediatore è stato trovato nel termine comune *heteron* ben individuato e circoscritto nella sua *phusis*, per il ritorno alla originaria dissomiglianza non c'è nulla di tutto questo, per cui il testo potrebbe prestarsi a qualche fraintendimento come quello che ha evidenziato Ferrari (2019⁸: 289, n. 134 al testo), quando dice che con questo argomento "Parmenide sembra incorrere in un errore logico"¹¹. Fronterotta (2008⁴: 127, n. 108 al testo) non segnala nessuna anomalia.

Io credo che Ferrari, almeno in parte, abbia ragione, tanto è vero che Platone è costretto a sottolineare che se l'"identico comune" (*to auto*) vuole davvero ritornare a rendere dissimili individualmente i simili, resi tali dalla diversità comune, non può non costituirsi che come *enantion* di *heteron*, e cioè come il contrario di se stesso, cioè come "identico a se stesso", in quanto anch'esso caratteristica comune, per cui, senza di questa, non potrebbe essere considerato contrario di un contrario o per lo meno contrario a pari titolo, cioè sia nei confronti della reversibilità dell'identico, che di quella del diverso.

Ho l'impressione che Platone fosse ben consapevole della difficoltà dell'argomento, se lo chiude con una frase come questa: «Infatti, si verifica, a quanto pare (*hōs eoiken*),

¹¹ Questa la motivazione (*ibid.*): «Egli procede in questo modo: dal momento che l'identità è opposta alla diversità, e che l'uno è identico agli altri in quanto è diverso da essi, dall'identità di uno e altri (prodotta dalla loro diversità) deve conseguire la loro diversità (che invece era il presupposto di partenza)». Si tenga conto, però, che in *Prm.* 147e3–6 la reversibilità tra diversi è stata dichiarata strutturale e quindi speculare, per cui il punto di arrivo presuppone quello di partenza e viceversa con tutti gli annessi coimplicati (identità–diversità, somiglianza–dissomiglianza).

anche una relazione di questo tipo (*kai toiouton logon*)» (*Prm.* 148c2–3), che mi sembra una espressione piuttosto problematica e non così lineare e sicura come di solito. Per questo forse più che di “errore logico” parlerei di una certa “forzatura” del termine *tauto* di *Prm.* 148b4 e di b6 su quello di *heteron*, determinata dall’esigenza di dimostrare la reversibilità dei contrari, che da assoluti che erano e che sono rimasti in quanto *allogria* per Antistene, sono diventati relativi e dunque *alloia*, in grado cioè di accogliersi reciprocamente, in quanto hanno la stessa *phusis*, senza però perdere del tutto la loro originaria diversità e identità, come rilevato sopra al § 2.4.3.

Questo potrebbe essere quello che viene detto in altro modo ancora più chiaramente nel passo seguente:

2.4.6 *Prm.* 148c3–d1: *Dall’identità comune all’identità individuale come comune alterità*

– E pure quest’altro. – Quale? – In quanto (l’uno) è soggetto alla condizione di essere identico (*tauto*) [agli altri], non si trova ad essere di altra natura (*alloion*); in quanto non è di altra natura (*alloion*) [rispetto agli altri], non è dissimile (*anomoion*) [dagli altri], e non essendo dissimile è simile (*homoion*) [ad essa]. Ma in quanto è soggetto alla condizione di essere altro (*allo*) [dagli altri], si trova ad essere di altra natura (*alloion*) [e cioè identico a se stesso] e in quanto tale è dissimile [dagli altri e simile a se stesso]. – Dici il vero. – Allora, in quanto identico (*tauton*) agli altri e per il fatto di essere diverso (*heteron*) [cioè identico a se stesso], in entrambi i casi e in ciascuno di essi preso singolarmente l’uno sarà simile e dissimile rispetto agli altri. – Certo.

Se teniamo presente che Platone nel *Parmenide* non fa differenza tra *allo* ed *heteron* (vd., ad es., *Prm.* 146d4–5 e 161a6–b3), possiamo capire che qui saremmo in presenza della coppia *tauto-heteron* / (*allo*) che verrà chiamata in causa nel *Sofista* e specialmente in 253d1–e2 per superare l’assolutezza dei contrari e del non essere in essi coinvolta. Sarebbe per questo che io parlerei di precedenti della *koinōnia* e del cosiddetto “parricidio” (*Sph.* 241d3), che verranno sviluppati in questo dialogo. Mi pare, infatti, che qui nel *Parmenide* Platone voglia implicitamente anticipare quello che sarà lo sviluppo che prenderà la sua riflessione sull’essere e sul non essere in quel dialogo, sostituendo anche in tal modo quello che, immagino, potrebbe plausibilmente essere considerato come un “parricidio mancato”, quello di Antistene, mentre il suo, mettendo insieme aspetti diversi e comuni (*koina*) e aspetti identici e propri (*oikeia* e *idia*) degli enti in relazione tra loro, raggiungerebbe un “parricidio completo”, se così vogliamo chiamarlo.

In entrambi i “parricidi” non si tratta, comunque, che di una rilettura in parte correttiva della concezione monolitica dell’essere che aveva Parmenide da parte dei due Socra-

tici per contrastare alcune obiezioni dei sofisti, specialmente di Protagora e Gorgia, come ha messo bene in evidenza Casertano (2015b: 45–77 e oltre).

In questo modo io credo che Platone abbia dimostrato come sia possibile riportare nelle idee le contraddizioni rilevate da Zenone nel campo della sensibilità, come desiderato dal giovane Socrate, ma come anche sia possibile risolverle, anticipando quello che dirà in modo più esplicito nel *Sofista* e dissociandosi in questo modo dalla concezione che continuava a tenere Antistene dell'*heteron* come *enantion* e come *allogrion* e dell'uno come *hen kai pan* chiuso in se stesso senza relazioni esterne reversibili¹².

3) TERZO LOGOS IN H2.D1: *Prm.* 160b5–161a5

Precondizioni semantiche, grammaticali e linguistiche di conoscibilità del senso dell'ipotesi: “ma se poi l'uno non è” (*ei de dē mē esti to hen*)

¹² Fronterotta (2015: 156–158) ritiene che nel *Sofista* la *phusis* in sé dell'*heteron* non ci sia e che la sua *phusis* di fatto venga accorpata a quella dell'essere inteso come *dunamis*, ossia come “una sorta di originario essere-diverso” secondo una “ontologia ‘dinamica’”, sempre in movimento e protesa verso l'altro, di cui però egli stesso non manca di porsi il problema se in questo “accostamento di due nozioni fra loro radicalmente eterogenee” non si possa insinuare una certa “contraddittorietà”, cosa che mi sembra possibile, anche alla luce di quanto Platone dice nei passi del *Parmenide*, cit. Mi sembra, infatti, che questi passi preludano proprio allo sviluppo che avranno nel *Sofista*: come l'essere non si identifica con l'identico, così non si identifica neppure con il diverso. Le tre idee di essere, identico e diverso si partecipano tra di loro senza perdere nessuna la propria inseità. Almeno qui nel *Parmenide*, mi sembra che Platone dia una definizione non contraddittoria di *heteron*, considerandolo identico a se stesso, sempre allo stesso modo nei confronti dei vari diversi ai quali di volta in volta si partecipa, su cui vd. *Prm.* 147e3–6 sopra esaminato. L'alterità, ad esempio, non elimina l'inseità dell'uno, in accordo con *Prm.* 142b1–c7. Se l'identità del diverso fosse una “identità non identica” – come dice lo studioso (Fronterotta 2015: 157) – si verificherebbe l'inverso di quello che succede all'uno di Antistene, in cui la *diaphora*, ossia l'essere dell'uno come alterità, si risolve all'interno dell'uno stesso e tutto il resto vi rimane estraneo, mentre qui in Platone si risolvrebbe all'esterno dell'uno, nell'altro dall'altro, lasciando l'uno fuori ed estraneo a se stesso, contraddicendo, mi pare, *Prm.* 142b1–c7, cit.; ma l'uno in quanto altro dall'uno non perde del tutto la sua identità, ma solo in parte. Ciò sarebbe, credo, d'accordo anche con *Sph.* 255d1–e1, dove Platone esclude l'identità di essere e di diverso, dicendo che «se l'essere (*to on*) e il diverso (*to thateron*) non differissero del tutto (*pampoliu*)» e «il diverso partecipasse di entrambe le specie (*toin eidoin*) come l'essere (*to on*), qualche volta (*pote*) qualcuna delle cose che sono diverse sarebbe diversa (*heteron*) senza essere in rapporto con un diverso (*ou pros heteron*)», che sarebbe proprio quello che succede all'essere di Antistene, su cui vd. Mazzara (2018: 294–295). In questo senso condivido quanto dice Casertano (2015: 224) nella sua “replica” allo studioso, quando, a proposito del diverso in quanto idea, dice: «che, pur essendo un'idea ‘relativa’ (il diverso è sempre un diverso da), può essere considerata anche dalla prospettiva dell'identico (identico a se stesso in quanto è una specifica idea). Ma anche l'identico, in effetti, è una idea relativa ‘identico a’». Tuttavia – nonostante questo – la proposta di Fronterotta di accorpere l'*on* a *heteron* nel contesto del *Sofista*, avrebbe comunque, a mio avviso, un notevole interesse, in quanto alla fine finirebbe per mettere in questione la stessa affermazione di *Sph.* 255d1–e1, cit. Potrebbe, infatti, essere visto forse anche come un tentativo da parte di Platone di superare il suo collega sul suo stesso terreno, quello della *diaphora* di cui egli parla in *Tht.* 108d5–d8, di cui ho discusso all'inizio nel Primo *logos* e di quello dell'*hen kai pan* di cui ho discusso nel Secondo *logos*. Accorpando essere e diverso nel concetto di *dunamis* dinamizzerebbe l'*on* immobile nei ceppi della sua *diaphora* e del suo essere (un *holon-pan* del suo collega, ma, per certi versi, anche quello suo del *Sofista* cit.: l'*on* non sarebbe più *heteron pampoliu*, smentendo se stesso).

La seconda parte della *gymnasia* (H2) si apre con la domanda sulle conseguenze necessarie che derivano dall'ipotesi "se l'uno non è" (H2.D1) opposta all'ipotesi "se l'uno è" (H1.D2) della prima parte (H1).

Prima di esaminare il *logos* veritativo in *Prm.* 161e2–162b8, vorrei prendere in considerazione quelle che Platone ritiene che debbano essere le precondizioni semantiche, grammaticali e linguistiche dell'ipotesi "se l'uno non è" come premessa a quel *logos*.

Anche qui Platone va per la sua strada, seguendo la sua logica, ma, trattandosi di un momento, credo, ancora piuttosto caldo del dibattito sull'essere, forse a ridosso della "battaglia di giganti" di cui parla in *Sph.* 246a (su cui vd. Casertano 2015b: 94), mi sembra ben plausibile che possa trattarsi anche di una presa di distanza piuttosto circostanziata da parte sua rispetto al concetto di "uno" coinvolto nel *logos oikeios* del suo collega. Come ho ricordato sopra, per costui, secondo D.L., "*logos* è quello che chiarisce (*ho dēlōn*) il che cosa era (*ēn*) o è (*esti*)". Questo chiarimento abbiamo visto che secondo *Tht.* 202b5 avviene quando lo si consideri nella sua *ousia* una *sumplokē onomatōn*.

Rispetto al *come* essa si articola al suo interno il *Teeteto* – come abbiamo visto – ci fornisce diverse testimonianze, ma per intendere il passo del *Parmenide* in questione la testimonianza di *Tht.* 205b5 mi sembra sufficiente.

3.1 *Prm.* 160b6–c7

– Quale sarebbe (*tis oun an eiē*), dunque, il senso dell'ipotesi che afferma che l'uno non è? Differisce (*diapherei*) in qualcosa rispetto a quella che afferma che il non uno non è? – Certo che differisce. – Sostenere in forma ipotetica che il non-uno non è, è solamente differente, oppure è completamente (*pan*) contrario (*tounantion*) rispetto a sostenere in forma di ipotesi che l'uno non è? – Completamente contrario. – Se qualcuno formulasse l'ipotesi che la grandezza non è, oppure che la piccolezza non è, oppure facesse qualche altra ipotesi del genere, non risulta evidente che dice che "ciò che non è" è in ciascun caso qualcosa di diverso (*heteron ti*)? – Certamente. – Perciò anche ora non risulta evidente che, nell'ipotizzare che l'uno non è, ciò che non è costituisce qualcosa di diverso dalle altre cose, e anche noi sappiamo (*kai ismen*) di cosa parla? – Lo sappiamo (*ismen*).

Platone, in questo passo, mi sembra che si ponga da subito (sebbene, al solito, implicitamente) in posizione critica rispetto a questa definizione: secondo lui – credo – prima ancora di "chiarire" il contenuto ontico del *logos*, il "che cosa era o è" la cosa e quindi il "come" essa era o è, bisogna che sia chiaro innanzitutto (*prōton*) il soggetto logico e grammaticale della *sumplokē* su cui ricade il senso dell'ipotesi, che in questo caso è "l'uno", perché è esso "ciò che è detto non essere" (*to legomenon mē einai* – *Prm.* 160d1–2).

Bisogna identificare il ruolo semantico di questo soggetto, a che cosa si riferisce: che cioè questo "uno" sia proprio "quello" che vogliamo indicare (*ekeino*) e non un altro (*mē*

allo) (*Prm.* 161a1–2) e neppure il suo contrario (*tounantion*), il “non-uno” (*to mē hen*) (*Prm.* 160b7–c2) e, in secondo luogo (*epeita*), che questo “uno”, proprio perché ha una sua identità, seppure non ancora ben precisata, sia diverso (*heteron*) dagli altri, che cioè abbia un suo *poion* che sia *oikeion* di esso, come esigerebbe anche Antistene, almeno per certi aspetti, su cui vd. *supra*, n. 13.

Per questi, infatti, l’*heteron* è soltanto *allotrion* (vd. in Mazzara 2014: 159, *Aj.* 5–7, la differenza tra Aiace e Odisseo) e l’uno non ha rapporti organici e reversibili con gli altri, come per Platone, come subito a seguire vedremo che egli specificherà. In tal caso chi enuncia l’ipotesi si può dire che abbia chiaro ciò che dice e che lo può rendere altrettanto chiaro anche agli altri. Questo mi sembra il senso di *kai ismen ho legei* in *Prm.* 160c6: “e così sappiamo ciò che egli dice”.

Questa la prima ricapitolazione:

Prm. 160c7–d2

– Allora per prima cosa (*prōton*) egli [il qualcuno (il *tis* di *legoi* di 160c2) che enuncia l’analogia con la grandezza e la piccolezza] dice qualcosa di conoscibile (*ti gnōston*) [cioè l’uno in se stesso come qualcosa che già c’è, è lì, che è proprio quello e non un altro e che fa da soggetto della successiva attribuzione] e poi (*epeita*) di diverso (*heteron*) dagli altri (*tōn heterōn*), nel momento in cui dice uno, sia che aggiunga ad esso l’essere o il non essere. Infatti non si conosce (*gignōsketai*) per nulla meno che cosa (è) ciò che è detto non essere (*ti to legomenon mē einai*) e che (è) differente (*diaphoron*) dagli altri.

Sapere distinguere, nella *sumplokē* dell’ipotesi, “prima” il soggetto con una sua identità ben determinata e poi, contestualmente, ma subito “dopo”, il suo predicato che lo relaziona agli altri differenziandolo da questi: è questa la prima condizione che deve sapere chi la enuncia per essere ben consapevole di quello che dice.

Già questo sarebbe sufficiente per sapere che l’aspetto semantico e grammaticale è fondamentale per capire il senso di cosa si sta dicendo, per cui non basterebbe – come crede Antistene – sapere soltanto che l’uno nella *sumplokē* del *logos* è differente dagli altri, nel senso cioè che una volta affermata la sua identità secondo il rapporto *hen eph’ henos*, questo sia sufficiente a differenziarlo dagli altri. Secondo Platone mancherebbe la distinzione grammaticale di base tra soggetto e predicato, che hanno ruoli diversi nella proposizione e non sono interscambiabili. Platone forse vede il rischio di una sovrapposizione nella *sumplokē* tra il suo *heteron* come *alloion* e quello di Antistene come *allotrion* e vi insiste (su questo rischio di sovrapposizione vd. *Prm.* 148a6–c3 nel precedente § 2.4.5).

Egli, infatti, non ancora del tutto contento di questa prima esposizione, sebbene sia abbastanza chiara, vi ritorna una seconda volta riprendendo *ex archēs* con più forza e determinazione ciò che ha detto. Questo il testo della seconda ricapitolazione:

Prm. 160d3–6

– Allora bisogna dire così (*hōde*) da principio (*ex archēs*) che cosa deve accadere se l’uno non è: dunque in primo luogo (*prōton*) per l’uno si deve dare questa condizione, almeno così sembra,

vale a dire di esso deve esserci conoscenza certa (*epistēmēn*), altrimenti quando si ipotizza dell'uno che non è, neppure si saprebbe (*gignōschesthai*) che cosa si dice. – È vero.

Dopo questa prima preconditione Platone passa ad approfondire la diversità dell'uno, dal momento che questa può essere intesa in due modi: 1) sia in senso assoluto, nel senso che viene riferita all'uno a senso unico, cioè, solo alla diversità dell'uno nei confronti degli altri, come ritiene Antistene e come ritiene, ma solo in prima istanza, anche Platone¹³, e 2) non anche all'inverso, in senso relativo, cioè in quanto implica la relazione reciproca dell'uno nei confronti degli altri e viceversa in modo organico e direi anche dialettico, come, invece, ritiene solo Platone.

Questa, infatti, è la posizione di Platone che già abbiamo visto all'opera in H1.D2: un diverso è sempre diverso di un diverso e che adesso viene ripresa per chiarire che nella nuova ipotesi ("se l'uno non è") inizialmente e in prima istanza l'uno è definito diverso dagli altri, ma senza specificare questa diversità. Adesso Platone fa seguire la specificazione che consiste nell'aggiungere a quanto detto che: senza il coinvolgimento degli altri nella definizione della diversità dell'uno neppure questo potrebbe essere definito diverso. Questo mi sembra il senso di *oukoun kai ta alla* di *Prm.* 160d6.

Questo coinvolgimento degli "altri", del predicato, nella definizione dell'uno come soggetto credo che si possa notare anche da ciò che Platone afferma subito dopo: anche se sono coinvolti gli altri dall'uno, non è su questi che si deve fissare l'attenzione, ma sempre sull'uno, sul soggetto dell'ipotesi al quale ora può venire attribuita la diversità (*heteroiotēs*) in tutta la sua estensione semantica, come un'aggiunta a quella precedente (vd. *Prm.* 161a6 ss.). Quest'ultima, infatti, nella sua pur necessaria iniziale conoscibilità (*gnōston*), restava, pur sempre, un po' generica e parziale, come, appunto, accadeva nell'*oikeios logos* come *sumplokē* in Antistene. Questo mi sembra il senso di *pros tēi epistēmēi* in *Prm.* 160d8. Riporto il testo:

Prm. 160d6–160e2

– Non devono, dunque, allora anche gli altri (*oukoun kai ta alla*) essere diversi

¹³ Migliori (2000²: 328 e n. 11) assimila il giovane Aristotele (lo Stagirita) alla posizione che ha Platone dell'"Uno" come "Altro" in un "contesto postparricidio". Questo è vero in generale, ma tenendo conto qui anche del fatto che nel punto esatto del testo in cui compare la sua condivisione con Parmenide (*ismen* di *Prm.* 160c6–7) siamo ancora al livello grammaticale, in cui la distinzione di Platone con l'Antistene del concetto di "Altro" è inteso, per l'"uno", come *alloion* e, per l'"altro", come *allotriion*, cioè prima della chiamata in campo della *heteroiotēs* di *Prm.* 160d9, cioè prima della specificazione del tipo esatto di diversità dell'uno. Questo potrebbe essere ben sintomatico della posizione che Aristotele assumerà "da grande" (vd. *Metaph.* H 3.1043 b 23–28 e Brancacci (1990: 228–240), quando si dimostrerà più vicino all'*oikeion* di Antistene, cioè alla concretezza dei particolari, che agli *eidē* di Platone, nel senso che per Aristotele prima viene l'*hoti* e poi il *dioti*, fra le cui cause troviamo pure quella formale, che Platone assegnava alle idee e Aristotele al *tode ti*, al particolare, rispetto a cui l'*eidōs* della *heteroiotēs* restava estraneo, *allotriion*. Ma qui siamo ancora al livello dell'*hoti*, del "che", che in Platone corrisponde al livello grammaticale e in Antistene a quello pregrammaticale della *onomatōn sumplokē*, e non del "che cos'è", che in Platone corrisponde alla individuazione della specifica alterità e diversità del soggetto "grammaticale" e in Antistene alla interpretazione ed esplicitazione della *diaphora* dell'*erōtēthen*, cioè al soggetto "logico" dell'*oikeios logos*.

da esso (*hetera autou*), altrimenti non si potrebbe dire neppure che quello è diverso dagli altri (*mēde hekeino heteron*)? – Certamente. – Allora, oltre alla conoscenza certa (*pros tēi epistemēi*), per l'uno c'è anche la diversità (*kai heteroiotēs*), perché, quando si afferma che l'uno è diverso dagli altri, non ci si riferisce alla diversità degli altri, bensì a quella dell'uno. – Risulta.

Data questa evidente differenziazione tra la conoscenza precisa (*epistēmē*) dell'aspetto semantico-grammaticale riferito alla identità e all'alterità dell'"uno" in quanto soggetto dell'ipotesi (per due volte è usato il termine *epistēmē* – e sappiamo dal *Teeteto* quanta attenzione fa Platone a questo termine –, due volte *ismen*, una volta *gnōston*, e altre due volte *gignōscō* coniugato) e quello semantico allargato anche all'alterità degli altri e dagli altri, mi chiedo che cosa abbia spinto Platone a sottolineare con tanta enfasi questa differenza. La risposta che mi sono dato è quella a cui accennavo in precedenza.

Immagino che questo sia dipeso dal fatto che Platone, seppure indirettamente, vuole affrontare Antistene sul suo stesso terreno, quello della "differenza" (*diaphora*) dell'uno dentro la sua *sumplokē* – ossia quello dell'*hen eph' henos* di cui si è detto a proposito di H1.D1 – in questo caso quella dell'ipotesi "se l'uno non è": per Antistene, infatti, come ho detto, non esiste una differenza dagli altri strutturale tra diversi, la *diaphora* è un attributo assoluto o forse anche una costellazione di attributi (vd. la "politropia" di Odisseo in *Od.* 14) che si identificano soltanto e *in toto* con ciò a cui viene attribuita. La reversibilità della diversità tra diversi in quanto implica qualcosa di *koinon* tra soggetto e predicato non interesserebbe ad Antistene, perché questo – come abbiamo visto – significherebbe far partecipare ciascun diverso, che è identico solo a se stesso, della identità dell'altro che per essa resta un estraneo, di fatto un contrario e dunque un non essere, andando – credo – secondo lui, contro Parmenide.

Sarebbe, invece, questa concezione assoluta della diversità che Platone di fatto contesterebbe, anche se non lo dice esplicitamente: non c'è diverso senza un diverso da cui differenziarsi, e anche ammesso che ciò sia possibile, che si possa cioè differenziare – come direbbe Antistene – qualcosa da qualcos'altro senza tenerlo in conto e lasciandolo fuori come estraneo, anche così, sembra dire Platone, questo soggetto, già solo per il fatto di ricoprire il ruolo di soggetto, semanticamente e grammaticalmente sarebbe qualcosa di determinato con una sua qualità, con un suo *poion*, e ciò a prescindere dal fatto che vi si attribuisca l'essere che lo confermi in questa sua identità e diversità, oppure il non essere che gli neghi il predicato che gli viene attribuito¹⁴.

Anche qui Migliori, (2000²: 330) ha colto bene, a mio avviso, il nocciolo della questione, sebbene, come al solito, dal punto di vista teoretico:

¹⁴ Sul concetto di *poion* vd. Casertano (2015b: 95), che lo riprende a proposito del riferimento del nome alle determinazioni qualitative della cosa da esso indicata in *Sph.* 237c3.

«Inoltre, si è ribadito, sia pure senza enfasi, un concetto che già conosciamo: questo Uno è diverso per se stesso, non per riflesso della diversità degli Altri».

In sostanza, Platone sembra voler dire che i nomi nella *sumplokē* del *logos* non sono tutti equivalenti, ma hanno ruoli diversi e che di questo si deve tenere conto prima ancora di sapere “il che cosa era o è” la cosa a cui si riferiscono. Ricordiamoci della critica che Platone fa in *Tht.* 203a1–d10 e 207a9–c4, cit., a proposito delle lettere che compongono i nomi di Socrate e di Teeteto: esse debbono avere una conoscibilità più precisa delle sillabe e dei nomi che vanno a comporre. Anche qui i nomi nella *sumplokē* non sono assimilabili agli *stoicheia aloga kai agnōsta*. In *Sph.* 261d1–262d6 Platone dirà che non fanno *logos* solo i nomi e solo i verbi. In questo luogo del *Parmenide* tutto questo mi sembra ben presente nell’atteggiamento di Platone già a proposito dell’*epistēmē* semantico-grammaticale di cui dicevo sopra.

Anzi direi che in questa insistenza semantico-grammaticale mi sembra di vedere prefigurata la distinzione che egli farà in *Sph.* 161d2 ss.: innanzitutto tra *onomazein* e *legein* e poi, a seguire, quando a proposito dei due *logoi*: 1) “Teeteto siede” e 2) “Teeteto con il quale parlo, vola”, egli vi distingue il soggetto a cui appartiene il *logos* (*hotou* – *Sph.* 162e12–15) e quello intorno a cui si parla (*peri hou*) (*Sph.* 263a5), da una parte, e dall’altra, il *poion* del *logos* stesso che riguarda il vero e il falso.

La prima distinzione riguarda la forma espressiva, la seconda il contenuto di verità o di falsità: 1) di verità se ciò che si dice di Teeteto dice di Teeteto “come” (*hōs*) egli è effettivamente, dice cioè l’identico come identico (o anche il diverso come diverso); 2) di falsità se dice il diverso come identico e viceversa, dove il diverso indica il non essere e l’identico l’essere (su ciò vd. la ricostruzione esemplare che ne fa Casertano (2015b: 109–117).

Su questo secondo aspetto qualitativo del *logos* il *Parmenide*, almeno in questo passo, non dice nulla, mentre invece per quanto riguarda il primo aspetto mi sembra che ben si adegui al primo senso della differenza dell’uno come soggetto che aspetta conferma o smentita dal rapporto relazionale con il predicato, che però viene preso in carico in un secondo momento, come quella diversità (*heteroiotēs*) in grado di farci conoscere il “che cos’è” realmente la cosa e come (*hōs*) è.

3.2 *Prm.* 160e2–161a5

Rimane ancora una terza preconditione da sapere con necessità che è quella che riguarda alcune forme linguistiche che servono ad articolare il *logos* stesso e senza i quali non si può parlare di nulla. Sono cose che si devono sapere, ma che non coinvolgono direttamente colui che parla usando, appunto, il linguaggio di cui non può fare a meno e di cui, tuttavia, “è necessario” che abbia contezza. Il *Sofista* riprenderà questo tema in 261d1–262c7.

Si tenga presente che Antistene esclude che espressioni linguistiche come *auto*, *ekaston*, *ekeino*, etc., si possano attribuire agli *stoicheia* (*Tht.* 201d8–202a8) perché *aloga*

kai agnōsta, mentre qui Platone sta trattando i nomi dentro il *logos*, in quanto *sumploke*, come *stoicheia* ben *gnōsta* già in partenza e ognuno con il proprio ruolo distinto. In tal senso questa terza preconditione va a saldarsi con le due precedenti e farebbe corpo unico – a mio avviso – probabilmente contro la concezione che di esse aveva Antistene.

Qui finisce il *logos* introduttivo dell'ipotesi “se l'uno non è” e con esso la trattazione del primo aspetto dell'ipotesi, quello semantico, grammaticale e linguistico che fa da premessa. Segue ora un secondo aspetto, quello “veritativo” e logologico dell'uno che interferisce più direttamente con il “che cosa era o è” o “non era o non è” la cosa e la sua conoscibilità.

4) QUARTO LOGOS IN H2.D1: Prm. 161e3–162b8

Il *logos* veritativo e il principio di identità del non essere: modalità per il ripristino del criterio “vero-falso” rimosso da Antistene e sostituito con il suo “proprio-estraneo” (*oikeion-allotrion*).

4.1 I testi di Gorgia interessati alla questione

Prima di analizzare il *logos* di Platone vorrei presentare i testi di Gorgia che, a mio avviso, sarebbero interessati alla questione. Intanto la parte iniziale del passo di Platone:

Pl. Prm. 161e3–162a4

– Inoltre esso (l'uno che non è) deve partecipare (*metechei*) in qualche modo anche dell'essere (*ousias*). – Ma come? – Esso deve essere così come stiamo dicendo (*houtōs hōs legomen*), perché se non fosse così, noi non diremmo il vero (*alēthē*) quando diciamo (*legontes*) che l'uno non è. Ma se diciamo il vero, è evidente che le diciamo che sono (*onta auta*). Non è così? – Sì, è così. – Ma dal momento che noi affermiamo (*phamen*) di dire il vero, è necessario (*anankē*) per noi affermare anche (*phanai kai*) che diciamo cose che sono. – Necessario. – Allora è, a quanto sembra, l'uno che non è. (*Estin ara, hōs eoike, to hen ouk on*). – Se infatti non fosse non essente (*mē on*), ma abbandonasse (*anēsei*) in qualche modo (*pēi*) l'essere (*tou einai*) verso il non essere (*pros to mē einai*), sarebbe immediatamente essente (*euthus estai on*) [che è proprio quello che gli succede e che bisogna evitare]. – Assolutamente.

SE (M VII 67)

– Ed allora il non ente non è (*to men mē on ouk estin*). Se, infatti, il non ente è (*ei gar to mē on estin*), sarà e contemporaneamente non sarà (*estai te ama kai ouk estai*). In quanto, infatti, viene pensato come non-ente (*ouk on noitai*), non sarà (*ouk estai*); ma in quanto è non ente (*esti mē on*), di nuovo sarà (*palin estai*). Ma è del tutto assurdo che contemporaneamente qualche cosa sia e non sia. – Dunque il non ente non è.

MXG (ed. Untersteiner) 979, 24–28: *idios apodeixis*

– Se infatti il non essere è non essere, per nulla meno sarebbe il non-ente dell’ente (*ei men gar to mē einai esti mē einai, ouden an hētton, to mē on tou ontos eiē*). Infatti il non-ente è non-ente e l’ente (è) ente, cosicché i *pragmata* per nulla sarebbero più di quanto non sarebbero (*ouden mallon einai ē ouk einai*).

MXG (ed. Untersteiner) 980, 8–12

– Se [non c’] è nulla (*Ei men ouden*), le dimostrazioni, dice, ingannano (*apantan*). Bisogna, infatti, che tutte quante (*hapanta*) le rappresentazioni (*ta phronoumena*) siano (*einai*), e il non-ente (*to mē on*), se è vero che non è (*eiper mē esti*), non deve neppure venire rappresentato (*mēde phroniesthai*). Ma se è così, non ci sarebbe nulla di falso (*ouden an einai pseudos*), neppure se, dice, qualcuno affermasse che cocchi corrono a gara sul mare. Infatti, tutte le cose (*panta*) sarebbero identiche (*tauta eiē*).

Che il testo di Platone si possa accostare ai temi trattati da Gorgia nella sua *idios apodeixis* si può notare da alcune interferenze. Mi pare, infatti, che egli, quando all’inizio dice: «Bisogna che esso (l’uno che non è) stia (*echein*) come diciamo (*hōs legomen*) [che cioè rimanga nel suo essere quello che è, un non essere]», riprenda quanto riassume Sesto nella sua versione quando dice: «In quanto, infatti, (il non ente) viene pensato come non ente (*ouk on noeitai*) non sarà», con la sostituzione del “dire” con il “pensare”.

Mi sembra, infatti, che sia proprio quello che viene ripreso da Platone con il termine *phamen*: “afferriamo” di dire cose che sono (*onta*) nella loro identità e diversità così come le diciamo che sono (*hōs legomen*) e dunque vere, in caso contrario rischieremmo di dire cose non vere e implicitamente, dunque, anche false perché inesistenti (questo, però, resta sottinteso, sarà il tema del *Sofista*). Ma noi, invece, dice Platone, affermiamo chiaramente (*dēlon*) di dire cose vere, perché, nel dirle, siamo convinti di pensarle anche così come stanno realmente, cioè: *hōs echein*. In tal modo il “come” del dire, dell’*hōs legomen* (e del pensare) viene trasferito alle cose, al “come esse stanno”, all’*hōs echein* nella loro identità e diversità. Diciamo, allora, e pensiamo cose vere e per questo anche che stanno come stanno (*hōs hechein*) realmente, in modo sia esistitivo, che qualificativo.

A questo *phamen* in forma affermativa diretta segue in forma pure affermativa, ma indiretta, un *anankē phanai* che inverte la relazione: mentre nel *phamen* era l’affermare (e con esso il pensare) che si adeguava allo stato di cose in cui si presentava o si presumeva che si presentasse il non essere dell’“uno che non è”, ora è anche in *phanai* che l’affermare (e il pensare) si costituisce criterio di verità e anche di realtà dell’uno che non è e questo come una implicazione necessaria. I due processi di andata e di ritorno dell’adeguazione veritativa del pensare e del dire verso l’essere e da questo a quelli si corrispondono e si integrano reciprocamente. Allora la prima conclusione di Platone è che l’“uno che non è”, ossia è confermato nella sua identità di non essere, esiste “veramente” e dunque “realmente” in quanto tale e ciò in modo necessario.

Ma questa conferma da parte del *phanai* rispetto a quanto rilevato dal *phamen* quanto è “necessariamente” valida? Il primo a mettere le mani avanti è proprio Platone, il quale subito aggiunge che, perché questo “uno che non è” stia così come diciamo che sta, biso-

gna che esso stia al suo posto così come viene rilevato e che vi rimanga come non essere, ossia come qualcosa a cui viene negato un attributo che non ha (perché magari ne ha un altro diverso: ma questo rimane implicito). Infatti se si spostasse dall'essere (non essere) per andare verso il non essere quello che è, ossia verso "il non essere più se stesso", cioè "non essere" (*toū einai anēsei pros to mē einai*), subito sarebbe quello che non è, cioè "uno che è", ossia sarebbe essere al pari dell'essere dell'"uno che è", mentre deve restare "uno che non è". Ma questo sarebbe proprio quello che gli accade con il *phanai*.

Chi ci assicura, infatti, che l'"uno che non è", partecipando dell'essere dell'"uno che è", non vada ad indentificarsi con questo, perdendo così la propria identità di "essere non essente"? I due sensi dell'essere, quello predicativo ed esistenziale dell'"uno che non è" e quello ugualmente predicativo ed esistenziale dell'"uno che è" si sovrappongono, finendo, di fatto, per costituire l'essere che è proprio di ciascuno di essi la negazione dell'essere che è proprio dell'altro a causa della presenza in entrambi della "è" esistenziale. In tal modo la partecipazione dell'"uno che non è" all'essere dell'"uno che è" rimane a rischio della propria identità: è se stesso e non lo è, è identico a se stesso e non lo è, "non più di quanto non è".

Con ciò siamo condotti di fronte all'aporia sollevata da Gorgia nel giudizio di identità del non essere "il non essere è non essere", in cui si incontrano e si scontrano i due aspetti del *logos*: quello gnoseologico e quello logologico che gli è proprio.

Questo, a mio avviso, sarebbe esattamente l'equivoco gorgiano riassunto da Sesto, che richiamavo sopra, quando dice: «in quanto, infatti, (il non ente) viene pensato come non ente (*ouk on noētai*) non sarà, ma in quanto è non ente (*esti mē on*) di nuovo sarà», in cui fa valere l'ambiguità predicativa ed esistenziale della copula "è" nel giudizio di identità "l'uno che non è è uno che non è", meglio espressa nella versione di MXG: «Se il non essere è non essere e l'ente è ente, per nulla meno (*ouden an hēton*) sarebbe il non ente dell'ente», in cui si perde l'identità specifica dell'ente e del non ente e con essa la stessa esistenza dei *pragmata*, per cui questi «non più *sarebbero* [esistono] (*ouden mallon*) di quanto non *sarebbero* [non esistono]».

Sarebbe in questo contesto che andrebbe letta quell'affermazione di *Prm.* 162a1–2: «Allora, a quanto pare, l'uno, pur non essendo, è (*Estin... to hen ouk on*)».

Con ciò quell'adeguazione dei *logoi* ai *pragmata* e di questi a quelli espressa distintamente da *phamen* e *phanai* viene meno. La necessità (*anankē*) che regge il *phanai* costringe la logica ontologica degli enti reali espressi dal *phamen* ad adeguarsi alla logica logologica del *logos heteros* di Gorgia (Sex. 84), su cui confluiscono gli enti del mondo reale, quelli del mondo immaginario come la "chimera" e persino quelli della falsità percettiva come i carri che gareggiano sul mare. Le due verità non si corrispondono (sull'ambiguità della corrispondenza tra le due verità vd. Casertano 2015b: 115–117).

Che si fa? Come si esce, se si può uscire, dall'aporia? I due Socratici si trovano entrambi di fronte allo stesso problema, che ognuno risolve a modo proprio (su ciò vd. Mazzara 2018: 292–293).

Antistene ritiene che il pensiero e il *logos* che lo esprime non possono costituire il criterio dell'essere dei *pragmata* anche sulla base del fatto che è impossibile dire ciò

che non è, secondo Parmenide, e che chi dice dice sempre qualche cosa che è, nel senso che esiste, e il non essere, se è vero che non è, non può neppure venir pensato (su ciò vd. Cornford 1939: 33–35). Da ciò Gorgia concludeva (vd. la seconda cit. di MXG) che qualunque cosa pensiamo: la chimera, in ambito immaginativo, e carri che gareggiano sul mare, in ambito percettivo, tutto esiste parimenti, per cui il falso è escluso in partenza e tutto è vero ed esistente (per le implicazioni con Protagora vd. Casertano 2015b: 85 e 117).

4.2 La testimonianza di Proclo a carico di Antistene e analogia con il Platone del Sofista

Da ciò, secondo la testimonianza di Proclo, Antistene tirerebbe questa conseguenza per lui del tutto inaccettabile:

Procl. *in Cra.* 37 (= V A 155 G)

– Ogni *logos*, infatti, dice il vero (*alētheuei*). Infatti colui che dice (*ho legōn*), dice qualcosa (*ti legei*), ma colui che dice qualcosa dice ciò che è (*to on legei*). Colui, poi, che dice ciò che è (*to on*) dice ciò che è vero (*alētheuei*).

Il passo precedente in *Prm.* 161e3–162a4, sopra cit., ci presenta un Platone alle prese con un problema analogo a quello che Proclo ci testimonia per Antistene, che verrà ripreso in *Sph.* 237b1–e7, in cui anche per lui esplicitamente il *legein ti* si identifica con il *legein to on*, ma mentre Antistene non crede di potere recuperare la funzionalità del principio di identità che regge il criterio vero-falso, Platone invece anche qui nel *Parmenide* lo crede possibile e ci prova in questo modo.

4.3 Un desmos a doppia uscita per la piena funzionalità del principio di identità del non essere e il superamento dell'aporia gorgiana sulla sovrapposizione dell'essere copulativo/predicativo ed esistenziale.

Prm. 162a4–b8

– Perciò, se (l'uno che non è) vuole non essere, esso (*auto*) deve avere come legame (*desmon*) con il non essere l'essere non-essere, così come ciò che è, per essere a sua volta in modo compiuto (*teleōs*), deve avere come legame il non essere ciò che non-è (*to mē on*). [Da qui inizia la sovrapposizione della terminologia di Platone su quella di Gorgia (*on/mē on*), ma con intenti contrapposti]. In questo modo, infatti, ciò che è (*to on*) sarà in modo pieno (*malista*), mentre ciò che non è (*to mē on*) non sarà: ciò che è (*to on*) in quanto partecipa dell'essere di essere essente e del non essere di essere non essente, se vuole essere in modo compiuto (*teleōs*); ciò che non è, invece (*to de mē on*), in quanto partecipa del non essere di non essere non essente e dell'essere di essere non essente, se anche ciò che non è non sarà a sua volta in modo compiuto. – È veris-

simo. – Così, se ciò che è prende parte (*meteste*) al non essere e ciò che non è all'essere, anche per l'uno (*tōi henī*), dal momento che non è, è necessario che prenda parte (*meteīnai*) all'essere per potere non essere. – Necessario. – E allora l'essere risulta appartenere all'uno, se non è. – Risulta. – E anche il non essere visto che non è. – Come no?

Platone, per risolvere l'aporia gorgiana in cui rischia di restare bloccata l'adeguazione tra pensare, dire ed essere espressa dal *phamen* e dal *phanai*, insieme al concetto di partecipazione adotta quelle che già il gorgiano Alcidamante aveva considerato come funzioni fondamentali del *logos*: l'affermazione (*phasis*) e la negazione (*apophasis*) (D.L. IX 54 – vd. Mazzara 2005), che egli in *Sph.* 263e accoglierà esplicitamente, mentre qui vengono utilizzate senza essere neppure menzionate.

Il principio da cui egli parte è che ogni affermazione o negazione di qualcosa che è o che non è affinché resti quella che è, è necessario che non si muova da questo stato in cui si trova e che vogliamo descrivere proprio così com'è. Affinché si verifichi questo effetto, bisogna che in ciascun caso l'affermazione dell'essere o del non essere escluda la partecipazione alla sua negazione, secondo cui ogni affermazione dell'identità di ciò che è o che non è va a corroborare se stessa con l'esclusione alla partecipazione dell'essere del proprio contrario, ossia dell'essere di ciò che la nega. In questo modo, con l'intreccio di queste due funzioni, che per certi versi si escludono e per altri si includono reciprocamente, il *logos* può sfuggire alle sue stesse ambiguità evidenziate da Gorgia e riprese dai vari sofisti, attraverso l'uso di un principio di identità perfettamente funzionante¹⁵.

Allora se qualche cosa vuole essere e restare ciò che è, sia essa l'essere dell'"uno che è" o l'essere "dell'uno che non è", essa deve avere un *desmos* con funzione relazionale partecipativa doppia, che Platone precisa in questo modo:

1) nel caso dell'"uno che è", esso: a) [primo aspetto del *desmos*] deve partecipare dell'"essere" che è proprio di ciò che è realmente, e b) [secondo aspetto] non deve partecipare dell'essere che è proprio del suo contrario, che è l'essere di ciò che non è;

2) nel caso dell'"uno che non è", se vuole restare anch'esso "ciò che è" (ossia "che non è [questo, ma quest'altro]") in modo pieno, deve essere legato anch'esso: a) [primo aspetto del *desmos*], alla partecipazione dell'"essere" che è proprio di "ciò che non è", e b) [secondo aspetto], anche alla non partecipazione e quindi all'esclusione del suo contrario e cioè dell'"essere" che è proprio di "ciò che è", che per esso sarebbe la negazione della propria identità costituita dal non essere questo, ma quest'altro¹⁶.

Sarebbe questo, a mio avviso, il modo, da parte di Platone, di superare l'aporia predicativa ed esistenziale gorgiana dell'"è" (*esti*) nel giudizio di identità "l'uno che non è è uno che non è". Si tratta di una operazione affidata alle sole regole del semplice funzionamento del *logos* identitario e veritativo per tramite dell'affermazione e della negazione alla

¹⁵ Sul ruolo che ha avuto Gorgia sulla preminenza in Platone dell'uno di Melisso su quello di Parmenide e sulla concezione del procedimento deduttivo vd. Rossetti (2020: 135–148).

¹⁶ Per una chiara esemplificazione della sovrapposizione dei vari sensi dell'essere vd. Fronterotta (2008⁴: 140, n. 192).

partecipazione o alla non partecipazione a ciascuno dei due sensi dell'essere. Il *Sofista* (*Sph.* 262d–263d) svilupperà con esempi concreti come quelli di Teeteto “seduto” o che “vola” l'applicazione pratica di questa funzione logica in cui i due criteri adeguativi espressi dal *phamen* e dal *phanai*, sopra detti, tornano a corrispondersi: il pensare e il dire tornano ad adeguarsi ai *pragmata* e questi a quelli, con verità e senza contraddirsi¹⁷.

4.4 La sovrapposizione del linguaggio di Platone su quello di Gorgia nella idios apodeixis e scopi differenti delle rispettive argomentazioni

¹⁷ Sulla distinzione tra *onomazein* e *legein* a proposito degli esempi su Teeteto seduto e che vola vd. Casertano (2015b: 109–117) e il precedente Terzo *logos* (§ 3.1).

Prima di concludere, però, vorrei attirare l'attenzione su un particolare che mi sembra davvero interessante ai fini di mostrare quanto Platone abbia presente l'aporia gorgiana e in particolare proprio la sua *idios apodeixis*.

Si può, infatti, notare facilmente come subito dopo l'inizio del passo citato, quando egli con *auto* di *Prm.* 162a4 richiama l'"uno che non è" di *Prm.* 162a1–2, il confronto per spiegare il senso del termine *desmos* non viene fatto in modo diretto con l'opposto, ossia con l'"uno che è", come ci si sarebbe aspettati (cosa che verrà spostata e ripresa più sotto con *tōi te heni* in *Prm.* 162b4–5 e, da qui, accorpati nuovamente insieme fino a *Prm.* 162b8 e come io stesso ho cercato di interpretare cercando il senso dell'intero passo), ma con *ton* e *to mē on* a partire da *Prm.* 162a5, che sono esattamente i termini messi in opposizione da Gorgia nella sua *idios apodeixis* (MXG).

Qui la sovrapposizione della dimensione copulativa e di quella esistenziale dell'"è" conduce all'impossibilità di distinguere quali sono i *pragmata* che esistono e quali quelli che non esistono e di conseguenza all'impossibilità di "chiarire" anche quale è la loro specifica identità, che è ciò che mi pare qui interessi di più a Platone.

Adirittura sembra che i termini *malista* e *teleiōs* siano chiamati a sostituire il termine *mallon* usato da Gorgia, per il quale i fatti "non più sono di quanto non sono", mentre per Platone ora i fatti non solo sono (in senso esistenziale) quello che sono, ma lo sono "pienamente" (*teleiōs*) con tutte le loro caratteristiche predicative ben determinate. Sono, infatti, legati a questa loro identità attraverso l'esclusione esplicita della loro negazione per mezzo dell'intreccio partecipativo escludentesi operato dall'affermazione e dalla negazione: è questo e non è quello, partecipa dell'essere di questo e non partecipa dell'essere di quest'altro.

Qui vorrei far notare come tra l'argomento di Gorgia e quello di Platone ci sia una certa differenza: mentre l'argomento di Gorgia mirava a rendere i *pragmata* autocontraddittori e da qui indiscernibili al fine di negarne l'esistenza, spinto dalla polemica anti melissiana e parmenidea in particolare, per cui – egli affermava – che "Nulla esiste", etc., in assoluto, l'argomento di Platone, al contrario, mirava soprattutto a ripristinare l'identità dell'uno a cui, secondo l'ipotesi "se l'uno non è", viene negato qualche attributo che non gli compete e che quindi non fa parte della sua identità, per cui l'uno, ad es., non sarebbe questo, ma piuttosto quest'altro, sarebbe cioè una cosa diversa.

I due aspetti dell'uno, predicativo ed esistenziale, sono presenti entrambi in Platone con una certa preminenza dell'aspetto esistenziale determinata dall'interferenza della dimensione logologico-veritativa nel funzionamento del *logos*, che rendeva parimenti esistente qualunque cosa fosse espressa dal *legein*, e dal desiderio, da parte sua, di superarne l'ambiguità, ristabilendo il valore ontologico e gnoseologico del principio di identità

messo in crisi da Gorgia, come strumento capace di adeguare sia il pensiero e il *logos* alla realtà, che questa a quelli¹⁸.

Ciò mi sembra testimoniato dalla conclusione del passo che richiama per prima l'aspetto esistenziale dell'*ousia* dell'"uno che non è": «E allora l'essere (*ousia*) risulta appartenere (*phainetai*) all'uno», nel senso, cioè, che: 1) "all'uno che non è" appartiene lo stesso essere che appartiene a tutte le altre cose che esistono realmente, e che anche non esistono e dunque anche all'"uno che è" e 2) subito, ma a seguire, risulta appartenere ad esso anche quello predicativo: «E (risulta appartenere ad esso) anche il non essere (*Kai mē ousia*), se proprio non è (*eiper mē estin*)», nel senso, cioè, che l'uno, a cui viene negato l'attributo dell'essere, è proprio quello con la sua identità di uno che non solo c'è ed è qualcosa (*ti*) come tutte le altre (sempre in senso esistenziale), ma che è proprio quello, *to mē on* e non un altro *mē on*, come abbiamo visto nel Terzo *logos*.

Sarebbe questo, a mio avviso, per Platone il modo per superare l'aporia di Gorgia ripresa dalla testimonianza di Proclo al riguardo di Antistene, che però di fatto coinvolgeva anche lui, come è testimoniato dal *Sofista*, cit. Il *legein* può dire la verità (*alētheuein*) perché il qualcosa, (il *ti*) che il *logos* dice, è ora messo in grado di essere separato dalla sua negazione, superando l'autocontraddizione gorgiana. Di conseguenza si può ben dire che: l'*on* è *on* e il *mē on* è "realmente" anch'esso *mē on* e dunque "veramente" *mē on*, e, quindi, che pure l'"uno che non è" è proprio quell'uno che diciamo che "non è", nella sua identità particolare, e che non può essere confuso o identificato direttamente con l'"uno" dell'"uno che è". Possiamo allora dire che è identico a questo per l'aspetto logologico ed esistenziale, ma che è diverso per quello predicativo, cioè l'aspetto determinativo e identificante.

Ripristinata così la determinatezza dell'uno, anche nel caso che gli venga attribuito il non essere, oltre all'essere secondo *Prm.* 160c7–d1, la *gymnasia* riparte come era cominciata, riprendendo, cioè, l'ipotesi dell'"uno che non è" con tutte le caratteristiche assunte fin dall'inizio in *Prm.* 160b5–7 fino alla presente trattazione dei suoi rapporti con l'essere veritativo in *Prm.* 161e3–162b8 e ora anche oltre con quella della *metabolē* come *kinēsis* in *Prm.* 162b9–163b6¹⁹.

Questo, a mio avviso, significherebbe che l'esistenza chiamata in causa nel passo citato, sarebbe funzionale, cioè subordinata alla determinatezza dell'uno, sia che gli venga attribuito l'essere, che il non essere. Sarebbe questa che più interesserebbe a Platone nella *gymnasia*, mentre l'esistenza rimarrebbe presupposta come condizione indispensabile

¹⁸ Sulla sovrapposizione e distinzione del ruolo esistenziale e predicativo della "è" in questo passo vd. l'articolata e approfondita ricostruzione di Casertano (2015b: 83–88).

¹⁹ A questo riguardo Ferrari (2019³: 348–349, n. 198) sospetta che questo argomento «potrebbe prestare il fianco all'accusa di fallacia», con questa motivazione: «L'argomento precedente infatti non aveva dimostrato l'esistenza di un passaggio dell'uno che non è dall'essere al non essere (e *vice versa*) bensì la natura consustanziale di essere e non essere, i quali rappresentano condizioni fondamentali di questo uno, e in quanto tali coesistono in esso, senza succedere l'uno all'altro». Ho mostrato come questo passaggio ci sia effettivamente, almeno come rischio e come sia stato questo motivo che abbia spinto Platone a mobilitarsi per evitarlo.

per potere parlare con verità, senza la quale il *poion* dell'uno, a sua volta, non avrebbe una giustificazione logica pienamente (*teleiōs*) fondata²⁰.

Conclusione

Nei quattro *logoi* della *gymnasia* sopra esaminati ho cercato di mettere in evidenza come Platone, nello sviluppare il suo esercizio, vada per la sua strada senza polemizzare apertamente con nessun *tis*, come invece ha fatto nel *Fedone*, e tuttavia, nonostante questo atteggiamento distaccato, questa sua *hodos*, non di rado, incrociando quella del suo collega Antistene, entri in conflitto con essa.

Ho mostrato, allora, come le due vie, pur avendo un inizio aporetico comune, le obiezioni di Gorgia a Parmenide (H1.D2), lungo il percorso a volte si sovrappongano (su cui vd., nel Secondo *logos*, la definizione dei concetti), altre volte per qualche tratto procedano parallele (su cui vd. nel Primo *logos* la concezione dei contrari e nel Secondo *logos* l'uno come *holon* che si risolve soltanto nelle sue parti) e come talvolta si dissocino del tutto (su cui vd. nel Primo *logos* la definizione dell'uno come *diaphora* e nel Terzo *logos* il ruolo diverso dell'"uno" come soggetto rispetto al suo predicato – "non è" –, e nel Secondo *logos* la concezione del diverso come *alotrion* per Antistene e come *alloion* per Platone, etc.

Se questa descrizione delle due vie che a tratti si incrociano, si avvicinano e si allontanano nel modo che ho detto, può avere qualche plausibilità, da essa discende, a mio avviso, che chi ha scritto il dialogo doveva essere ben consapevole di percorrere una via solo in apparenza lineare e rettilinea, ma in realtà molto accidentata, tortuosa e talvolta persino bisognosa di qualche sottolineatura (penso, ad es. alla *diaphora* di *Prm.* 141a5–d3 nel Primo *logos* in H1.D1 o anche alla funzione del *desmos* in *Prm.* 162a4–b8 nel Quarto *logos* in H2.D1, §§ 4.3 e 4.4), dovendo di volta in volta schivare ostacoli e opporne altri, e tutto ciò senza darlo a vedere chiaramente.

Per questo credo che Franco Ferrari (2019⁸: 129), per certi aspetti, abbia ragione quando esclude che la *gymnasia* possa essere considerata «come la realizzazione di un proget-

²⁰ A proposito dell'aspetto logologico-veritativo del *logos*, è in corso un dissenso nell'interpretazione dell'essere nell'ipotesi "se l'uno non è" tra Franco Ferrari e Giovanni Casertano (vd. Casertano 2015b: 77-88 e per Ferrari 2015: 148–152) esteso oltre che alla prima deduzione della seconda serie (H2.D1) anche alla seconda (H2.D2). Casertano – dice Ferrari – sostiene che, stando a Parmenide «l'esistenza" rappresenta un postulato indispensabile di ogni nostro dire...», mentre egli ritiene che non è "l'esistenza" che qui interessa a Platone, quanto piuttosto «l'esigenza di individuare e di circoscrivere (come qualcosa di determinato) ciò di cui si parla» (p. 151). Io credo che entrambi abbiano una parte di ragione e che i loro punti di vista differenti costituiscano come una specie di doppia faccia della stessa moneta, ma su ciò rinvio ad una prossima pubblicazione, almeno spero. Ma, intanto, mi associo ai ringraziamenti che Ferrari (2015: 152) rivolge a Gianni Casertano, alla fine del suo intervento «per l'intelligenza analitica e la ricchezza delle sue riflessioni e per la passione che egli riesce a suscitare in chi lo legge».

to di rifondazione della teoria delle idee», osservando che «la “lezione” di Parmenide è priva di un significato ontologico immediato».

Tuttavia mi sembra un po' riduttivo considerare questa “lezione” come se avesse «il solo scopo di rafforzare le capacità logiche degli allievi, magari chiarendo meglio le difficoltà emerse nella prima parte del dialogo», perché se è vero che vengono prese in esame le difficoltà emerse nella prima parte del dialogo allo scopo di chiarirle meglio, rimane da sapere come questo chiarimento avviene. C'è un criterio che le gestisce nel particolare e nel loro insieme, o, una volta scelta l'ipotesi da esaminare, procede non dico a caso, ma passando da un *logos* all'altro soltanto perché deduttivamente l'uno richiama l'altro, si oppone o concorda o sviluppa quello precedente o anticipa quello seguente, trasportati dalla corrente fluente della dimostrazione rigorosa? Non credo, Platone non fa niente senza uno scopo. Questo lo sappiamo tutti. Allora il problema sarebbe quello di intercettare questo criterio che ci si presenta ben nascosto (se siamo ancora qui a discutere), ma che ci dovrebbe essere, anzi che sicuramente c'è. Ma qual è?

Le obiezioni alle varie interpretazioni e la proposta di lettura che ne fa Ferrari (2015: 100–108, 124–130), nel complesso, mi sembrano convincenti. Devo, però, ammettere di non essere preparato a rispondere a questo problema, perché l'intento di questo mio intervento è rivolto ad altro. Tuttavia, sulla base delle analisi sopra esposte, mi viene da pensare che Platone per rispondere: 1) alle richieste del giovane Socrate di rivedere le aporie di Zenone anche fra le idee; 2) alla esigenza avanzata dallo stesso Parmenide di ricontrollare le idee, per evitare di non avere punti di riferimento sicuri per la dialettica, e 3) per cercare di convincere, per quanto possibile, quel *tis* refrattario alla persuasione che è soprattutto Antistene, oltre ad altri, o lo stesso Eudosso all'interno della sua scuola, mi viene da pensare, ripeto, che Platone abbia voluto affidare il suo progetto ad un Parmenide che non fosse il suo portavoce diretto, probabilmente, per evitare di apparire tendenzioso fin dal principio a chi non la pensava come lui e in particolare, verosimilmente, proprio ad Antistene.

In questo senso affida a lui di sviluppare una serie di *logoi* che in linea di massima andrebbero nella direzione da lui auspicata, come apparirà chiaro dal *Sofista* composto dopo, ma che al momento rimangono, per così dire, “congelati”, come se fossero semplicemente il frutto di un *logos* che, una volta assunta un'ipotesi, va dove deve andare seguendo le sue regole rigide di deduzione logica, mentre in realtà ubbidirebbero ad un progetto ben preciso, ma volutamente lasciato nascosto e oscuro e probabilmente non ancora ben definito in alcune parti.

Mi chiedo, infatti, se sia solo un caso che diversi aspetti della logica di Antistene, che di tanto in tanto si intravedono qua e là, come ho cercato di mostrare, non trovino apprezzamento e che quando affiorano non vengano tenuti in buon conto o vengano ignorati o del tutto respinti, come nel caso dell'uno e dell'identico in *Prm.* 139b4–e6 a cui ho accennato all'inizio a proposito dello *status quaestionis* relativo all'identità dell'uno

e della sua *diaphora* in H1.D1 o dell’*heteron* / *allon* come *enantion* e *allotriion* in H1.D2. Non credo.

Questo spiegherebbe anche la scelta di affidare questo progetto ad un Parmenide che si serve di un punto di vista “mereologico-fisicistico”, come opportunamente lo definisce Ferrari (2019⁸: 98), in quanto in grado di farsi capire con il suo linguaggio storicamente fisicista non solo da un frequentatore dell’Accademia come Eudosso, ma anche da un obiettore come Antistene, presentando un maestro che parla la stessa lingua per tutti.

Questo mi fa supporre che la scelta di questo Parmenide possa essere stata fatta oltre che per altri motivi, direttamente o indirettamente, anche per mostrare al suo collega che egli non ha prevenzioni di principio contro nessuno e gli dimostrerebbe ciò mettendo in bocca a Parmenide soprattutto nella prima parte del dialogo, ma anche lungo lo svolgimento dell’esercizio, obiezioni che potrebbero essere fatte anche da uno refrattario alla sua persuasione come lui.

La *gymnasia*, allora, non sarebbe fine a se stessa con “il solo scopo di affinare le capacità logiche-deduttive degli allievi” dell’Accademia, ma includerebbe forse anche quello – come suppongono alcuni – di rifondare la teoria delle idee lasciata incompleta nel *Fedone* e messa a dura prova già da tempo da Antistene nel *Satone*. In tal modo avrebbe evitato di incorrere anche lui nell’accusa che abbiamo visto Isocrate rivolgeva a quest’ultimo, quando lo accusava di essere capace di scoprire le contraddizioni nei *logoi*, ma di non essere in grado di dare consigli utili per il presente, lasciandosi sfuggire la realtà dei fatti. Nel nostro caso la realtà dei fatti sarebbe costituita dalla proposta di *logoi* alternativi migliori da un punto di vista logico di quelli proposti dall’avversario Antistene, in vista di una *paideia* degna del maestro Socrate, di cui Casertano (2015b: 118–120) ha trovato tracce ben visibili anche alla fine del *Sofista*.

In definitiva, la “lezione” di Platone agli allievi dell’Accademia potrebbe costituire una lezione di “logica propedeutica”, a suo modo, “non accademica”, su argomenti in parte preannunziati nella prima parte del dialogo, dentro uno schema che si richiama alla logica dialettica confutatoria di Zenone e potrebbe essere considerata come una specie di “topica” di *logoi*, alcuni dei quali già pronti da essere utilizzati, altri ancora da sviluppare ed adattare agli argomenti più vari, di cui il *Sofista* potrebbe essere considerato solo un esempio tra altri possibili.

In questo senso sarei d’accordo con Sofia Ranzato (2015: 193–194) quando, a proposito della teoria delle forme, messa in bocca «a un Socrate per la prima volta non maestro ma allievo», sottolinea come Platone «intenda non tanto ridimensionare la portata generale della sua teoria, quanto presentarla come una ipotesi di lavoro ancora da vagliare e perfezionare e non come il risultato finale della ricerca», e – aggiungerei io – da confrontare, perché no, con i risultati della ricerca di altri e, in particolare, con quelli del suo collega socratico concorrente Antistene, e specialmente a proposito dell’*epischēpsis* e della *chrēsis tōn onomatōn*, su cui, a più riprese, questi era intervenuto con le sue opere

logiche (D.L. VI 7) e sulle quali ho mostrato qui solo alcune delle interferenze, a mio avviso plausibili.

È per questo che non escluderei che la *gymnasia* possa essere letta anche come la risposta di Platone alla *orthotēs tōn onomatōn* di Prodicò, ripresa e approfondita da Antistene nei modi che ho mostrato, avendo posto come oggetto della sua ricerca *onomata* come quelli di *hen, polla* e le loro relazioni reciproche (*hen kai pan/polla*), quelle possibili e quelle non possibili, potendo costituire l'*episcopsis tōn onomatōn* anche per lui, come per Antistene (secondo Epict. *Diss.* I 17,12 = V A 160 G.), l'*archē paideuseōs*.

Da questo punto di vista l'esigenza avanzata da Ferrari di considerare la *gymnasia* come un esercizio volto ad "affinare le capacità logiche–deduttive degli allievi" e quella della Ranzato di considerare la teoria delle idee come "a work in progress" potrebbero incontrarsi senza contraddirsi e anzi potrebbero rinforzarsi e integrarsi reciprocamente.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, R.E. (ed.), 1983, *Plato's Parmenides* (ed.), Minneapolis.
- BERTI, E., 1970–71, “Struttura e significato del «Parmenide» di Platone”, *Giornale di Metafisica* 26, pp. 497–527.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 2010, “Aristotele e la dottrina del sogno nel *Teeteto*”, in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 43–59.
- BURNET, J. (ed.), 1901, *Platonis Opera*, t. II, Oxford.
- CASERTANO, G., 2015a (trad.), *Platone, Fedone o dell'anima. Dramma etico in tre atti*, Napoli.
- CASERTANO, G., 2015b, “Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone”, in: Casertano *et al.* (2015), pp. 43–125.
- CASERTANO, G. *et al.*, 2015, *Eleatica 2011: Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, F. Gambetti, S. Giombini (cur.), Sankt Augustin.
- CORNFORD, F.M.D. (ed.), 1939, *Plato's and Parmenides*, London.
- FERRARI, F., 2015, “L'essere (e il non essere) nel *Parmenide* di Platone”, in: Casertano *et al.* (2015), pp. 148–152.
- FERRARI, F., (trad.), 2019⁸, *Platone Parmenide*, Milano.
- FRONTEROTTA, F., 2008⁴, *Platone, Parmenide*, Roma–Bari.
- FRONTEROTTA, F., 2015, “Sulla natura del genere del diverso nel *Sofista*”, in: Casertano *et al.*, (2015), pp. 153–158.
- MAZZARA, G., 2005, “La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce (IX 54) et les quatre fonctions fondamentales du *logos*”, *L'Antiquité Classique* 74, pp. 51–67.
- MAZZARA, G., 2010, “L'*Aiace* e l'*Odiseo* di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di *logos* dati da Platone per interpretarla”, in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 225–262.
- MAZZARA, G., 2014, “La logica di Antistene nell'*Aiace* e nell'*Odiseo*”, in: Suvák (2014), pp. 121–167.
- MAZZARA, G., 2018, «Platone di fronte a Parmenide, Gorgia ed Antistene nel *Sofista*», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *hodoi noēsai – Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 294–295.
- MAZZARA, G., 2019, “Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Prima”, *Peitho. Examina antiqua* 1 (10), pp. 13–44.
- MAZZARA, G., 2020, “Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Seconda”, *Peitho. Examina antiqua* 1 (11), pp. 33–66.
- MAZZARA, G., NAPOLI, V. (cur.) 2010, *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale. Palermo 2008*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., 2000³, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Milano.
- NARCY, M., 2010, “Socrate et Théétète font-ils le même rêve?”, in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 263–279.
- RANZATO, S., 2015, “Il Kouros diventa maestro: note sull'incontro tra Socrate e Parmenide”, in: Casertano *et al.* (2015), pp. 192–198.
- ROSSETTI, L., 2020, “Verso la filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso”, in: Rossetti *et al.* (2020) pp. 51–167.
- ROSSETTI, L., *et al.*, 2020, *Eleatica 8: Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N.S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Sankt Augustin.
- ROSTAGNI, A., 1922, “Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica”, *Studi italiani di filologia classica* 2, pp. 148–201.
- SUVÁK, V., (ed.) 2014, *Antistenica Cynica Socratica*, Praha.

GIUSEPPE MAZZARA
/ University of Palermo, Italy /
gmazzara1939@libero.it

Plato, *Prm.* 133b4–c1 / 134e9–135b2. Which *logoi* in the *gymnasia* for the *tis* unpersuaded and sensitive to contradictions as is Antisthenes?

In this study, I show how Plato in the *Parmenides* reprises the encounter with the *Phaedo's* Antisthenes, whom I elsewhere assumed to be one of the various *tis* that get examined in the dialogue. Now, with the *Parmenides' tis*, a similar situation arises: this Antisthenes embodies such characteristics as being “an expert in many areas”, “not without natural gifts” and “capable of following with critical intelligence” the *logoi* taken from “distant premises.” In the four *logoi* of the *gymnasia*, I highlight how Plato, in developing his exercise, proceeds on his own way without openly arguing with any *tis* and how, despite his detached attitude, his *hodos*, while interweaving with that of his colleague Antisthenes, enters into a conflict. I then demonstrate how the two paths, despite having a common aporetic beginning (the objections of Gorgias to Parmenides and the testimony of Proclus against Antisthenes), at times overlap and at times are mutually exclusive. From this, I also argue that whoever wrote the dialogue must have been aware that the path, although apparently linear and rectilinear, was in fact bumpy and tortuous.

KEY WORDS

Logos oikeios – allotrios – alloios – heteros – enantios, diaphora, sumplokē onomatōn, hen kai pan, holon, gymnasia.