



Platone
Tutti gli scritti

Rusconi, Milano 1991
Pag. 1850

17 novembre 2021

Parmenide

Siamo ad Atene, seconda metà del V secolo a.C. Si incontrano alcuni personaggi tra cui Socrate, Zenone e Parmenide. Socrate e altri invitano Parmenide a parlare. Socrate aveva avuto prima un dialogo con Zenone intorno alla questione delle Idee e Socrate aveva avuto delle difficoltà rispetto a questa questione, perché se da una parte le Idee sono separate dalle cose allora non c'è modo di conoscere queste cose se non si mettono altre idee in mezzo, che facciano da tramite, solo che a questo punto si va avanti all'infinito; non si possono neanche pensare delle cose perché se non sarebbero le cose a pensare; insomma, Socrate si trova in difficoltà e Parmenide dice che deve lavorare ancora sulle questioni, non è ancora abbastanza profondo, abbastanza acuto per risolvere il problema. Platone poi lo risolverà a modo suo con l'idea della reminiscenza. E, allora, chiedono a Parmenide di mostrare come si conduce una riflessione teorica. Parmenide inizia dicendo che potrebbe avviare la discussione a partire da una sua idea, quella dell'Uno e dei molti. A pag. 387. *La prima ipotesi: Se l'Uno è. Partiamo da questo. Ebbene – disse Parmenide –, se l'Uno è Uno, non è vero che per nessuna ragione potrà essere molti?». «Infatti, come potrebbe?». «allora, è necessario che non si abbia una parte dell'Uno e che esso stesso non sia un tutto». «Perché?». «La parte è parte di un tutto». «Sì». «Che cos'è un tutto? Non è forse quello a cui non manca alcuna parte?». Quindi, se non ha parti non è neanche una figura geometrica, perché una figura geometrica è composta di parti, dice. «Ed essendo così, non sarà in alcun luogo. Non può infatti essere né in Altro da sé né in se stesso». «Come mai?». «Se fosse in Altro, sarebbe circondato, come un cerchio, dalla realtà in cui è, con la quale avrebbe molti punti di contatto; ma poiché è Uno, è senza parti e non partecipa del rotondo, è impossibile che abbia contatti intorno a sé in più punti». Non è una figura, dice, e non ha punti di contatto. Parmenide qui sta mostrando come a partire da questa ipotesi che "l'Uno è" si incomincia mano a mano a vedere che non ha luogo, non ha né movimento né quiete, perché il movimento è uno spostamento da un luogo a un altro e la quiete è l'occupare un luogo, ma se non ha luogo...; quindi, non ha identità, differenze, insomma, non ha niente. Giunge, quindi, a*

concludere che “l’Uno che è” è niente. Questo è interessante. La prima affermazione è che “l’Uno non è i molti” – vedremo poi che invece cambia il punto di partenza, quando si chiede se l’Uno ha l’essere oppure no – ma se l’Uno non è i molti, che cosa implica tutto ciò? Implica che non ha un rinvio, cioè, l’Uno, posto in questi termini, è fuori da ogni connessione, da ogni rinvio, da ogni relazione. Come dire che qualunque ente, se immaginato privo di una qualunque relazione, non è nemmeno un ente, perché se di questo non possiamo dire nulla, se non lo possiamo determinare in nessun modo, allora è niente; lo possiamo determinare solo attraverso dei rinvii. Quindi, se l’Uno non ha nessun rinvio, se è per sé, separato, allora non esiste. A pag. 391. *Conclusion: l’Uno in sé non partecipa dell’Essere, non è Uno e non è conoscibile. /.../ “Allora, se l’Uno non partecipa in alcun modo di alcun tempo, non è mai divenuto, né stava divenendo, né era, e ora non è diventato, né diviene, né è, e in futuro non starà divenendo, né sarà divenuto, né sarà”. /.../ Se l’Uno è, che cosa ne consegue per l’Uno considerato in rapporto agli Altri dall’Uno. “Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo l’ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?”. “Lo voglio certamente”. “Dunque, se l’Uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l’Uno, quali che siano. Non è così?”. “Sì”. “Guarda allora da capo. Se l’Uno è, è possibile che sia non partecipando dell’Essere?”. Vedete che qui è diversa la premessa. La prima volta si è chiesto se Uno non è molti; adesso chiede Se l’Uno è, è possibile che sia non partecipando dell’Essere? “Non è possibile”, risponde l’interlocutore. “Quindi, l’Essere dell’Uno sarà, anche se non sarà identico all’Uno. In caso contrario, infatti, il primo non sarebbe essere dell’Uno e l’altro, cioè l’Uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa dire che “l’Uno è” e che “l’Uno è Uno”. Ora invece la nostra ipotesi non è: “se l’Uno è Uno, che cosa ne consegue”, ma: “se l’Uno è”. Non è così?” /.../ Prima affermazione. “Ripetiamo di nuovo: se l’Uno è, che cosa ne risulterà? Osserva: questa ipotesi non significa necessariamente che l’Uno è tale da comportare delle parti?”. “Come dici?”. Qui l’interlocutore è Aristotele, non lo Stagirita ma un altro Aristotele, uno dei Trenta tiranni. “In questo modo: se l’Essere si dice dell’Uno che è e l’Uno dell’Essere che è Uno, non sono la stessa cosa l’Essere e l’Uno, ma si predicano entrambi di quella realtà che abbiamo posto come ipotesi, dell’Uno-che-è. Non è allora necessario che lo stesso Uno-che-è sia un tutto, di cui siano parti l’Uno e l’Essere?”. A questo punto fa rientrare nell’Uno, ponendolo come tutto, l’Uno e l’Essere. A pag. 393. “E che? Ciascuna delle parti dell’Uno-che-è, cioè l’Uno e l’Essere, è forse separata, l’Uno dalla parte dell’Essere e l’Essere dalla parte dell’Uno?”. “Non è possibile”. Non è possibile perché fanno parte del tutto. “Di nuovo dunque ciascuna delle parti implica sia l’Uno sia l’Essere, e la parte viene ad essere costituita almeno da due parti, e così, per lo stesso ragionamento che si può ripetere sempre, ciò che diviene parte implica ogni volta queste due parti: l’Uno sempre implica l’Essere e l’Essere l’Uno. Perciò necessariamente non c’è mai l’Uno perché si sdoppia nel continuo. L’operazione che sta facendo qui Platone è mostrare come di fatto ciascuna volta, se si pone qualche cosa – l’Uno o l’Essere, quel che si vuole – necessariamente dobbiamo porlo in connessione con un altro, cioè: se dico, dico necessariamente qualcosa, che è un’altra cosa rispetto a ciò che dico. Ora, qui giunge ad affermare che l’Uno è in se stesso e anche in altro. Qui fa diverse argomentazioni che non è necessario leggere; ne dirò qualcosa giusto per dare un’idea. Dice che l’Uno è in se stesso e in Altro: questa è una delle conseguenze del fatto che “l’Uno è”, e preso per sé è altro dall’Essere. Quindi, una delle conseguenze è che l’Uno è in se stesso e in Altro, cioè, è in se stesso ma anche nell’Essere. A pag. 395. “Ma che? Se è un tutto, non avrà anche inizio, mezzo e termine? O è possibile che ci sia un qualche tutto senza queste tre determinazioni? E se una di queste gli manca, potrà ancora essere un tutto?”. “Non potrà”. “Dunque, a quanto sembra, l’Uno avrà inizio, termine e mezzo”. “Così dovrebbe essere”. “Ma il mezzo è a uguale distanza dalle estremità, altrimenti non sarebbe mezzo”. “No, infatti”. “Allora, a quanto sembra, l’Uno, essendo così, parteciperà di una qualche forma, sia diritta, sia rotonda, sia mista delle due”. “Infatti, ne parteciperà”. “Ma, stando così le cose l’Uno non sarà forse sia in se stesso sia in Altro?”. Che è in se stesso lo abbiamo stabilito per principio, ma non è soltanto in se stesso, è anche in altro, è in tutto ciò di cui fa parte. Poi, con lo stesso metodo giunge a dire*

che l'Uno è in movimento ma anche immobile. A pag. 396. *“Ciò che è sempre nello stesso luogo, è necessario che stia così sempre”. “Senz'altro”. “E allora? Ciò che è sempre in Altro, non è forse necessario, al contrario, che non sia mai nello stesso luogo? Così, non essendo mai nello stesso luogo, non potrà essere immobile e, poiché non è immobile, non dovrà forse muoversi?”. “È così”. “Dunque, necessariamente l'Uno, essendo sempre in sé e in Altro, sempre si muove e sempre è immobile”. È immobile in quanto in sé ma è sempre in movimento in quanto è in altro. Terza affermazione: l'Uno è identico e diverso sia a sé sia agli Altri. Dice a pag. 397 “Forse l'Uno è anche e simile e dissimile a se stesso e agli Altri?”. “Forse”. “Poiché s'è rivelato diverso dagli Altri, anche gli Altri saranno in qualche modo diversi dall'Uno”. /.../ “Non sarà dunque diverso dagli Altri quanto gli Altri sono diversi da esso, né di più né di meno?” /.../ “Dunque, poiché è diverso dagli Altri come gli Altri sono diversi da questo, per ciò stesso si troveranno ad avere un'identità l'Uno con gli Altri e gli Altri con l'Uno”. Questo lavoro che sta facendo sta mostrando l'impossibilità di separare l'Uno dai molti, è questa la questione centrale. Passiamo alla quinta affermazione. *L'Uno è uguale e diseguale a sé e agli Altri. “Poniamo che l'Uno sia più grade o più piccolo degli Altri, o all'opposto che gli Altri siano più grandi o più piccoli dell'Uno; non è forse vero allora che non sarebbero affatto più grandi o più piccoli per la loro propria natura, cioè non per il fatto di essere l'Uno l'Uno o Altri dall'Uno gli Altri? Ma se, oltre ad essere quello che sono entrambi, possedessero l'uguaglianza, sarebbero uguali tra loro; se gli Altri avessero grandezza e l'Uno piccolezza, o anche all'opposto l'Uno avesse grandezza, gli Altri piccolezza, quell'Idea cui inerisce la grandezza non sarebbe maggiore, mentre quella a cui inerisce la piccolezza sarebbe minore?”. “Necessariamente”. “Dunque, ci sono due Idee, la grandezza e la piccolezza? Se infatti non ci fossero, né potrebbero essere contrarie fra di loro, né potrebbero ingenerarsi nelle cose che sono”. Cioè, le cose potrebbero essere grandi e piccole simultaneamente. Tutta la questione ora verte intorno al fatto che posso porre l'Uno come separato oppure in relazione. Lui ci sta dicendo con tutte queste cose, negando ciascuna volta che l'Uno possa avere a un tempo un luogo e un non luogo, che sia fermo ma anche in movimento, che sia nel tempo e fuori del tempo, ecc., ci sta dicendo che se considero l'Uno come separato è, per farla breve, immobile, non ha relazione con niente; se lo considero, invece, in relazione, allora è chiaramente in movimento. Il lavoro che sta facendo è quello di mostrare che l'Uno è necessariamente sia l'una cosa che l'altra, e cioè che non c'è l'Uno senza i molti, che qui è tradotto con Altri. Si tratterebbe di vedere la traduzione, qui non c'è il testo greco a fronte, se usa ἕτερον oppure πολλαχῶς, che è il termine che Aristotele utilizza per indicare il molteplice, i molti. Stavo dicendo che ci sta mostrando che perché ciascuna cosa possa essere occorre che sia Uno e molti, che sia cioè positivo e negativo, che sia sé e altro da sé. Questo perché possa essere, perché sennò non è. Nella prima parte diceva che l'Uno non è i molti e, quindi, l'Uno è separato da tutto. È come dire che il significante lo separo dal significato: il significante è uno e il significato è molti. Se considero l'Uno, il significante, separato dai molti, cioè dal significato, il significante non significa più niente, non è propriamente, è nulla. Quindi, perché questo Uno, questo significante sia è necessario che ci siano i molti: sono i molti che lo fanno esistere in quanto uno, ma i molti a loro volta non potrebbero esistere senza l'Uno, anche perché se sono molti vuol dire che c'è l'uno, il due, il tre, ecc., che sono parti. Quindi, allo stesso tempo diviene e non diviene, perché se lo considero separato non diviene, è immobile; ma non posso considerarlo come separato. A pag. 405. Qui parla del divenire. *“Dunque, per un verso, in quanto nessuna realtà diviene più vecchia o più giovane di un'altra, perché differiscono reciprocamente di una quantità costante, l'Uno non diventa né più vecchio né più giovane degli Altri, né gli Altri dell'Uno; ma per l'altro verso, in quanto necessariamente ciò che è nato prima differisce da quello che è nato dopo per una percentuale sempre diversa, e lo stesso vale per ciò che è nato dopo rispetto a ciò che è nato prima, per questo di necessità divengono reciprocamente più vecchi e più giovani, sia gli Altri rispetto all'Uno, sia l'Uno rispetto agli Altri”. “Certo”. “Secondo tutti questi ragionamenti, quindi, l'Uno è e diviene più vecchio e più giovane sia di sé sia degli Altri, e nel contempo non è né diventa più vecchio e più giovane né di sé né degli***

Altri". Conseguenza: *L'Uno-che-è è conoscibile*. "Tuttavia, poiché l'Uno partecipa del tempo e del divenire più vecchio e più giovane, non è necessario che partecipi anche del prima, del poi, dell'adesso, se partecipa del tempo?". "Necessario". "Allora, l'Uno era, è e sarà, diveniva, diviene e diverrà". "E allora?". "E ad esso e di esso qualcosa può esserci, e c'era e c'è e ci sarà". "Di esso, quindi, si può avere scienza, opinione e sensazione, visto che anche noi ora sviluppiamo tutte queste forme di conoscenza nei suoi confronti". /.../ "Ed ha un nome e una definizione, ed è nominato e definito; e quanto attiene a tutti gli altri enti vale anche per l'Uno". Aggiunge poi una cosa interessante. "Riprendiamo l'esame per la terza volta: se l'Uno è quale abbiamo argomentato, non è necessario che, essendo sia uno e molti, sia non uno e non molti e partecipando del tempo, a volte partecipi dell'Essere perché è Uno, a volte no perché non è?". "Necessario". "Ma gli sarà possibile, quando partecipa, di non partecipare o, quando non partecipa, di partecipare?". "Questo non è possibile". "Quindi, in un momento partecipa, in un altro non partecipa: solo così può partecipare e non partecipare a una medesima realtà". "Giusto". "C'è dunque anche un momento in cui coglie l'Essere e uno in cui lo abbandona? Come infatti potrebbe ora averlo, ora non averlo, se non lo prende e non lo abbandona in diversi momenti?". Qui introduce un concetto interessante, che lui chiama "istante". Dice che tra la quiete e il movimento c'è l'istante; potremmo intendere meglio questo "istante" se lo cogliamo come simultaneità. A pag. 406. "L'istante. In verità questo sembra il significato della parola "istante": ciò da cui partono i cambiamenti nelle due opposte direzioni. Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, che c'è il mutamento; ma è questo istante dalla straordinaria natura, posto in mezzo tra movimento e immobilità, e che non è in alcun tempo, ciò verso il quale e dal quale quanto si muove nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento". "Potrebbe essere vero". "E l'Uno, se è immobile e se si muove, dovrà cambiare in entrambe le direzioni (solo così potrebbe realizzarle entrambe); quando cambia lo fa nell'istante e quindi non sarà in alcun tempo, né si muoverà, né starà fermo. Dice che questo ente né si muove né sta fermo. È la simultaneità. Che cosa ci dice la simultaneità? Che il movimento e la quiete sono simultanei, sono lo stesso, sono due momenti dello stesso, dirà poi Hegel. Ma qui è già anticipato, e forse anche meglio. "Per lo stesso ragionamento quando passa dall'Uno ai molti e dai molti all'Uno, non è né uno né molti, né si divide né si riunifica. E nel passare dal simile al dissimile e dal dissimile al simile, non è né simile né dissimile, né si assimila né si diversifica. E quando da piccolo diviene grande e uguale, e viceversa, non è né piccolo, né grande, né uguale, e non aumenta, né diminuisce, né eguaglia". "Sembra di no". "Tutto questo l'Uno dovrebbe subire, se è". Sta indicando, di fatto, la relazione, dove i due elementi non sono più quelli prima; non sono né più grandi né più piccoli, sono la relazione, potremmo dire l'istante, sono quella simultaneità che è la relazione, per cui questi due elementi, di fatto, nella relazione diventano altro, non sono più quelli di prima, sono un'altra cosa. A pag. 408. "Dunque, ogni volta che consideriamo in se stessa la realtà diversa dall'Idea, quale che sia la parte esaminata, sempre la troveremo essere una molteplicità infinita?". Quando considero una qualunque cosa mi trovo preso in una molteplicità infinita. Considero l'Uno? Bene, lo prendo in considerazione e questo Uno diventa una molteplicità infinita, solo perché l'ho preso in considerazione. Ma non posso in un certo qual modo non prenderlo in considerazione: se lo penso lo sto prendendo in considerazione e, quindi, è già nella relazione di cui parlava prima, è già nella simultaneità con il suo opposto, cioè, con il molteplice. Abbiamo visto finora "l'Uno che è"; adesso considera "l'Uno che non è". A pag. 410. *Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per l'Uno considerato in rapporto agli Altri dall'Uno. Inoltre l'Uno-che-non-è partecipa anche di varie determinazioni: del "di quello", del "di qualcosa", del "di questo", "a questo", "di questi", e di tutte le altre simili. Anche "l'Uno che non è" devo pensarlo, quindi, devo dirne qualche cosa, devo determinarlo. In caso contrario non si potrebbe parlare dell'Uno, né delle realtà diverse dall'Uno, e nulla sarebbe "a questo" o "di questo" Uno, e non si potrebbe dire qualcosa, se non partecipasse del "qualcosa" e di quelle altre determinazioni. Se dico, dico qualcosa. Poi, si chiede se l'Uno-che-non-è è simile o dissimile e giunge a concludere che è necessariamente simile e dissimile. Partecipa dell'uguaglianza, della*

grandezza e della piccolezza, ecc. ecc. A pag. 412. *“L’Uno deve essere così come stiamo dicendo; se non fosse così non diremmo la verità dicendo che l’Uno non è; se invece diciamo la verità è chiaro che diciamo come sono le cose. L’Uno come stiamo dicendo: se l’Uno è, è chiaro che lo determino, ma anche se l’Uno non è, se parto da questa idea che l’Uno non sia, in ogni caso è sempre un qualche cosa, perché ne sto parlando, lo sto determinando. E qui c’è già in Platone la verità come ὀρθότης (orthotes). “Allora, l’Uno, per non essere, deve avere, come legame al Non essere, l’essere del Non essere... È qualche cosa, per es. non-Uno. ...così come ciò che è, per essere compiutamente, deve avere il non essere del Non essere. Così ciò che è sarà in modo pieno e ciò che non è non sarà: ciò che è, se deve compiutamente essere, partecipa all’essere dell’Essere che non è; ciò che non è, se anch’esso deve compiutamente non essere, partecipa al non essere del Non essere che non è, e all’essere dell’Essere che non è. È esattamente quello che dice Severino rispetto all’essere: l’essere è essere in quanto non è non-essere; tuttavia ha bisogno del non-essere per potere essere. È questo che sfugge a Severino: se tolgo il non-essere, come vorrebbe fare lui, tolgo anche l’essere. A pag. 413. L’Uno non ha nessuna determinazione. “Torniamo dunque da capo per vedere nuovamente se le cose ci appariranno come sono apparse ora o in modo diverso”. “Dunque diciamo, se l’Uno non è, che conseguenze gliene vengono?” /.../ “Quando diciamo che non è, forse significhiamo qualcosa d’altro se non l’assenza d’Essere di ciò che diciamo che non è?” “Null’altro”. “Forse che quando diciamo che qualcosa non è, diciamo che in un certo senso non è, in un altro senso è? Oppure questa espressione “che non è” significa in senso assoluto che ciò che non è in nessun modo e in nessun senso è e da nessun punto di vista può partecipare all’Essere?”. “In modo assoluto”. “Allora, ciò che non è non potrà essere né potrà partecipare in nessun altro modo dell’Essere”. “No, infatti”. “Il nascere e il perire non sono altro che il cogliere e il perdere l’Essere”. “Nient’altro”. “Ma ciò che non ha nulla dell’Essere, non può né coglierlo né perderlo”. “Come infatti potrebbe?”. “L’Uno allora, poiché non è affatto, non potrà né avere né perdere né partecipare in nessun modo dell’Essere”. “È verosimile”. “Allora, l’Uno-che-non-è né perisce, né nasce, visto che non partecipa in nessun modo dell’Essere”. “Appare di no”. “Né si modifica in alcun modo /.../ “Né diremo che sia in quiete ciò che non è in alcun luogo... E conclude: “Così l’Uno-che-non-è non ha in alcun modo alcuna determinazione” /.../ “Diciamo di nuovo: se l’Uno non è, quali affezioni subiranno gli Altri?”. “In qualche modo devono essere Altri; se infatti non fossero Altri, non potremmo parlare degli Altri”. Qui ci sta mostrando come senza l’Uno non ci sono gli Altri e che senza gli Altri non c’è l’Uno. “Visto che il ragionamento verte sugli Altri, questi sono diversi. Non indichi la stessa cosa quando usi “altro” e “diverso”?”. “Forse che non diciamo che il diverso è diverso da un diverso e che l’Altro è altro da un Altro” /.../ “Essi quindi sono reciprocamente altri come pluralità rispetto a una pluralità. Sono molti rispetto a molti. Non è infatti possibile che lo siano come unità rispetto a un’unità, poiché l’Uno non è. Questo era il principio da cui era partito: l’Uno non è. Ma ciascuno a quanto sembra, preso come insieme è una molteplicità infinita: anche se si prende quello più piccolo possibile, immediatamente, per il continuo sminuzzarsi in parti, da Uno che sembrava si rivela molteplice e da piccolissimo un tutto enorme, come un oggetto sognato dormendo”. “Giustissimo”. “Dunque, gli Altri saranno reciprocamente altri in rapporto a tali insiemi, se sono Altri pur non essendoci l’Uno”. “È certamente così”. “Dunque, vi saranno molti insiemi, ognuno dei quali apparirà Uno, ma non lo sarà, dato che l’Uno non è?”. “È così”. “E sembreranno avere numero, visto che ciascuno di loro sembrerà Uno, pur essendo molti”. “Senza dubbio”. “E il pari e il dispari ci appariranno in loro, ma non vi saranno davvero, poiché l’Uno non è”. “E aggiungiamo, sembrerà essere in questi anche l’infinitamente piccolo, che però apparirà molteplice e grande rispetto a ciascuno dei molti che sono piccoli”. “Come no!” “E ciascun insieme apparirà uguale a questi molti e piccoli: non potrebbe infatti passare dall’apparire più grande all’apparire più piccolo prima di sembrare raggiungere il punto intermedio, che sarà il simulacro di uguaglianza”. “Sembra”. “Dunque, ci sembrerà anche che ogni insieme abbia un limite rispetto agli altri, anche se in sé non ha né inizio, né termine, né mezzo?”. “Perché?”. “Perché sempre, quando si coglie con la mente qualcuno di questi insiemi, come un insieme che è, prima dell’inizio appare sempre un altro inizio, dopo il termine rimane*

sempre un altro termine, nel mezzo altre parti più centrali del mezzo e più piccole, questo perché non è possibile prendere ciascuno di questi come Uno, in quanto l'Uno non c'è". "Verissimo". "Così è necessario, io credo, che frantumandosi si polverizzi progressivamente l'Essere che è colto con il pensiero: infatti sarà sempre come se prendessimo un insieme privo di unità". Perché l'Uno non c'è. "In queste condizioni non è forse necessario che ogni insieme appaia Uno ad un esame da lontano e superficiale, mentre da vicino e ad una riflessione approfondita apparirà infinita molteplicità, poiché manca dell'Uno-che-non-è?". "Così, se l'Uno non è mentre gli Altri dall'Uno sono, questi dovranno apparire in ciascun insieme illimitati e limitati, uno e molti". Se non c'è l'Uno non c'è un limite. A pag. 416. "Ancora una volta torniamo all'inizio per dire che cosa deve risultare se l'Uno non è mentre gli Altri dall'Uno sono". "Dunque, gli Altri non saranno Uno". "Ma nemmeno molti: in quelli che sono molti, deve esserci anche l'Uno. Se infatti nessuno di questi è Uno, il totale è niente, e quindi non sono nemmeno molti". Se non c'è l'Uno non ci sono i molti. "Se quindi l'Uno non è negli Altri, gli Altri non sono né molti né uno". "E nemmeno appaiono uno e molti". "perché gli Altri non possono avere con nessuna delle cose che non sono alcuna comunanza, in nessun caso e in nessun modo, né alcuna delle cose che non sono è in qualcuno degli Altri: infatti ciò che non è non ha nessuna parte". "Allora, gli Altri non hanno opinione, o simulacro, su ciò che non è e ciò che non è sarà in nessun caso e in nessun modo oggetto di opinione degli Altri". "Se dunque l'Uno non è, non si può opinare qualcosa degli Altri né come uno né come molti: senza l'Uno è impossibile avere un'opinione sui molti". "Allora, se l'Uno non è, gli Altri non sono né uno né molti, e non sono oggetto di opinione, né come uno né come molti". Conclude "Diciamo dunque ciò e inoltre che, a quel che sembra, tanto se l'Uno è quanto se l'Uno non è, sia l'Uno sia gli Altri, da tutti i punti di vista, sono e non sono, appaiono e non appaiono, e in rapporto a sé medesimi, e nel rapporto reciproco tra loro". Non è determinante vedere tutti i passaggi che fa Platone. Certo, sono divertenti e a volte funambolici, ma com'è che fa queste operazioni? Fa come fanno tutti, cioè, prende una premessa e la considera prendendo alcuni aspetti tralasciandone altri. Lo abbiamo visto all'inizio: prima ha considerato che l'Uno non è i molti; poi, invece, non l'ha più posta così, ma ha considerato se l'Uno ha l'Essere oppure no, e ce l'ha perché se è Uno è qualcosa. Quindi, della premessa prende soltanto un aspetto per trarne tutte le possibili implicazioni. Ma c'è una questione più importante. Ciò che qui Platone sta facendo, anche se la cosa lo infastidisce, è che è impossibile considerare l'Uno se non ci sono i molti: è impossibile che qualcosa esista se non è in relazione ad altro. Questo è un problema e adesso vi dico perché. Considerate il principio di non contraddizione di Aristotele, che si può formalizzare con il solito sistema: non (A e non-A). Perché questa cosa funzioni occorre che A sia assolutamente A, che non sia altro da che ciò che è. Ma cosa dicono gli eleati? Dicono che A è A in quanto è in relazione ad altro, che la A non esiste se non c'è questa relazione con altro; quindi, è sempre altro per essere A, per essere A deve essere altro. E, allora, se io dico A e non-A, questa non-A nega che cosa esattamente? La prima A? Ma la prima A non è identica a sé, non è determinabile in modo assoluto. Se non è determinabile in modo assoluto, allora il principio di non contraddizione fallisce. Questa è la critica più letale che si può fare al principio di non contraddizione, perché il non-A che dovrebbe negare A, di fatto, non si sa che cosa esattamente stia negando, se la A è A in quanto è altro. Qui sta tutta la potenza del pensiero degli eleati. Aristotele fa la sua confutazione rispetto ai negatori del principio di non contraddizione mostrando che non possono negarlo se non utilizzandolo. È vero, certo, ma un conto è il principio di non contraddizione utilizzato retoricamente, argomentativamente, altro è attribuirgli un valore veritativo. Il principio di non contraddizione, come argomentazione retorica, va di pari passo con l'analogia. L'analogia è una somiglianza; perché una cosa sia simile a un'altra occorre che queste cose siano determinate, che siano pensate essere quelle che sono. Se, invece, come dicono gli eleati, questa cosa è quella che è per via del fatto che non è quella che è, allora anche l'analogia vacilla. Potremmo dire che l'analogia e il principio di non contraddizione sono le due figure retoriche per eccellenza. Quindi, il principio di non contraddizione è una figura retorica,

utile e necessaria per argomentare, ma non ha nessuna validità veritativa. Questo ci porta a considerare che ciò che ha fatto Parmenide è stato di cogliere la questione centrale, tutto il resto sono orpelli, tutto ciò che è seguito a Parmenide, agli eleati potremmo dire, sono rimaneggiamenti, rimasticamenti, oppure, come vedremo leggendo il *Commentario a Parmenide* di Porfirio, sono il tentativo riuscito di cancellazione totale del pensiero. Porfirio e il neoplatonismo hanno compiuto questa operazione: hanno cancellato per sempre il pensiero degli eleati, che aveva questa potenza inaudita che mostrava come l'Uno e il non-Uno sono la stessa cosa, l'Uno e i molti sono la stessa identica cosa; sono distinti, certo, ne parlo in modo distinto, ma non c'è l'uno senza l'altro. È questo che ci stava dicendo Parmenide attraverso Platone: se tolgo i molti tolgo anche l'Uno, e se tolgo l'Uno tolgo i molti; non possono esistere da soli, in nessun modo. Cosa che, invece, dal neoplatonismo in poi è stato compiuto, compiendo, come dicevo prima, la totale cancellazione del pensiero. È curioso che questo dialogo e altri, come il *Sofista*, siano considerati dialoghi aporetici, che non giungono cioè a una soluzione. Quale soluzione? La soluzione qui sarebbe dovuta essere quella di parteggiare o per l'una cosa o per l'altra, per l'uno o per i molti, come avverrà in seguito. È in questo senso, quindi, che sono dialoghi aporetici, ma non lo sono affatto se si considera, invece, questa come la conclusione inevitabile, come ciò che necessariamente è, e allora non sono aporetici per nulla, anzi, sono assertivi: l'uno è i molti. È aporetico se uno si immagina che uno debba prendere la supremazia rispetto all'altro, se si debba decidere fra i due – l'uno o i molti? – oppure lasciarli entrambi separati, come fa il neoplatonismo. Il neoplatonismo ha avviato, lo vedremo con Plotino, la cancellazione del pensiero per sempre. Questo naturalmente ha avuto degli effetti. È chiaro che tenendo conto, parlando, pensando, di una cosa del genere è arduo; questo lo sapevano gli eleati. La critica che si fa agli eleati per cui non si può più dire nulla è una stupidaggine. Non è così, gli eleati hanno mostrato in modo chiaro e inequivocabile che cosa accade quando parliamo e quando pensiamo. Un po' come la storia di Achille e la tartaruga: Zenone vede che la Achille sorpassa la tartaruga, ma non è questo il punto. La questione è che Achille sorpassa la tartaruga ma non la sorpassa, inesorabilmente: per sorpassarla non deve sorpassarla. Per sorpassarla deve compiere tutte queste operazioni che sappiamo e, quindi, per sorpassarla non la può sorpassare. È questo che comporta il tenere conto del linguaggio mentre si parla, mentre si pensa, e cioè che ciascun atto di parola è ciò che è a condizione del fatto di non essere ciò che è. È ovvio che non si può costruire nulla su questo e, in effetti, il linguaggio, perdonate l'antropomorfismo, lo sa, per cui parlando facciamo come se questa cosa sia quella che è, perché se non la possiamo usare. Questo lo sa bene la volontà di potenza, che deve necessariamente determinare qualche cosa per poterla usare. Gli eleati dicevano, sì, certo, lo determini, ma questo determinare determina propriamente la sua indeterminabilità. Questa è la storia dell'Uno e dei molti. Leggo qui: “*allora, se l'Uno non è, gli Altri non sono né Uno né molti*”, cioè, i molti non sono pensabili se non c'è l'Uno, non posso pensarli. Come faccio a pensare i molti se non c'è l'Uno? I molti, come dicevano i pitagorici, sono molti uno e, quindi, senza l'uno scompaiono anche loro. Mercoledì prossimo leggeremo questo testo di Porfirio, il *Commentario a Parmenide*, che ha subito una vicenda strana. È stato trovato nella seconda metà dell'800 per caso in una biblioteca dentro un evangelario. Era in greco, ovviamente, e poi si sono accorti che dal tipo di scrittura, ecc., potevano fare risalire il testo al IV-V secolo dopo Cristo e facendo una serie di considerazioni si è trovato che questo testo era il *Commentario a Parmenide* di Porfirio. Il luogo in cui fu trovato era Bobbio, un paesello nella provincia di Torino; poi, la biblioteca di Torino in cui era stato portato prese fuoco nei primi anni del '900 distruggendo tutto, ma fortunatamente il manoscritto si salvò perché fortunatamente era già stato trascritto. È interessante in questo testo l'approccio di Porfirio a Parmenide perché indica il modo in cui il pensiero è stato liquidato, quale è stata la via che Porfirio ha utilizzato per neutralizzare Parmenide.

1 dicembre 2021

Sofista

Leggere oggi *Il Sofista* di Platone ha avuto degli effetti singolari. Innanzitutto, mostra il tentativo di costruire un discorso che tiene conto fortemente della volontà di potenza. Platone non parla di questo, naturalmente, ma ciò che dice rinvia a questo. A pag. 275. Qui discutono lo Straniero e Teeteto. Lo Straniero è un eleate, allievo di Parmenide. Prima stavano facendo un discorso, che ora tralasciamo, su quale sia l'arte del sofista e parte dal considerare che il sofista è colui che cerca giovani ricchi per insegnare cose. E, allora, si chiedono che cosa insegni esattamente. Si chiede: ... *bisogna, dunque, affermare che dell'arte dell'insegnamento esiste soltanto un unico genere o più? E se più, due determinati generi di essa sono i più importanti? /.../ E mi sembra che per questa via in qualche modo possiamo trovarli molto rapidamente.* Sono i generi dell'insegnamento. Parrebbe che il sofista insegni qualcosa. *Guardando se l'ignoranza in qualche maniera abbia un taglio nel suo mezzo. Infatti, se essa è duplice, è chiaro che anche l'arte dell'insegnamento deve per forza avere due parti, una per ciascuno dei generi dell'ignoranza. /.../ Mi sembra di vedere una specie ben distinta, grande e pericolosa, che fa da contrappeso a tutte le altre sue parti. /.../ Il credere di sapere qualcosa...* Questa questione è molto importante in Platone e in particolare nel *Sofista* perché l'accusa che Platone rivolgeva ai sofisti era di insegnare cose che non erano il vero ma che somigliavano al vero, mentre il filosofo è colui che trova il vero. Tutto questo discorso, che vedremo mano a mano, è improntato a giungere a un certo risultato, e cioè che è possibile essere in errore. Cosa che per gli eleati non era così automatico in quanto, perché ci sia un errore, occorre che ci sia il vero da qualche parte, e per gli eleati questo era un problema. Ma perché gli interessa questo? Lo interessa perché soltanto se è possibile sbagliare allora è possibile educare, allora è possibile biasimare, allora è possibile essere nella posizione di colui che insegna, cioè nella posizione di chi ha potere. Questo al di là di tutte le considerazioni se sia bene o male, questo non ci interessa minimamente, stiamo soltanto considerando che cosa fa Platone in questo scritto. *Il credere di sapere qualche cosa, senza saperlo: è per questo che tutti corriamo il rischio di cadere in tutti gli errori che commettiamo col pensiero. /.../ Ed in particolare credo che a questa sola specie dell'ignoranza venga dato il nome di "incultura".* A pag. 276. *E così, infatti, si chiama, Teeteto, presso quasi tutti i Greci. Ma noi dobbiamo indagare ancora se essa sia ormai un tutto indivisibile, oppure se abbia qualche suddivisione degna di un nome specifico.* Qui procede con il metodo diairetico, cioè di divisione. Qualcuno aveva accostato il modo di procedere dei dialoghi platonici al sistema di calcolo dei computer, 1/0, vero/falso, criticandolo anche in parte perché ponendo soltanto due possibilità non si tiene conto di altre infinite possibilità ma soltanto di quelle due, che naturalmente servono a Platone per giungere alla conclusione cui vuole giungere. *Dell'insegnamento esercitato attraverso i discorsi, una parte mi sembra essere una via più aspra; l'altra sua parte, invece, più piana. /.../ Una, veneranda per l'antichità, "costume patrio", di cui si servivano soprattutto nei rapporti con i figli, e di cui ancora oggi molti si servono quando, secondo loro, i figli commettono qualche errore /.../ Quanto all'altra, invece, alcuni, quando danno una spiegazione a se stessi, sembrano ritenere che ogni incultura è involontaria, e che chi crede di essere sapiente non può mai volere apprendere nessuna di queste cose di cui crede di essere esperto, e che, anzi, la specie di educazione mediante ammonimenti, pur con molta fatica, ottiene poco.* E, allora, qual è il metodo? La confutazione, l'*elenchos*. Confutazione come arma di purificazione. Certo, la usavano anche i sofisti, ma come la usavano? Potremmo dire così, che la usavano in malafede. Malafede in questo senso, che sapevano bene che non c'è nessun vero e nessun falso, quindi, non resta che utilizzare l'abilità dialettica per convincere l'altro di quello che voglio io, nel senso di una verità da trasmettere. L'intento di Platone è invece quello educativo, e per essere educativo occorre che la verità sia e sia ben stabile, ben visibile. Per questo,

per Platone, è necessario concludere che è possibile dire il falso, quindi, è possibile dire il vero, è possibile dire la verità. *Per tutte queste ragioni, Teeteto, noi dobbiamo dire che la confutazione è la più grane e la più potente delle purificazioni, e, d'altro canto, dobbiamo pensare che chi non è stato confutato, anche se fosse il Grande Re, poiché non è stato purificato per quanto riguarda le cose più grandi, è privo di educazione, ed anche brutto, in relazione a ciò in cui, a chi ha intenzione di essere veramente felice, converrebbe essere puro e bello in massimo grado.* Qu c'è già un accostamento tra il bello e il vero, cosa che verrà ripresa nel Medio Evo. Ma la cosa interessante è la sottolineatura continua della necessità di educare, di purificarsi dall'errore, ma per purificarsi dall'errore occorre sapere qual è l'errore, averlo determinato, definito, individuato, cosa che con gli eleati era difficile fare. Quindi, Platone deve eliminare gli eleati, utilizzando questa volta il sofista, e cioè cercando di mostrare che ciò che insegna il sofista non è una verità ma una finta verità. Per fare questo, quindi, ha bisogno di distinguere il vero da ciò che è apparentemente vero. A pag. 277. *Mi sembra, infatti, che dapprima sia stato trovato come cacciatore di giovani ricchi /.../ In secondo luogo, come importatore ed esportatore di cognizioni che interessano l'anima. /.../ In terzo luogo, non ci si è forse rivelato come un rivenditore al minuto di queste stesse nozioni? /.../ E la quinta forma cercherò di ricordarla io: era, infatti, un atleta nell'arte della lotta fatta con i discorsi, che si è riservato l'arte eristica. /.../ La sesta forma, infine, suscitava perplessità; tuttavia, abbiamo finito col concedergli che egli è un purificatore dell'anima dalle opinioni che sono di ostacolo all'apprendimento.* Questo è vero fino ad un certo punto. Per gli eleati non era proprio così, perché per purificare qualche cosa occorre sapere qual è il vero, qual è il giusto, qual è il corretto, cioè, avere già una pre-supposizione. *Non comprendi, allora, che se uno si presenta come possessore di molte scienze, ma viene indicato con il nome di una sola arte, questa apparenza non è sana, ma è chiaro che chi si trova in questo rapporto con una determinata arte, non può vedere bene quel punto di essa in cui convergono tutte queste nozioni, e perciò egli indica chi le possiede con molti nomi invece che con uno solo?* A pag. 278. *Se è possibile che un uomo abbia scienza di tutte le cose. /.../ E dunque, come potrebbe uno, che non ha di per sé scienza, contraddire uno che ce l'ha, e dire qualcosa di valido?* Qui c'è una questione importante, perché una cosa del genere è assolutamente confutabile. Una persona, pur non avendo cognizioni tecniche specifiche, è perfettamente in condizione di valutare quello che una persona sta facendo, rispetto al metodo che sta utilizzando, rispetto alle questioni che si sta ponendo, sa valutare se la persona, il tecnico, si è interrogato oppure no su alcune questioni. Quindi, una cosa del genere è surrettizia perché qui Platone dice che soltanto chi è tecnico ha proprietà ed è autorizzato a parlare. *In che cosa consiste, dunque, questa meraviglia della capacità sofistica?* Era questo che facevano i sofisti, potevano discutere su tutto, ma non sulle questioni tecniche, sui dettagli, ma sulla questione, su che cosa stava facendo chi faceva qualche cosa. *Sul modo in cui essi sono capaci di ingenerare nei giovani l'opinione di essere proprio loro i più sapienti di tutti, su tutto. È chiaro, infatti, che, se non apparissero ai giovani, e se, pur così apparendo, non sembrassero affatto, mediante il dibattito, esser più intelligenti, difficilmente – è proprio tua questa affermazione – uno darebbe loro del denaro, volendo diventare loro discepolo. /.../ a noi il sofista si è rivelato come uno che possiede su tutte le cose una scienza apparente, ma non la verità.* Uno che sa parlare di tutto ma che non conosce la verità. Ma quale verità? Quella specifica, tecnica? Certo che non la possiede e non la possiede perché non sa cosa farsene, a lui interessa sapere pensare le questioni. A pag. 279. *Se uno affermasse di non sapere parlare né contraddire, bensì di sapere produrre e fare tutte le cose con una sola arte...* Qui vuole mostrare come chi apparentemente sa fare tutte le cose con un'unica arte, di fatto, non conosce le cose e fa l'esempio del pittore: dipinge tutto quanto, sa riprodurre tutto, ma non sa fare quella cosa, dipinge una casa ma non sa fare la casa. *Dunque, di chi si vanta di essere capace di produrre tutte le cose con una sola arte noi sappiamo questo, credo: che, eseguendo con l'arte della pittura imitazioni che hanno lo stesso nome delle cose reali, sarà capace, mostrando da lontano i suoi dipinti, di far credere ai ragazzini ignari di essere capacissimo di portare, di fatto, a termine qualunque cosa egli voglia fare.* Questo per Platone sarebbe l'inganno. Molto discutibile, peraltro. A pag. 281.

*Dunque, non è forse vero che gli artisti di oggi, lasciando perdere la verità, riproducono nelle immagini non le proporzioni reali, ma quelle che sembrano essere belle? Non sarà, dunque, giusto chiamare la prima opera, visto che è simile al vero, raffigurazione? /.../ E poi? Ciò che appare solo somigliante al bello, per il fatto che lo si guarda da un punto di vista non adeguato, se poi uno, invece, acquista la capacità di vederlo adeguatamente in così grandi dimensioni, pur non essendo somigliante a quello a cui pretende di somigliare, come lo chiameremo? Visto che appare – ma non è – somigliante, non lo chiameremo “apparenza”? Platone sta facendo di tutto per dire che il sapere dei sofisti è un sapere apparente: non sanno veramente la verità. In realtà, mio caro, ci troviamo nel corso di una ricerca difficile da tutti i punti di vista. Infatti, questo apparire e sembrare, ma non essere, e il dire, sì, qualcosa, ma qualcosa di non vero, tutto ciò è pieno di difficoltà, sempre, nel passato e nel presente. Come, infatti, si debba parlare per dire e opinare che il falso esiste realmente, senza che, pronunciando questa affermazione, Teeteto, è assolutamente difficile sapere. /.../ Questo discorso ha osato supporre che il non-ente sia... Adesso ci sarà tutta la discussione sul fatto se il non-ente è o non è, perché se il non-ente non è allora non c'è neanche il falso, naturalmente, in quanto il falso qui è stato immaginato come un'opinione rispetto a ciò che non è, al non-ente; se, invece, è tutto vero, anche in questo caso non ci sarà opinione falsa, tutte le opinioni saranno vere. Il tentativo è quello di costruire un discorso che consenta all'ente e al non-ente di convivere. Una cosa abbastanza singolare perché, in effetti, se noi diciamo che il non-ente non è, ma, come sappiamo bene, per poterlo dire, che il non-ente non è, dobbiamo appunto poterlo dire, ma a partire da cosa? Dal fatto che il non-ente è comunque qualcosa per cui diciamo che non è, ma è qualcosa e, quindi, un ente. È una questione, quella del non-ente, cui in parte Platone accenna, ma che avrebbe potuto risolvere con estrema facilità. A pag. 284. *Dunque, se diremo che egli possiede una determinata arte di produrre apparenze...* Cioè, di cose che sono ma che non sono vere. Per Platone, secondo gli eleati questo era impossibile: se è vero, se non è non esiste. ...*facilmente, sulla base di quest'uso dei termini, egli, capovolgendoli, rivolgerà i nostri discorsi nel senso contrario, ogni volta che lo chiamiamo produttore di immagini, ci chiederà che cosa intendiamo propriamente con “immagine”.* Gli risponde Teeteto. *È chiaro che diremo: le immagini nelle acque e negli specchi, e inoltre quelle dipinte o scolpite, e tutte quante le altre che sono di questo tipo.* Lo Straniero. *È evidente, Teeteto, che non hai mai visto un sofista. /.../ Quando gli darai questa risposta e gli parlerai di qualcosa negli specchi e negli oggetti modellati, riderà delle tue parole, quando tu gli parli come ad uno che ci vede, e, fingendo di non conoscere né specchi né acque, e nemmeno la vista stessa, interrogherà te soltanto in base i tuoi discorsi.* Come dire che il sofista non pre-suppone nulla, semplicemente considera il discorso che gli viene fatto. Non dà nulla per scontato, non c'è nessuna complicità da parte del sofista rispetto al suo interlocutore, nel senso di “sappiamo come stanno le cose, le conosciamo già”. No, non le conosciamo affatto. *Ti interrogherà su ciò che attraversa tutte queste cose che tu hai detto numerose e che hai ritenuto opportuno designare, pronunciando la parola “immagine”, con un solo nome per tutte, come se fossero una cosa sola. Parla, dunque, e difenditi senza arretrare di fronte a costui. /.../ Ma con “diverso, ma simile” ...* Teeteto aveva detto che l'immagine è sì diversa ma simile: l'immagine di quella cosa non è quella cosa ma è simile. ...*intendi dire un oggetto vero, oppure a che cosa riferisci la parola “simile”?* Dice Teeteto: *Per niente un oggetto vero, bensì uno somigliante.* Lo Straniero. *E intendi dire che quello vero esiste realmente? /.../ E poi? Quello non vero non è il contrario di quello vero?* Teeteto. *Certo.* Lo Straniero. *Dunque, tu dici che il somigliante non è realmente, dal momento, almeno, che lo dici “non vero”.* Teeteto. *Eppure, in qualche modo è.* Anche un quadro è, se non altro è un quadro. Lo Straniero. *Ma non veramente, dici.* Dice che è, ma non veramente. Lo Straniero. *Dunque, quella che chiamiamo raffigurazione è realmente, pur non essendo realmente.* Qui incomincia a fare quel discorso che gli consentirà di dire che il non-ente partecipa dell'ente. Teeteto. *C'è il rischio che l'ente si intrecci con il non-ente in un intreccio di questo tipo: molto strano.* Lo Straniero. *Strano, infatti: come no? Vedi, dunque, che anche ora, a causa di questo intreccio, il sofista dalle molte teste ci ha costretti a riconoscere, pur senza volerlo, che il non-ente in**

qualche modo è. Qui va contro Parmenide, senza tenere conto di ciò che dice Parmenide, e cioè che essere e pensare è lo stesso. E allora? Come potremmo definire la sua determinata arte e rimanere coerenti con noi stessi? /.../ Quando affermeremo che per quella sua apparenza egli inganna e che la sua arte è un'arte dell'inganno, in quel momento affermeremo che la nostra anima opina il falso per effetto della sua arte, o che cosa mai diremo? /.../ E di nuovo, l'opinione falsa sarà un opinare le cose opposte agli enti, o come? Se opino il falso vuol dire che opino il non-ente, ciò che non è. Intendi dire, dunque, che l'opinione falsa è un opinare i non-enti? /.../ Ed essa opina che non-enti non sono, oppure che gli assolutamente non-enti in qualche modo sono? /.../ E poi? Non si opina anche che non siano affatto gli enti in senso assoluto? /.../ Ed anche questo è falso? Teeteto. Anche questo. Lo Straniero. Anche un discorso, credo, sarà giudicato falso in questo modo per gli stessi motivi: quando dice che gli enti non sono, e che i non-enti sono. /.../ Ma il sofista lo negherà. Oppure, c'è qualche artificio per far sì che un uomo sano di mente lo conceda, quando le ammissioni fatte prima vengano accostate a queste fatte ora? Comprendiamo, Teeteto, quello che il sofista ci dice? Teeteto. Come non comprendere, infatti, che egli affermerà che noi facciamo affermazioni opposte a quelle di poco fa, e che osiamo dire che il falso "è" nelle opinioni e nei discorsi? E che noi infatti siamo spesso costretti a connettere l'ente con il non-ente, mentre poco fa eravamo d'accordo nel riconoscere che questa è la cosa più impossibile di tutto? Lo Straniero. Ti ricordi con precisione. Ma guarda che cosa bisogna fare riguardo al sofista. Infatti, tu vedi quanto facili e numerosi siano le obiezioni e le aporie, se continuiamo a cercare ponendolo nell'arte dei mistificatori e degli incantatori. A pag. 287. Intendo dire, infatti, che in questo esame noi dobbiamo seguire questo metodo, come se essi (i presocratici) fossero presenti e noi li interrogassimo così: "Orsù, tutti voi che affermate che tutte le cose sono caldo e freddo, o qualche altra coppia di questo tipo, che cosa è mai questo che dite di entrambi, quando dite che entrambi sono e che ciascuno è? Forse dobbiamo porre, secondo voi, una terza cosa oltre a quelle due, e dire che il tutto è tre cose e non, invece, due? Infatti, se chiamate "ente" l'una e l'altra di queste due cose, non dite più che entrambe allo stesso modo "sono": in entrambi i casi, infatti, sarebbero una cosa sola, e non due insieme". Se tutte queste cose, che sono diverse, sono tutte enti, allora sono un'unica cosa, sono un ente. "Ma volete chiamarle entrambe "ente"?". /.../ "Ma amici" diremo "anche così verreste a dire, in maniera chiarissima, che le due cose sono una cosa sola". /.../ "Ebbene, dal momento che noi ci troviamo in difficoltà, chiariteci voi adeguatamente questo problema: che cosa volete significare quando pronunciate "ente"? La risposta è facile: l'ente è qualcosa. "Ciò che è uno, usando due nome per la stessa cosa, o come?" /.../ È chiaro, Teeteto, che per chi ha fatto questa ipotesi non sarà la cosa più facile di tutte rispondere all'attuale domanda, anzi, anche a qualsiasi altra /.../ Riconoscere che ci sono due nomi, anche quando non si pone nulla tranne una cosa sola, sarebbe ridicolo, mi pare. /.../ Ed in generale, accettare che uno dica che un nome è qualcosa, sarebbe privo di senso. /.../ Ponendo il nome della cosa come altro da essa, parla, se non erro, di due cose. Qui Platone coglie la questione: parlando di una cosa parlo di due cose. Nel mio pensare c'è ciò che io penso, quindi, c'è il mio pensare e ciò che il mio pensiero pensa. Pertanto, ci sono due cose, che non posso né disgiungere né separare. Se non penso qualcosa non penso; pensare è pensare qualcosa, sennò non è pensiero. Ed è certo che se pone il nome come identico alla cosa, sarà costretto o a dirlo nome di niente, o, se lo dirà nome di qualcosa, ne seguirà che il nome è soltanto nome di un nome; ma non è tale di niente altro. Dice: questo nome o lo riferisco a niente, e allora è niente, oppure, lo riferisco a se stesso, e allora è il nome di un altro nome. E l'uno, che è nome di "uno" ed è l'unità, a sua volta, del nome. /.../ E allora? Diranno che 'intero è altro dall'uno che è, oppure che è la stessa cosa di questo? /.../ Se, dunque, l'intero è, come anche Parmenide dice, "da ogni parte simile a massa di ben rotonda sfera; a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche parte più grande / né in qualche parte più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra", se l'ente è tale, ha un centro e insieme degli estremi; ma, se ha questi, è necessario che abbia delle parti. Qui varrebbe la confutazione di Parmenide, almeno in parte. Una sfera perfetta, dice Platone, ma se è un tutto ha delle parti. Ma certo nulla impedisce che ciò che si trova diviso in parti possa partecipare dell'Uno in tutte le sue parti,

e che, in questo modo, essendo un tutto e un intero, sia uno. /.../ È verissimo ciò che dici. Infatti, se l'ente è uno, in qualche modo per partecipazione, è evidente che non sarà la stessa cosa che l'Uno, e, dunque, tutte le cose saranno più che uno. /.../ Eppure, se l'ente non è l'intero, per il fatto che partecipa dell'Uno, e se, invece, l'intero stesso è, l'ente risulta privo di se stesso. /.../ E, secondo questo discorso, privato di se stesso, l'ente non sarà ente. /.../ E, a loro volta, tutte le cose verrebbero ad essere più che uno, poiché l'ente e l'intero hanno ciascuna una propria natura separata da quella dell'altro. Qui introduce la questione della separazione. Giustamente dice che se separo le cose, una cosa dal suo significato, quella stessa cosa, una volta separata, scompare, non è più nulla. A pag. 291. Ebbene, dico che ciò che possiede anche una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposto a produrre un'altra cosa qualunque, o a subire anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza. Da qui deriveranno la δύναμις e l'ἐνέργεια di Aristotele, il quale alla potenza aggiunge l'atto, perché senza l'atto la potenza è niente. Però, già qui in Platone si pone la questione, e cioè: se separo le cose, l'una dall'altra, scompaiono entrambi. A pag. 293. ...dunque, Teeteto, che se tutti gli enti fossero immobili non ci sarebbe intelletto per nessuno, di nessuna cosa, in nessun luogo. Qui è passato a considerare il movimento e la quiete: se le cose sono ferme o se si muovono. Qui c'è naturalmente un riferimento a Zenone. Eppure, se noi ammettessimo, d'altro canto, che tutte le cose si spostano e sono in movimento, anche con questo discorso elimineremmo dall'ambito degli enti questa stessa cosa. /.../ Ciò che è identico, allo stesso modo, nella medesima relazione, ti sembra che possa mai essere se non in quiete? /.../ Tu vedi che l'intelletto in qualche luogo sia, o sia stato, senza questi caratteri? /.../ È certo che con ogni discorso dobbiamo combattere contro chi, in qualunque modo, insiste su qualcosa, pur annientando scienza, o intelligenza, o intelletto. Chi afferma che tutto è immobile o tutto in movimento nega la possibilità della conoscenza, perché la conoscenza è mutamento, è, come dice lui, l'essere colpito da qualche cosa, l'essere sollecitato da qualche cosa e, quindi, comporta il movimento, non è quiete. Però, se fosse solo movimento, non ci sarebbe la possibilità di cogliere nulla. Ecco perché dice che la quiete assoluta e il movimento assoluto non consentono alcuna conoscenza. Dunque, per chi è filosofo e tiene queste cose in grandissimo onore, è, per questi motivi, assolutamente necessario, come si vede, non accettare, dai sostenitori dell'Uno o delle molteplici Idee, che il tutto sia immobile, e non dare assolutamente retta a quelli che, dal canto loro, mettono in movimento l'ente dappertutto; ma, secondo la preghiera dei bambini, "che le cose immobili siano anche in movimento", deve affermare dell'ente e del Tutto l'unna e l'altra cosa insieme. /.../ Molto bene, allora. Non dici che movimento e quiete sono massimamente contrari l'uno all'altra? /.../ E dici anche che entrambi e ciascuno, allo stesso modo, sono? /.../ Intendendo che sonno entrambi e ciascuno in movimento, quando concedi che sono? Teeteto dice "Per niente". Al contrario, vuoi dire che sono immobili, quando dici che entrambi sono? /.../ Forse ponendo che nell'anima l'ente è una terza cosa oltre a queste, pensando che da esso siano abbracciati insieme la quiete e il movimento, raccogliendoli insieme e volgendo lo sguardo al fatto che essi hanno in comune l'essere: e così che dici che entrambi sono? /.../ Dunque, l'ente non è l'una e l'altra cosa insieme, movimento e quiete, bensì una cosa diversa da queste. Ente è una cosa che è diversa sia dal movimento che dalla quiete, perché se l'ente fosse quiete non sarebbe conoscibile, se fosse solo movimento non sarebbe conoscibile. Ma qual è questa terza cosa? A pag. 294. Diciamo, allora, quale modo noi, di fatto, chiamiamo questa stessa cosa, di volta in volta, con molti nomi. /.../ Per esempio, noi parliamo dell'uomo, riferendogli i colori e le figure, e grandezze, ecc. /.../ Onde, credo, abbiamo preparato un vero banchetto per i giovani e per quei vecchi che imparano in tarda età, ecc. A pag. 295. Non dobbiamo congiungere l'essere con il movimento e la quiete, e nessun'altra cosa con nessun'altra, ma dobbiamo, al contrario, porre nei nostri discorsi queste cose come non collegate e come incapaci di partecipare le une delle altre? Se sono tutte slegate non c'è nessuna connessione e se non c'è nessuna connessione non c'è nessuna conoscenza, dato che la conoscenza è relazione. Oppure dobbiamo ricondurle tutte alla medesima cosa in quanto tali da potere avere reciproca comunanza?

Oppure alcune sì e altre no? Quale di queste alternative, Teeteto, diremo che essi sceglieranno? Naturalmente, la terza. E inoltre, il discorso più ridicolo di tutti lo farebbero coloro che non consentissero di denominare una cosa in base alla comunanza che essa ha con l'affezione di un'altra cosa. /.../ Sono costretti, in tutti i casi, a valersi di espressioni come "essere", "separatamente", "dagli altri", "per sé" e mille altre, e, poiché di esse non possono fare a meno, e non possono non connetterle nei loro discorsi, non hanno bisogno di altri che li confutino, ma hanno, per così dire, in casa il nemico che li contrasterà e, mentre parla dentro di loro, come quello strano Euricle, essi camminano portandoselo sempre in giro. È come se accennasse al problema del linguaggio: se penso penso qualcosa, non posso pensare se non penso qualcosa. Questo pensare non può esistere senza il qualcosa che penso, non posso tenere separate le due cose in nessun modo: come divido il mio pensiero da ciò che penso? Quindi, c'è quella che lui chiama mescolanza tra l'ente e il non-ente, tra ciò che è qualche cosa e ciò che quel qualche cosa non è, perché il mio pensiero non è ciò che il mio pensiero pensa; in un certo senso lo è, ma sono due cose distinte, non separabili ma distinte. Quindi, io penso qualche cosa e questo qualche cosa è altro dal mio pensiero, sono altre parole, altri racconti. È come se Platone avesse avvertito questa divisione che c'è nel linguaggio, divisione che naturalmente non può accogliere, anche perché, se l'accogliesse, direbbe quello che dicevano gli eleati. Era dopotutto l'accusa che Aristotele rivolgeva a Protagora oltre che a Parmenide, e cioè l'impossibilità di determinare qualche cosa, perché appunto i due contrari si uniscono, sono l'uno la condizione dell'altro. Platone chiama questo "parricidio" perché, secondo lui, Parmenide aveva proibito di pensare il non-essere, per cui c'è solo l'essere e il non-essere non c'è. È chiaro che se poniamo il fatto che per Parmenide l'essere è pensiero, allora se non c'è pensiero non c'è niente. Invece è stato inteso che l'ente c'è e il non-ente non c'è, ma già dicendo che l'ente non c'è mi contraddico – infatti, diceva Platone di stare attenti ai sofisti, uomini dalle mille teste – e mi contraddico perché dicendo che non c'è evidentemente so che non c'è. Ma come faccio a saperlo? Da dove traggo questo sapere se non da un sapere sul non-ente? Quindi, se c'è un sapere sul non-ente c'è un sapere, quindi, una relazione, una connessione. Qui sembra che abbia quasi scoperto la differenza tra l'uso del verbo essere come esistenziale e l'uso del verbo essere come copulativo. Se dico che "Cesare è" lo uso in modo esistenziale, cioè affermo l'esistenza di Cesare; se dico che "Cesare è italiano", allora l'"è" non è usato in modo esistenziale ma copulativo, cioè mette in relazione Cesare con l'essere italiano. È chiaro che questa seconda forma pre-suppone la prima, perché non posso dire che "Cesare è italiano" se non presuppongo che Cesare esista; quindi, per poterne parlare devo dare per buono che Cesare esista. E così anche per il non-ente: se io dico che il non-ente non è, non è cosa? Come lo so che il non-ente non è? In base a che cosa lo affermo? Parla poi della grammatica e fa l'esempio dell'uso delle vocali, delle consonanti, ecc. Parla dell'arte della grammatica, dove ciascuno degli elementi trova la sua posizione e ognuno, dice, sa quali lettere è possibile che siano in comunione, possibile con alcune ma non con tutte, ma non per questo le altre lettere non ci sono, ci sono ma si conetteranno con altre cose. Dice poi che si tratta di trovare la scienza, che non è quella del sofista, perché il sofista, secondo Platone, è colui che, sì, purifica ma usa questa arte della purificazione a scopo di lucro, anziché per educare le persone. A pag. 296. Questa scienza, dunque, Teeteto, come la chiameremo? Per Zeus! Senza rendercene conto, ci siamo forse imbattuti nella scienza degli uomini liberi, e rischiamo, mentre stiamo cercando il sofista, di avere trovato prima il filosofo? /.../ Il dividere per generi e non ritenere diversa una Forma che è identica, né identica una Forma che è diversa, non diremo che è proprio della scienza dialettica? /.../ dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente una sola Idea che si estende da tutte le parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una sola Idea... Coglie, cioè, il particolare dall'universale e li distingue. Importantissimi tra i generi, certo, sono quelli che abbiamo or ora trattato: l'ente in sé, quiete e movimento. /.../ E diciamo che certamente due di essi non sono mescolabili tra loro. /.../ Ma l'ente, almeno, è mescolabile con entrambi: infatti, entrambi sono, se non erro. /.../ Questi, quindi,

vengono ad essere tre. /.../ Dunque, ciascuno di essi è diverso dagli altri due, ma identico a se stesso. Che cosa sono mai, d'altro canto, questi che ora abbiamo chiamato l'identico e il diverso? Sono due generi determinati, altri da quei tre, sempre necessariamente mescolati a quelli, e dovremmo condurre il nostro esame su di essi considerando che sono cinque e non tre, oppure, senza rendercene conto, usiamo questa espressione, "l'identico e il diverso", per denominare uno di quelli? /.../ Ma, certo, movimento e quiete non sono né un che di diverso né un che di identico. /.../ Qualsiasi cosa noi predichiamo in comune di movimento e di quiete, questa non è possibile che sia né l'uno né l'altra dei due. Né il movimento né la quiete sono identici né diversi. Perché dice questo? E il diverso è sempre in relazione a un diverso: non è vero? Se è diverso sarà sempre in relazione a qualcosa rispetto a cui è diverso. Non lo sarebbe, se l'ente e il diverso non fossero assolutamente differenti. Ma se un diverso partecipasse di entrambe le Forme, come l'ente, ci sarebbe qualcuno anche dei diversi che non sarebbe diverso in relazione a un diverso. Cioè, se c'è l'ente, ci sarebbe qualcuno, anche dei diversi, che non sarebbe diverso in relazione a un diverso, vale a dire, l'ente non è diverso in relazione al diverso. Ora, invece, assolutamente ci risulta che qualunque cosa sia diversa, necessariamente è quello che è, cioè diversa da una diversa. Se necessariamente è quella che è, vuol dire che non è altro. Dunque, dobbiamo dire che la natura del diverso è quinta tra le Forme nell'ambito delle quali abbiamo fatto la scelta. A pag. 299. Così allora diciamo di queste cinque Forme, riprendendo da capo una per una. /.../ In primo luogo, dal movimento, che è assolutamente diverso dalla quiete. /.../ E, pertanto, non è quiete. /.../ Ma è, perché partecipa dell'ente. /.../ Di nuovo, da capo, il movimento è diverso dall'identico. /.../ Dunque, non è identico. /.../ Ma, certo, esso era identico, almeno perché tutto partecipa a sua volta dell'identico. Se qualche cosa è qualche cosa è perché è identica. Bisogna, allora, riconoscere che il movimento è identico e non-identico e non dobbiamo protestare. Infatti, quando diciamo che il movimento è identico e non-identico, non lo diciamo dallo stesso punto di vista, ma quando lo diciamo identico, diciamo così di esso per la sua partecipazione all'identico; quando, invece, lo diciamo non-identico, è per la sua comunanza col diverso, grazie alla quale, separato dall'identico, non diventa quello, ma un diverso, cosicché è di nuovo corretto dirlo non-identico. /.../ Diciamo, allora, daccapo: il movimento è diverso dal diverso, come prima era altro dall'identico e dalla quiete? /.../ Dunque, è non-diverso, in un certo senso e diverso, secondo il discorso attuale. Platone ha introdotto il diverso tra l'essere e il non-essere assoluto. Solo che questo essere e non-essere assoluto è una cosa che ha inventata lui per poterla contrastare. Gli eleati non avevano mai detto una cosa del genere. Certo, Parmenide dice che l'essere è e il non-essere non è, ma dice anche che l'essere è pensare. E anche Zenone, dice che il movimento non posso coglierlo se non come quiete, perché se lo penso lo fermo, lo determino e, quindi, posso pensare il movimento solo in quiete. Il che è come dire che nella quiete c'è movimento, perché senza la quiete non posso pensare il movimento. In ogni caso questi sono sempre e comunque intrecciati tra loro, non sono separati. Quello che, invece, tenta di fare Platone è di separarli, e come fa? Fa così. A pag. 300. Quando diciamo il "non-ente", come sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso. /.../ Per esempio, quando diciamo qualcosa "non-grande", ti sembra che in tal caso noi esprimiamo con questa espressione il piccolo piuttosto che l'uguale? /.../ Quando si dica che una negazione significa opposizione, noi non lo concederemo, ma "ammetteremo" soltanto questo, che le particelle negative, preposte, indicano qualcosa d'altro rispetto a nomi che lo seguono... Ecco, qui compie un'operazione che è discutibile, perché il "non" preposto a qualche cosa nega il qualche cosa che lo segue. Ma che cosa significa qui che lo nega? Lui insiste sul fatto che questo "non" indica soltanto che è diverso ma non lo nega. Il problema è che diverso è ciò che comunque nega, solo che a lui ciò che interessa è che non si neghi che l'ente sia, perché se l'ente è allora è possibile affermarlo, è possibile imporlo. La sua operazione è quella di tentare in tutti i modi di eliminare la possibilità che ente e non-ente siano la stessa cosa, e allora introduce il diverso, perché se sono la stessa cosa, come per gli eleati, due momenti dello stesso, direbbe Hegel, allora come posso affermare il falso se non affermando simultaneamente il vero, e viceversa? Come li separo? Questo tentativo di Platone è in un certo

sensu scorretto. A pag. 301. *Dunque, come tu hai detto, il diverso non è affatto difettoso di essere rispetto a nessuno degli altri generi? E bisogna ormai avere il coraggio di dire che il non-ente possiede in modo stabile la sua natura. Come il grande era grande, il bello era bello, il non-grande non-grande e il non-bello non-bello, così anche il non-ente, per la stessa ragione, era ed è non-ente, ossia un'unica Forma, che rientra nel novero dei molteplici enti? O abbiamo ancora qualche dubbio, Teeteto, nei confronti di esso? /.../ Sai, dunque, che abbiamo disubbidito a Parmenide, andando molto al di là del suo divieto? /.../ Noi, spingendoci nella ricerca ancor più avanti di quanto egli ci ha vietato di indagare, ne abbiamo fornito una dimostrazione. /.../ Poiché egli dice in un certo luogo: Inoltre questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero. Ma a pag. 302 dice una cosa interessante: Slegare ogni cosa da tutte le altre è il più completo annientamento di ogni discorso... Cioè: tutto vero, tutto falso. ...infatti, è dal reciproco intreccio delle Forme che nasce il nostro discorso. /.../ Vedi bene come era opportuno poco fa che noi polemizzassimo con uomini di questo tipo, e li costringessimo a permettere che un genere si mescoli con un altro. Cosa che nessuno ha mai negato. Prendiamo Zenone e la freccia: la freccia è, sì, in movimento, Zenone lo vedeva benissimo, ma per poterla pensare devo pensarla solo in uno stato di quiete, devo determinarla, finirla, devo inserirla in un tempo finito. Ecco perché Zenone dice che in ciascun istante la freccia è ferma, in ciascun istante in cui la penso è ferma; poi, è chiaro che è in movimento, lo vedo. A pag. 303. Ora, è evidente che il non-ente partecipa dell'ente, e così, in tal modo, forse, il sofista non potrà più polemizzare. Probabilmente, però, potrebbe dire che alcune delle Forme partecipano del non-ente, ed altre invece no, e che discorso e opinione sono di quelle che non ne partecipano, che l'arte della raffigurazione e dell'apparenza, in cui noi diciamo che egli si trova, assolutamente non è, dal momento che discorso e opinione non hanno comunione con il non-ente; infatti, il falso non esiste affatto, se non sussiste questa opinione. Certo che per gli eleati il falso non esiste se non commisto con il vero, non esiste in quanto tale ma esiste in quanto l'altro momento del vero, e non possono darsi l'uno senza l'altro. Invece Platone costringe il sofista a pensare che i due elementi siano separati, ma è lui, Platone, che lo pensa, non il sofista. A pag. 306. Dice che il discorso è sempre un discorso su qualche cosa. Ma se non riguarda nessuno, non può essere affatto neppure un discorso; abbiamo, infatti, dichiarato che è impossibile che sia un discorso e sia un discorso che non riguarda nessuno. Certo, nessuno glielo nega. Ma è come se Platone fosse costretto ad attribuire all'eleate, al sofista, delle credenze, delle certezze che il sofista non ha mai sostenuto. Scredita qualcuno, cosa che faranno poi Aristotele e altri, attribuendo a questo qualcuno cose che questo qualcuno non ha mai detto. Ecco, questo è il sofista. Alla fine si chiederà che cos'è il sofista. A pag. 310. Ebbene, essa sarà l'imitare l'arte che produce contraddizioni, parte simulatrice dell'arte di produrre opinioni, del genere che produce apparenze sulla base della capacità di produrre immagini, sezione non divina ma umana dell'attività produttiva, cioè quella parte che fa meraviglie nei discorsi: chi dirà che "di questa stirpe e di questo sangue" è il vero sofista, dirà, come sembra, la cosa più vera. Il sofista è colui che crea immagini, che costruisce discorsi e li confuta. Li confuta perché per il sofista vero e falso sono due facce dello stesso, ed è per questo che può confutare qualunque cosa. Invece, Platone vuole costringere il sofista, annientarlo, per dire che la sua è un'arte falsa, inducendo con questo il lettore a pensare che c'è un'arte vera, che è quella del filosofo, cioè quella che ricerca la verità. Che poi Platone stesso in certi punti dice che le cose sono intrecciate, però non gli va bene, perché se sono intrecciate allora il bene come lo diffondo? Come mi impongo sugli altri se non determino che esiste il falso? Se non c'è il falso, in che modo li biasimo? In che modo li educo? In che modo li domino? Ovviamente ho fatto una lettura specifica rispetto a ciò che a noi interessa, e cioè che cosa ha voluto fare Platone scrivendo *Il sofista*.*

13 aprile 2022

Eutidemo

Questa sera iniziamo la lettura dell'Eutidemo di Platone. L'*Eutidemo* è un dialogo scritto nella prima metà del V secolo a.C. È un dialogo sull'eristica, ἐριστική τέχνη come diceva Platone, interessante, anche se può apparire banale in alcuni aspetti e, infatti, non ha avuto un grande successo; dice, invece, delle cose davvero notevoli, di cui parleremo subito. Intanto, è da notare che qui Platone, come anche nel *Protagora* e nel *Gorgia*, non abbia propriamente controargomentazioni, cioè non oppone a questi sofisti delle argomentazioni contro le loro, semplicemente accoglie quello che dicono, magari cercando di ridicolizzare, di smussare le cose, senza però alcuna argomentazione. La cosa interessante è il fatto che lui non si interroghi sul fatto che non c'è nessuna controargomentazione. Perché non controargomenta? Perché non scaraventa contro di loro tutto il suo bagaglio dialettico? Perché non lo fa? È una questione curiosa. Il dialogo si svolge tra Socrate, Eutidemo e il fratello di questo, Dionisodoro; ci sono, poi, altri due personaggi tra cui Clinia, un giovane che vorrebbe imparare la tecnica eristica. E, infatti, Socrate invita Eutidemo e Dionisodoro a educare Clinia a questa arte che Socrate dice di non conoscere ma di volere anche lui imparare. 275A. *Credo che Eutidemo abbia incominciato all'incirca così:...* È un racconto che Socrate fa a Critone. ... *"Clinia, quali sono, tra gli uomini, quelli che imparano, i sapienti o gli ignoranti?"*. Questo è il primo modo degli eristi di mostrare il modo delle loro argomentazioni. *Il giovane, data l'importanza della domanda, arrossì... "Fatti coraggio, Clinia, e rispondi arditamente, nel modo che ti pare: forse ne trarrai il massimo guadagno". /.../ Clinia rispose, cosicché non potei nemmeno raccomandare al giovane di stare attento, perché sostenne che sono i sapienti quelli che apprendono. Ed Eutidemo chiese: "Vi sono alcuni che chiami maestri, oppure no?"*. Ne convenne. *"Pertanto, i maestri lo sono di quelli che apprendono, come il suonatore di cetra o il grammatico sono stati senz'altro maestri tuoi e degli altri fanciulli e voi scolari?"*. Assentì. *"Ma allora, quando imparavate, non sapevate ancora quello che apprendevate?"*. "No", disse. *"Perciò, eravate sapienti, quando non conoscevate questo?"*. "Per nulla", rispose. *"Dunque, se non eravate sapienti, eravate ignoranti?"*. "Senz'altro". *"Perciò, voi, apprendendo quello che non sapevate, imparavate, esseno ignoranti?"*. Il giovane annuì. *"Pertanto, imparano gli ignoranti, Clinia, e non i sapienti, come tu credi"*. Qual è la modalità eristica? L'eristica, oltre a essere una tecnica, il cui valore può essere interessante oppure no, mette in evidenza il funzionamento del linguaggio, cioè, l'impossibilità di potere determinare alcunché. È chiaro che se non c'è alcunché di determinabile posso manipolarlo, manovrarlo come voglio, quindi, fargli cambiare senso, direzione, farlo muovere come voglio io. Ed è su questo che giocavano gli eleati, i sofisti e, in particolare, gli eristi. Infatti, l'unica accusa che Socrate rivolge agli eristi è che, dopo avere tacitato l'avversario, loro stessi non sanno più cosa dire, perché hanno concluso, cioè, si conclude tutto nella confutazione dell'avversario. Ma non è questa la questione, cioè il fatto che non abbiano altro da dire, perché quello che avevano da dire lo hanno detto, e cioè hanno detto "Guarda che qualunque cosa tu affermi, ciò che affermi non ha nessun fondamento. Puoi affermarlo, ma io ti mostro – è questo che fanno gli eristi – che non ha nessun fondamento". Ecco che qui ritorna la questione importante, di cui parlavamo forse la volta scorsa, e cioè del δοξάζειν, il credere di sapere. È questo che fa l'eristica: mostra che il sapere è credere di sapere e che non ce ne sono altri; non si può in nessun modo stabilire l'ἐπιστήμη rispetto a ciò che dici, cioè, la certezza, quella che oggi sarebbe la certezza scientifica. 276C. Qui è Dionisodoro che parla. *"Ma allora, Clinia, quando il grammatico vi dettava, quali fanciulli apprendevano quello che insegnava, i sapienti oppure gli ignoranti?"*. "I sapienti", rispose Clinia. *"Pertanto, apprendono i sapienti, ma non gli ignoranti. E tu, poco fa, non hai dato una buona risposta ad Eutidemo"*. /.../ *"Coloro che imparano – chiese – apprendono quello che sanno, oppure quello che non sanno?"*. E di nuovo Dionisodoro mi sussurrò: *"Anche questa, Socrate, è un'altra simile alla precedente"*. Ed io ribattei: *"O Zeus, anche la domanda precedente ci è sembrata davvero bella"*. /.../ Intanto, Clinia aveva risposto ad Eutidemo che coloro che imparano apprendono ciò che coloro che imparano apprendono ciò che non sapevano. Ma quello gli rivolse le stesse domande di prima: "Ebbene

– chiese – non conosci le lettere?”. “Sì”, rispose. “Proprio tutte?”. Lo riconobbe. “Ma allora, quando uno detta qualsiasi cosa, non lo fa con delle lettere?”. Lo ammise. “Pertanto – continuò – detta qualcosa che tu sai, se le conosci tutte?”. Assentì anche a questo. “Ebbene – proseguì -, tu non impari ciò che viene dettato, mentre chi non conosce le lettere apprende?”. “Ma no – ribatté – sono io a imparare”. “Perciò – riprese – apprendi quello che sai, se conosci tutte le lettere”. Lo riconobbe. “Non hai certo risposto bene”. Eutidemo non aveva ancora del tutto finito di dire questo che Dionisodoro, cogliendo al volo la parola, come se fosse una palla, prese di nuovo di mira il giovane, ed incalzò: “Eutidemo ti inganna, o Clinia. Allora, dimmi, l’apprendere non è acquisire la scienza di quello che si impara?”. Clinia lo riconobbe. “Ma il sapere – proseguì – è forse qualche cosa d’altro dall’aver già scienza?”. Ne convenne. “Pertanto, il non sapere è non avere ancora scienza?”. Glielo accordò. “E quelli che acquisiscono qualsiasi cosa sono coloro che già la possiedono oppure no?”. “Quelli che non l’hanno”. “Non hai forse ammesso che tra questi che non l’hanno vi sono anche quelli che non sanno?”. Annuì. “Perciò, quelli che imparano sono tra coloro che acquisiscono, ma non tra quelli che possiedono?”. Lo riconobbe. “Caro Clinia – concluse –, allora apprendono quelli che non sanno, ma non coloro che sanno”. Su che cosa giocano qui tanto Eutidemo quanto Dionisodoro? Sul fatto che – Platone poi questo lo dice – utilizza il verbo imparare in modi di volta in volta differenti, a seconda di come gli conviene. Una volta imparare è il sapere il tutto, altre volte imparare è imparare qualcosa, una volta imparare è venire a conoscenza di ciò che non si sa, altre volte imparare è venire a conoscere ciò che di fatto già si sa. È un problema ancora presente oggi riguardo al linguaggio. Il linguaggio lo si impara? Domanda fatidica. Sì? Come, se non c’è ancora con che cosa lo si impara? Perché tutti i comandi, i segni, le istruzioni che voglio dare, devono essere in qualche modo essere percepite come tali. Infatti, io non posso insegnare nulla a un bruco, ai mammiferi più evoluti qualcosina sì, ma è totalmente diverso dall’imparare che noi conosciamo. È necessario che il linguaggio sia già presente per imparare il linguaggio, perché io possa capire che la persona che ho di fronte sta cercando di insegnarmi qualcosa. Quindi, è una situazione paradossale: per imparare a parlare occorre già sapere parlare. Naturalmente, c’è un modo per articolare la questione, ma è una domanda che ancora oggi interroga: come si impara a parlare se bisogna già sapere che cosa vuol dire insegnare, apprendere, che cos’è un segno? Tutte queste cose ci sono se c’è il linguaggio, sennò non si impara niente. Qui Socrate tenta di intromettersi dicendo, visto che gira tutto intorno a Clinia, che è il giovinotto che deve essere educato, che la cosa importante, migliore da imparare è la filosofia, perché è quella che dà la massima felicità. Perché? Fa una serie di esempi: non basta il possesso delle cose, occorre anche avere la capacità di utilizzarle nel modo migliore. Uno può avere tutto l’oro che vuole ma se non sa come usarlo è come se non l’avesse; quindi, occorre una scienza, nel senso platonico del termine, un sapere relativo ai beni. Quindi, la scienza, il sapere, è la massima delle virtù perché è quella che insegna a operare bene con ciò di cui si dispone. E, infatti, dice che è la scienza, il sapere, la cosa più importante. 278A. “Pertanto, la sapienza dà agli uomini, in ogni campo, una buona riuscita, perché essa non può mai sbagliare in nulla ma, di necessità, agisce in modo conveniente e raggiunge lo scopo: altrimenti, non sarebbe più sapienza”. Alla fine, non so come, convenimmo che, in sostanza, la questione sta in questi termini: quando vi è la sapienza, chi la possiede non ha proprio bisogno della buona riuscita. Cioè: gli basta sapere per fare. Dato che eravamo d’accordo su questo, gli chiesi di nuovo che valore avesse per noi considerare quello che prima avevamo riconosciuto. “Abbiamo ammesso – dissi – che se possedessimo molti beni saremmo felici e staremmo bene”. Ne convenne. “Ma saremmo felici per i beni presenti, se non ci fossero utili, oppure se o fossero?”. “Se ci fossero utili”, rispose. Ecco, quindi, che si torna alla questione del sapere: devo sapere usare ciò che mi è utile, sennò non mi è utile. 281B. “Perciò, in nome di Zeus – ripresi – si ottiene qualcosa di vantaggioso dal possesso degli altri beni senza saggezza e sapienza? Forse un uomo trarrebbe profitto dall’aver molti possessi e compiere molte azioni senza la ragione? Non gli converrebbe, piuttosto, il contrario? Ma considera ciò: agendo di nuovo, non si sbaglia forse di meno? Sbagliando di meno, non ci si troverebbe forse meno male e, in conseguenza di questo, non si

sarebbe meno infelici?”. “Senz’altro”, rispose. Questo sempre per sostenere la tesi di Socrate, non quella degli eleati, che è il sapere la vera conoscenza, ma chiaramente un sapere determinato, un sapere prodotto dalla dialettica, sicuramente non un sapere come quello degli eleati. Il sapere per Platone è il sapere prodotto dalla dialettica, e cioè il giungere a conoscere l’ente così com’è, per quello che è. È esattamente ciò che gli eleati, invece, dicono che è impossibile. 282A. “Ebbene – dissi – consideriamo il resto. Poiché desideriamo tutti essere felici, ma è risultato che si diviene tali usando le cose e servendosene rettamente e che la scienza è ciò che procura la correttezza e la riuscita, occorre, a quanto pare, che ogni uomo cerchi, in ogni modo, di essere sapiente quanto più possibile: o non è così?”. “Sì”, rispose. “E se si ritiene che convenga senz’altro ereditare questo molto più che le ricchezze dal padre, dal tutore, dagli amici /.../ in vista di tale scopo, obbedire e servire sia l’amante sia ogni uomo, compiendo qualsiasi servizio, purché onesto, per il desiderio di divenire saggi. O non ti sembra – chiedi – che sia così?”. /.../ “purché, Clinia – risposi –, la sapienza sia insegnabile e non sorga spontaneamente negli uomini; su questo problema, infatti, non abbiamo ancora indagato, né siamo giunti a un accordo”. È chiaro che la sapienza deve essere insegnabile, se non si può insegnare cade tutto. Anche per gli eleati la sapienza è insegnabile? Sì e no, a seconda di che cosa intendo con sapienza, a seconda di come costruisco il discorso, a seconda delle premesse che accolgo come vere oppure no. “Tuttavia Socrate – ribatté – mi pare insegnabile”. Ed io, contento di questa risposta, continuai: “Ciò che dici è proprio giusto, o migliore tra gli uomini, ed hai fatto bene a risparmiarmi una lunga indagine su tale questione, se la sapienza sia insegnabile oppure no. Ma ora, perché ti sembra che sia insegnabile e che sia l’unica capace di rendere l’uomo felice e fortunato, che cos’altro potresti considerare necessario, se non filosofare, e tu stesso non hai forse in mente di farlo?”. “Certamente, Socrate – rispose – e nel miglior modo. Ed io, rallegrandomi nell’udire questo, continuai: “Ecco il modello, o Dionisodoro ed Eutidemo, di ciò che desidero siano i discorsi protrettici (discorsi esortativi), forse presentato da uno inesperto ed esposto in odio stentato e prolisso. Qui Socrate si schernisce, come fa molto spesso. Chi di voi due o desidera, faccia lo stesso e ce lo presenti con arte. Se, invece, non ne avete l’intenzione, a partire dal punto in cui mi sono interrotto, esponete al giovane il seguito del discorso: se egli debba acquistare ogni scienza, oppure se ve ne sia soltanto una, che occorra possedere per essere felici e buoni e di quale si tratti. Difatti, come affermavo all’inizio, per noi è molto importante che questo giovane diventi sapiente e buono”. Sfida Dionisodoro e Eutidemo a insegnare a questo giovane di diventare sapiente e buono. Per Socrate sapiente e buono si equivalgono, per gli eleati non necessariamente. E qui c’è la seconda dimostrazione eristica. 282C. “Ebbene – continuò – voi, stando a ciò che sostenete, desiderate che egli diventi sapiente?”. “Proprio così”. “Ora invece – domandò – Clinia è sapiente, oppure no?”. “Proprio no: afferma di non esserlo ancora – risposi –; ma non è un millantatore”. “Voi, invece – riprese – volete che diventi sapiente e non sia ignorante?”. Lo riconoscemmo. “Perciò, desiderate che diventi quello che non è, e che non sia più quello che è ora?”. Udito questo, fui preso da turbamento, mentre egli, accortosi di ciò, proseguì: “Dunque voi, poiché volete che non sia più quello che è ora, che cos’altro desiderate, a quanto pare, se non che muoia?... Che cosa è ora principalmente? Vivo e, quindi, se voglio che diventi un’altra cosa, è morto. Qui, come vedete, c’è un uso abbondante di quei due fenomeni linguistici, di cui parla Platone, di cui uno è la σύνθεσις (mettere insieme) e l’altro è la διαίρεσις (separazione). Qui, a seconda del porre l’accento sull’uno o sull’altro, cambia tutto il discorso. Per esempio, in questo caso è chiaro che usa la σύνθεσις: lui dice che vuole che cambi. Bene, e qui prende l’elemento più importante che definisce Clinia, e cioè il fatto di essere qualcuno, una persona e, quindi, di essere vivo; pertanto, se lo cambio, diventa uno morto. Ha preso il tutto, ha preso il fatto che Clinia è vivo come il tutto, utilizzando la nota figura retorica della sineddoche, la parte per il tutto. Ctesippo, udito questo, si sdegnò per il suo amato e replicò: “Straniero di Turi, se non fosse troppo rozzo, ti direi: che ricada sul tuo capo, perché ho saputo che sostieni su di me e sugli altri una menzogna tale che sarebbe, credo, per me una empietà anche solo il ripeterla, ossia che vorrei che egli morisse”. “Eppure – domandò Eutidemo – ti sembra, Ctesippo, che sia possibile mentire?”. Qui riprende il

discorso intorno al non-ente fatto nel *Sofista*. “Certo, per Zeus – rispose –, se non sono diventato pazzo”. “Esprimendo l’oggetto di cui si parla, oppure senza dirlo?”. Qui Eutidemo pone l’accento su una questione importante: perché ci sia menzogna occorre che ci sia parola, occorre dirla, occorre il dire perché ci sia menzogna. Sembra una banalità, ma non lo è. “Dicendolo”, rispose. “Perciò, se lo si esprime, non si tratta di nessun altro degli esseri se non di quello di cui si parla?”. “E altrimenti, come si potrebbe dire?”, replicò Ctesippo. “Quella di cui si parla è una delle cose esistenti, separate dalle altre?”. “Senz’altro”. È determinata, quindi, quello è quello. “Pertanto – chiese – colui che ne parla dice ciò che è?”. “Sì”. “Ma parlare di ciò che è e delle cose che sono è dire la verità, cosicché, se Dionisodoro tratta delle cose esistenti, dice la verità e non mente affatto riguardo a te”. È la questione dell’ente e del non-ente. Anche il non-ente è un ente, quindi, è; se è allora è il problema del *Sofista*: se è, è vero. Poi, lui inserisce l’ἕτερον, il diverso, per cui è ma in modo diverso. Ed Eutidemo replicò: “Però, ditelo, non è forse vero che ciò che non è, non è?”. “Non è”. “Ebbene, ciò che non è “non è” in modo assoluto?”. Questo era ciò di cui aveva discusso Platone: il non-ente non è il *nihil absolutum*, è solo differente dall’ente. “In modo assoluto”. “Perciò, sarebbe possibile, riguardo a ciò che non è, agire in modo tale che chiunque potesse fare ciò che non esiste in assoluto?”. “Non mi pare proprio”, rispose Ctesippo. “Ebbene, i retori, quando parlano al popolo, non agiscono affatto?”. “Agiscono di certo”, rispose. “Ma se agiscono, fanno anche?”. “Sì”. “Dunque, il parlare è anche un agire e fare?”. Qui Platone usa parole greche, naturalmente: dire è il λέγειν, quindi, il πράξις, il fare, e il ποιεῖν, il produrre. Sta dicendo che il dire è sia agire che produrre. Il dire produce, ma cosa produce? Produce il detto, il λεγόμενον. Dice: *il parlare è anche un agire e fare*: parlando agisco ma anche faccio. “Nessuno parla – concluse –, pertanto, di ciò che non è, perché, in questo modo, farebbe già qualcosa; tu, invece, hai ammesso che non è possibile che qualcuno compia ciò che non è. In questo modo, secondo il tuo ragionamento, nessuno mente ma, se Dionisodoro parla, dice la verità e ciò che è”. “Per Zeus – ribatté Ctesippo -, o Eutidemo, egli dice, in qualche modo, ciò che è, ma non come è”. “Come dici, Ctesippo?”, domandò Dionisodoro. “Vi sono alcuni che esprimono le cose come stanno?»: “Vi sono senz’altro – rispose – ossia gli uomini probi e che dicono la verità”. “Allora – continuò – ciò che è bene non è forse buono, mentre ciò che è cattivo è male?”. Ne convenne. Qui vedete come funzionano l’eristica e la retorica, e cioè il fare ammettere da parte dell’interlocutore, di volta in volta, passo dopo passo, i vari elementi: se ammetti questo allora ammetti anche quest’altro, ma se ammetti quest’altro allora dovrai ammettere anche questo. “Ed ammetti che gli uomini probi dicono le cose come sono?”. “Lo ammetto”. “Pertanto, Ctesippo – concluse – i buoni dicono male di ciò che è cattivo, se parlano di come sta”. “Sì, per Zeus – ammise –, è proprio così, almeno riguardo agli uomini cattivi”. “E tu, se mi vuoi dare retta, guardatene, perché i buoni non dicano male di te. Perché, sappilo per certo, i buoni parlano male dei cattivi”. Quindi, se parlano male di te è perché sei cattivo. “E – chiese Eutidemo – parlano grandemente dei grandi e caldamente dei caldi?”. “Senz’altro – ribatté Ctesippo –, e parlano freddamente dei freddi, di cui si dice che discutano così”. “Ma tu – ribatté Dionisodoro – stai insultando, Ctesippo, stai insultando”. “Per Zeus – rispose –, o Dionisodoro, non io, perché ti voglio bene, ma ti dò consigli come ad un compagno e cerco di persuaderti a non dire mai più di fronte a me in modo così rozzo che desidero la morte di quelli a cui maggiormente tengo”. Qui interviene Socrate, che fa la parte del mediatore, di quello che cerca di smussare gli angoli. E, infatti, dice in 285A. “Difatti, se sanno far morire gli uomini in modo tale da renderli buoni e saggi da cattivi e dissennati, sia che abbiano trovato da sé, sia imparato da altri un tipo di rovina e di distruzione tale che, dopo aver ucciso un malvagio, lo si faccia riapparire buono, se sono in grado di farlo, ed è chiaro che ne sono capaci, dato che hanno affermato che la loro arte, scoperta recentemente, consiste nel rendere gli uomini buoni da cattivi, si conceda loro, pertanto, che ci facciano morire questo giovane e lo rendano saggio, insieme con tutti noi. Ma se voi giovani avete paura, il pericolo ricada su di me, come su di un Cario: per parte mia, poiché sono anche vecchio, sono disposto a correre il rischio e a mettermi nelle mani di questo Dionisodoro come di Medea di Colchide. Che mi uccida e, se vuole, mi metta a cuocere e faccia di me tutto ciò che desidera, purché mi renda buono”. Qui “buono” è da

intendere in senso greco, e cioè come sapiente. Poco dopo interviene la questione della contraddizione. 285D. *“Eppure, Dionisodoro, qui presente, pensa che io sia adirato con lui, mentre io non sono per nulla in collera, bensì contraddico quello che non mi sembra ben detto su di me. Ma tu – continuò –, nobile Dionisodoro, non denominare il contraddire un offendere: l’insultare, infatti, è qualcosa di diverso”*. Naturalmente, Dionisodoro coglie la palla al balzo. *E Dionisodoro riprese: “Ctesippo, tu parli del contraddire come se esistesse?”. “Certamente sì”, rispose. “E tu, Dionisodoro, non credi che il contraddire esista?”. “Tu non potrai mai dimostrare – ribatté – di aver sentito qualcuno contraddire un altro”. /.../ “E potresti anche renderne ragione?”. “Senz’altro”, rispose. “Ebbene – continuò quello – vi sono parole per ciascun essere? “Certo”. “Ma in quanto ciascuno è, oppure in quanto non è?”. “In quanto è”. Se qualche cosa è quella che è... “Difatti – richiamò –, o Ctesippo, se ti ricordi, anche poco fa abbiamo dimostrato che nessuno tratta di una cosa i quanto non è, perché è risultato che nessuno parla di quello che non è”. “Forse – ribatté –, ci contraddiremmo, parlando entrambi dello stesso argomento, oppure, così, tratteremo senz’altro del medesimo oggetto?”. Perché ci sia contraddittorio occorre che si parli della stessa cosa. *Lo ammise. “Ma se nessuno dei due – riprese – parlasse di quest’oggetto, ci contraddiremmo? O piuttosto, così nessuno di noi se ne ricorderebbe affatto?”. Riconobbe anche questo. “Ma allora, quando io parlo di un oggetto e tu, invece, di un altro, forse ci contraddiciamo? Oppure io parlo di un oggetto, mentre tu non ne tratti affatto? Ma chi non parla come può contraddire colui che parla?”.* Qui la questione è appena tratteggiata da Platone, ma in realtà dice bene, è quello che dicono gli eleati: non è possibile contraddirsi. Per potere contraddirmi è necessario che ciò che affermo sia anche ciò che non è, cioè che dica che qualcosa è ma anche che non è. Ma questa propriamente non è la contraddizione ma la condizione di esistenza di qualcosa, e cioè il fatto di essere e di non essere. Questa idea permane fino a Kant, per il quale è vero ciò che non è autocontraddittorio. Ma che cosa non è autocontraddittorio? Come faccio a stabilire con assoluta certezza che quella cosa è quella che è, escludendo il fatto di non essere anche, e cioè essere insieme al non essere? Non lo posso fare, ed è su questo che giocavano gli eleati, e cioè che ciascuna cosa è ma anche non è; quindi, posso, di volta in volta, giocare su questo: soffermarmi sul fatto che è, che è necessario che sia, oppure il contrario, che non è, che non è quello che si crede che sia. Giocano, quindi, sul $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu$, sul fatto che ciascuno crede di sapere ma non sa, perché non ci sono argomentazioni per giungere alla certezza di ciò che si sta affermando. *Ctesippo tacque, mentre io, stupito di questo ragionamento, continuai: “Come dici, Dionisodoro? Questo discorso, che per il vero ho già udito da molti e spesso, provoca sempre in me meraviglia. Difatti, i seguaci di Protagora se ne servivano molto ed anche altri più antichi: a me, tuttavia, pare sempre che sia sorprendente e che demolisca gli altri, insieme con se stesso, ma penso di poterne apprendere meglio la verità da te. Non significa che il dire il falso non esista? È questa, infatti, la portata del ragionamento: non ti sembra così? Ma, parlando, o si dice la verità, oppure non si parla affatto?”.* Questa è la tesi di Protagora, che vedremo. *Lo ammise. “Allora, se non è possibile dire il falso, è tuttavia possibile pensarlo?”. “Neppure pensarlo”, rispose. “Perciò – continuai – non esiste nemmeno l’opinione falsa”. “No”, rispose. L’eleate nega tutto. “E nemmeno l’ignoranza, né uomini ignoranti: l’ignoranza, se esistesse, non sarebbe forse l’ingannarsi sugli oggetti?”. “Certo”, rispose. “Ma questo non è possibile”, continuai. “no”, disse. “O Dionisodoro, tu parli per parlare, per dire qualcosa di assurdo, oppure perché ti sembra veramente che non vi sia nessun uomo ignorante?”. “Ma tu – ribatté – confutami”. “Ed è possibile, secondo il tuo ragionamento, confutare, se nessuno s’inganna?”. Qui è Socrate che fa il verso a Dionisodoro. Dionisodoro dice “confutami, dimostrami che non è così”. Socrate risponde “come faccio a confutarti se hai appena detto che è impossibile confutare?”. *“Ma poco fa – chiesi – Dionisodoro non mi invitava a confutarlo?”. “Ebbene, come si può invitare a ciò che non esiste? Ma tu inviti?”. È Socrate che si rivolge a Eutidemo: tu mi hai invitato a confutarti, ma tu stesso dici che non è possibile. “Certamente – dissi – Eutidemo, non capisco un gran che di queste sottigliezze, anche di quelle ben architettate, ma le comprendo solo all’incirca. Pertanto, forse ti farò una domanda troppo banale, però tu sii indulgente. Considera questo:***

se davvero non è possibile né mentire, né avere opinioni false, né essere ignoranti, forse non si può nemmeno sbagliare, quando si fa qualcosa? Difatti, non è possibile che chi agisce erri in quello che fa: non dite forse così?”. “Certamente”, rispose. “Questa – ripresi – è la domanda banale. Se, infatti, non erriamo né agendo, né parlando, né ragionando, voi, in nome di Zeus, se è così, che cosa venite ad insegnarci? Domanda legittima. O non affermavate poco fa di sapere comunicare la virtù meglio di tutti a chi desideri apprendere?”. “Socrate – intervenne Dionisodoro –, sei così scimunito da ricordarti adesso di ciò di cui abbiamo parlato all’inizio e se ho detto qualcosa l’anno scorso, tu te ne rammenti ora, ma con quello che stiamo affermando in questo momento non sai come cavartela?”. Questo è un artificio retorico: di fronte a una domanda che mette in difficoltà si tenta naturalmente di spostare la questione su un’altra cosa, rispetto alla quale ci si sente più sicuri. L’eleate, naturalmente, se ne accorge subito. “È perché sono assai difficili – risposi – come è naturale, dato che parlano dei sapienti; anche con quest’ultimo discorso da te fatto è molto difficile a cavarsela. Difatti, che cosa significa, Dionisodoro, che non so come cavarmela? Evidentemente, non sono in grado di confutarlo? Perciò, spiegami che cos’altro intendi con questa affermazione, che “non so come cavarmela con quello che si dice”. “Ma quello che tu affermi – ribatté – è proprio ciò da cui è assai difficile trarsi d’impaccio; perciò, rispondi”. Ed io ripresi: “Prima che tu, Dionisodoro, risponda?”. “Non rispondi?”. “E ti pare giusto?”. “Sicuramente giusto”. “Per quale motivo? – domandai – Evidentemente perché ora sei giunto da noi sapientissimo nei discorsi e sai quando si deve rispondere e quando no? Ora non rispondi nulla perché sai che non lo si deve fare?”. “Tu chiacchieri – disse – senza curarti di rispondere. Invece, brav’uomo, dammi retta e rispondi, dato che ammetti che sono sapiente”. Altro esempio di tecnica. L’uno fa una domanda e l’altro è in difficoltà nel rispondere. E, allora, che fa? Cerca di spostare la questione su un’altra, rispetto alla quale si sente più sicuro. Ma il primo non gli dà tregua, lo incalza, gli impedisce cioè di spostarsi su un’altra questione e continua a interrogarlo. Se c’è un pubblico, insistendo sul fatto che se non riesce a rispondere è perché non c’è una risposta o perché non è capace, a seconda di quello che vuole ottenere. Si tratta di incalzare l’altro senza consentirgli di prendere fiato. Sono tecniche che erano già notissime allora, naturalmente. Fa poi altri esempi, ma ci interessano solo fino a un certo punto. La questione che, invece, a noi interessa di più è questa, quando discutono intorno alla terza dimostrazione eristica. Il fatto di sapere tutto. Sta dicendo l’eleate che se ciascuno sa qualcosa allora sa tutto. Questa cosa è stata scritta da Platone, non è né Eutidemo né Dionisodoro che parlano, è sempre Platone che parla, è ovvio, però dice una cosa di straordinario interesse: se conosco qualcosa allora conosco tutto. Lui non dice quello che sto per dire io adesso, ma in qualche modo lo accenna, lo annuncia, e cioè che se so qualche cosa vuol dire che sono nel linguaggio, e se sono nel linguaggio allora so tutto, so tutto quello che c’è da sapere. 293D. “Eutidemo, come si suol dire, fai risuonare belle parole. Allora come posso riconoscere quella scienza che ricercavamo? Sarebbe quella scienza che produce sapienti, che per Platone è naturalmente la filosofia. Poiché è impossibile che la stessa cosa sia e non sia, se so una cosa le so tutte: non potrei infatti avere scienza e non averla nello stesso tempo. Se so una cosa le so tutte, cioè, se so una cosa ho scienza, se non le so tutte non ho scienza. Poi, naturalmente, Socrate insiste sul fatto che, sì, conosco quella ma... Invece, mentre Platone cerca di soffermarsi sull’astratto, l’eleate lo riconduce al concreto, al tutto: se sai qualcosa allora sai tutto, perché se sai qualche cosa vuol dire che sei nel sapere, cioè, sei nel linguaggio, e allora sai tutto. 294A. “Perciò – continuai – sapete tutto, dal momento che sapete anche una cosa qualsiasi?”. È questo che sostiene l’eleate: se so una cosa allora le so tutte, necessariamente, perché vuol dire che sono nel linguaggio, e se sono nel linguaggio vuol dire che tutto è presente, il concreto è qui e adesso. Che è quella cosa che è sfuggita a Severino. Platone vuole di nuovo ricondurre il concreto all’astratto, a qualcosa con cui lui pensa di riuscire a giocare meglio, e allora gli chiede: ma allora, se sai tutto sai anche quanti denti ho in bocca io e quanti quell’altro. Fa domande cretine, di chi non ha capito niente di quello che l’altro sta dicendo, e cioè che non è più in gioco l’astratto ma il concreto, il tutto: se sai, qualunque cosa sia, sei nel linguaggio e, quindi, sai necessariamente tutto, hai

conoscenza del tutto. Da sempre, aggiunge. Certo, da quando sei nel linguaggio, perché prima non esiste, non c'è. C'è poi una serie di aporie riguardo alla parentela, le aporie sul bene e la felicità, che giocano nell'attribuire al particolare, all'astratto, un qualche cosa che riguarda il tutto, cioè, riconducono l'astratto al concreto, continuamente, per mostrare che l'astratto, qualunque cosa sia, esiste soltanto nel concreto, esiste soltanto nel tutto. Anche gli esempi che fa sono banali ai nostri occhi. Dice, per esempio, delle aporie del vedere e del parlare. 300A. *“Disse Eutidemo – gli Sciti e gli altri uomini, vedono le cose che possono essere viste o quelle che non possono?”*. *“Senz'altro quelle che possono”*. *“Perciò, anche tu?”*. *“Anch'io”*. *“Tu vedi, dunque, i nostri abiti?”*. *“Sì”*. *“Essi, allora possono vedere”*. Oppure, si chiede se si può parlare tacendo? Dice che non è possibile, e nemmeno tacere parlando. 300B. *“Perciò, quando tu parli di pietre, di legni e di ferri, non parli di cose che tacciono?”*. *“Senz'altro no /.../ si dice che i ferri emettano suoni e gridino forte...”* 300C. *“Mi sembrava che Ctesippo si desse da fare per mettersi in mostra davanti al suo amato. “Quando sei in silenzio – chiese Eutidemo – non taci su tutto?”*. Adesso è Ctesippo, che pensa di aver imparato la tecnica e allora vuole ribaltarla sugli altri. *“Sì”, ammise l'altro. “Perciò, tu taci anche sulle cose che parlano, dato che fanno parte del tutto”*. *“E come? – domandò Ctesippo – Non tace tutto?”*. *“Per nulla affatto”, replicò Eutidemo. “Ma allora, carissimo, tutto parla?”*. *“Senz'altro quelle cose che parlano”*. *“Però – riprese l'altro – non ti sto chiedendo questo, ma la mia domanda è: tutte le cose tacciono o parlano? “Né l'una né l'altra cosa, né entrambe insieme – intervenne Dionisodoro. So bene che non riuscirai a replicare a questa risposta”*. Certo, ha escluso tutte le possibilità, comprendendole tutte. Poi, di nuovo: vedo una cosa bella ma non vedo il bello in quanto tale, non lo posso vedere. Lui fa esempi che sono banali, quasi stupidi, perché questo dialogo è scritto da Platone, gli eleati lo avrebbero ovviamente scritto in un'altra maniera. Ma la cosa interessante è il fatto che, come vedete, pur cercando di dileggiare questi eleati, facendo fare loro una figura un po' ingenua, di poco conto, di fatto, non argomenta mai contro di loro, non c'è nessuna controargomentazione. Poi, a un certo punto fa l'elogio degli eristi. È sempre Socrate che enfatizza la sua ammirazione per gli eleati, fin troppo, al punto da apparire sospetta. Però, di fatto, non ci sono controargomentazioni, non ci sono controargomentazioni al fatto che se qualcuno si avvale del fatto che ciascuna cosa, per essere quella che è, deve essere un'altra, che cosa gli si obietta? Niente. Ma, ammettendo questo, come diceva Platone, loro, sì, zittiscono l'interlocutore ma depistano anche se stessi; gli eleati, invece, non avevano di fatto la necessità di procedere oltre, nel senso che a loro era più che sufficiente mostrare che *ἔπιστήμη* è *δοξάζειν*, *ἔπιστήμη* è il credere di sapere e non il sapere: è questo che a loro interessava. Quindi, fatto questo, avevano compiuto quello che volevano fare, si era compiuto il loro obiettivo, il loro *τέλος* era compiuto, cioè: tu non sai, credi di sapere, necessariamente; tutto ciò che si sa è ciò che si crede di sapere. Ed è proprio questo credere di sapere ad essere il motore più potente della volontà di potenza. Chi riesce a trattenersi – questo già in Spinoza, che lo aveva inteso senza capire granché di tutto ciò, lo aveva quanto meno rilevato – dal dire quello che pensa, quella che è la sua opinione? Chi riesce a trattenersi dal farlo? Nessuno. Ciascuno deve necessariamente dire quello che pensa, anche se sa che è una sua opinione, se la propone è perché suppone che sia vera, e cioè sa che si tratta di un'opinione, ma la pone come *ἐπιστήμη*, vuole che gli altri la pongano come *ἐπιστήμη*. Tant'è che se uno dice la sua opinione e tutti quanti gli dicono che sono cretinate, se la prende a male, è improbabile che ringrazi. Ma chi, dicevo, riesce a trattenersi dal dire la propria opinione, dall'espone quello che pensa? Perché quello che pensa lo ritiene vero, anche se è un'ipotesi, qualunque cosa sia, non importa, ma deve dirla. E mentre la dice non tiene conto che è *δόξα*, non tiene conto che è una sua opinione e che, quindi, potrebbe essere esattamente il contrario, lo esclude. Quindi, ciò che avviene è che questa *δόξα*, o ciò che si crede di sapere, diventa *ἐπιστήμη*, e come tale deve essere trattato nei confronti del pubblico: deve essere la verità e gli altri devono tenerne conto. Nella parte dell'elogio agli eristi, 303D, dice *E ancor più, ciò che vi è di civile e gradevole nei vostri discorsi è che quando affermate che nulla è bello, o buono, o bianco, o altro di simile o, addirittura, che niente è*

diverso da nient'altro, sicuramente chiudete la bocca agli uomini, come anche voi sostenete; però, non tappate solo quella degli altri ma, mi sembra, anche la vostra; questo è assai gentile e toglie ogni odiosità ai vostri ragionamenti. Intanto gli ha detto che i loro ragionamenti sono odiosi, è passata così, ma intanto glielo ha detto che sono insopportabili. Perché sono insopportabili? Per lo stesso motivo per cui erano insopportabili i sofisti, perché non prendevano le opinioni, la δόξα come ἐπιστήμη, come fanno tutti. Non si basavano sulle opinioni per credere nella verità, ma mantenevano le opinioni per quelle che erano, cioè opinioni, un credere di sapere, un δοξάζειν. Era per questo che erano insopportabili, cioè non stavano al gioco, non stavano al gioco della volontà di potenza come fanno tutti, e cioè che per esercitare la volontà di potenza è necessario che le cose stiano così. Se io dico la mia opinione è perché so, nel senso del δοξάζειν, che la mia opinione è vera. In questo “vera” possono intervenire molte sfaccettature: vera è nel senso che è accettabile, che è possibile, che è probabile, condivisibile. E, quindi, le cose di cui dico sono così, mentre il sofista, l'eleate, continuano a dire che no, non è così. Questo è un credere di sapere, ma non nel senso che credi di sapere in attesa di sapere veramente; no, questo “sapere veramente” non esiste, non è mai esistito, è una fantasia, è una creazione nostra, così come abbiamo costruito la realtà, gli dei, ecc. Non esiste, nel senso che, rispetto al λόγος stesso, non è possibile provarlo, non è possibile dimostrarlo, non è possibile costruire un discorso che non sia fatto nel modo in cui il linguaggio funziona, cioè, per affermare una cosa devo affermare ciò che non è: è per questo che non è possibile. Ho tralasciate diverse cose, ho tralasciate le cose che non interessano a noi particolarmente. A me interessava porre l'accento sugli eleati e su ciò su cui gli eleati hanno insistito da sempre. Non si tratta di discorsi odiosi che infastidiscono, possono anche infastidire, ma hanno continuato all'infinito a insistere sul fatto che ciascuna cosa è ciò che non è, che piaccia oppure no; perché se dico qualcosa, il mio dire non è il qualcosa che dico, anche se non è separabile, naturalmente. Quindi, il primo è un ente; se pongo il primo come un ente, quell'altro, che non è il primo, che cos'è? Non-ente, μή ὄν, diceva Platone: per essere ciò che è, è necessario che sia ciò che non è.

20 aprile 2022

Protagora

Questa sera, dunque, leggiamo il Protagora di Platone. Protagora era di Abdera, paesino sito tra la Grecia e la Turchia, grosso modo dalle parti della Tracia. Protagora sembra nato nel 490 a.C. Il testo di Platone non parla del pensiero di Protagora. Protagora era noto come sofista, era noto anche per avere scritto un testo andato perduto, i Δισσοὶ λόγοι, letteralmente discorsi duplici, ma che generalmente viene tradotto con Discorsi contrari. Platone compie un'operazione che, in effetti, evoca i Δισσοὶ λόγοι di Protagora perché il testo si articola in modo tale da giungere a due posizioni contrapposte, quella di Protagora e quella di Socrate, e non ce n'è una di prioritaria sull'altra; taluni dicono di sì, ma la cosa è molto soggettiva. Il dialogo si avvia svegliando Socrate, lo vanno a svegliare perché è arrivato in città Protagora. Protagora era già famoso, alcuni lo indicano come il padre della sofistica, aveva comunque grande fama di sofista, di oratore. Dunque vanno a svegliare Socrate e si incamminano per ascoltare Protagora, il quale dice di essere in grado di insegnare la virtù. In effetti, tutto il dialogo si svolge intorno a questo, e cioè sulla possibilità di insegnare la virtù, quindi, in definitiva, sulla possibilità di insegnare qualcosa, e cioè a quali condizioni qualche cosa è insegnabile. Prenderemo spunto da una cosa che dice e poi leggeremo il testo tenendo conto di questa cosa che dice in 348C. *Ed io (Socrate), allora, dissi: “O Protagora, non credere che io discuta con te, con altro intento che non sia quello di chiarire quelle cose su cui io stesso mi trovo in difficoltà. Credo, infatti, che Omero non abbia torto là dove dice: se due vanno insieme, uno può vedere prima dell'altro”. “In tale maniera tutti ci sentiamo in certo senso più sicuri di fronte ad ogni azione, discorso o pensiero. Se, invece, uno da solo concepisce un pensiero, va subito*

in cerca di qualcuno per poterglielo esporre e per poterne saggiare la consistenza, e non si ferma prima di averlo trovato". Che è esattamente ciò che dirà Spinoza duemila anni dopo e, qualche secolo dopo, Nietzsche. Teniamo conto di questa affermazione che fa Platone, il quale non dice altro a questo riguardo. Chiaramente, non poteva rendersi conto di anticipare di venticinque secoli Nietzsche, non lo poteva immaginare, non si rendeva nemmeno conto della portata di quello che stava affermando. L'ha detto come se fosse una cosa probabilmente vera, nota a tutti, che faceva quasi parte del luogo comune: tutti quanti, quando hanno qualcosa in testa, devono subito trovare qualcuno per dirgliela. Ovviamente, non si chiede perché, indirettamente risponde a questa domanda – adesso lo vedremo – ma non problematizza la questione, non la interroga, ma la pone come una cosa che più o meno tutti sanno, anche se non si sa bene perché, però funziona così. Il dialogo, come dicevo, verte intorno alla insegnabilità della virtù; è stato posto tra i testi di etica di Platone, anche se direi marginalmente. In questo scritto Platone, non solo fa una sintesi del suo pensiero ma soprattutto pone l'accento sulla importanza della dialettica, anche se la cita poche volte come quell'arte, quella disciplina che, unica, consente di giungere al vero. Come costruisce questo dialogo? Intanto, Protagora, sofista, dice di essere in grado di insegnare la virtù. Qui interviene Socrate ponendo delle obiezioni, dicendo che la virtù non è insegnabile. Naturalmente, argomenta – Socrate, è chiaro, non fa altro che argomentare – e come argomenta? Socrate dice che questa virtù è qualcosa che alcuni hanno e altri no, ed è una cosa che, sì, è importantissima ma se fosse insegnabile, si chiede lui, non farebbero di tutto i genitori, per esempio, a insegnare ai figli a virtù, cioè il bene – tenete conto che il bene è sempre il vero – e, quindi, renderli virtuosi, mentre si sa che da genitori virtuosi può venir fuori un figlio scalmanato, e viceversa. Quindi, non si insegna, perché se fosse insegnabile tutti i genitori si adopererebbero a rendere tutti i figli virtuosi. Quindi, secondo Socrate non è insegnabile, mentre per Protagora sì, visto che si fa pagare per insegnarla, quindi, è ovvio che deve sostenere che è insegnabile. Cosa fa a questo punto Protagora? Cita un grande mito, il mito di Prometeo ed Epimeteo. Gli dei a un certo punto decidono che è tempo che esistano anche gli umani sulla Terra e i viventi in generale. E, allora, mandano Epimeteo, il quale deve distribuire al meglio le capacità di ciascuna specie in modo da garantirne la sopravvivenza: ai più deboli darà la velocità di nascondersi, ai più potenti darà le zanne, gli artigli per nutrirsi di quegli altri, e così via. Arrivato alla fine, però, si accorge di aver dimenticato gli umani. E adesso? Questi sono nudi, inermi, scompaiono nel giro di dieci minuti se non faccio qualche cosa. Epimeteo non se ne preoccupa; invece, Prometeo sì. E, allora, che fa? Va dagli dei e ruba il fuoco e lo consegna agli umani. Dando il fuoco, che era degli dei, agli umani dà qualche cosa che li rende vicini agli dei e in questo modo, porgendo agli umani questa cosa divina, li rende in un certo qual modo partecipi delle virtù degli dei, come per esempio, la giustizia. Ecco perché negli umani è spesso innata la giustizia, la virtù. Quindi, Protagora ricorre a un mito, perché? Perché a quel tempo i miti erano considerati in fondo la saggezza popolare, qualche cosa che tutti sapevano e che nessuno metteva in discussione. Era una figura retorica per antonomasia, cioè quella che consente di avere un buon punto di partenza per poi dire una serie di cose, e cioè affermare cose che tutti sono pronti ad affermare e, quindi, da condividere, da confermare. Dopo il mito, aggiunge un'argomentazione. Prima il mito, e così si fa ben volere dal pubblico, perché ha detto una cosa che tutti sanno; il pubblico, a questo punto, è favorevole a Protagora perché ha fornito loro un sapere che già possiedono e, quindi, lo ha confermato. Invece, l'argomentazione che usa è questa: quando, per esempio, c'è bisogno di costruire un ponte noi ci rivolgiamo a qualcuno esperto in costruzioni, così come se vogliamo dei vasi ci rivolgiamo a un vasaio, ecc. Ma quando ad Atene si riuniscono le persone più importanti per decisioni importanti, che riguardano se muovere guerra, se fare oppure no delle opere pubbliche, ecc., ecco che non ci si rivolge a qualcuno in particolare ma a tutta la cittadinanza. Cioè, ciascuno esprime la sua opinione, dando per acquisito quindi che ciascuno sia esperto in un certo qual modo nell'arte pubblica, nell'andare di mandare avanti la repubblica. Questa sarebbe l'argomentazione di

Protagora a vantaggio del fatto che la virtù è già presente, ed essendo già presente si può incrementare – cita gli esempi del premio e della punizione – o raddrizzare se prende una via diversa. Che è quello che lui intende fare, cioè mettere ciascuno nella condizione di sapere qual è la diritta via. A questo punto interviene Socrate ponendo una questione che ha a che fare con i *Δισσοὶ λόγοι*, con i discorsi contrari. Socrate chiede: va bene, Protagora, ma secondo te la virtù è una o è molteplice? Questa virtù che si insegna, anche se ha vari aspetti, è riconducibile a un'unità oppure è frammentata? È il problema dell'uno e dei molti che interviene sempre, ancora oggi. Dice Protagora che tutte queste virtù, come l'audacia, la temperanza e altre, sono parti di una virtù unica, per cui questa virtù è una, che poi si scompone in varie parti rimane una. Socrate non è molto soddisfatto della risposta e dice delle cose che giungono a un punto nodale. 332C. *“per ognuno dei contrari esiste un unico contrario e non molti”*. Questo perché lui ha fatto un discorso dove dice 332A. *“C'è qualcosa che chiami stoltezza?”*. Disse di sì. *“E a questa cosa non è del tutto contraria la sapienza?”*. *“Mi sembra di sì”*, disse. *“E quando gli uomini agiscono rettamente e utilmente, ti sembra che, così agendo, sia temperanti o il contrario?”*. *“Mi sembra che sia temperanti”*. *“E non sono forse temperanti per la temperanza?”*. *“Necessariamente”*. *“E coloro che agiscono in modo non retto, non agiscono forse in modo stolto? E non sono forse, agendo in questo modo, non temperanti?”*. *“Pare anche a me”*, disse. *“Allora l'agire in modo stolto è il contrario dell'agire in modo temperato”*. Disse di sì. *“E dunque le azioni compiute stoltamente sono compiute con stoltezza, mentre quelle compiute in modo temperato sono compiute con temperanza!”*. Lo ammise. /.../ *“Ebbene – dissi io –, esiste il bello?”*. Rispose di sì. *“Ed esiste qualcosa che sia contrario ad esso e che non sia il brutto?”*. *“Non esiste”*. *“Ed esiste il buono?”*. *“Esiste”*. *“Ed esiste qualcosa che sia contrario a questo e che non sia il cattivo?”*. *“Non esiste”*. /.../ *“Allora – soggiunsi io –, per ognuno dei contrari esiste un unico contrario e non molti”*. Lo ammise. *“Ed allora – proseguì io – ricapitoliamo le cose che abbiamo insieme convenuto. Abbiamo convenuto che per ogni cosa esiste un solo contrario e non molti?”*. *“Abbiamo convenuto”*. *“Ed anche che ciò si compie in maniera contraria si compie a causa di cose contrarie?”*. Disse di sì. *“Abbiamo poi ammesso che chi agisce stoltamente agisce in modo contrario rispetto a chi agisce in modo temperato?”*. Disse di sì. *“Ed anche che l'azione compiuta in modo temperato è compiuta a causa della temperanza, mentre l'azione compiuta stoltamente è compiuta a causa della stoltezza?”*. Lo ammise. *“E se è compiuta in modo contrario, non dovrà forse essere compiuta a causa di cose contrarie?”*. *“Sì”*. *“E l'una è compiuta a causa della temperanza, l'altra, invece, a causa della stoltezza”*. *“Sì”*. *“In modo contrario?”* *“Certamente”*. *“Dunque a causa di cose che sono contrarie!”*. *“Sì”*. *“E la stoltezza non è contraria alla temperanza?”*. *“Sembra!”*. *“E ricordi che, in precedenza, si è convenuto che la stoltezza è contraria alla sapienza?”*. Lo ammise. *“E abbiamo convenuto che ciascuna cosa ha un solo contrario?”*. Lo ha messo in trappola, praticamente. *“Allora, Protagora, quale delle due asserzioni dobbiamo abbandonare: che una cosa abbia un solo contrario, oppure l'asserzione secondo cui la sapienza è altra cosa rispetto alla temperanza e l'una e l'altra sono parti della virtù e, oltre ad essere distinte, sono dissimili in se stesse e nelle loro funzioni così come le parti del viso?...”*. Protagora qui è un po' in difficoltà. Socrate dice *“E allora, dovrebbero essere una sola cosa la sapienza e la temperanza!”*. Invece, qui sembrano due cose distinte. *“E prima, inoltre, la giustizia e la santità ci son parse ad un di presso la medesima cosa. Ed ora, o Protagora, – proseguì –, non indugiamo ed esaminiamo anche il resto. L'uomo che commette ingiustizia, Protagora, in quanto commette ingiustizia, ti sembra agire in modo temperato?”*. *“Io mi vergognerei, o Socrate, di ammettere questo – disse –, sebbene molti lo affermino”*. *“Allora dovrò rivolgere il mio ragionamento a questi – dissi –, o a te?”*. *“Se vuoi – disse –, discuti prima questa affermazione, che è dei più”*. *“Ma a me non importa, se questa sia o non sia una tua convinzione, purché tu mi risponda. Infatti, è soprattutto l'affermazione in sé che io sottopongo ad esame, anche se, forse, accadrà che esamini anche me che interrogo e colui che risponde”*. Qui dice una cosa interessante: non mi interessa la tua convinzione perché, dice, è soprattutto l'affermazione in sé che io sottopongo ad esame. Con questa piccolissima frase Platone, per voce di Socrate, dice qual è l'importanza della dialettica. È

l'affermazione che importa, ma non sofisticamente, come un gioco, un gioco di parole; l'affermazione dialettica, se afferma il vero, dice come stanno le cose. Questo è il punto dolente in tutti i dialoghi di Platone. Lo abbiamo già visto nel *Teeteto* come ne parlava Heidegger, poi nel *Sofista*, ecc.: potere dire come stanno le cose. Abbiamo visto, anche leggendo Heidegger, quale sia la difficoltà del potere stabilire come stanno le cose, cioè, dire l'ente così com'è. Che cosa mi garantisce che ciò che io dico dell'ente corrisponda all'ente? Questo è il problema che, chiaramente, non può risolvere, perché il problema è il linguaggio, e cioè che cosa garantisce che ciò che io dico corrisponda al mio dire? Io dico ma, dicendo, dico qualche cosa e vorrei che il mio dire corrispondesse a ciò che io dico, cioè al significato. Ma che cosa lo garantisce? Il problema qui Platone lo aveva colto in pieno dicendo che non esiste un λέγειν che non sia un λέγειν τί, non esiste un dire che non sia un dire qualcosa. Ma se io dico, come faccio a sapere che il mio dire corrisponde a ciò che dico, cioè al significato, alla cosa? Il mio dire dovrebbe dire la cosa, è questa la fantasia, è ciò che vorrebbe Platone, dire l'ente, e questo è ciò che la dialettica dovrebbe fare; quindi, c'è un'assoluta corrispondenza tra il dire e ciò che il dire dice, cioè l'ente. Ma questa corrispondenza come la troviamo? C'è tutto un discorso che fa Platone riguardo alla virtù. Platone a un certo punto incomincia a dire ciò che pensa lui, e cioè che le persone cercano la virtù. Perché? Perché, pur essendo qualcosa di spiacevole, in futuro consente dei benefici: per esempio, la medicina è amara e spiacevole, però so che mi farà bene e pertanto la prendo lo stesso. La prendo, perché? Non perché mi piaccia il gusto amaro della medicina, la prendo perché so che dopo starò bene e, quindi, ne avrò un vantaggio. Alla fine a che cosa arriva Platone? A dire che è una questione aritmetica, di calcolo, calcolo di benefici e svantaggi. E dà una definizione curiosa di aritmetica, e cioè come l'arte dell'eccesso e del difetto, del più e del meno. Si tratta del calcolo e questo ci riporta al *Teeteto*, alla necessità dell'esattezza del calcolo, perché se io faccio questo calcolo, questo calcolo deve essere esatto, deve cioè corrispondere a come stanno le cose. E questo ci riporta al punto di prima: come faccio a sapere come stanno le cose, come faccio a dire l'ente? Solo dicendo l'ente e avendo la certezza che lo sto dicendo così com'è, posso dire il vero. Di nuovo torniamo al problema: come faccio a sapere che il mio dire coincide con ciò che il mio dire dice? Come lo so? Ciò che il mio dire dice, cioè il significato del mio dire, sarebbe la sua essenza, come direbbe Hegel. Parafrasando Hegel, il dire sarebbe l'essere, che è immutabile, è quello che è, ma non posso saperne nulla se non mi rivolgo all'esistenza. Questo essere cioè deve pure esistere, ma se esiste vuol dire che ne sto parlando, che l'ho elaborato, articolato, ho detto cioè qualche cosa che non è essere: per dire l'essere devo dire il non-essere. È un altro modo per enunciare il problema del linguaggio, vale a dire, il linguaggio è ciò che consente di determinare, di dare cioè esistenza alle cose, ma consente di determinare soltanto con l'indeterminato, l'ἄπειρον di Anassimandro: questo è il problema del linguaggio. Problema contro cui si sono scontrati tutti coloro che hanno pensato la cosa. È il problema anche contro cui si sono scagliati, costruendo nemici, costruendo guerre, costruendo religioni, costruendo tutto ciò che gli umani hanno costruito per aggirare, risolvere, eliminare in qualunque modo questo problema. Qual è il problema? Non posso conoscere l'ente. Gli eleati lo avevano già posto in modo esemplare: non lo posso conoscere, quindi, non c'è conoscenza certa, nel senso dell'ἐπιστήμη, della conoscenza certa, sicura, indubitabile, incontrovertibile. C'è conoscenza, lo dicevamo la volta scorsa, in quanto δοξάζειν, in quanto credere di sapere: questa è l'unica conoscenza con cui posso avere a che fare. Dunque, come dicevo prima, è il problema del linguaggio, cioè il problema degli umani, da sempre, il problema della conoscenza. Da quant'è che gli umani cercano una conoscenza certa? Da quando esistono, da quando c'è traccia di loro, dagli esordi fino alla fisica dei quanti. Il problema è sempre e soltanto questo, quello che ha posto Parmenide: l'essere è e il non essere non è. Essere inteso come pensiero, naturalmente. Ciò che è fuori del linguaggio non c'è, non posso fare niente, posso fare soltanto con il pensiero, quindi, con il linguaggio. Quindi, ecco il problema del linguaggio, linguaggio che mi consente di determinare qualcosa ma soltanto attraverso l'indeterminato. È chiaro che

determinare qualcosa attraverso l'indeterminato è esattamente quella che Heidegger indicava, sulle tracce di Platone, come un *δοξάζειν*, il credere di sapere; quindi, nulla a che fare con l'*ἐπιστήμη*, con la conoscenza certa, sicura. A questo punto c'è un intermezzo. Socrate dice che non ha più voglia di stare a sentire i miti, ecc., ma vuole che si discuta dialetticamente. Lui naturalmente ha sempre in mente il vero. *347C. Mi pare, infatti, che le discussioni che si fanno sulla poesia siano del tutto simili a quei banchetti che fanno gli uomini volgari e di bassa levatura. Questi, infatti, essendo incapaci di trarre da se stessi materia di conversazione per il banchetto e di esprimerla con voce e discorsi propri, per mancanza di formazione spirituale, fanno rincarare le suonatrici di flauto, abbondantemente pagando una voce estranea, cioè la voce dei flauti, e con la voce dei flauti si intrattengono fra di loro. Invece, dove ci sono commensali dotati di personale virtù e di spirituale formazione, non ti accadrà di vedere né suonatrici di flauto, né danzatrici né citaredi. Costoro si intrattengono a conversare l'un con l'altro con la propria voce, perché bastano a sé medesimi, senza aver bisogno di queste scempiaggini e di questi trastulli, e parlano e ascoltano un po' per ciascuno ordinatamente, anche se libano in abbondanza. Così, anche queste nostre riunioni, se veramente accolgono uomini quali i più di noi dicono di essere, non hanno bisogno della voce di altri e neppure quella dei poeti, che non è possibile interrogare su ciò che dicono.* Questa è anche per Protagora, che prima aveva per l'appunto citato il mito. *E i più, quando discutono di questioni che non sono in grado di risolvere, chiamando i poeti a testimonianza nei loro discorsi, fanno loro dire chi una cosa chi un'altra. Invece gli uomini per bene lasciano stare le conversazioni di questo genere, e si intrattengono tra loro con argomenti loro propri, saggiandosi l'un l'altro nei loro discorsi. A me pare che tu ed io dobbiamo imitare proprio costoro mettendo da parte i poeti, discutendo tra noi con i nostri argomenti e mettendo a prova la verità e noi stessi.* Vi ho letto questo passo perché rispecchia abbastanza lo spirito greco di allora. Abbiamo già visto come per Platone tutta l'arte è da scartare, è un'imitazione dell'imitazione e, quindi, non è una cosa da uomini veri. Gli uomini devono ricercare la verità, ma come? Dialetticamente. Tutta questa seriosità, che Platone vuole imporre, in effetti, è indirettamente un'accusa ai sofisti, i quali invece sono giocolieri del linguaggio, non fanno sul serio nel senso di Platone, di adoperarsi di cercare la verità, quella ultima, quella definitiva, cioè sapere che cos'è l'ente. I sofisti sanno che l'ente non c'è se non ne parlo, e se ne parlo è già un'altra cosa. Gli eleati questo lo sanno e, pertanto, giocano, costruendo continuamente enti, mentre Platone no, lui ha altri obiettivi. *348D. Se, invece, uno da solo concepisce un pensiero, va subito in cerca di qualcuno per poterglielo esporre e per poterne saggiare la consistenza, e non si ferma prima di averlo trovato.* È la necessità, che sta ponendo qui Platone, di trovare il vero. Uno ha un pensiero e deve subito trovare qualcuno per dirglielo. Platone non si chiede perché, dà una risposta indiretta, e cioè perché cerca il vero, la verità, la virtù, quindi, il bene, perché il bene è tutto ciò che gli uomini cercano. Solo che il bene che qui risulta è il risultato di un calcolo aritmetico tra benefici e svantaggi, non prevedendo l'errore di calcolo, per esempio, che può accadere, è già successo e accadrà ancora. Il bene, quindi, non è che il risultato di un calcolo. Ma questo che cosa significa? Significa che è un problema, perché se è il risultato di un calcolo, ovviamente è il risultato di un'argomentazione: anche il calcolo argomenta, usa simboli, che sono sempre argomentazioni. E, quindi? Quindi, di volta in volta questo calcolo, essendo un'argomentazione, si trova nella condizione in cui gli sfugge continuamente l'ente in quanto tale, così come all'aritmetico sfugge che cosa sia il numero. Questo calcolo, secondo Platone, porta al bene, cioè al vero, all'essere, potremmo dire. Ma siamo sicuri? Platone non tantissimo e, infatti, ogni tanto oscilla, perché quando giunge a dire che si tratta di un calcolo, chiaramente deve supporre che questo calcolo possa essere esatto. L'esattezza non è che la corrispondenza del mio dire con ciò che io dico. E torniamo di nuovo alla questione: che cosa mi garantisce che il mio dire corrisponda a ciò che dico? Corrisponda, cioè sia di fatto, univocamente, in modo che il ciò che dico confermi l'essere, cioè il mio dire, lo renda quello che è. Naturalmente, per pensare una cosa del genere è necessario pensare, come fa Platone, che l'ente possa darsi così com'è fuori dal linguaggio. C'è più

avanti la questione relativa al fatto che le persone si lasciano vincere dai piaceri e la posizione di Platone è che lasciarsi vincere dai piaceri significa essere ignoranti; c'è un non sapere, perché la scienza è quella che dice come stanno le cose e, quindi, ti fa prendere la medicina, che è amara, oppure rinunciare a un piacere perché sai che ti porterà alla distruzione; quindi, è sempre un calcolo. C'è poi qui una cosa curiosa. Per i Greci la guerra era una bella cosa. 359E *“È bello o brutto – dissi – l'andare in guerra?”*. *“È bello”, rispose (Protagora)*. Quand'è che la guerra diventa brutta, quand'è che diventa il male? Con l'anima bella, perché diventa un male necessario. È questo lo spostamento, dal bello a un male, un male necessario. Quindi, rimane, sì, la guerra, tant'è che non si è mai smesso di farla, però deve essere condannata. Infatti, si dice che ciascuna guerra è sempre l'ultima, si fa la guerra perché non ci siano più guerre, ed è dalla guerra di Troia che si continua. Si fa l'ultima guerra perché non ce ne siano più, è un male necessario, quindi, si deve fare, e si fa. Platone sostiene che soltanto l'ignoranza è quella cosa che non consente di sapere che cosa è veramente bene e cosa è veramente male; solo gli ignoranti possono preferire un bene momentaneo a un bene futuro. Su questo si è costruito il cristianesimo: soffrire oggi per godere domani, fare sacrifici oggi per essere domani ricompensati. Vedete come dentro questi testi c'è tutto, tutto ciò che si è costruito nei millenni a venire, è già tutto qui. Compreso Nietzsche, in quella frasetta che dice Platone: ciascuno, se ha un'idea in testa, deve subito necessariamente dirla a qualcuno. Non si chiede perché; se fosse lui qui presente direbbe che deve dirla subito perché deve poterla saggiare per vedere se è vera oppure no, perché soltanto se è vera possiamo accoglierla. Però, sappiamo che può risultare difficile stabilire con certezza se è vera – gli eleati, per esempio, lo negano –, può essere utile, può essere comoda, ma non è questo che cerca Platone, lui cerca l'ente, cerca di fare coincidere l'ente con l'essere. Occorrerà aspettare Heidegger per capire che c'è stata questa sovrapposizione stabilita da Platone, ma per Platone aveva un senso: se l'ente è l'essere, vuol dire che è quello che è, che non c'è altro, è tutto lì, così come appare. C'è poi l'idea che lo supporta, però l'ente è quello che vedo, è tutto lì. Per Platone il problema rimane, ma lui non lo risolve, perché che cosa dice alla fine? 360E *“Ma no – dissi io –, ti domando tutte queste cose per questo solo motivo: perché desidero ricercare come stiano veramente le cose circa la virtù e quale sia l'essenza della virtù. So che, se venisse chiarito questo, diventerebbe evidente anche ciò su cui io e tu ci siamo tanto dilungati: io sostenendo che la virtù non è insegnabile, tu, invece, che è insegnabile”*. *“E mi pare che l'esito dei nostri discorsi, se potesse assumere sembianze umane, ci accuserebbe e riderebbe di noi. E se potesse acquistare la parola ci direbbe: “Siete davvero strambi, o Socrate e Protagora: tu, Socrate, mentre prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, ora ti sforzi di sostenere il contrario di quello che avevi detto... Come abbiamo accennato prima, la virtù diventa insegnabile perché è il prodotto, il risultato di una scienza; quindi, deve essere insegnabile per forza: scienza come sapere. Per i Greci la scienza è il sapere. ...cercando di dimostrare che tutte quante le virtù, la giustizia, la saggezza e il coraggio, sono scienza, e questo è il modo migliore per far vedere che la virtù è insegnabile. Se, infatti, la virtù fosse altro dalla scienza, come Protagora cerca di sostenere, ovviamente non si potrebbe insegnare; mentre, se risultasse in tutto o per tutto scienza, come tu ti dai da fare a dimostrare, o Socrate, sarebbe ben strano che non si potesse insegnare. D'altra parte Protagora, che prima implicitamente ammetteva che la virtù fosse insegnabile, ora sembra, invece, si dia un gran da fare a sostenere il contrario, vale a dire che la virtù sia tutto tranne che scienza: e, in tal caso, non potrebbe affatto essere insegnabile”*. A Protagora non sta bene che la virtù sia una scienza, che sia cioè il risultato di un calcolo. La virtù è qualcosa che le persone hanno ma che deve essere amplificata, enfatizzata, socraticamente quasi tirata fuori, ma ce l'hanno già, sennò non sarebbe insegnabile. Un po' come il linguaggio: è insegnabile; infatti, posso insegnare a qualcuno a parlare perché è già nel linguaggio. *“Ora io, o Protagora, vedendo questa tremenda confusione ho un gran desiderio di chiarire queste cose, e vorrei che, dopo aver preso in esame tutte queste questioni, giungessimo a conoscere che cosa sia la virtù, e, successivamente, vorrei che tornassimo ad esaminare se essa sia insegnabile o non sia insegnabile, affinché quel tuo Epimeteo non ci tragga in errore e non ci inganni nella nostra ricerca,*

così come si è scordato di noi nella distribuzione, come tu ci hai raccontato". "Del resto, anche nel mito, Prometeo mi è piaciuto di più di Epimeteo. Seguendo il suo esempio, cerco di essere previdente sul modo di condurre tutta la mia vita e mi occupo di tutte queste questioni; e se tu volessi, come dissi anche all'inizio, ben volentieri continuerei ad esaminare queste cose con te". Qui c'è una questione. Platone dice giustamente che prima dobbiamo sapere che cos'è la virtù; solo dopo potremo chiederci se è insegnabile oppure no; ma se non sappiamo che cos'è la virtù... Solo che torna al problema iniziale, e cioè che cos'è qualcosa? Come posso determinare qualcosa? Lo posso determinare con l'indeterminato. Quindi, la virtù non è qualcosa di determinato, non c'è un'ἐπιστήμη della virtù, non c'è una certezza assoluta di che cosa sia la virtù, c'è un racconto, che può descriverla, raccontarla, può dirne cose, ma non potrà mai dire che cos'è, così come non è possibile dire l'ente in quanto tale. E, allora, dice bene qui Platone: sarebbe bene sapere prima sapere che cos'è la virtù. Il problema è come. A questo punto il dialogo si interrompe. Alcuni sostengono che Platone avrebbe risolto il problema, ma non è proprio così. Il problema rimane e Platone lo dice qui, in queste due righe: prima dobbiamo sapere che cos'è la virtù. Tutto quello che abbiamo detto sino ad ora sulla insegnabilità della virtù non significa niente se non sappiamo che cosa è insegnabile oppure no; quindi, dobbiamo sapere che cos'è la virtù, dobbiamo conoscere l'ente. E si torna sempre allo stesso problema, al problema del linguaggio. Posso conoscere l'ente soltanto attraverso il non-ente, come ripeteva continuamente Heidegger leggendo il *Sofista* di Platone: μή ὄν, il non-ente, che deve esserci, perché se non c'è il non-ente non c'è nemmeno l'ente, come due momenti dello stesso, che invece Platone vuole tenere separati. Riconosce che esistono entrambi, non può non riconoscerlo, ma vuole tenerli separati, in modo che ci sia il bene, l'ente, e il male, i molti, il non-ente. C'è qui un insegnamento tra le righe. Adesso lo abbiamo letto in un modo irriverente, ma a noi interessava cogliere quali sono le questioni che continuano a interrogare; diversamente da una lettura accademica dove generalmente queste cose vengono scartate: si dice, si racconta soltanto ciò che dicono essere sicuro, ciò che veramente ha detto Platone. E che cosa ha veramente detto Platone? Ripercorrendo il discorso di Protagora rimangono i *Δισσοὶ λόγοι*, discorsi duplici: "la virtù è insegnabile? Sì. La virtù è insegnabile? No". E, allora? E, allora, ecco che Platone, giustamente, dice che prima dobbiamo sapere che cos'è la virtù. Il problema naturalmente è come fare, il problema è che la virtù, come l'ente in generale, non si mostra da sé. Platone aveva intuito questo, ma aveva intuito anche la catastrofe legata a questo, e cioè che l'ente non esiste da solo, esiste in relazione ad altro. Lui lo dice esplicitamente: è un λέγειν τί κατά τινός, è un dire qualcosa in relazione a qualcos'altro, cioè l'ente è in relazione a qualcosa. Quindi, è in quanto è in relazione ad altro, cioè a ciò che non è, perché se è altro da sé è ciò che lui non è. Qui il "dovrebbe" andrebbe sottolineato, perché noi stiamo utilizzando, per fare tutte queste operazioni, la dialettica e la logica, senza la quale non possiamo inferire alcunché. Gli stessi eleati, per giungere ad affermare, anche se non dicono direttamente che la logica non giunge all'incontrovertibile, la usano. Che cosa usano? Usano un sistema inferenziale: se A allora B, se B allora C, allora se A allora C. Quindi, stiamo utilizzando ciò stesso che noi diciamo non avere alcun valore veritativo. È questo che accade se si fanno lavorare le conclusioni, i risultati di un'argomentazione sull'argomentazione stessa, cosa che nessuno fa mai, perché è pericoloso. Ma noi che siamo audaci – usiamo questa virtù di cui parla Platone – lo facciamo lo stesso. Quindi, questo ci riporta necessariamente più vicini agli eleati, cioè, stiamo soltanto costruendo giochi, giochi linguistici, direbbe Wittgenstein, cioè delle costruzioni che hanno l'unica funzione di costruirne altre, proporre altre cose da dire, altre cose da pensare, altre cose con cui giocare, e sapere che non c'è niente altro all'infuori di questo, sapere cioè che non c'è nulla all'infuori della volontà di potenza, perché questo gioco è la messa in atto della volontà di potenza, volontà di potenza che riflette su se stessa e in un certo senso si mette alla prova. Per gli umani la volontà di potenza e la volontà di dominare l'ente, è l'unico motivo per cui esistono, non ne hanno altri. Quindi, rendetevi conto della potenza di questa cosa: ciascuno esiste solo per questo e senza questo

è finito, la sua vita non ha più nessun senso. Alcuni lo dico in modo chiarissimo: se non sono utile a qualcuno la mia vita non ha senso, come dire che se non posso esercitare il mio potere, il mio dominio su qualcuno, su qualcosa, io non esisto. Ecco perché, se per assurdo togliessimo la volontà di potenza, toglieremmo gli umani dalla circolazione, tutti in un sol colpo. Ecco, dunque, che cosa ci dice questo dialogo, il *Protagora*, letto così, come dicevo prima, in modo sconsiderato e irriverente, facendogli pressione perché mostrasse i problemi, non le cose che afferma in quanto tali, che interessano fino a un certo punto, ma perché mostrasse quali sono i veri problemi. Sì, abbiamo detto tutta una serie di belle cose sulla virtù, ecc.; tu dici che è insegnabile, io no, ma la virtù che cos'è? È come se stesse dicendo: ma di che cosa stiamo parlando, in realtà? È qui la questione, stiamo parlando – qui è Platone che parla – di un ente di natura o di un ente di ragione? Perché se è un ente di natura, allora possiamo sapere che cos'è, se è un ente di ragione no, vale a dire, se esiste per conto suo, di per sé, allora possiamo sapere che cos'è, sennò possiamo soltanto costruire racconti intorno alla virtù. Possiamo dirne all'infinito, che è quello che poi gli umani fanno da sempre, ma immaginando che invece a un certo punto ci porti alla verità. L'ultimo che aveva questa idea per fu Popper: la scienza un giorno ci porterà alla verità, adesso ancora no ma, passo dopo passo, ci porterà alla verità. Che è una follia: la verità non la conosciamo, però ci stiamo avvicinando. Ma se non la conosco, come so che mi ci sto avvicinando? E se stessimo andando dalla parte opposta? Non lo posso sapere. Lo stesso per la virtù: se non so che cos'è, dire che è insegnabile oppure no non significa niente. È questo ciò di cui si accorge Platone alla fine: di che cosa stiamo parlando? Gli eleati gli avrebbero risposto: stiamo parlando di parole, di discorsi. Invece, Platone vuole dire com'è la cosa, vuole l'ente di natura. La prossima volta leggiamo il *Gorgia*, il dialogo sulla retorica.