

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE

DOTTORATO IN RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITA', IL MEDIOEVO E
L'UMANESIMO

CURRICULUM 2 FILOSOFIA DELL'ETA' ANTICA, TARDO-ANTICA, MEDIEVALE E
UMANISTICA

XXX CICLO

Coordinatore
Chiar.mo Prof. G. d'Onofrio

Tesi di dottorato

Il dono degli dèi

Indagine su Filebo 14a-17a

Candidata:
Carmen Di Lorenzo

Tutor:
Chiar.mo Prof. F. Ferrari

Co-Tutor:
Chiar.mo Prof. F. Fronterotta

Anno Accademico 2017/18

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia più profonda riconoscenza al professor Franco Ferrari, per la cura e il rigore scientifico con i quali ha seguito e stimolato il mio lavoro di ricerca: il risultato raggiunto nel presente studio deve tutto al suo magistero costante.

Lo sviluppo di questa ricerca è stato possibile grazie alla Scuola di Dottorato in Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo, guidata negli anni dal professor Giulio d'Onofrio: a lui, ai docenti e ai colleghi rivolgo il mio vivo ringraziamento per le opportunità di miglioramento che sono riusciti a restituirmi lungo tutto l'*iter* del corso di dottorato.

Sono sinceramente grata al professor Francesco Fronterotta, per la fertile discussione sul lavoro di Tesi.

Sono molto grata al professor Michele Abbate, per la fiducia che ha riposto in me e il dialogo ininterrotto sin dai primi anni della mia formazione.

Grande amicizia e stima mi legano a Claudia Lo Casto, che ringrazio per aver incoraggiato con premura il mio lavoro.

Ringrazio in modo speciale Anna Motta, che in questi anni non ha mai smesso di ricordarmi l'importanza di ciò che stavo facendo.

Un abbraccio carico di gratitudine va a Giovanni Santorelli e Lucia Roviello, per il confronto franco e generoso su questa passione comune che è la Filosofia; e ancora a Simonetta Di Lorenzo, per l'interesse e l'entusiasmo manifestati verso i risultati di questa ricerca.

Voglio *qui* dire grazie a Pietro Di Lorenzo, mio nonno, al cui esempio devo la tenacia di questi anni.

Non credo vi siano parole adatte per esprimere l'immenso debito di gratitudine nei confronti miei genitori, che hanno condiviso tutta la fatica nell'arrivare fin qui. Senza il loro sostegno nulla sarebbe stato possibile.

Negli ultimi mesi ho beneficiato del privilegio straordinario di poter approfondire ulteriormente questo studio in quanto allieva dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

C.D.L.

Introduzione

Il presente studio è motivato dall'interesse per la celebre quanto complessa sezione del *Filebo* in cui si allude al cosiddetto *dono degli dèi*, consistente nella *rivelazione* che "le cose che si dice che sempre sono" (*Phil.* 16c9), e cioè le idee (*ἐνάδων*, *Phil.* 15a6, *μονάδας*, *Phil.* 15b1), derivano dall'*uno* e dai *molti* (*ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν*, *Phil.*16c9), e per questa ragione hanno connaturato (*σύμφυτον*, *Phil.*16c10) in se stesse un elemento *limitato* e un altro *illimitato* (*πέρας καὶ ἀπειρίαν*, *Phil.*16c10). Ad agire sullo sfondo di una simile dottrina vi è il motivo dell'intreccio tra le idee e quindi delle relazioni di inclusione attraverso le quali prende forma l'ordine del cosmo eidetico. Infatti, la nozione di molteplicità alla quale allude Platone non può in alcun modo essere di natura fisicistica, poiché questa comporterebbe la parcellizzazione delle idee a opera delle loro istanze, e il conseguente smarrimento della loro unità. Una simile molteplicità ha luogo piuttosto in seguito al complesso sistema di relazioni intra-eidetiche nel quale ciascuna idea si trova a essere inserita. Nel corso dell'analisi, la cosa più interessante da dimostrare sarà che l'unità di ciascuna idea non viene però compromessa dall'articolazione interna, e quindi dalla molteplicità che essa presenta. Per Platone le idee costituiscono *enadi* o *monadi*, ossia unità ontologiche assolute e indivisibili. Tuttavia le idee risultano anche molteplici, dal momento che ciascuna di esse presenta una struttura complessa, che ne costituisce l'οὐσία e che è compito del dialettico svelare e riprodurre nel discorso.

Fatte queste premesse, l'analisi avrà inizio, nel primo capitolo, in seguito alla considerazione del fatto che sia nel *Parmenide*, sia nel *Filebo*, all'interno di un quadro teorico simile, se non del tutto identico, la contemporanea attribuzione di predicati opposti relativamente agli enti sensibili viene giudicata da Socrate come un fenomeno del tutto naturale. E, in quanto naturale, esso non può generare alcuna sorpresa, poiché trova giustificazione nella contemporanea partecipazione alle idee di quelle entità. Eventuali problemi connessi a questo modo triviale di intendere l'unione *uno-molti* sono facilmente disinnescabili attraverso l'uso della predicazione copulativa; per cui chiunque voglia dunque occuparsene non fa altro che alimentare questioni ritenute «puerili, facili e di grande intralcio ai discorsi»¹. Ho ritenuto tuttavia opportuno richiamare l'attenzione su questo genere di problemi dal momento che a essi va imputata la tesi edonistica di Filebo, per la quale «il piacere è il bene»². Filebo, infatti, considera il piacere come unitario e omogeneo al suo interno, per cui qualsiasi forma di attribuzione viene estesa *tout-court* alla sua realtà, e diventa così una identificazione – esattamente come quella tra il piacere e il bene. Questa operazione è possibile in seguito al fatto che del piacere non viene considerata la sua natura *uni-molteplice*, cosicché la moltitudine dei piacere viene riportata immediatamente all'unità del nome piacere, con la conseguenza che realtà diverse tra loro, se non addirittura opposte, finiscono per essere assimilate sulla base della loro comune denominazione. Tuttavia dietro questa considerazione banale dell'unione *uno-molti*, dalla quale dipendono problemi di ordine predicativo, si cela un problema reale che chiede di essere affrontato a un livello filosofico più avanzato. Tale problema consiste nel fatto che una qualsivoglia realtà non è coglibile in modo unilaterale come pura unità o indeterminata molteplicità, ma è in ogni caso mescolanza dei due termini, occorre quindi che essa sia considerata sia dal punto di vista dell'*uno*, sia dal punto di vista dei *molti*. Ma ciò impone la trasposizione dell'indagine entro il dominio intelligibile del reale e l'applicazione del metodo dialettico: occorre cioè che, in relazione a una qualsivoglia entità, sia assunta una ipotesi eidetica e individuato *quante* e *quali* idee sono a loro volta contenute al suo interno. Rispetto all'esempio del piacere, discusso *qui* nel *Filebo*,

¹ Cf. *Phil.* 14d8. D'ora in poi, quando non altrimenti specificato, si farà sempre riferimento alla traduzione di F. Franco Repellini (1971).

² Cf. *Phil.* 13b7.

è dunque necessario individuare *quante e quali* siano le idee del piacere. In questo modo, ad emergere è l'articolazione interna del piacere, cosicché rispetto a un criterio di distinzione, che in questo caso è rappresentato dal bene, sarà possibile distinguere i piaceri buoni da quelli che non lo sono, e quindi predicare correttamente il bene del piacere.

Se in relazione alla dimensione sensibile la contemporanea attribuzione di unità e molteplicità non rappresenta un problema filosoficamente rilevante, diversamente, nel caso degli enti intelligibili questo non può che costituire un *τέρας* nei cui confronti un sentimento di autentica meraviglia (*Phil.* 14d-e) sarebbe del tutto legittimo, dal momento che esse si identificano con i caratteri che vengono loro attribuiti. Quale sia la natura di questa concezione *prodigiosa*, che consentirebbe di attribuire alle idee qualità opposte, come il fatto di essere contemporaneamente *uno-molti*, non viene precisato da Socrate. Sebbene l'accenno alla capacità delle idee di mescolarsi e separarsi (*συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι*, *Parm.* 129e2-3) rende plausibile l'ipotesi che il riferimento sia a qualcosa di abbastanza simile alla comunanza dei generi discussa più ampiamente nel *Sofista*, e, più in generale, al tema della partecipazione tra le idee. In questo modo, ciascuna idea è *una e molti*, per via delle molteplici relazioni intra-eidetiche in cui si trova a essere inserita.

Nel caso degli enti intelligibili, però, la questione dell'*uno* e dei *molti* non è affatto facile da dirimere: questi ultimi sono infatti soggetti al processo di divisione derivante dall'intreccio nel quale sono coinvolti. In particolare, la difficoltà è dovuta al fatto che la partecipazione a livello intra-eidetico non avviene in modo indiscriminato, ma sulla base di criteri che governano le relazioni all'interno del cosmo eidetico. Di conseguenza, anche la *διάκρισις* deve essere condotta nel rispetto di tali criteri, e per questa ragione «il grande impegno che si accompagna alla divisione di queste unità e di quelle di questo tipo è origine di controversia» (*Phil.* 15a). Si giungerà quindi a trattare di tali problemi scaturiti dal processo di divisione dell'*eidos*, ai quali Platone allude in *Filebo* 15b1-8. Il passo in questione è notoriamente complesso e, secondo l'ipotesi di lavoro assunta nel presente studio, in esso sono sollevate questioni di natura meta-filosofica, che riguardano nello specifico la legittimità di assunzione dell'ipotesi eidetica; i rapporti di reciproca

partecipazione tra le idee; e la possibilità che queste ultime siano partecipate dagli enti sensibili. In ogni caso, in seguito alla configurazione dell'idea come di una realtà *uni-molteplice*, si rende necessario un particolare impegno da parte del filosofo dialettico, al quale spetta il compito delicato di comprendere la varietà e la complessità di questi rapporti.

Nel secondo capitolo si richiamerà l'attenzione sul fatto che *qui* nel *Filebo* la natura di questa trama di rapporti intra-eidetici sembra assumere un profilo numerico e la dialettica viene concepita come la capacità di stabilire le relazioni tra le idee su basi numeriche. È bene precisare, comunque, che in tale contesto la nozione di *numero* non va intesa in senso quantitativo, bensì qualitativo o relazionale, dal momento che esso è inteso come sinonimo di *logos*. Entro una simile prospettiva, l'individuazione di precisi rapporti numerici fra le idee è propriamente ciò che consente di conoscere la collocazione di ciascuna di esse all'interno del cosmo eidetico. Su queste basi, la nozione di *misura* sembra dunque giocare un ruolo decisivo rispetto alla possibilità di effettuare una indagine dialettica del reale. Infatti, il compito del dialettico è quello di relazionare gli enti sulla base delle relazioni presenti entro la sfera eidetica. A tale scopo, relativamente agli enti che di volta in volta intende indagare, egli assume un'idea e procede all'individuazione della quantità numerica collocata tra la sua unità e la molteplicità indeterminata. In questo modo, ad emergere è l'esatta composizione dell'idea, vale a dire *quante e quali* sono le relazioni che essa intrattiene con altre idee. In seguito a una simile indagine così condotta *κατὰ εἶδη*, l'ente in questione risulta essere commensurabile, di esso è cioè nota la misura delle parti che lo compongono, sulla base della quale è possibile relazionarlo ad altri enti, secondo un preciso rapporto numerico. Al contrario, un'indagine che non tiene conto delle ragioni "numeriche" che governano il cosmo eidetico, ed è condotta sulla base dell'indeterminazione che caratterizza il mondo sensibile comporta che gli enti siano considerati dal punto di vista della incommensurabilità. Con ciò si vuole significare che ciascun ente si dà al *logos* nella modalità di un *tutto* indistinto al suo interno, per cui non sarà possibile relazionarlo ad altri enti secondo un rapporto numerico definito, ma solamente sulla base dell'oscillazione del *μᾶλλον καὶ ἥττον*. Tuttavia una simile oscillazione impedisce che dell'ente sia nota la struttura interna, vale a dire il reticolo intra-

eidetico che concorre a determinare la sua essenza. Se di un ente risulta essere ignota la struttura interna, ne resta solamente il *nome*, dunque qualsiasi indagine su di esso non oltrepasserà la dimensione puramente nominale.

Nel corso dell'analisi sarà opportunamente precisato, tra l'altro, che l'accento al limite e all'illimitato presente nella dottrina del *dono degli dèi*, viene poi ripreso e sviluppato in un contesto più ampio relativo alla classificazione di tutti gli enti (*Phil.* 23c-27c) sulla base delle loro caratteristiche e funzioni in quattro classi fondamentali: a) quella dell'*illimitato*, b) quella del *limite*, c) quella delle cose prodotte dalla *mescolanza* tra limite e illimitato e d) quelle della *causa* della mescolanza. La natura di questi generi sembra oscillare tra lo stadio di classi, quello di principi o di funzioni. In ogni caso, essi rappresentano categorie per mezzo delle quali è possibile comprendere una grande varietà di fenomeni tra loro considerevolmente diversi.

Nell'ambito della dottrina del *dono degli dèi* la trama dei rapporti intra-eidetici è dunque incentrata intorno al rapporto tra *l'uno* e *i molti*, tra il *limite* e l'*illimitato* e che è esprimibile numericamente. E l'analisi richiamerà l'attenzione sull'importanza che in questo dialogo viene ad assumere la nozione di *misura*, poiché essa rappresenta un "nodo" intorno al quale vengono saldate la riflessione dialettica e la concezione del Bene. Nella sezione conclusiva del *Filebo* Platone accenna infatti agli effetti derivati dalla *δύναμις* del Bene: esso genera in qualche modo il bello per mezzo di misura e proporzione, e i suoi effetti primari sono bellezza, simmetria e verità (*Phil.* 64d-65a). Il Bene sembra così costituire la condizione proto-trascendentale della conoscenza noetica e principio generatore in senso logico della sfera intelligibile dal momento che il cosmo eidetico risulta essere "misurato".

L'analisi svolta nel primo e nel secondo capitolo permetterà dunque di collocare la dottrina del *dono degli dèi*, oggetto dell'intero terzo capitolo, rispetto ai motivi principali intorno ai quali si articola la tessitura argomentativa dell'intero dialogo, vale a dire il dilemma *uno-molti*, la discussione sulla natura del piacere, l'ontologia quadripartita, il ruolo della dialettica e il Bene. Con questa dottrina Platone introduce il metodo del suo filosofare, la dialettica, per l'appunto, e attribuisce a essa il carattere del divino. In questo modo viene ribadita una delle più

profonde convinzioni platoniche: quella secondo la quale il filosofo è uomo divino, dunque, altrettanto divino deve essere il suo metodo. Il dialettico deve assolvere al compito di rendere evidente ciò che, sia pure in modo inconsapevole, viene assunto “da sempre” (καὶ πάντα καὶ ὄν, *Phil.* 15d6), vale a dire l'unione di *uno* e di *molti*. Quest'ultima, infatti, nonostante sia onnipresente nel reale, costituendone un aspetto essenziale, è però assunta dagli uomini solo in modo inconsapevole. Per via di questa natura *uni-molteplice* della realtà, il metodo dialettico prevede che, relativamente alle cose di volta in volta esaminate, venga assunta un'idea, e individuato se all'interno di essa ve ne siano contenute altre, e se queste ultime, a loro volta, ne contengano altre ancora, stabilendo con esattezza così la quantità numerica collocata tra l'indeterminato e l'uno. Nel corso del terzo capitolo l'analisi si soffermerà a lungo sulle esemplificazioni socratiche del metodo dialettico, allo scopo di mettere in luce come in esse ricavabile il concetto moderno di *struttura* in relazione ai meccanismi conoscitivi. Il primo degli esempi preso in esame è quello dell'alfabeto, con il quale si dimostra che il suono emesso dalla bocca è sì unitario, ma al contempo, costituisce una molteplicità indefinita. Tuttavia, sapere che il suono è *uni-molteplice* non è ancora sufficiente per chi voglia essere esperto di grammatica; ciò che è importante è la conoscenza quantitativa e qualitativa di questi suoni, ossia la conoscenza del modo in cui occorre articularli. Nell'esempio proposto emerge in modo evidente che la conoscenza non scaturisce dalla singola lettera, ossia dalla componente elementare, bensì da una struttura (in questo caso rappresentata dalla grammatica), all'interno della quale essa risulta identificabile. Infatti, il processo conoscitivo non consiste in una sommatoria di nozioni elementari, e neppure in un semplice processo di eliminazione degli errori, ma in un meccanismo di relazione tra elementi che manifesta il senso di tale struttura. Il secondo degli esempi presi in esame è quello della musica: in questo caso il suono è unico e i toni sono tre, acuto, medio e grave. Ma anche in questo caso sapere ciò non è affatto sufficiente per chi voglia considerarsi esperto in materia di musica. Al vero esperto è richiesta infatti la conoscenza del numero esatto di intervalli, e delle combinazioni delle armonie che essi possono formare. Dunque, la conoscenza delle "ragioni numeriche" che costituiscono gli intervalli e le armonie equivale alla conoscenza della *struttura* che governa la musica stessa. In realtà, l'esistenza di

nessi strutturali – che l'esempio della musica ha permesso di evidenziare – è costitutiva di ogni ambito scientifico, la cui conoscenza, come abbiamo visto, è ciò che consente di esserne esperti. Questi esempi hanno consentito di evidenziare che la costituzione dell'ambito concettuale di ciascuna τέχνη è quindi basata sulla conoscenza del numero determinato d'intermediari, quindi di *relazioni*, presenti fra *l'uno* e *i molti*. E la dialettica è concepita propriamente come *quel* metodo mediante il quale è possibile individuare simili relazioni, che restituiscono la *struttura* stessa degli enti, vale a dire la loro articolazione interna.

Nel quarto e ultimo capitolo si tenterà di dimostrare come negli ultimi dialoghi di Platone, a partire dal *Teeteto* e dallo stesso *Parmenide*, nell'intento di coniugare l'unitarietà degli enti e il loro essere internamente articolati, e quindi molteplici, sia sviluppata un'ontologia fondata su una logica che privilegia la prospettiva olistica e strutturale nei confronti di quella fisicistica e mereologica. In merito alla compresenza di questo aspetto unitario e al contempo molteplice relativamente agli enti, si vedrà come esso risponda a un'esigenza di natura epistemica, e cioè alla possibilità che gli enti stessi risultino essere conoscibili. La conoscenza si rivolge infatti a oggetti sì unitari, in quanto ontologicamente sussistenti e auto-identici, ma, al contempo, molteplici, cioè articolati al loro interno, così da consentire la formulazione di un sapere di carattere informativo intorno ad essa.

All'interno di questa costellazione teorica, la configurazione dell'idea come *uno-molti* (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν, *Phil.*16c9), secondo quanto stabilito dal *doxa degli dèi*, non può che rispondere all'esigenza che di essa si fornisca un *logos* articolato, una formula, una definizione. In realtà, anche in un altro *luogo* del *corpus platonikum* si allude all'esistenza di entità dotate di questa doppia caratteristica, solo apparentemente contraddittoria, si tratta della sezione conclusiva del *Teeteto*, dove nell'ambito della celebre *dottrina del sogno* viene discussa la natura dell'*intero*. In questo contesto, Teeteto, muovendosi entro una prospettiva di tipo olistico e strutturale, definisce l'intero come unità nella molteplicità. L'*intero* si profila dunque come un'unità, generata a partire dall'armonizzazione degli elementi che lo compongono, per cui, questi ultimi divengono una totalità armonica sulla base di un principio logico di unificazione, che trascende gli elementi stessi, e ne determina

la loro disposizione. L'intero è così composto di elementi, ma è in possesso di un *eidos* diverso da essi, non riducibile cioè alla loro aggregazione. Infatti, gli elementi, nel divenire una totalità armonica, acquistano una nuova e unitaria natura all'interno della loro *struttura* di riferimento. Su queste basi, non sarebbe insensato ritenere che questo tipo di realtà, insieme unitaria e molteplice, si comporti in modo analogo alle idee così come vengono concepite nel *Filebo*, e più in generale nei dialoghi dialettici. In questo modo, l'identità ontologica dell'idea è complessa e articolata, eppure, una simile complessità non è tale da generare una dispersione ontologica, perché l'*eidos* costituisce rispetto a essa un principio ontologico unificante.

Capitolo Primo

Il dilemma uno-molti

Premessa

Nel *Filebo* Platone torna ancora una volta a trattare un tema molto importante, discusso nell'Accademia, e cioè quello del piacere³, probabilmente allo scopo di confutare l'opinione diffusa che questo si identifichi con il bene. Nel dialogo in questione viene infatti messo in scena il confronto, e lo scontro, tra la posizione edonista di Filebo e quella intellettualistica di Socrate, relativamente alla possibilità di individuare «uno stato e disposizione dell'anima che abbia la facoltà di rendere felice la vita a tutti gli uomini»⁴. I dialoganti si interrogano così sulle affinità dell'ἡδονή e della φρόνησις con il bene della vita umana. La discussione condotta da Socrate con Protarco, e solo marginalmente con Filebo, chiamato in causa nonostante la sua dichiarazione di non essere disposto a difendere la propria tesi, non è lineare e risulta essere in più momenti faticosa. Ma come accade di frequente in Platone, temi etici e metafisici finiscono per sovrapporsi e, anche in

³ Cf. Berti (2010), pag. 182: «Nel *Filebo* è possibile ritrovare l'eco della discussione tra Eudosso e Speusippo sul piacere, poiché il personaggio di Protarco, sostenitore della tesi secondo cui la vita migliore coincide con la vita dedicata al piacere, rappresenterebbe la posizione di di Eudosso, mentre quella di Speusippo sarebbe adombrata nel rifiuto estremistico del piacere, per cui l'atteggiamento intermedio assunto dal personaggio di Socrate, portavoce di Platone, tra identificazione del bene col piacere e identificazione del bene con la saggezza si configurerebbe come un tentativo di mediazione tra la posizione di Eudosso e quella di Speusippo».

⁴ Cf. *Phil.* 11d5-6.

questo caso, subito dopo le prime battute del dialogo emerge in tutta la sua evidenza la problematicità del rapporto *uno-molti*, la cui diramazione è necessaria per il prosieguo stesso della discussione.

Nel corso del capitolo vedremo come la confutazione dell'edonismo di Filebo, da parte di Socrate, richieda propriamente di affrontare questo rapporto problematico, e di superare i problemi di natura predicativa che da esso scaturiscono. In questa circostanza, simili problemi consistono fatto che a un singolo "nome" sono associate realtà anche molto diverse tra loro, se non addirittura opposte: Filebo, infatti, può affermare che "il piacere è il bene", perché non riconosce che il nome "piacere" designa una moltitudine di "piaceri", i quali non possono essere però assimilati gli uni agli altri sulla base della loro comune denominazione. A causa di un simile fraintendimento, la realtà del piacere viene considerata unitaria e omogenea, ignorando la molteplicità che invece essa ingloba al suo interno, ragion per cui, relativamente a un criterio di distinzione, che in questo caso è rappresentato dal bene, non sarà possibile il discernimento dei piaceri buoni da quelli che non lo sono. In questo modo, qualsiasi forma di attribuzione equivale a una identificazione – esattamente come quella del bene con il piacere.

Tuttavia, Socrate dimostrerà che nel caso dell'ἡδονή l'unità del nome rimanda sì all'unità dell'oggetto al quale fa riferimento, ma una simile unità non è in realtà tale, dal momento che il piacere assume una molteplicità di forme anche molto dissimili tra di loro. La realtà del piacere non è quindi unitaria e omogenea, bensì molteplice e variegata al suo interno, nonostante il nome "piacere" sia in se stesso uno. Il piacere, dunque, non si identifica *tout court* con il bene, per il semplice fatto che non tutti i piaceri sono buoni, dal momento che essi sono molto diversi tra loro se non addirittura opposti. L'impossibilità di identificare il bene con il piacere, e quindi la definitiva confutazione dell'edonismo sostenuto da Filebo, sarà sancita nella sezione conclusiva del dialogo. Socrate, infatti, una volta prossimo al termine della discussione, e dopo aver dimostrato che la "vita buona" risulta essere quella mista di piacere e di intelligenza, vieterà l'ingresso indiscriminato dei piaceri nel «vallone della mescolanza»⁵, per consentirlo solamente a quelli *puri e veri*. Tuttavia l'individuazione di questi piaceri è l'esito di una indagine dialettica intorno alla

⁵ Cf. *Phil.* 62d5.

realtà del piacere, che consiste nell'assunzione dell'idea del piacere allo scopo di indagare *quante* e *quali* idee a loro volta, sono contenute al suo interno. Mediante l'esempio del piacere emerge dunque il problema del rapporto *uno-molti* all'interno del dominio intelligibile del reale che il filosofo dialettico ha il compito di dipanare.

1.1 Un *τέρας stupefacente*

Come noto, la discussione condotta nel *Filebo* è consacrata alla individuazione di quale sia il genere di vita preferibile. Ma sin dalle prime battute del dialogo emerge la questione della presenza dell'*uno* e del *molteplice* nella realtà che viene subito affrontata in forma di *excursus*. Platone inizia osservando che l'affermazione secondo la quale "i molti sono uno e l'uno molti", sebbene apparentemente bizzarra, è ritenuta facilmente spiegabile a proposito degli enti sensibili: in effetti ciascuno di essi è *uno*, in quanto rappresenta un'entità unitaria e partecipa quindi dell'unità, e *molti*, in quanto presenta un'articolazione interna costituita dalle sue parti e dunque partecipa della molteplicità (*Phil.* 14c-e). In questo modo, viene ribadito un punto di vista sostenuto anche nel *Parmenide*, dove la contemporanea attribuzione di unità e molteplicità alle cose sensibili viene considerata alla stregua di un truismo, del tutto privo di problematicità e valore filosofico. L'eventualità che invece questa contraddittorietà sia riferibile alle idee viene presentata come un "prodigio" o una "mostruosità", nei cui confronti un sentimento di autentica meraviglia sarebbe del tutto legittimo.

Ma procediamo con ordine e diamo inizio all'analisi prendendo in esame le pagine iniziali del *Parmenide*, dove, Zenone, nell'intento di portare βοήθεια⁶ al monismo eleatico, polemizza contro i pluralisti che ammettono invece l'esistenza della molteplicità. L'argomentazione zenoniana è condotta secondo uno schema logico-discorsivo che è molto simile, sebbene non del tutto identico, alla cosiddetta *reductio ad absurdum*⁷, che muove dall'ammissione in via ipotetica di una tesi allo scopo di negarla sulla base delle conseguenze contraddittorie che da essa derivano. Postulata quindi l'esistenza del molteplice, una simile ammissione viene subito rifiutata dal momento che se πολλά ἐστί τὰ ὄντα (*Parm.* 127e-1), allora al medesimo ente devono essere attribuiti predicati opposti – come il fatto di essere, al contempo,

⁶ Sul "soccorso" di Zenone al monismo parmenideo, cf. Ferrari (2004), 201, n. 25, e Gardella (2015), 153-161.

⁷ La *reductio ad absurdum* zenoniana funziona come il *modus tollens*: se i molti sono, sono insieme simili e dissimili; non possono essere simili e dissimili; quindi i molti non sono. Su questo, cf. Sayre (1996), 100; Ferrari (2004), 28, n. 46.

simile e dissimile (ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, *Parm.* 127e2):

Che cosa vuoi dire con questo, Zenone? Che se gli enti sono molti (πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα), allora le stesse cose devono essere simili e dissimili (ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια), e ciò è impossibile, dal momento che né le cose dissimili sono simili né quelle simili sono dissimili (τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷον τε εἶναι ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια)? Non è questo che intendi dire? Così - rispose Zenone - Dunque, se è impossibile che le cose dissimili siano simili e quelle simili dissimili, è anche impossibile che siano molte (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλά εἶναι). Perché se fossero molte, patirebbero conseguenze impossibili (τὰ ἀδύνατα)⁸.

Sulla base dell'argomentazione zenoniana, dunque, l'ammissione della molteplicità comporterebbe l'infrazione del principio di non contraddizione, del divieto cioè che una medesima realtà sia contemporaneamente A e non-A. Infatti, la postulazione di una molteplicità di enti implica che questi si distinguano gli uni dagli altri, che siano cioè dissimili, tuttavia, il possesso di questa caratteristica comune li rende anche simili tra loro, generando la contraddizione che siano simili e dissimili. Tuttavia un simile ragionamento presuppone che al verbo essere venga assegnato un valore esclusivamente identitario, cosicché a ogni forma di attribuzione corrisponde un'identificazione, e ciò comporta l'impossibilità di qualsiasi altra predicazione. È opportuno a questo punto prendere in considerazione il fatto che all'epoca di Platone la funzione copulativa del verbo essere non è stata ancora distinta da quella identitaria⁹, ragion per cui l'intreccio tra unità e molteplicità non è affatto facile da dipanare. In questo modo, un giudizio o un discorso non consiste nell'attribuzione di un predicato a un soggetto, ma è pensato in primo luogo come identificazione di due termini. Gli attributi simile e dissimile, connotando esaustivamente la realtà alla quale vengono assegnati, non possono quindi appartenere al medesimo soggetto. L'introduzione dell'ipotesi eidetica¹⁰

⁸ Cf. *Parm.* 127e-8. D'ora in poi, quando non altrimenti specificato si farà sempre riferimento alla traduzione di F. Ferrari (2004). In riferimento alla prima ipotesi del primo argomento di Zenone rinvio a Vlastos (1975).

⁹ Cf. Kahn (1988), pag. 253.

¹⁰ In questo caso, Socrate si riferisce alla cosiddetta versione *standard* della teoria delle idee, vale a dire quella formulata nel *Fedone*, nel *Simposio* e nella *Repubblica*.

risponde propriamente all'esigenza di superare le difficoltà nelle quali si arena la concezione eleatica della predicazione. Socrate invita così Zenone ad ammettere l'esistenza dell'idea della somiglianza e di quella della dissomiglianza, e a postulare che l' "essere simile" e l' "essere dissimile" delle cose dipende dalla partecipazione che esse hanno a queste idee. Non ci sarebbe quindi nulla di straordinario nel riconoscere che una stessa realtà può essere al contempo simile e dissimile in virtù della partecipazione all'idea della somiglianza e a quella della dissomiglianza, oppure, *una e molti*, e via dicendo. Infatti, l'attribuzione di caratteristiche opposte non è causa di alcuna contraddizione, dal momento che ciascuna entità possiede quel determinato carattere in quanto partecipa della forma corrispondente, ma con essa non si identifica:

Accetto la tua precisazione - disse Socrate - e penso che le cose stiano come dici. Ma rispondimi su questo punto: non ritieni che esista una forma in sé e per sé della somiglianza, e un'altra ad essa contraria, cioè che è realmente dissimile (ὁ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον); e che di queste due entità partecipiamo tu ed io e le altre cose che chiamiamo molte? E non ritieni che ciò che partecipa della somiglianza diventi simile in virtù di essa e nella misura in cui ne partecipa, e ciò che partecipa della dissomiglianza diventi dissimile e ciò che partecipa di entrambe diventi entrambe le cose (καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα)? Che cosa c'è di straordinario se tutte le cose partecipano di ambedue le forme, che sono tra loro contrarie, e in virtù di questa doppia partecipazione esse sono sia simili che dissimili a se stesse (αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοιά τις ἀπέφαιεν ἀνόμοια γινόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια)? Se si provasse, invece, che i simili in sé diventano dissimili e i dissimili simili, questo, penso sarebbe un prodigio (εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοιά τις ἀπέφαιεν ἀνόμοια γινόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν) Ma se si provasse che ciò che partecipa di entrambe queste entità risulta simile e dissimile, ebbene questo, Zenone, non mi sembra affatto assurdo, e neppure se si provasse che tutte le cose sono "uno" perché partecipano dell'uno, e che le stesse sono "molte" perché partecipano della molteplicità. (ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτὸ μετέχειν). Invece, se si dimostrerà che ciò che è uno, è esso stesso molti, e viceversa i molti sono uno, allora sì che avrò di che meravigliarmi. E questo ragionamento vale anche per tutte le altre cose: se si riuscisse a provare che i generi in sé e le forme risultano affetti in se stessi

da queste proprietà contrarie, ecco che sarebbe legittimo meravigliarsi¹¹.

La partecipazione rende dunque possibile la contemporanea attribuzione di predicati opposti a un ente sensibile, dal momento che questo non si identifica con il predicato che a esso viene assegnato, ma lo possiede in quanto partecipa dell'idea corrispondente. Per questo motivo l'attribuzione di qualità opposte in relazione agli enti sensibili è giudicata da Socrate come un fatto del tutto naturale, e, in quanto naturale, non può davvero sorprendere. Diversamente, l'eventualità che a essere contemporaneamente *uno-molti*, *simili-dissimili* e via dicendo, siano le idee, assume la forma di un *τέρας* (*Parm.* 129b4)¹² nei cui confronti sarebbe del tutto legittimo un sentimento di autentica meraviglia (*θαυμαστῶς*, *Parm.* 129e2), dal momento che queste si identificano con i caratteri che vengono loro attribuiti:

Ma cosa c'è di straordinario (*τί θαυμαστόν*) nel dimostrare che io sono uno e molti, sostenendo, quando si vuole provare che sono molti, che una cosa è la parte destra un'altra quella sinistra, una cosa il davanti un'altra il dietro e così diversi sono anche l'alto e il basso: questo perché, penso, partecipo della molteplicità; quando invece si vuole provare che sono uno, si dirà che tra noi che siamo sette io sono un uomo perché partecipo anche dell'uno. Dunque, se qualcuno tentasse di provare in riferimento a simili entità che la stessa cosa è molti e uno (*πολλὰ καὶ ἓν*), mi riferisco a pietre, legni e cose di questo tipo, noi diremo che una certa cosa è molteplice e unitaria, non che l'uno è molti e i molti sono uno (*οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν*), e che non afferma nulla di straordinario (*οὐδέ τι θαυμαστόν*), ma cose sulle quali tutti potremmo essere d'accordo (*ἀλλ' ἅπερ ἄν πάντες ὁμολογοῖμεν*). Se invece, a proposito delle cose di cui parlavo poco fa, egli in primo luogo divide le forme in sé e per sé, considerandole separatamente (*χωρὶς αὐτὰ καθ'αὐτὰ τὰ εἶδη*), ad esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e uno, quiete e movimento e tutte le altre di questo tipo, e prova che queste forme in se stesse hanno la capacità di mescolarsi e separarsi (*συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι*), ebbene, io ne sarei straordinariamente ammirato (*θαυμαστῶς*), Zenone.¹³

¹¹ Cf. *Parm.* 128e5-129c3.

¹² Per la determinazione del valore semantico di *τέρας* si veda Fronterotta (2001b), 452, n. 6.

¹³ Cf. *Parm.* 129c4-e. Per un'analisi del passo in questione rimando a Shorey (1931), 92: «Socrates could not in the *Parmenides* deny the possibility of what he admits in *Republic* 476a, that the unity of ideas may apparently be broken up into a plurality by their communion with another. Whatever metaphysical explanation of the paradox he may hold in reserve, it exists, and a dialectician may

Quale sia la natura di questa concezione *prodigiosa* – che consentirebbe di attribuire alle idee qualità opposte –, non viene precisato da Socrate, «sebbene l'accenno (129e2-3) alla capacità delle forme di mescolarsi e separarsi (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) può rendere plausibile l'ipotesi che il riferimento sia a qualcosa di abbastanza simile alla comunanza dei generi discussa più ampiamente nel *Sofista*, e, più in generale, al tema della partecipazione tra le idee»¹⁴. È opportuno richiamare l'attenzione sull'ambiguità semantica del termine *τέραξ* che allude sia a un prodigio, sia a una mostruosità. In tal caso, il prodigio sembrerebbe consistere nella capacità delle idee di partecipare le une delle altre, ma al contempo la mostruosità sarebbe da attribuire al limite di questa *κοινωνία*, dal momento che le idee non possono di certe partecipare in maniera indiscriminata. In ogni caso, la questione dei rapporti intra-eideticici¹⁵ doveva certamente essere nota a

exhibit it more profitably than the opposition between one material object and its many predicates or qualities. [...] the entire context requires us to take the word *τέραξ* and its virtual synonym *ἄτοπον* here as merely characteristic Platonic hyperboles, the dramatic intensity of expression which he gives to each idea as it presents itself»; Panagiotou (1981), 171: «*Parm.* 129D-ff. would contradict this doctrine only if it implied either that all Forms are capable of coming with one another or that no Form is capable of combining with any other. The first alternative is not relevant here. The view that I am arguing against here apparently holds that it is the latter alternative which is asserted by Socrates. But this is not the only possible reading. Indeed, it does not seem to be the most natural one. *Parm.* 129D-ff. does not seem to suggest that no Form can blend with other Forms. Rather, it appears to be making the point that *no member of pair of opposite Forms* can blend with other member of the pair. For one thing, the entire point of the whole section (128e-129e) is that Forms, unlike sensibles, cannot be qualified by opposite predicates»; Fronterotta (2001b), 449-460: «Come è noto, la discussione contenuta nel *Parmenide* si apre con la rigida contrapposizione fra la tesi “monista” di Parmenide, sostenitore dell'unità del tutto, e quella dei suoi “anonimi” avversari “pluralisti”, che affermano l'esistenza di una pluralità di enti. Nella sua opera, poco prima esposta ai presenti, Zenone prende naturalmente le difese del maestro e della sua dottrina filosofica, polemizzando aspramente contro i “pluralisti”: se la molteplicità esiste – è l'argomentazione zenoniana – i molteplici enti esistenti saranno caratterizzati da opposti attributi contemporaneamente e si riveleranno perciò allo stesso tempo *ἐν καὶ πολλά* (*ἐν* rispetto alla totalità che costituiscono, *πολλά* rispetto ai singoli elementi componenti la totalità) [...] le difficoltà sollevate dalla postulazione della molteplicità degli enti sensibili vengono immediatamente risolte quando si ipotizzi l'esistenza di certe realtà ideali e intelligibili, sussistenti in sé e per sé (*ἄντὰ καθ'αὐτὰ εἶδη* [...] *λογισμῶ λαμβανόμενα*) e separatamente (*χωρίς*) dalle cose empiriche che percepiamo con i sensi. Partecipando delle idee (<*τῶν εἰδῶν*> *μετέχοντα*), infatti, le cose sensibili acquistano, in virtù di questa partecipazione (*τῶ μετέχειν*), le caratteristiche e le qualità che normalmente vengono loro attribuite [...] Socrate conclude sostenendo che, mentre l'attribuzione di caratteristiche contrarie a un unico ente sensibile è resa possibile dalla contemporanea partecipazione alle idee di quelle caratteristiche e risulta pertanto agevolmente spiegabile attraverso il ricorso alla dottrina dei generi intelligibili, invece, l'eventualità che le idee stesse, singolarmente e nel loro insieme, appaiano «capaci di mescolarsi e dividersi» l'una rispetto all'altra, entrando così in possesso di opposte qualità – una simile eventualità, dunque, susciterebbe in lui uno straordinario stupore (*ἀγαμίην ἄν* [...] *θαυμαστῶς*) [...]».

¹⁴ Cf. Ferrari (2004), 45.

¹⁵ Sul tema della partecipazione *intra-eidetica* cf. Shorey (1927), 217: «The apparent contradictions he has already told us in *Resp.* 476 A are an appearance: in itself each idea is one. But by virtue of

Platone già all'epoca della stesura della *Repubblica* dal momento che, in questo dialogo, Socrate allude esplicitamente alla possibilità di relazioni intra-eidetiche (ἀλλήλων, *Resp.* 476a9). Nel libro V viene infatti distinta l'unità assoluta di ciascun predicato, di cui le idee sono portatrici, dalla molteplicità delle sue istanziazioni, sia che esse si collochino a livello sensibile (τῶν πράξεων καὶ σωμάτων, *Resp.* 476a7), sia che interessino le altre idee (ἀλλήλων, *Resp.* 476a9). Inoltre, il fatto che «la comunanza (κοινωνία) di ogni singola forma non interessa solo le azioni e i corpi, ma riguarda anche le forme intelligibili»¹⁶ è testimoniata in modo inequivocabile dalla presenza del pronome ἀλλήλων¹⁷:

[...] ognuna di esse è in se stessa una (ἐν ἑκάστον εἶναι),
 eppure, manifestandosi ovunque nella relazione (κοινωνία) con
 le azioni, con i corpi e con le altre idee (τῶν πράξεων καὶ
 σωμάτων καὶ ἀλλήλων), la sua unità appare risolversi in
 molteplicità¹⁸.

their communion with action and bodies and with one another they present themselves everywhere as a multiplicity of aspects»; Rogers (1936), 68: «The method of pure dialectic may lead to a system of *inter-participating forms* of which it is ideally possible we might give a specific logical account»; Robinson (1953), 259; Hamlyn (1955), 289 sgg.: «In the *Republica* 476a we are told of the communion of forms with actions, bodies, and one another and, as Ross point out, the doctrine is implicit in the account of the theory of forms given in *Phaedo* 102b ff., in the sense that we are told that certain forms exclude each other. (It is right to insist, as Robinson does, that the doctrine of communion of forms not only allows some forms to have communion, but also denies this of others). Despite these earlier hints and the hint at the companion doctrine of logical division in the *Republic* 454a, it certainly seems that there is a greater emphasis on this doctrine in the *Sophist* [...]»; Anscombe (1966), 404: «In the *Sophist* Plato reflects on being as something other than what is said to be, and in turn on other itself. Reflecting on the whole, on being, on one, on same and other, he formulates a theory of the intercommunion of certain forms»; Fronterotta (2001a), 127: «se sussistono delle relazioni di partecipazione fra le idee, bisogna cercare di definire i criteri che ne governano il dispiegamento. È interessante osservare che, almeno fino alle opere della maturità, Platone non fornisca alcuna indicazione in proposito, con l'unica eccezione di un passo del *Fedone* (104b6-105a5), in cui Socrate identifica pochi ma precisi limiti all'estensione del rapporto partecipativo nella sfera dei generi. In primo luogo, viene stabilito con sicurezza che non comunicano certamente le idee dei termini contrari, come il grande e il piccolo, il pari e il dispari, il caldo e il freddo e così via. Analogamente, un'idea che ha in sé uno di due contrari non può partecipare sotto lo stesso rispetto dell'altro contrario né di una seconda idea che, pur non essendole contraria, ha però in sé il contrario di quello di cui partecipa. [...] Al di fuori della sfera della contrarietà così definita, tutte le idee possono dunque stabilire, almeno potenzialmente, ogni relazione reciproca».

¹⁶ Cf. Ferrari (2010), 373.

¹⁷ Sulla presenza di ἀλλήλων in *Resp.* 476a9, cf. Ferrari (2010), 375, n. 17; Shorey (1972), 213 sgg.

¹⁸ Cf. *Resp.* V, 476 a6-9. D'ora in poi, quando non altrimenti specificato si farà sempre riferimento alla traduzione di Vegetti (2008).

È interessante notare che anche nel *Cratilo* il pronome ἀλλήλων interviene a svolgere una funzione analoga: esso rinvia esplicitamente alla facoltà delle idee di partecipare le une delle altre. Inoltre, in questo dialogo, Socrate individua nella considerazione dei rapporti intra-eidetici ciò che consente al dialettico¹⁹ di pervenire alla conoscenza delle stesse idee:

[...] con quale altro mezzo (προσδοκῶς) dunque ti aspetti ancora di impararle? Forse con un qualche altro mezzo che non sia quello verosimile e giustissimo, vale a dire le une per mezzo delle altre (δικαιότατον δι' ἀλλήλων)²⁰.

Vale la pena di segnalare, tra l'altro, che il motivo della interrelazione eidetica era presente anche nei cosiddetti dialoghi giovanili. Un esempio su tutti è costituito dal caso clamoroso del *Protagora*²¹, dove l'affermazione secondo la quale “la

¹⁹ Cf. *Crat.* 390c-e: «Il lavoro del falegname consiste nel costruire il timone con la soprintendenza del timoniere [...] quello del legislatore, com'è verosimile, consiste nel costruire il nome, con un uomo dialettico (διαλεκτικόν) in qualità di soprintendente, se dovrà porre bene i nomi (ὀνόματα θήσεσθαι). C'è il rischio, Ermogene, che la posizione del nome (τοῦ ὀνόματος θέσις) non sia una sciocchezza (φάυλων), come credi tu, né cosa alla portata di uomini di poco conto o comuni. E *Cratilo* dice il vero quando afferma che le cose hanno i nomi per natura (φύσει) e che non tutti sono artigiani dei nomi (οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι), ma solo quello che volge lo sguardo verso il nome che per natura ha ciascun oggetto, e ha la capacità di trasporre l'idea (τὸ εἶδος) di quello nelle lettere e nelle (τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς)». Nel passo in questione, Platone allude a una figura mitica: quella del νομοθέτης, al quale spetta l'opera di costruzione degli ὀνόματα, e a quella del dialettico, che invece ha il compito di soprintendere l'operato del primo, conferendo “valore d'uso” ai suoi “prodotti”: gli ὀνόματα, per l'appunto. Il dialettico, infatti, deve giudicare se la “funzione” espletata dagli ὀνόματα sia corretta, o meno, cioè se essi restituiscono, o meno l'οὐσία della cosa che intendono significare. Se gli ὀνόματα devono condurre in qualche modo all'οὐσία della cosa che intendono significare, ciò significa che ad essi spetta il compito di veicolare una conoscenza che non ha a che fare con i “nomi” in quanto tali, bensì con l'essere delle cose che sono. Per un approfondimento di questo aspetto, rinvio a Gaiser (1988).

²⁰ Cf. *Crat.* 438e7-10.

²¹ Gli esempi del *Protagora* secondo i quali “la giustizia in sé è santa” e “la santità in sé è giusta”, rappresentano casi in cui il soggetto della predicazione non è una cosa empirica ma un'idea. Vlastos (1974) spiega questo genere di predicazione affermando che tutti gli individui appartenenti alla classe della giustizia appartengono anche a quella della santità e viceversa, ma ciò non implica che l'idea della giustizia sia “santa”, oppure, che l'idea della santità sia “giusta”. Vlastos ha attribuito a questo genere di predicazione il nome di *Pauline predication*, perché ispirata a un passo di San Paolo (*Lettera ai Corinzi I* 13, 4-8), in cui, affermando che “la carità è magnanima, la carità è pia, servizievole, non è invidiosa”, si intende dire che tutti gli individui appartenenti alla classe della “carità” appartengono anche a quella della “magnanimità”, “pietà”, “invidia”, e così via. L'ipotesi di Vlastos viene discussa da Devereux (1970), 1-4; Malcolm (1985), 79-91; Brisson (1991), 558-563; Fronterotta (2001a), 248-250. Per un approfondimento della questione che non può avvenire in

giustizia in sé è santa” e “la santità in sé è giusta” non può che presupporre che l'idea di giustizia e quella di santità partecipino l'una dell'altra.

In merito al tema della partecipazione intra-eidetica, è indubbio che se sussistono relazioni di partecipazione fra le idee, occorre definire anche i criteri che ne governano il dispiegamento. Come osserva Fronterotta, «almeno fino alle opere della maturità, Platone non fornisce alcuna indicazione in proposito, con l'unica eccezione di un passo del *Fedone* (104b6-105a5) in cui Socrate identifica pochi ma precisi limiti all'estensione del rapporto partecipativo nella sfera fra i generi. In primo luogo, viene stabilito con sicurezza che non comunicano certamente le idee dei termini contrari, come il grande e il piccolo, il pari e il dispari, il caldo e il freddo e così via. Analogamente un'idea che ha in sé uno di due contrari, non può partecipare sotto lo stesso rispetto dell'altro contrario, né di una seconda idea che, pur non essendole contraria, ha però in sé il contrario di quello di cui la prima partecipa»²².

1.2 Il dilemma uno-molti e la discussione iniziale del Filebo

Nelle pagine iniziali del *Filebo* viene messo in scena il confronto, e lo scontro, tra la posizione edonista di Filebo²³ (del quale si fa portavoce Protarco), e quella intellettualistica di Socrate:

questo luogo cf. Centrone 2007 e Fronterotta 2007a.

²² Cf. Fronterotta (2001), pag. 127.

²³ Cf. *Phil.* 11c7-8. In proposito, si veda Migliori (1993), 53-58: «la prima affermazione riguarda proprio il suo abbandono, il che presenta da subito questo pensatore in una luce non del tutto positiva, poiché nei dialoghi platonici l'interlocutore che rinuncia al confronto non è vero filosofo. Malgrado questo, è così importante che la questione impostata è la sua questione ed è lui, e non Protarco, che dà il nome al dialogo. Tutto questo non si spiega alla luce del dialogo stesso e deve far supporre il rimando ad un personaggio conosciuto, magari all'interno dell'Accademia stessa. E proprio perché accademico, non può essere messo di fronte a Socrate con il suo nome, e diventa, con l'inventiva degna di un artista, Filebo». Per questo, si veda anche Gosling (1975), 141, il quale ritiene che

Socrate: Considera dunque, Protarco, qual è la tesi che ora stai per accettare da Filebo, e quale la mia, contro cui ti accingi a dibattere, nel caso che non si accordi con quanto pensi tu. Vuoi che ricapitoliamo l'una e l'altra? Protarco: Certamente. Socrate: Filebo dunque dice che bene sono, per tutti gli esseri viventi, il gioire (χαίρειν) e il piacere (ἡδονή) e il godimento (τέρψις) e tutto ciò che si accorda con questo genere; io sostengo al contrario che non è così, ma che l'intelligenza (φρονεῖν) e l'intelletto (νοεῖν) e la memoria (μεμνησθαι) e ciò che a sua volta è assai affine, retta opinione e vari ragionamenti (δόξαν τε ὀρθὴν καὶ λογισμοῦς), sono più del piacere validi e vantaggiosi per tutti gli esseri capaci di parteciparne, e sono ciò che vi è di più utile per tutti quelli in grado di averne parte nel presente e nel futuro. Forse non sono all'incirca così, o Filebo, l'una e l'altra nostra tesi? Filebo.: Esattamente così, Socrate. Socrate: Accetti dunque, o Protarco, questa tesi che ora ti si affida? Protarco: È necessario che io accetti, dato che il nostro bel Filebo viene meno²⁴.

Ma in seguito alle prime osservazioni sulla natura del piacere emerge in tutta la sua evidenza la problematicità della dialettica *uno-molti*. Infatti, se consideriamo il caso dell'ἡδονή, l'unità del nome rimanda all'unità dell'oggetto al quale esso fa riferimento, ma questa unità non è in realtà tale, dal momento che il piacere assume una molteplicità di forme anche molto dissimili tra di loro. Come vedremo tra breve, a provare piacere è infatti sia l'uomo che non ha freni (ἀκολασταίνοντα, *Phil.* 12d1) sia il saggio (σωφρονοῦντα, *Phil.* 12d2), sia il dissennato (ἀνοηταίνοντα, *Phil.* 11d2) sia l'assennato (φρονοῦντα, *Phil.* 11d2). La realtà del piacere non è quindi unitaria e omogenea, bensì molteplice e variegata al suo interno, nonostante il nome "piacere" sia in se stesso uno. Socrate mette in luce dunque la natura *uni-molteplice* del piacere, ma alle sue considerazioni è pronta la replica di Protarco, il quale

«Philebus (Mr. Loveboy) hardly represents Eudoxus», piuttosto rappresenta un modo in cui il suo edonismo potrebbe essere interpretato. Circa la posizione di Eudosso nel dibattito accademico sul piacere rinvio a Bonazzi (2015), 30-1: «Eudosso aveva sostenuto che il piacere è un bene perché ciò a cui tutti tendono è bene, e siccome tutti tendono al piacere, il piacere è il bene supremo; o ancora egli aveva difeso la sua tesi a partire dall'argomentazione dei contrari, osservando che siccome tutti fuggono il dolore, il piacere, che del dolore è l'opposto, è bene; o ancora a partire dall'argomento del fine: massimamente desiderabile è ciò che desideriamo di per se stesso (e non in vista di altro) e questo è appunto il piacere; del resto ciò che si aggiunge a un bene rendendolo più desiderabile è certamente un bene e questo vale anche per il piacere che, quando si aggiunge alle azioni giuste e temperanti, le rende più desiderabili; e infine si potrebbe anche osservare che il piacere, come anche gli dèi, è una di quelle poche cose di così evidente valore che neppure ha bisogno di essere lodata». Per la presentazione del dibattito accademico sul piacere cf. Berti (2010), 173-99.

²⁴ Cf. *Phil.* 11a-c4.

obietta che anche piaceri dissimili provengono da cose, da fatti, o da circostanze diversi (*ἀπ'έναντίων πραγμάτων*, *Phil.12d8*), ma per quanto riguarda ciò in virtù di cui ciascuno di essi può essere definito piacere, essi non sono opposti tra loro: un piacere è dunque quanto c'è di più simile a un piacere, come una cosa a se stessa. «Protarchus'initial *ὑπόθεσις* is quite explicit. If, as Philebus maintains, *ἡδονή*, pleasure, is really one thing, and not an arbitrary name given to any collection of disparate things, no types or species can be distinguished within it. And, in particular, pleasure, *insofar as it is pleasure*, is one and cannot be variously classified as good or bad. [...] In general terms, whatever is one cannot be many; to be one is *by definitionem* not to be many. [...] On that *ὑπόθεσις*, no *logos* is possible, since a *logos* is a plurality of ideas or concepts [...]. As Protarchus very aptly points out, Socrates has not proved that Protarchus' initial *ὑπόθεσις* is wrong or self-contradictory. He has only shown that *if* Protarchus wants to hold on to this view, he must desist from *arguing* for it (which is, on the whole, what Philebus does – or, rather, does not)»²⁵. In realtà, Protarco con la sua obiezione dimostra di muoversi nell'alveo di una concezione nominalistica²⁶ del linguaggio che assimila entità diverse, se non addirittura opposte, sulla base di una loro comune denominazione. In ogni caso, una netta separazione tra il piano del linguaggio e quello del reale è del tutto estranea all'orizzonte platonico, che attribuisce invece al linguaggio il compito di tradurre la realtà, affinché quest'ultima possa essere conosciuta. In proposito, Giannantoni mette in luce che il *nome* deve essere funzionale rispetto alla cosa che vuole significare e deve farlo «secondo criteri che il parlante fissa di volta in volta al fine di chiarire il suo punto di vista: è il parlante che “imponere” i nomi alle cose e nel concreto *διαλέγεσθαι* è chiamato a rendere ragione di questa sua imposizione»²⁷. Su queste basi appare evidente che una l'obiezione sollevata da Protarco è del tutto irrilevante, dal momento che essa risponde a una logica puramente nominalistica e tautologica di intendere l'unità di diversi, o anche di opposti – com'è dimostrato dal fatto che anche un colore è simile a un colore, o una figura a una figura, e una scienza a una scienza, eppure ci sono colori, figure e scienze non solo differenti ma anche opposti tra loro (*Phil.12 d-e*):

²⁵ Cf. Scolnicov (2010), 327.

²⁶ Circa la concezione nominalistica del linguaggio si veda Casertano (1996).

²⁷ Cf. Giannantoni (2005), 314.

Protarco: Infatti, Socrate, questi piaceri derivano da opposte fonti (ἀπ'ἐναντίων), ma in se stessi non sono contrari gli uni agli altri. Giacché come potrebbe una cosa in se stessa non essere assolutamente simile a se stessa (πῶς γὰρ ἡδονῆ γε ἡδονῆ [μὴ] οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη) ? E quindi un piacere non essere ciò che vi è di più simile a un piacere? Socrate: Perciò anche un colore a un colore (χρῶμα χρώματι), o divino amico? Nel fatto appunto di essere tutti colori non differiranno per nulla, ma il nero rispetto al bianco (μέλαν τῷ λευκῷ) tutti sappiamo che non è solo diverso (διάφορον), ma anche opposto (ἐναντιώτατον) al massimo grado. Ed è così anche una figura rispetto a una figura (σχῆμα σχήματι): tutto ciò che è figura costituisce un'unità quanto al genere, ma le parti di questo genere sono le une rispetto alle altre (τὰ μέρη τοῖς μέρεσιν) ora del tutto opposte, ora differenti in mille modi, mi pare. [...] Socrate: Le scienze nel loro assieme sembreranno molte, e alcune di esse differenti le une dalle altre, ora, se alcune sono in qualche modo anche opposte, sarei io ora degno di discutere, se per timore di questa opposizione affermassi che nessuna scienza è dissimile da un'altra scienza, e in tal modo la nostra discussione si perdesse e venisse meno come una favola, e noi ci salvassimo in qualche ragionamento senza senso?²⁸

È interessante notare come negli esempi proposti venga messa in gioco la dialettica *intero-parti*²⁹: alcune realtà, infatti, quanto al genere (γένει, *Phil.* 12e7) sono un tutt'uno, mentre considerate come parti rispetto alle parti (τὰ μέρη τοῖς μέρεσιν, *Phil.* 12e7) sono diverse se non addirittura contrarie. Secondo Migliori una simile affermazione risulta chiara solamente alla luce del nesso *intero-parti*, dal momento che «se prendiamo le parti in relazione all'intero di cui sono parti emerge il dato unitario, mentre come parti tra parti rivelano differenze anche radicali. Optare unilateralmente per uno dei due corni della questione, per l'unità e per la differenza, ci impedisce di comprendere la realtà che può sempre essere considerata almeno da due punti di vista»³⁰. Su queste basi, il genere si configura come un intero, all'interno del quale occorre distinguere le parti di cui si compone. Ad

²⁸ Cf. *Phil.* 12d9-14a5.

²⁹ Cf. Migliori (2010), 293: «la realtà è fatta di generi, che possono essere visti come interi che hanno al loro interno parti; queste parti, in relazione al genere, sono parti di un'unità, per cui hanno predicati comuni, espressione di una identica realtà; invece, in quanto parti *in relazione non all'intero ma alle parti stesse*, sono tanto diverse da poter essere anche opposte».

³⁰ Cf. Migliori (2013), 498.

esempio, se prendiamo in considerazione il *genere*-colore, rispetto a esso, il nero e il bianco sono *parti* simili, ovvero appartenenti a un'unica realtà, di cui condividono la medesima identità ontologica, invece, in quanto *parti*, in relazione alle parti stesse, sono addirittura opposti. Analogamente, anche i piaceri, nelle loro differenti forme – considerati cioè come parti irrelate dall'intero – non costituiscono affatto un'unità, bensì una molteplicità, che contiene al suo interno piaceri diversi se non addirittura opposti tra loro. Dunque, i piaceri, nonostante la loro comune denominazione, dovuta all'appartenenza allo stesso genere, non costituiscono affatto un'unità in quanto tale, poiché quest'ultima non trova alcuna giustificazione ontologica.

A questo punto della discussione, la dialettica *uno-molti*³¹ non è ancora presentata come un problema di carattere metodologico, come viene confermato dal fatto che la natura *uni-molteplice* del piacere è indicata mediante l'impiego del termine non tecnico ποικίλον (*Phil.* 12c4). In ogni caso, le riflessioni condotte fin qui inducono Socrate a formulare il principio ritenuto stupefacente secondo il quale:

³¹ Circa la discussione iniziale del *Filebo* e il dilemma *uno-molti* segnalo, inoltre, i seguenti studi: Badham 1855, *Introd.*, I: «Protarchus is then reminded of great variety and discrepancy in the kinds of pleasure [...]. This leads to the mention of the great problem about identity and diversity, the delight of young arguers and the terror of quiet, respectable people, the argument of ἐν καὶ πολλά»; Scolnicov (1974), 4: «Socrates' argumentation at that early stage of the dialogue is admittedly weak, and all he is trying to get out of Protarchus is the admission that while pleasure may be good, it cannot be the Good. But, as everywhere in Plato, the argumentation is adapted to the level of the *dramatis personae* and it gains in depth and scope as the dialogue proceeds. The problem of pleasure being good but not the Good is ultimately the problem of the one and the many, as explains to Philebus at 18e», Frede (1993), XIV: «the problem of determining in what sense pleasure and knowledge are each a unitary phenomenon that contains a plurality. The question of the adequate method of dealing with this problem of the “one and many” fills the whole first part of the dialogue»; Meinwald (1996), 95 sgg: «the difficulties with Protarchus about whether or not there are kinds of pleasure lead straight to the metaphysic problem [...] the problem has come up during the preliminary discussion of pleasure and knowledge [...] Socrates announces to Protarchus that they have to deal with the problematic statement that the many are one and the one many, and Protarchus makes a guess as to what the problem is, which Socrates says is not worth touching. However, Socrates does not move directly from the dismissal of Protarchus example to presentation of the official problem. Rather he introduces an extra problem for dismissal»; Silverman (2002), 222: «The worry about dividing pleasures then becomes the vehicle to introduce the Method of Collection and Division. [...] The one-many problem concerning kinds is contrasted with the more humdrum mysteries about the one and many», Gill (2010), 36-46, «to answer the question about pleasure, Socrates says that they must confront a remarkable problem about one and many»; Harte (2002), 179: «the discussion of one and many is inaugurated by Protarchus' initial denial and subsequent grudging acceptance that pleasure has some internal complexity. Like shape and colour, in Socrates' examples, pleasure though one in kind (γένηται [...]) ἓν, *Phil.* 12e7), may yet have different parts (μέρη, *Phil.* 12e7) and thus pleasures may differ from one another in any number of ways»; Santa Cruz: «y que discernir correctamente la multiplicidad en la unidad exige como paso preliminar revisar un problema de carácter metodológico».

Che i molti siano uno e l'uno è molti è infatti un detto mirabile (τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν), ed è facile avanzare obiezioni contro chi sostenga l'una o l'altra tesi di queste due affermazioni³².

Con ciò si vuole alludere al fatto che entrambe le posizioni, sia quella a favore dell'*uno*, sia quella a favore dei *molti*, se intese in modo assoluto, sono esposte a facili obiezioni, dal momento che una qualsivoglia realtà non è coglibile in modo unilaterale, vale a dire come pura unità o indeterminata molteplicità, ma è in ogni caso unione dei due termini. Tuttavia Protarco non comprende che questo principio ritenuto stupefacente vuole alludere alla meraviglia suscitata dal fatto che a essere contemporaneamente *uno* e *molti* sono le idee. E in seguito a questo fraintendimento, egli continua a proporre esempi³³ di realtà sensibili delle quali vengono predicati contemporaneamente attributi contrari, e «cerca di mettere in difficoltà Socrate sulla base di una logica cinica, per la quale ogni cosa singola deve avere solo il suo nome e nessun altro predicato, altrimenti l'unità si disperde nella molteplicità»³⁴:

Alludi forse al caso di chi affermasse che io Protarco sono sì uno per natura, ma poi i me sono molti (φύσει πολλοὺς εἶναι), per di più reciprocamente contrari, sostenendo che la stessa persona è grande e piccola (μέγαν καὶ μικρόν), pesante e leggera (βαρὸν καὶ κοῦφον), e altre migliaia di cose analoghe?³⁵

³² Cf. *Phil.* 14c7-11.

³³ Cf. Muniz-Rudebush (2004), 398-399, considerano gli esempi di Protarco in relazione alle realtà sensibili come una "vulgar version" del dilemma *uno-molti*, rispetto all' "aristocratic case" che riguarderebbe, invece, le idee; Gibbons-Legg (2013), 123, definiscono il problema sollevato da Protarco, in merito alla possibilità di predicare attributi diversi dello stesso oggetto, come *Inconsistent Properties Problem*.

³⁴ Migliori (1993), 72. Cf. anche Fletcher (2017), pag. 183: «Protarchus seems to think that any feature differentiation or opposition among pleasures leads to contradiction. Thus, he not only assumes without argument that pleasure has generic unity, but he also insists that pleasure is completely uniform, so that individual pleasures do not differ from one another in any essential respect».

³⁵ Cf. *Phil.* 14d4-8.

In questo modo, Protarco dimostra di conoscere solamente i problemi predicativi concernenti la versione triviale del dilemma *uno-molti* – e ciò non dovrebbe stupire dal momento che, come dopo ci viene detto, egli ha ascoltato Gorgia³⁶. Ma a questo genere di osservazioni Socrate controbatte che la predicazione di qualità opposte relativamente agli enti sensibili non costituisce un dilemma filosoficamente rilevante, per cui chiunque voglia occuparsene non fa altro che alimentare delle questioni ritenute “puerili, facili e di grande intralcio ai discorsi” (*Phil.* 14d8)³⁷. Il filosofo ricorda, inoltre, come vi sia un modo banale di intendere la questione relativa al nesso *uno-molti*, e cioè non solo sulla base di un punto di vista predicativo (com'è stato appena fatto da Protarco), ma anche fisico, come nel caso della divisione di un corpo nella molteplicità delle sue parti:

[...] inoltre neppure di queste altre c'è da occuparsi, quando qualcuno (τις), dopo aver distinto con il discorso (διελῶν τῷ λόγῳ) le membra e insieme le parti di ciascuna cosa, (ἐκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἅμα μέρη) e aver concordato (διομολογησάμενος) che queste cose (πάντα ταῦτα) sono quell'uno (τὸ ἐν ἐκεῖνο εἶναι), lo confuti (ἐλέγχει) ridendo (καταγελῶν) per averlo costretto (διτηνάγκασται) a dire (φάναι) una mostruosità (τέρατα), che l'uno è molti e illimitati e i molti sono uno (τό τε ἐν ὡς πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλά ὡς ἐν μόνον)³⁸.

È evidente che rispetto alle questioni concernenti la versione triviale del dilemma *uno-molti*, nessuno si troverebbe in difficoltà, poiché esse non richiedono «an adequate metaphysical criterion, but it is a perfectly functional practical one»³⁹. Come si vedrà tra breve, a costituire invece un problema filosoficamente rilevante

³⁶ Cf. Per questo, rinvio a Migliori (1993), 72.

³⁷ Il dilemma *uno-molti* nella sua versione triviale trova formulazione in *Sofista* 251b, *Parmenide* 129a-e e *Filebo* 14d. Si veda in proposito Cresswell (1972), 149-154; Benitez (1989), 15 e sgg.; Frede (1993), 20: «the problema of how things can have conflicting properties, so that they are large and small, heavy and light at the same time, is one which he had not always regarded as child's play. It is taken seriously in the *Phaedo*, where it is regarded as one of the difficulties that must be settled for and by the theory of the Forms (102a ff.). It recurs in the *Republic* (523e-525a) and is still deemed worthy of attention in the *Theaetetus* (154c). So what is the reason for Socrates's snobbishness here? It seems that the Socrates of *Philebus* has internalized the declaration of his courageous younger self in the *Parmenides* about the innocuousness of such alleged paradoxes (*Parm.* 127e-130a)». Circa l'identificazione di Eutidemo e Dionisodoro con gli ὀνηματεῖς del *Sofista* rinvio a Brancacci (1999).

³⁸ Cf. *Phil.* 14b5-e5. In questo caso, la traduzione è stata lievemente modificata.

³⁹ Cf. Carpenter (2009a), 119.

è il fatto che l'idea sia ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα (*Phil.* 16d5-6), dal momento che ciò richiede l'individuazione, da parte del dialettico, del numero mediano, quindi dei *molti*, compresi tra l'infinito e l'uno. Non a caso, in *Filebo* 18e1-19b4, Socrate afferma chiaramente come sin dall'inizio scopo della discussione era quello di stabilire la quantità precisa (ὀπόσα, *Phil.* 19b3), collocata tra l'unità dell'idea del piacere e la molteplicità indeterminata. E, solo a questo punto, Protarco potrà affermare di aver compreso come questo significhi individuare *quante* e *quali* idee siano comprese all'interno del genere del piacere:

Socrate: Il nostro discorso non cercava, fin dall'inizio, quale fosse da scegliere tra pensiero e piacere? Filebo: Come? Socr.: Ora, affermiamo che ciascuno dei due è un'unità. Filebo: Senz'altro. Socr.: Proprio questo ci chiede il precedente discorso (πρόσθεν λόγος): come ciascuno di essi è uno e molti (πῶς ἔστιν ἐν καὶ πολλὰ αὐτῶν)? Come ciascuno non essendo subito infinito può realizzare un certo determinato numero (ἀριθμὸν), prima di diventare illimitato (τοῦ ἄπειρα αὐτῶν ἕκαστα γεγονέναι)? Protarco: Non so bene come, ma Socrate, con le sue giravolte ci ha portati, Filebo, in una questione certo non da poco. Vedi chi di noi due risponderà alla presente questione. [...] mi sembra che ora Socrate ci chieda se ci sono o no Idee nel piacere, e quante sono (ὀπόσα ἐστὶ), e quali; analogamente, ci pone le stesse domande sul pensiero⁴⁰.

1.3 La versione triviale del dilemma uno-molti

Nel paragrafo precedente si è visto che il nome "piacere", nonostante sia *uno*, fa però riferimento a una moltitudine di "piaceri". La realtà del piacere non è infatti unitaria e omogenea al suo interno, ma assume una molteplicità di forme.

⁴⁰ Cf. *Phil.* 18e1-19b4.

Tuttavia nel corso dell'argomentazione Socrate allude a un altro problema di natura nominale, dovuto questa volta al fatto che a una singola cosa possano riferirsi anche nomi diversi:

Socrate: Dobbiamo tentare, cominciando proprio dalla stessa Dea (τῆς θεοῦ), che secondo Filebo si chiama Afrodite (Ἀφροδίτην), mentre il suo nome più vero (ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα) è Piacere (Ἡδονήν). Protarco: Giustissimo. Socrate: Il mio timore di fronte ai nomi degli dèi (τῶν θεῶν ὀνόματα) non è puramente terreno, Protarco, ma supera la più grande paura (ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου): anche ora io invoco Afrodite nel modo che le è caro (ὅπη ἐκείνη φίλον)⁴¹.

«L'assimilation par Philèbe du plaisir à la déesse Ἀφροδίτη fournit une amorce à Socrate»⁴². In questo modo, egli può dimostrare che all'atto del nominare sono connessi due problemi:

- che una molteplicità di nomi possibili possa riferirsi a un solo oggetto (come nel caso della Dea);

- che un singolo nome indichi realtà diverse tra loro, le quali, nonostante la comune denominazione, tuttavia, non devono essere assimilate l'una all'altra (come nel caso, del piacere)

In questa circostanza, a trovare spazio è solamente il secondo problema, e cioè quello concernente la possibilità che un singolo nome, come il piacere, indichi realtà anche molto diverse tra loro. Queste ultime, però, nonostante la loro comune denominazione, non devono essere assimilate le une alle altre – come invece ha fatto Filebo, assimilando il piacere alla dea:

⁴¹ Cf. *Phil.* 12b7-3, Migliori (2011).

⁴² Cf. Delcominette (2006), 39. Sul timore di Socrate in relazione al nome degli dèi cf. *Crat.* 400d-401a. Su questo aspetto rinvio a Gadamer (1983-84), 94: «Come il nome, che dice soltanto come la cosa si chiami, neppure il richiamo all' ἡδονή in quanto tale è in grado di dire qualcosa su di essa. Che Socrate respinga la polemica sul nome degli dèi è in linea con la nota aspirazione socratica di passare dall'*onoma* all'*eidōs*».

Socrate: Così ora io mi rivolgo ad Afrodite col nome che le è caro, ma quanto al piacere so che ha vari aspetti (ποικίλον), e che, dato che prendiamo l'avvio da esso, come appunto ho detto, bisogna che ci facciamo coraggio ed esaminiamo (σκοπεῖν) di quale natura sia. Infatti, a sentirne così semplicemente (ἀπλῶς) il nome è una sola cosa (ἓν τι); peraltro assume forme (μορφάς) davvero di ogni sorta (παντοίας) e in certo modo dissimili l'una dall'altra (ἀνομοίους ἀλλήλαις). Vedi infatti: si dice che prova piacere l'uomo che vive in modo intemperante (τὸν ἀκολασταίνοντα ἄνθρωπον), ma che prova piacere anche chi è saggio per il fatto stesso di essere saggio (τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν), e poi che prova piacere anche chi è dissennato e pieno di opinioni (τὸν ἀνοηταίνοντα καὶ ἀνοήτων δοξῶν) e aspettative prive di senso, e che a sua volta prova piacere chi pensa con intelligenza per il suo stesso essere intelligente (τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν). E chi dicesse che l'uno e l'altro di questi due tipi di piaceri sono reciprocamente simili, come potrebbe non passare a ragione per dissennato?⁴³

Socrate, dunque, nel riferirsi al nome ἡδονή ha messo in luce che nonostante questo sia ἓν τι, assume tuttavia molteplici forme (*Phil.* 12c9-10), così da essere al contempo *uno* e *molti*. Infatti, come si è accennato poc'anzi, a provare piacere è sia l'uomo che non ha freni (ἀκολασταίνοντα, *Phil.* 12d1) che il saggio (σωφρονοῦντα, *Phil.* 12d2), sia il dissennato (ἀνοηταίνοντα, *Phil.* 11d2) che l'assennato (φρονοῦντα, *Phil.* 11d2), per cui la realtà del piacere è intrinsecamente *uni-molteplice*. Filebo non riconosce tuttavia la vera natura del piacere, e si ostina a considerarlo come una realtà unitaria, e priva di una sua articolazione interna. In questo modo, la moltitudine dei "piaceri" viene riportata immediatamente all'unità del "piacere" in quanto tale, che ha però valore solamente a livello nominale. Questo modo di argomentare è tipico degli eristi, i quali identificano in modo immediato l'*uno* e *i molti*, e non prestano attenzione ai passaggi intermedi (μεταξύ) collocati fra questi due estremi. Ed è propriamente la mancata attenzione a questo *medium* numerico a determinare l'impossibilità di operare le distinzioni all'interno del genere del piacere. Infatti, agli occhi di Filebo il piacere appare come un *tutto* indistinto, per cui, rispetto a un criterio di distinzione, egli non sarà in grado di operare le distinzioni

⁴³ Cf. *Phil.* 12c5-d9.

al suo interno. Nel contesto dialogico del *Filebo* questo criterio è rappresentato dal bene: Filebo non potrà discernere i piaceri buoni da quelli che non lo sono. In questo modo, avvelendosi di un uso esclusivo della predicazione identitaria, egli assimila *tout court* il piacere al bene. Il piacere viene così a essere incluso nell'οὐσία del bene, e la distinzione fra le due entità assume un valore solamente nominale:

Filebo dice che il piacere (ἡδονήν) è il fine appropriato (σκοπὸν ὀρθόν) a tutti gli esseri viventi, che tutti vi devono tendere, che proprio questo è il bene (τάγαθόν) per tutti, che ha due nomi (δύο ὀνόματα), buono e piacevole (ἀγαθόν καὶ ἡδύ), attribuiti ad un'unica cosa che ha una sola natura⁴⁴.

Tuttavia alla pretesa di Filebo di identificare il bene con il piacere, corrisponde l'impegno di Socrate nel dimostrare la falsità di una simile identità, dal momento che il bene e il piacere non costituiscono una sola realtà, bensì due:

Filebo dice che il piacere è il fine appropriato (σκοπὸν ὀρθόν) a tutti gli esseri viventi; che tutti vi devono tendere; che proprio questo è il bene per tutti; che ha due nomi (δύο ὀνόματα), buono e piacevole (ἀγαθόν καὶ ἡδύ), attribuiti giustamente ad un'unica cosa che ha una sola natura. Socrate, invece, afferma che ciò non costituisce una sola realtà, ma due, proprio come i nomi, che il buono e il piacevole sono tra loro diversi per natura (ἀγαθόν καὶ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν)⁴⁵.

Su queste basi, l'intero dialogo può essere letto come il tentativo di fondare dialetticamente la relazione fra il piacere e il bene. Infatti, solamente in seguito all'assunzione di una prospettiva dialettica, che consente il riconoscimento dei passaggi intermedi collocati fra l'*uno* e i *molti*, il piacere può essere inteso non più come un *tutto* indistinto al suo interno, bensì come un *intero* divisibile in *parti*. E,

⁴⁴ Cf. *Phil.* 60a7-10, trad. it. Migliori (2011).

⁴⁵ Cf. *Phil.* 60a7-b3, trad. it. Migliori (2011).

a seconda del criterio di distinzione di volta in volta adoperato, sarà così possibile operare le opportune distinzioni al suo interno. Nel nostro caso, il criterio di distinzione è rappresentato dal bene, per cui, relativamente a esso, come sarà dimostrato al termine del dialogo, solo alcuni piaceri possono essere considerati "buoni". Si tratta dei piaceri *puri e veri*⁴⁶, perché questi sono i soli a essere commisurati alla natura del bene.

È opportuno precisare che i problemi di natura predicativa scaturiti da un uso triviale della dialettica *uno-molti* sono dovuti alla mancata distinzione della predicazione identitaria e di quella copulativa. Nel *Filebo*, dove, come si è visto, viene considerata l'eventualità che un solo nome si riferisca a una molteplicità di realtà, l'uso indistinto della predicazione identitaria e di quella copulativa comporta l'immediata identificazione dell'*uno* e dei *molti*, per via della mancata attenzione ai passaggi intermedi collocati tra questi due estremi. Per questa ragione, l'ente appare come una unità indistinta al suo interno e qualsiasi forma di attribuzione viene considerata in modo identitario.

Nel *Sofista*⁴⁷ viene invece preso in considerazione il caso diverso di una molteplicità di nomi riferita a un solo oggetto. Ma in questa circostanza l'uso esclusivo della predicazione identitaria comporta invece l'impossibilità che "l'*uno* sia *molti* e i *molti* siano *uno*" (ὡς ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ καὶ τὸ ἐν πολλὰ εἶναι, *Soph.* 251b7):

Noi diciamo certo uomo, denominandolo in molti modi, riferendo a esso colori, figure, grandezze, vizi e virtù, e, fra tutte queste e moltissime altre denominazioni, non affermiamo soltanto che è uomo, ma anche buono e infinite altre cose; in base allo stesso ragionamento, ci comportiamo ugualmente con tutto il resto, ponendo per ogni cosa che è una, ma dicendola poi molteplice e chiamandola con molti nomi. [...] Io credo che così abbiamo almeno apparecchiato un banchetto sia per i giovani sia per quei vecchi che si mettono a studiare tardi (τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι), giacché chiunque avrà buon gioco a replicare che è impossibile che i molti siano uno e che l'uno sia molti (ἀδύνατον τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ), e se la godranno senz'altro a non lasciar dire "uomo buono", ma

⁴⁶ Cf. Fletcher (2014).

⁴⁷ D'ora in poi, quando non altrimenti specificato, si farà sempre riferimento alla traduzione di F. Fronterotta (2007).

soltanto il “buono buono”, oppure “l'uomo uomo”⁴⁸.

Dunque, nel caso di una molteplicità di nomi riferita a un solo oggetto, l'uso esclusivo della predicazione identitaria rende possibile solamente l'attribuzione di un unico predicato a ogni singola cosa, altrimenti la sua unità si disperderebbe nella molteplicità. In merito a questo aspetto, Fronterotta spiega che «l'uso ordinario del linguaggio per denominare e indicare qualunque oggetto, come per esempio

⁴⁸ Cf. *Sph.* 251a8-b9. Sul passo in questione cf. Ross (1989), 153: «Platone respinge con disprezzo la teoria – solitamente, e senza dubbio giustamente, attribuita ad Antistene – secondo la quale una cosa non può avere un attributo distinto da se stesso, e non può quindi essere giusto dire di un uomo che è buono, ma si può dire soltanto che un buono è buono e che un uomo è un uomo. Il problema che interessa Platone non è se ciò sia vero o meno, ma in che modo una Forma, come l'essere possa essere predicata di due o più altre Forme»; circa l'analogia di *Sofista* 251 e *Filebo* 14, cf. Benitez (1989), 15: «The problem in *Sophist* 251, like the one in *Philebus* 14, is generated by attributing different, as well as opposite, predicates to the same thing. Both are problems about ordinary predication [...] Both problems appear to result from the view that only one predicate may be properly attributed to each subject»; si veda anche Anscombe (1966), 406-9, che, in relazione alla versione triviale del dilemma *uno-molti*, richiama l'attenzione sulla necessità di considerare insieme *Parmenide* 129b8, *Sofista* 251a5-6, b3-4 e *Filebo* 14c1-2, 7-10. Secondo molti interpreti, il termine ὀψιμαθής alluderebbe ad Antistene, la cui dottrina dell' οἰκειὸς λόγος prevederebbe un'unica predicazione possibile, ossia, quella tautologica. In realtà, questa interpretazione tradizionale della dottrina antistenica è stata largamente superata grazie allo studio di Brancacci (1990), 227-262, il quale sostiene che nel passo in questione Platone alluda ad Eutidemo e Dionisodoro, (1999), 381-96. Secondo la ricostruzione di Brancacci, Antistene, pur muovendo dall'imperativo socratico circa la ricerca del vero, e ponendo l'avvio della ricerca nell'interrogativo τί ἐστί, rielabora il materiale socratico all'interno di uno studio prettamente logico-linguistico, che egli porrà anche alla base della dimensione etica. In questo modo, l'analisi linguistica antistenica risponde al tentativo di arginare la possibile deriva eristica del *dialeghestai*. A tale scopo, egli elabora il metodo dell'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων, che ha come proprio punto di arrivo il διορίζεσθαι, ossia la determinazione dell'esatto significato del termine oggetto d'indagine, affinché il dialogo sia messo al riparo dai eventuali "giochi" eristici. L'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων si realizza in una cornice dialogica attraverso l'uso combinato di due procedure: il καταλείπειν e il περιαιρεῖν, che scartano e assumono le determinazioni via via enucleate. In particolare, il καταλείπειν scarta le determinazioni che non convengono alla nozione presa in esame, mentre il περιαιρεῖν assume quelle convenienti. La conclusione del procedimento consiste in una definizione che esprime l'oggetto proposto in una formula discorsiva equivalente, ed è costituita dalle determinazioni convenienti: l'οἰκειὸς λόγος. L'οἰκειὸς λόγος ha la funzione δηλωτική, ossia quella di manifestare la qualità propria dell'oggetto cui si riferisce, stabilendo con esso un rapporto di corrispondenza biunivoca. In questo modo, il socratico intende stabilire l'obiettività delle “parole”, affinché non si prestino più alle acrobazie verbali tipiche dell'eristica. Tuttavia, la concezione antistenica del metodo dialettico si discosta da quella socratica su un aspetto fondamentale. Infatti, l'οἰκειὸς λόγος è una definizione cristallizzata che si pone come il punto d'arrivo dell'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων e chiude la ricerca una volta per tutte, laddove il maestro identifica l'ἐξετάζειν con il διαλέγεσθαι stesso, che costituisce il μέγιστον ἀγαθόν. L'ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων e il suo punto d'arrivo, ossia l'οἰκειὸς λόγος, invece, sfaldano quel binomio ἐξετάζειν- διαλέγεσθαι che era proprio di Socrate. In Antistene si ha così la formulazione di un discorso che possiamo definire οἰκειῶν, cioè proprio del πρᾶγμα, perché ne è δηλωτικός, e di un altro che, invece, è ad esso ἀλλότριον, ossia estraneo, perché non ne è δηλωτικός. In seguito all'opposizione οἰκειὸς λόγος/ἀλλότριος λόγος, si stabilisce una necessaria corrispondenza tra il piano ontologico e quello linguistico, dissolvendo così la possibilità dell'ἀντιλέγειν. Infatti, l'ἀντιλέγειν risulterà come ἀλλότριος λόγος rispetto al discorso che è δηλωτικός del πρᾶγμα, ossia all'οἰκειὸς λόγος. Così, all'interno di una simile prospettiva, l'opposizione οἰκειῶν/ἀλλότριος si sostituisce a quella vero/falso, affermando l'impossibilità dello ψεύδεσθαι nel discorso.

“uomo”, suppone necessariamente l'immediata corrispondenza fra nome e cosa, ciò non toglie che per ogni cosa esistente, l'uso del linguaggio preveda, oltre al nome che le appartiene e la denomina, l'impiego di numerosi altri nomi che, della cosa in questione, indicano determinate proprietà. Così facendo ci si espone alla critica di chi potrebbe giudicare questo uso del linguaggio scorretto [...] Come il seguito immediato mette in luce, si tratta di una critica pretestuosa e superficiale, che può appassionare soltanto coloro i quali, giovani troppo frettolosi o anziani dell'istruzione tardiva, si acquietano compiaciuti di questo primo e apparente assaggio di argomentazione dialettica e obiettano che poiché è impossibile intrecciare fra loro unità e molteplicità, sarà illecito attribuire a un unico soggetto, per esempio uomo, uno o più nomi oltre all'unico che gli appartiene, ossia appunto uomo. Per quanto triviale, questo argomento si manifesta a tali pretese dialettiche come una sorta di prodigio, di cui essi rimangono ammirati. In *Filebo* 14c-15 a, l'opposizione fra l'uno e i molti sul piano sensibile è considerata un gioco da ragazzi degno di scarsa attenzione; al contrario, è l'opposizione fra ogni singola unità ideale e la molteplicità delle cose sensibili a porre un problema filosofico della massima serietà»⁴⁹.

Sulla base di quanto osservato fin qui, possiamo constatare che l'unificazione *uno-molti* non si produce affatto nel rapporto tra le cose e le parole, ma all'interno della relazione tra le differenti parole che compongono una proposizione:

[...] l'identità di uno e molti (ἓν καὶ πολλά) prodotta dai discorsi (ὑπὸ λόγων γιγνόμενα) ricorre sempre ogni qual volta si fa un discorso (τῶν λεγομένων ἀεί), sia in passato che ora (καὶ πάλαι καὶ νῦν). E ciò non cesserà mai né è cominciato ora, ma è, io penso, un carattere essenziale dei nostri discorsi, che non perisce né invecchia⁵⁰.

Questo processo di unificazione è dunque una caratteristica essenziale del linguaggio, ed è perciò del tutto indipendente dal riferimento alla realtà. A tal

⁴⁹ Cf. Fronterotta (2007), 112-129.

⁵⁰ Cf. *Phil.* 15d4-8.

proposito, Delcominette⁵¹ mette in luce che per via di una inclinazione naturale e incosciente siamo portati a identificare le parole con la cose cui esse si riferiscono e, conseguentemente, a considerare che una sola cosa corrisponda necessariamente a ciascuna parola che noi pronunciamo. In altri termini, si tende a identificare la struttura della lingua con quella del reale, come se fra i due piani dovesse esistere una corrispondenza biunivoca, ma non solo tale corrispondenza non esiste affatto, ma è la sua assenza a essere costitutiva del linguaggio e della sua ragion d'essere.

1.4 La versione seria del dilemma uno-molti

Nelle pagine iniziali del *Filebo* Socrate e Protarco si interrogano circa la natura del picere, ma ad un certo punto viene auspicata la possibilità di un reciproco accordo tra i dialoganti. Lo scopo di un simile accordo è quello di rendere più solida la discussione e di evitare che si ritorni sempre punto di partenza:

[...] potrei rivoltare contro di te quanto tu hai detto, e noi appariremmo davvero più inesperti del lecito, e la discussione ci sfuggirà e verrà meno. Riconduciamola quindi indietro, e forse, ritornando al punto di partenza, potremo in qualche modo trovare un reciproco accordo (ἀλλήλοις συγχωρήσαιμεν)⁵².

Socrate decide di "invertire i ruoli": vuole che ora sia Protarco a rivolgere

⁵¹ Cf. Delcominette (2006).

⁵² Cf. *Phil.* 13d5-10.

a lui la domanda «ὅτι ἐστὶν ἀγαθόν»⁵³. Il filosofo risponde al seguente interrogativo ribadendo quanto aveva sostenuto all'inizio di questa discussione, vale a dire l'identificazione del bene con l'intelligenza, la scienza e l'intelletto. Tuttavia egli deve ammettere che anche le scienze, al pari dei piaceri, sono molte e dissimili tra loro, e alcune anche opposte; dunque, non si può pensare a una loro identificazione *tout court* con il bene. E, anche in questo caso, il discorso si dissolverebbe per via degli stessi ragionamenti che avevano impedito di affermare che "il piacere è il bene":

Le scienze nel loro assieme sembreranno molte (πολλαί τε αἱ συνάπασαι ἐπιστήμαι δόξουσιν εἶναι), e alcune di esse differenti le une dalle altre (ἀνόμοιοί τινες αὐτῶν ἀλλήλαις); ora, se alcune sono in qualche modo anche opposte (εἰ δὲ καὶ ἐναντία πη γίνονται τινες), sarei io ora degno di discutere, se per timore di questa opposizione affermassi che nessuna scienza è dissimile da un'altra scienza (μηδεμίαν ἀνόμοιον φαίην ἐπιστήμην ἐπιστήμῃ γίνεσθαι), e in tal modo la nostra discussione si perdesse e venisse meno come una favola (ὁ λόγος ὡσπερ μῦθος), e noi ci salvassimo in qualche ragionamento senza senso?⁵⁴

A questo punto, è lo stesso Protarco a manifestare la volontà di "salvare il discorso", ma questo comporta in primo luogo il riconoscimento che le due tesi a confronto siano sullo stesso piano, vale a dire che "siano molti e dissimili i piaceri, molte e dissimili le scienze":

No, bisogna che ciò non avvenga, salvarsi però bisogna. Mi piace peraltro che la tua tesi e la mia si trovino sul medesimo piano; siano molti e dissimili i piaceri, molte e dissimili le scienze⁵⁵.

Dunque, affinché il discorso sul bene possa proseguire, e indagare se esso è

⁵³ Cf. *Phil.* 13e5-6.

⁵⁴ Cf. *Phil.* 13e10-14a6.

⁵⁵ Cf. *Phil.* 14e6-9.

piacere, intelligenza oppure una terza cosa, occorre allearsi per il raggiungimento della verità⁵⁶:

Ora, Protarco, non dissimuliamo la differenza tra la tua tesi e la mia, ma poniamola in rilievo e troviamo l'ardire per vedere se il loro esame indichi in qualche modo se è il piacere che bisogna chiamare il bene, oppure l'intelligenza, oppure un'altra terza cosa. Giacché non certo per questo noi siamo rivali ora, cioè perché abbia la vittoria la mia tesi oppure la tua (νῦν γὰρ οὐ δήπου πρὸς γε αὐτὸ τοῦτο φιλονικοῦμεν, ὅπως ἀγὼ τίθεμαι, ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἂ σύ); bisogna invece, credo, che entrambi militiamo a favore della verità (τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω)⁵⁷.

Infatti, qualora affermassimo che tutti i piaceri sono uno, saremmo costretti a unificare tra loro cose decisamente diverse; viceversa, la loro assoluta diversità, e quindi molteplicità, non consentirebbe di unificarli nella stessa parola e nello stesso concetto. Per rendere conto di questa situazione non resta dunque che affermare quel principio che abbiamo visto essere giudicato stupefacente, nonché fonte di numerose obiezioni, e cioè che *i molti* sono *uno* e *l'uno* è *molti*.

C'è allora questo argomento che va reso ancor più saldo con un accordo su di esso (ὁμολογίας βεβαιωσώμεθα). Protarco: Quale argomento? Socrate: Quello che procura pene a tutti gli uomini, sia che lo vogliano, sia che non lo vogliano, come capita talvolta ad alcuni. Protarco: Parla più chiaramente. Socrate: Voglio dire l'argomento che è emerso or ora, di natura — possiamo dire — davvero mirabile. Che i molti siano uno e l'uno è molti è infatti un detto mirabile (τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν), ed è facile avanzare obiezioni contro chi sostenga l'una o l'altra tesi di queste due affermazioni⁵⁸.

Si è anche visto come Socrate giudichi «puerili, facili e di grande intralcio

⁵⁶ Cf. Fletcher (2017), pag. 184: «it is so important that Socrates postpones their investigation into pleasure and knowledge in order to "give a stronger support to our principle by an agreement"».

⁵⁷ Cf. *Phil.* 14b1-7.

⁵⁸ Cf. *Phil.* 14c-14c10.

ai discorsi»⁵⁹ le questioni sorte in seguito alla constatazione che un ente sensibile è al contempo *uno e molti*; e che la *meraviglia* nascerebbe semmai qualora questo nesso si realizzasse nelle idee, vale a dire in relazione alle questioni:

[...] che sorgono quando non si ponga, come abbiamo appena fatto, l'unità delle cose che nascono e periscono (τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται). In questo ambito e in questo tipo di unità c'è accordo, come abbiamo appena detto, che non giova discutere. Ma prendi il caso che ci si adoperi a porre (τίθεσθαι) l'uomo come uno (ἓνα ἄνθρωπον), il bue come uno (βοῦν ἓνα), il bello come uno (τὸ καλὸν ἓν) e il bene come uno (τὸ ἀγαθὸν ἓν): il grande impegno e fatica che si accompagna alla divisione (ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως) di queste unità (περὶ τούτων τῶν ἐνάδων), e di quelle di questo tipo (καὶ τῶν τοιούτων) dà luogo alla controversia (ἀμφισβήτησις)⁶⁰.

Nel brano citato, viene così presa in considerazione l'eventualità che l'*unità* non sia posta tra le cose divenienti (τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, *Phil.* 15a), bensì, entro la sfera eidetica – ossia, quando si assume l'uomo come uno (ἓνα ἄνθρωπον, *Phil.* 15a5), il bue come uno (βοῦν ἓνα, *Phil.* 15a5), il bello come uno (τὸ καλὸν ἓν, *Phil.* 15a5) e il bene come uno (τὸ ἀγαθὸν ἓν, *Phil.* 15a5). Ciascuna di esse è certamente un'unità metafisica, dal momento che l'unità costituisce una delle caratteristiche che le idee possiedono in quanto idee. Ma ogni idea è anche inserita in un sistema di rapporti con altre idee che la rendono in qualche modo molteplice. Le idee sono dunque soggette al processo di divisione (μετὰ διαιρέσεως, *Phil.* 15a5) derivante dall'intreccio nel quale sono coinvolte. E, in seguito a questo processo di divisione, l'unità dell'idea viene suddivisa nei *molti*, il che comporta la contraddizione di essere al contempo *uno e molti*.

In apertura d'analisi abbiamo visto che l'attribuzione di qualità opposte in relazione agli enti sensibili è giudicata da Socrate come un fenomeno del tutto naturale, e che questo trova giustificazione nella contemporanea partecipazione alle idee di quelle caratteristiche. Invece, l'eventualità che una simile contraddittorietà riguardi le idee viene presentata come un *prodigio* (*Phil.* 14e4) nei cui confronti è

⁵⁹ Cf. *Phil.* 14d8.

⁶⁰ Cf. *Phil.* 14e6-15a8.

giustificato un sentimento di legittima *meraviglia*, dal momento che queste, a differenza dei particolari sensibili, si identificano con i caratteri che vengono loro attribuiti. Questo *prodigio*, ovvero la possibilità che le idee siano al contempo *uno* e *molti*, trova tuttavia giustificazione nel fatto che la partecipazione investe anche la dimensione eidetica. Le idee non partecipano però in modo indiscriminato le une delle altre, ma ciò avviene sulla base di criteri metafisici ben determinati. Di conseguenza, anche la διαίρεσις, affinché sia condotta κατὰ εἶδη, deve prevedere il rispetto di tali criteri. Per questa ragione, il grande impegno (πολλή σπουδή, *Phil.* 15a6) che si accompagna alla divisione di queste unità è motivo di ἀμφοισβήτεσις⁶¹.

Fatte queste premesse andiamo ora ad analizzare più da vicino il passo in questione. In primo luogo, occorre richiamare l'attenzione sul fatto che in questo contesto Platone designa le idee come *enadi* (τῶν ἐνάδων, *Phil.* 15a6), alle quali si riferisce mediante gli esempi⁶² dell'uomo come uno (ἓνα ἄνθρωπον, *Phil.* 15a5), del bue come uno (βοῦν ἓνα, *Phil.* 15a5), del bello come uno (τὸ καλὸν ἓν, *Phil.* 15a5) e del bene come uno (τὸ ἀγαθὸν ἓν, *Phil.* 15a5). L'impiego di una simile terminologia non trova riscontro in nessun altro *luogo* del *corpus*, e non può che rispondere allo scopo di indicare qual è l'aspetto dell'*eidōs* sul quale egli intende richiamare l'attenzione, vale a dire la sua unità⁶³. Non a caso, nel passaggio

⁶¹ Per la distinzione dell'ἀμφοισβήτεσις dall'ἐρίζειν si veda *Prot.* 337b: «[...] io ritengo, Protagora e Socrate, che dobbiate venirvi incontro e discutere le vostre ragioni senza litigare (περὶ τῶν λόγων ἀμφοισβητοῦσι μὲν, ἐρίζειν δὲ μή); infatti discutono benevolmente (ἀμφοισβητοῦσι) gli amici con gli amici, mentre gli avversari e i nemici litigano (ἐρίζουσιν). In questo modo la conversazione per noi sarà magnifica». In Platone sia l'ἀμφοισβήτειν che l'ἐρίζειν designano entrambi il “discutere”, ma si distinguono l'uno dall'altro per le differenti disposizioni alla discussione cui essi alludono. Nell'ἀμφοισβήτειν, infatti, i dialoganti sono legati reciprocamente da φιλία ed εὐνοία e ciò conferisce loro una disposizione benevola alla discussione, che è volta alla ricerca della verità. Nell'ἐρίζειν, invece, i dialoganti si pongono in un rapporto di reciproco antagonismo, così il discorrere assume un carattere agonistico, avendo come unico fine la riduzione dell'avversario al silenzio, e non lasciando alcuno spazio alla ricerca del “vero”. Per un approfondimento di questi aspetti rinvio a Kerferd (1988).

⁶² Cf. Benitez (1989), 21: «that these monads are Forms is almost without question. The Fine and the Good are names of Forms that are mentioned frequently in the middle dialogues, in the *Parmenides* Socrates wonders about postulating a Form of Man. Moreover, Socrates' description of the monads in *Philebus* 15a-b is nearly identical to Timaeus' description of Forms in *Timaeus* 52a: a monad, like a Form is ungenerable and indestructible, one, and always the same. Finally, as will be seen below, the one-many problem about monads is very similar to one-many problems, concerning Forms, that appear in other dialogues». Per questo, si veda anche De Chiara-Quenzer (1992), 56-66; Frede (1997), 119: «È vero che mancano altre caratteristiche platoniche consuete per la definizione delle idee, come l'epiteto "stesso", o "per sé", ma è difficile vedere a quali altre unità immutabili potrebbe aver pensato», Ionescu (2007), pag. 56, n. 3: «I believe it is reasonable to suggest that these monads refer to the same kinds of entities that Plato's middle dialogues calls forms».

⁶³ Cf. Frede (1997), 119, n. 12. Circa la definizione delle idee come *enadi* e come *monadi* rinvio

successivo, vengono esposte programmaticamente le questioni sorte in seguito alla divisione delle unità ideali, che vengono designata qui come *monadi* (μονάδας, *Phil.* 15b1). Il fatto che Platone, nel riferirsi alle idee, abbia impiegato prima il termine di *enade* (τῶν ἐνάδων, *Phil.* 15a6) e subito dopo quello di *monade* (*Phil.* 15b1) desta ovviamente curiosità. In proposito, la quasi totalità degli interpreti⁶⁴ ritengono che i due termini siano impiegati in modo sinonimico. Ma andiamo ora ad analizzare la sequenza 15b1-8, dove vengono esposte tali questioni:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), e poi inoltre (εἶτα πῶς αὖ) come queste (ταύτας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτήν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), siano tuttavia (ὁμῶς εἶναι) ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (εἶτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον),

anche a Isnardi-Parente (1996), 209: «nel *Filebo* si preferisce sottolineare il carattere di unità piuttosto che quello di paradigmaticità e di esemplarità dell'idea; questo non è irrilevante, ed è certamente indice di una forte tendenza alla matematizzazione del reale nel Platone più tardo. [...] Se dire non misto e semplice equivale a dire unità, ciò non significa che quelle unità che sono le idee siano identificabili con quelle unità che sono i numeri e che in Platone sia presente e ravvisabile una teoria delle idee-numeri quale comparirà più tardi nella testimonianza di Aristotele. La fondazione delle idee, nel *Filebo*, sul concetto di unità avrà grande importanza per successive interpretazioni sulle idee, e cogliamo ciò attraverso la testimonianza aristotelica nel Περὶ τὰγαθοῦ resaci da Alessandro».

⁶⁴ Ad eccezione di Muniz e Rudebusch (2004), i quali ritengono che Platone non avrebbe avuto ragione di coniare il termine *enade* (τῶν ἐνάδων, *Phil.* 15a6) se avesse inteso utilizzarlo in modo intercambiabile con quello di *monade* (μονάδας, *Phil.* 15b1). Anche Gill (2010) accenna alla questione dell'utilizzo da parte di Platone di entrambi i termini in riferimento alle idee, tuttavia, l'argomento non viene approfondito. Dello stesso parere anche Fletcher (2017), pag. 189 n. 19: «I am in general agreement with Muniz and Rudebusch, "A Problem Solved," who draw a distinction between Socrates's references to "monads" (μονάδας, 15b1) and "henads" (τῶν ἐνάδων, 15a6). They identify the monads as sub-kinds, such as "temperate pleasure" and "intemperate pleasure," which Protarchus protested so heatedly earlier in the discussion (12c-d). The 'henads' (a word coined by Plato in this passage) are unities like 'man' or 'ox,' which can then be divided into 'monads,' such as 'wise man' and 'foolish man.' Thus, we can understand the second question as the highly-relevant puzzle, "how these monads — each one always being the same and subject neither to coming-to-be nor ceasing-to-be — nevertheless most steadfastly are this one henad" ("A Problem Solved," 403). To give an example relevant to Protarchus's puzzlement at 12d, how can "intemperate pleasure" and "temperate pleasure" each be always the same and unchanging, and yet also be most steadfastly this one thing, pleasure? Muniz and Rudebusch's reading of the passage has many advantages, not least of which is that it shows the relevance of the one-many puzzles for the controversy between Protarchus and Socrates about the human good».

oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατώτατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι)⁶⁵.

La sequenza in questione è notoriamente complessa, e resta incerto il numero di questioni enunciate in queste righe: alcuni studiosi ne riconoscono immediatamente tre, introdotte dalle congiunzioni *πρῶτον μὲν* (*Phil.* 15b1), *εἴτα πῶς αὖ* (*Phil.* 15b2) e *μετὰ δὲ τοῦτο* (*Phil.* 14b5); altri, invece, propongono di leggere il passaggio contenuto in 15b2-8 come un'unica domanda indiretta, così da individuarne solamente due. In ogni caso, a seconda che gli studiosi siano così favorevoli all'una o all'altra ipotesi, vengono riconosciuti come appartenenti al *two question group*⁶⁶, oppure, al *three question group*⁶⁷. Tuttavia, anche all'interno di ciascun gruppo si registrano diverse opzioni esegetiche quanto all'interpretazione delle singole questioni. Prima di passare alla loro discussione, si farà ora riferimento al seguente schema formulato da Frede⁶⁸:

⁶⁵ Cf. *Phil.* 15b1-8. In questo caso, la traduzione è stata lievemente modificata. Sul passo in questione si è fatto riferimento agli studi di Archer-Hind (1901), Kamerbeek (1957), Friedländer (1969), Scolnicov (1971), Cresswell (1972), Scolnicov (1974), Gosling (1975), Casper (1977), Hahn (1978), Dancy (1984), Davidson (1990), Benitez (1989), Löhr (1990), Mirhady (1992), De Chiara-Quenzer (1992), Migliori (1993), Meinwald (1996), Frede (1997), Muniz-Rudebush (2004), Carpenter (2009), Delcominette (2002), Gibbons-Legg (2013).

⁶⁶ Tra i sostenitori del *Two question group*, Badham (1855), Poste (1860), Wilamowitz-Moellendorf (1920), Schleiermacher (1826), Bury (1897), Jackson (1897), Gadamer (1931), Stenzel (1940), Diès (1941), Cherniss (1947), Ross (1951), Albritton (1955), Vanhoutte (1956), Crombie (1962), Stirker (1970), Shiner (1974), Gosling (1975), Casertano (1989a), Löre (1990), De Chiara-Quenzer (1992), Frede (1993).

⁶⁷ Tra i sostenitori del *Three question group*, Stallbaum (1842), Paley (1873), Badham (1878), Archer-Hind (1901), Burnet (1914), Taylor (1926), Hardie (1936), Broos (1951), Anscombe (1966), Friedländer (1969), Scolnicov (1974), Casper (1977), Hahn (1978), Dancy (1984), Benitez (1989), Davidson (1990), Migliori (1993) Barker (1996), Meinwald (1996), Dixsaut (2001), Delcominette (2006), Muniz (2004), Rudebush (2004).

⁶⁸ Cf. Frede (1997), 120-1: Der Text von Burnet (*Die Oxforder Interpretation*): 1 Ob es solche Einheiten wirklich gibt; 2 Ob diese Einheiten, die weder werden noch vergehen, dennoch immer ein und dieselben sind; 3 Ob die Einheiten auch im Bereich des Werdenden auftreten und dabei zu einer Vielfalt werden, derart, das sie entweder zersplitter und aufgeteilt oder aber als Ganzes von sich selbst getrennt sind; Der Text von Diès (*Die Pariser Interpretation*): 1 Ob es solche Einheiten wirklich gibt; 2 Ob sie einerseits immer dieselben sind und weder werden noch verghen, andererseits aber auch Bereich des Werdens auftreten und so zu einer Vielfalt werden, derart, das sie entweder zerstreut und aufgeteilt oder aber als ganzes von sich selbst getrennt sind.

Die Oxforder Interpretation*

- se veramente esiste (ἀληθῶς οὐσας, *Phil.* 15b2) una tale *unità* (τοιαύτας μονάδας, *Phil.* 15b1);

- se queste *unità* (τοιαύτας μονάδας, *Phil.* 15b1), sottratte al divenire, rimangono tuttavia (ὅμως εἶναι, *Phil.* 15b4) sempre le stesse (βεβαιότατα μίαν ταύτην, *Phil.* 15b4);

- se ciascuna *unità* si relazioni anche all'ambito del divenire (ἐν τοῖς γυνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις, *Phil.* 15b7), trasformandosi in una molteplicità, così da essere frammentata e divisa (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, *Phil.* 15b9), oppure nella sua interezza separata da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτήν αὐτῆς χωρίς, *Phil.* 15b10).

* Per l'ipotesi delle *tre questioni*, la studiosa segue il testo di Burnet (*Die Oxforder Interpretation*), che alla riga 15b4 mantiene ὅμως e mette un punto interrogativo dopo ταύτην per distinguere la seconda domanda dalla terza.

Die Pariser Interpretation*

- se veramente esiste (ἀληθῶς οὐσας, *Phil.* 15b2) una tale *unità* (τοιαύτας

μονάδας, *Phil.* 15b1);

- se, da un lato, tali *unità* (τοιούτας μονάδας, *Phil.* 15b1) sono sottratte al divenire, e dall'altro, se ciascuna *unità* si relazioni anche all'ambito del divenire (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐτῶν καὶ ἀπείροις, *Phil.* 15b7), trasformandosi in una molteplicità, così da essere frammentata e divisa (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, *Phil.* 15b9), oppure nella sua interezza separata da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, *Phil.* 15b10).

* Per l'ipotesi delle *due questioni*, la studiosa segue il testo di Diès (*Die Pariser Interpretation*), che alla riga 15b4 emenda ὅμως con ὅλως e mette una virgola dopo ταύτην, concentrando il secondo e il terzo passaggio in una sola domanda indiretta.

Dopo aver fatto riferimento alle principali questioni sollevate in *Filebo* 15b1-8, occorre richiamare l'attenzione sul fatto che le maggiori difficoltà concernenti l'interpretazione di questa sequenza dipendono dalla presenza dell'avversativa ὅμως alla riga 15b4. Come vedremo più dettagliatamente tra breve, simili difficoltà sono dovute al fatto che in questo passaggio l'avversativa interviene a mettere in contrapposizione «le caratteristiche dell'idea, l'essere una e sottratta al divenire, dalla ribadita affermazione della stabile e perfetta unità»⁶⁹, che a una prima lettura sembrerebbe invece rappresentare una tautologia. Allo scopo di sciogliere questa contraddizione, gli studiosi hanno compiuto gli interventi più svariati, consistenti in trasposizioni di linee ed emendazioni⁷⁰ dell'avversativa incriminata. Ma andiamo ora a vedere solo alcune tra le molteplici interpretazioni proposte⁷¹.

⁶⁹ Cf. Migliori (1993), 80, n. 56.

⁷⁰ Per un approfondimento sulla questione, si veda lo studio di Löhr (1990), 73-75, nel quale vengono analizzate le proposte di correzione di Badham, Gosling, Apelt, Bury, Stallbaum, Diès, Natorp, Klibansky, Wilamowitz-Moellendorff, Zeller, Bury, Hackforth, nell'intento però di svelarne, a suo avviso, la debolezza.

⁷¹ Per la ricostruzione del dibattito storiografico rinvio a Hahn (1978) e Löhr (1990).

Il primo tentativo di emendazione è quello di Badham⁷², il quale ha corretto l'avversativa ὅμως con l'avverbio ὅλως. Come noto, ὅλως può assumere svariati significati (completamente, attualmente, in generale, etc.), tuttavia, all'interno della costruzione ὅλως εἶναι⁷³, rinvia al significato di "essere completamente":

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), e poi inoltre (εἶτα πῶς αὐ̃), come queste (ταύτας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην), ognuna sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτὴν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), **siano completamente (ὅλως εἶναι)** ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐ̃ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (διεσπασμένην καὶ πολλά), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (ὄλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατώτατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

In merito al passo in questione, Badham formula le seguenti questioni: «(1) whether the monads have a real being; and (2) how we can conceive that they subsist unchangeably as monads, and yet in the world of sense must be regarded as either distributed into as many parts as there are individuals to partake of them, or remaining as wholes in each individual, so that each monad is at once in each, and again one in many»⁷⁴. La formulazione delle questioni proposta da Badham viene accettata da Poste, il quale, tuttavia, non emenda ὅμως «which refers, in his opinion, only to the succeeding clause which in turns gives μετὰ δε τοῦτο the force of "and yet"»⁷⁵. Anche Diès⁷⁶ emenda ὅμως con ὅλως e, inoltre, rimuove il punto interrogativo alla riga 15b4, sostituendolo con una virgola, allo scopo di concentrare

⁷² Cf. Badham (1855).

⁷³ Della costruzione ὅλως εἶναι è registrata un'unica occorrenza in *Teeteto* 158e9-10.

⁷⁴ Cf. Badham (1855), in Hahn (1978), 159.

⁷⁵ Cf. Hahn (1978), 159.

⁷⁶ Cf. Diès (1941). Di parere opposto Kamerbeek (1957), 229-30.

il secondo e il terzo passaggio della sequenza in una sola domanda indiretta (*Phil.* 15b2-8):

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), e poi inoltre (εἴτα πῶς αὖ), come queste (ταύτας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτήν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), siano completamente (ὄλως εἶναι) ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην)₂ e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατότατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

Cherniss accetta invece la scelta di Burnet, mantenendo ὅμως, la cui presenza nella frase avrebbe a suo avviso la funzione di iperbato⁷⁷, cioè di alterazione dell'ordine consueto della frase. La formulazione delle questioni sarebbe così la seguente: «1) whether one must maintain the existence of such completely indivisible units, and 2) how, if each is one and the same forever and admits neither becoming nor perishing, it can be most surely one and yet related to the infinity of things that come into being»⁷⁸. Stallbaum emenda invece l'avversativa con il participio ὄντως⁷⁹ allo scopo di esplicitare la questione contenuta alle righe 15b2-4:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), e poi inoltre (εἴτα πῶς

⁷⁷ Sulla problematicità di intendere ὅμως come iperbato rinvio a Dancy (1984), 163.

⁷⁸ Cf. Hahn (1978), 160.

⁷⁹ La costruzione ὄντως εἶναι ricorre in *Repubblica* 464c3, 597d2, *Timeo* 55d1, *Sofista* 250e3, 268d4 e *Leggi* 723a3.

αὖ), come queste (ταύτας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτὴν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), **siano realmente (ὄντως εἶναι)** ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατότατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

Anche Apelt, Bury e Susemihl accettano di emendare ὁμως con ὄντως, tuttavia, diversamente da Stallbaum, non individuano la cosiddetta seconda questione alle righe 15b2-4 e concentrano così il secondo e il terzo passaggio della sequenza in un'unica domanda indiretta. Jackson⁸⁰ non ritiene necessaria l'emendazione del testo al fine di migliorarne la comprensibilità, piuttosto riferisce l'opposizione dell'avversativa a μίαν ἐκάστην (*Phil.* 15b2-3). In questo modo, egli vuol evidenziare il contrasto delle monadi (μονάδας, *Phil.* 15b1), «with a process of pluralization which they must somehow undergo in particular things»⁸¹:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτὴν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), **siano tuttavia** (ὁμως εἶναι) ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατότατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

⁸⁰ Cf. Jackson (1897).

⁸¹ Cf. Hahn (1978), 159.

Secondo la lettura di Jackson, la formulazione delle questioni sarebbe la seguente: «1) Are there these monads? 2) How are we to suppose these monads – in they are each of them eternally, immutably, one, neither coming into being nor ceasing to be – severally to retain this their unity and yet, either by division or by multiplication, to be distributed amongst a plurality of particulars?»⁸². Anche Schleiermacher⁸³ e Natorp⁸⁴ adottano la soluzione di Jackson, collegando così questa presunta seconda questione con la terza. Sulla stessa scia si colloca anche il tentativo di Wilamowitz⁸⁵ di ribadire l'opposizione tra l'unità dell'idea e il divenire. A tale scopo egli propone l'inserzione dell'espressione ἐν δὲ τοῖς πολλοῖς φαινομένην alla riga 15b4, tra il participio προσδεχομένην e l'avversativa ὅμως (*Phil.*15b4). Hackfort, invece, segue Bury, il quale emenda il testo alla riga 15b4, sostituendo βεβαιότατα μίαν ταύτην con βεβαιότατα μὲν ταύτην:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), pur essendo ciascuna una (**μίαν ἐκάστην**) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτὴν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), siano realmente (ὄντως εἶναι) ciascuna in modo saldissimo quest'unità (**βεβαιότατα μὲν ταύτην**); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐτῆς καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molterplice (εἶτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατώτατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

Secondo la lettura di Hackfort, nel testo sarebbero enunciate le seguenti

⁸² Cf. Jackson (1897), 292.

⁸³ Cf. Schleiermacher (1826), vol. II, 146 e 483-84.

⁸⁴ Cf. Natorp (1903), 314.

⁸⁵ Cf. Wilamowitz-Moellendorf (1920), vol. I, 631.

questioni: «(1) do the monads really exist? And (2) how can these eternal and immutable beings “come-to-be” in a plurality of particulars»⁸⁶. Tra i membri del *two question group*, una posizione isolata è quella di Gosling, il quale ritiene che le questioni sollevate nella sequenza riguardino l'aspetto dell'*eidos* sul quale Platone vuol concentrare l'attenzione, vale a dire la sua unità. Lo studioso propone la seguente formulazione: «(1) the first is either whether such monads really exist or whether we can posit genuine units of the sort in question; and (2) the second is how are we to reconcile calling them units without attributing to them the plurality (of form) that afflicts them as a result of involvement with changing particulars»⁸⁷. A parere di Ross⁸⁸ la presenza di ὅμως⁸⁹ nel passo non presenta particolari problemi testuali. Egli inserisce alla riga 15b4 una virgola dopo ταύτην così da ottenere le seguenti questioni: «(1) se si debba sostenere l'esistenza di tali unità assolutamente indivisibili, e (2) in che modo, se ciascuna è una sempre la stessa, e non è passibile né di nascita né di morte, possa essere sicuramente una, e tuttavia si possa poi dire che essa è o dispersa e pluralizzata in una infinità di cose che si generano, o presente nel complesso in esse a parte se stessa»⁹⁰. Sulla scia di Ross si collocano gli studi di Sayre⁹¹, Striker⁹² e Gosling⁹³. Anche Casertano è del parere che in queste righe sono enunciate due questioni: «1) se veramente c'è bisogno di supporre che queste unità esistano, e 2) se ciascuna unità debba essere posta nella molteplicità delle cose che divengono: a) frantumata e moltiplicata, oppure, b) tutt'intera e come separata da se stessa. Come si vede si tratta delle due questioni fondamentali implicate dalla dottrina delle idee, che qui vengono indicate con estrema chiarezza: 1) la stessa legittimità dell'assunzione dell'ipotesi, e 2) le concrete modalità di un rapporto in cui ciascuno dei due termini – uno, molti – pur entrando in un rapporto con l'altro, quindi in un certo senso divenendo altro da sé, conserva tuttavia le proprie individuabili caratteristiche e specificità»⁹⁴. A

⁸⁶ Cf. Hahn (1978), 160.

⁸⁷ Cf. Gosling (1975), 5 e 143-153.

⁸⁸ Cf. Ross (1989), 174.

⁸⁹ Secondo l'uso attestato nel Liddel-Scott s. v. ὅμως II.

⁹⁰ Cf. Ross (1989), 174.

⁹¹ Cf. Sayre (2005), 119 e 291-92, n. 4.

⁹² Cf. Striker (1970), 14, n. 1.

⁹³ Cf. Gosling (1975), 143-153

⁹⁴ Cf. Casertano (1989a), 67-68.

conclusione di questa ricostruzione solo parziale del dibattito intorno all'ipotesi che nel passo in questione siano sollevate due questioni, si farà ora riferimento alla posizione di Frede⁹⁵. In seguito alle difficoltà connesse alla comprensione delle righe 15b2-4, la studiosa ritiene conveniente concentrare questo passaggio con il terzo (*Phil.* 15b5-8), così da ottenere una sola domanda indiretta. A suo parere non risultano convincenti né le proposte di emendazione di ὅμως con ὅλως e ὄντως, perché, in tal caso, la presunta seconda domanda alle righe 15b2-4 consisterebbe in una problematizzazione assurda della propria premessa, e cioè se ognuna di queste unità è *totalmente* o *realmente* una; né quelli di coloro i quali intendono conferire un senso a tale questione non apportando alcun cambiamento al testo, ma trovando in essa gli indizi per la sua risoluzione. In merito a quest'ultima possibilità, Frede ritiene infatti che «la domanda nella sua formulazione sottolinea solo cosa contrassegna l'unità di queste monadi, non accenna però a tutto ciò che potrebbe alludere alla sua problematicità»⁹⁶.

L'ipotesi delle tre questioni fu invece sostenuta per la prima volta da Damascio⁹⁷, e poi nel '400 da Marsilio Ficino. Questa lettura fu riproposta nel 1873 da Paley⁹⁸ e qualche anno più tardi da Badham⁹⁹. Quest'ultimo nel frattempo aveva abbandonato l'ipotesi delle due questioni, perché non ritenuta del tutto convincente dal punto di vista filologico. Così, allo scopo di favorire l'individuazione di *tre questioni* all'interno del testo, Badham propone l'inserzione della negazione μή davanti a εἶναι:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὕπολαμβάνειν) che unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας), pur essendo ognuna sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτήν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), **tuttavia non siano (ὅμως μὴ εἶναι)** ciascuna in modo saldissimo (βεβαιότατα) quest'unità (μίαν ταύτην); e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste

⁹⁵ Cf. Frede (1997), 121.

⁹⁶ Cf. Frede (1997), 123. La traduzione è mia.

⁹⁷ Westerink (1959), 24: «If they (monads) exist, if they are eternal and self-contained transcending all coming-to-be, and thirdly, in what way they are participated in by the things of the world».

⁹⁸ Cf. Paley (1873).

⁹⁹ Cf. Hahn (1978), 161: «Badham, in his second edition, reversed his earlier position and turned to advocated three questions. Thus the three questions are: 1) Do the monads have real being? 2) Are the monads to be pluralized in γινόμενα, and 3) if so, how is the pluralization to be understood?».

unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (διεσπασμένην καὶ πολλά), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (ὅλην αὐτῆν αὐτῆς χωρίς), il che potrebbe apparire come l'impossibilità più assoluta (ἀδυνατώτατον), che essa cioè sia in una e insieme in molte cose sempre una e identica (ἐν ἅμα ἐνὶ καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι).

Tuttavia, a parere di Hahn¹⁰⁰, il tentativo compiuto da Badham sembra oscurare, piuttosto che esplicitare il significato della seconda questione. Bury non espunge direttamente ὅμως dal testo, ma dichiara che probabilmente ha ragione Stallbaum che propone di emendarlo con ὄντως. Secondo l'interpretazione di Bury, il testo solleverebbe così le seguenti questioni: «(1) the veritable existence of monads of the kind described, (2) the eternal nature of the monads, and (3) how such monads can be present either in the whole or in part in the objects which come and go, while retaining that singleness and self-identity»¹⁰¹. Hahn colloca sulla stessa scia di Stallbaum e Bury anche Burnet «by taking the second question to be primarily concerned with relation of “unity” to “being”»¹⁰². Come si è detto più volte, Burnet mantiene ὅμως e argomenta in favore della seguente formulazione: «1) do the units spoken of, which are, in fact, the Forms or Ideas, exist *in rerum natura*, 2) if they do, is not "being" or "existence" a character of each of them, and is this consistent with their supposed character of being strict units, and 3) how is each of them related to the temporary and mutable things called by the same name?»¹⁰³. In accordo con Burnet anche Taylor, Hardie, e Anscombe. All'interno di questo gruppo, un caso isolato è rappresentato da Friedländer che individua invece alle righe 15b2-4 un duplice problema: «the problem of relating “unity” to “being” and the problem of uniting or gathering together these unities». Sulla base di una simile lettura, secondo Friedländer nella sequenza sarebbero posti seguenti interrogativi: «(1) are these unities, or monads, really posited as being? (2) how can we envisage these true unities, eternal and unchangeable as they are, as parts of the

¹⁰⁰ Cf. Hahn (1978), 164.

¹⁰¹ Cf. Friedländer (1969), 534-6, in Hahn (1978), 163.

¹⁰² Cf. Hahn (1978), 162.

¹⁰³ Cf. Hahn (1978), 162.

one itself, or put differently, how are unity and plurality compatible with each other in the realm of pure being? (3) how is the unity of the monad, or Form, compatible with the plurality of things in the world of appearance, since the Form cannot be divided and cannot separate from itself to enter into plurality»¹⁰⁴. Scolnicov accetta esplicitamente la lezione di Burnet e richiama l'attenzione sul fatto che la lettura delle tre questioni «will be relevant to the metaphysical discussion of the *Philebus* as well as to an understanding of Plato's later philosophy»¹⁰⁵. Lo studioso ritiene infatti che in un contesto dialogico come quello del *Filebo*, in cui viene discusso il problema *uno-molti*, non può di certo essere sottovalutato il passaggio da un plurale (τάυτας, *Phil.* 15b2) a un singolare (μίαν ταύτην, *Phil.* 15b4), quindi occorre esplicitare il significato delle righe in cui ad asso si accenna. Benitez¹⁰⁶ richiama invece l'attenzione sul fatto che la lettura delle tre questioni non solo risulta essere favorita solo secondo un punto di vista storico (abbiamo visto come il primo a sostenerla fu Damascio), ma anche filologico. Lo studioso, infatti, richiama l'attenzione sulla presenza delle tre congiunzioni πρώτον μὲν, εἶτα πῶς e μετὰ δὲ τοῦτο (*Phil.* 15b1-6), che appaiono più volte in Platone allo scopo di introdurre un'enumerazione di tre termini, e ritiene che questo dovrebbe essere una già prova sufficiente a sostegno di tale lettura. Inoltre, la tripartizione della sequenza sembra essere confermata anche dalla presenza della congiunzione avversativa αὐ, che segue εἶτα πῶς (*Phil.* 15b2) e μετὰ δὲ τοῦτο (*Phil.* 15b5), marcando ulteriormente l'inizio della seconda e della terza tappa; di tre forme verbali all'infinito, εἶναι (*Phil.* 15b1), εἶναι (*Phil.* 15b4) e γίνεσθαι (*Phil.* 15b8), ciascuna per ogni parte; e di tre espressioni avverbiali, ἀληθῶς (*Phil.* 15b2) βεβαιότατα (*Phil.* 15b4) ἀδυνατώτατον, (*Phil.* 15b8) ognuna delle quali è più o meno vicina ad espressioni cruciali di ciascuna parte. Migliori è del parere che persino «a una elementare lettura del testo, gli argomenti risultino essere tre»¹⁰⁷. Ma lo studioso ribadisce che l'ipotesi delle tre questioni trova conferma anche in seguito a una lettura approfondita che sia in grado di assimilarle ai problemi ripetutamente tematizzati nei dialoghi dialettici. In questo modo, la prima questione sembra riguardare la possibilità che esistano queste unità;

¹⁰⁴ Cf. Hahn (1978), 162.

¹⁰⁵ Cf. Scolnicov (1974), 4.

¹⁰⁶ Cf. Benitez (1989), 25.

¹⁰⁷ Cf. Migliori (1993), 77.

la seconda implicherebbe i rapporti di reciproca partecipazione tra le idee e la terza sarebbe riferita alla possibilità che le idee siano partecipate dagli enti sensibili. Con la presentazione della tesi di Delcominette si conclude così questa solo parziale ricostruzione delle posizioni favorevoli all'ipotesi che il testo enunci tre questioni. Lo studioso dimostra la preferibilità di questa lettura sia sulla base di ragioni filologiche e grammaticali, che strutturali e argomentative. Nel caso delle prime, Delcominette¹⁰⁸ concorda con Benitez nel ritenere che la presenza delle tre congiunzioni *πρῶτον μὲν, εἶτα πῶς* e *μετὰ δὲ τοῦτο* (*Phil.* 15b1-6) sia funzionale introduzione di un'enumerazione di tre termini. Per quanto riguarda le seconde, invece, egli ritiene che alle righe 15b2-4 Platone alluda propriamente alla divisione dell'unità dell'idea nei *molti*, dal momento che, in 15a6-7, i problemi esposti nel passo in questione sono presentati come l'esito della pratica della divisione. In ragione di ciò, il testo enuncerebbe i seguenti problemi: «1) d'abord, s'il faut supposer que de telles unités sont véritablement existantes; 2) ensuite, comment celles-ci, chacune une unité, toujours la même et n'admettant ni génération ni destruction, sont néanmoins très fermement cette unité; 3) et après cela, dans les choses qui adviennent et qui sont illimitées; a) que l'on doive la poser comme dispersée, et donc comme devenue multiple, b) ou comme un tout séparé de lui-même, ce qui paraîtrait la chose la plus impossible de toutes, comment il faut supposer qu'une telle unité advient, une et identique, en même temps dans l'un et dans le multiple»¹⁰⁹.

1.5 La divisione dell'unità ideale (Filebo 15b1-8)

¹⁰⁸ Cf. Delcominette (2002), 22sgg. e Delcominette (2006), 57 sgg.

¹⁰⁹ Cf. Delcominette (2002), 58-9.

Secondo l'ipotesi di lavoro assunta nella presente ricerca, la sequenza *Filebo* 15b1-8¹¹⁰ solleverebbe tre questioni, che mi propongo ora di esaminare:

- *Prima questione (Filebo 15b1-2)*

La *prima questione* concerne il problema della legittimità di assunzione dell'unità eidetica:

In primo luogo (πρῶτον μὲν), se bisogna assumere (ὑπολαμβάνειν) che alcune (τινας) unità (μονάδας) di questo tipo (τοιαύτας) siano (εἶναι) veramente esistenti (ἀληθῶς οὐσας) [...].¹¹¹

L'espressione ἀληθῶς οὐσας, ossia “veramente esistente”, “veramente reale”, “veramente essente”, non può che rimandare ad alcuni passi significativi del *corpus platonicum* dove l'espressione avverbiale interviene a qualificare in senso pieno il grado di esistenza dell'essere – come παντελῶς ὄν (*Resp.* 477a) “completamente essere”; τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος (*Resp.* 479d) “puramente essere”; τελῶς ὄν (*Resp.* 597a) “perfettamente essere”; ὄντως οὐσης (*Resp.* 597d) “realmente essere”; τὸ ὄν ὄντως (*Phil.* 59d4) “realmente essere”. Richiamo inoltre l'attenzione su *Sofista* 248e8-249a, dove ricorre l'espressione τὸ παντελῶς ὄν allo scopo di indicare “ciò che è in modo pieno e assoluto”, secondo un'esegesi – che come Ferrari¹¹² sottolinea – assegna all'avverbio παντελῶς un senso intensivo in riferimento alla perfezione e all'assolutezza dell'essere eidetico. La *prima questione* sembra quindi riguardare la determinazione del grado di esistenza delle monadi, e cioè il fatto che queste esistano in modo pieno e assoluto, e non in modo arbitrario, cioè come delle entità puramente nominali. In proposito, Scolnicov sostiene che la

¹¹⁰ Per *Filebo* 15b1-8 si segue Burnet.

¹¹¹ Cf. *Phil.* 15b1-2. In questo caso, la traduzione è lievemente modificata.

¹¹² Cf. Ferrari (2011c), 109 sgg. Per questo, si veda anche Lo Casto (2017), pag. 72 sgg.

questione riguardi «whether such unities as we refer to in our thoughts are indeed real unities or only nominalist entities, which have no relity beyond our decision to collect an arbitrary manifold into an ad hoc unity»¹¹³. Sulla stessa scia anche Gosling¹¹⁴, il quale afferma quanto segue: «First, whether one should suppose that there are some such units "truly (or genuinely) being". The "truly (or genuinely) being" is usually taken to be raising the question of their real existence, but could just as well, if not more naturally, be taken as raising the question of their truly being units (cf. *Politicus* 293e, *Sophist* 236a). In that case the question is first whether we should consider them as genuine units, and then, if so, how we can in face of certain facts. What is envisaged then is not the possible non-existence of them, but the possibility of their being psuedo-units (e.g. 'barbarian', cf. *Politicus* 262) or of its not being possible to find a unit [...]»¹¹⁵. Anche Dixsaut¹¹⁶ e Delcominette¹¹⁷ richiamano l'attenzione sul fatto che in questo contesto Platone voglia indicare le *monadi* siano «véritablement des unités»¹¹⁸, nella misura in cui «cette unité est précisément ce qui est posé (ὕπολαμβάνειν, *Phil.* 15b2)»¹¹⁹. In questo modo, l'interrogativo «les Idées existent-elles?»¹²⁰, al quale dovremmo rispondere «oui, elles existent/ non elles n'existent pas»¹²¹, dovrebbe essere riformulato nel seguente modo: «avons nous raison de poser que de telles unités existent véritablement?»¹²².

¹¹³ Cf. Scolnicov (2010), 330. Si veda anche Scolnicov (1974), 6: «whether we should assume monads of this sort as real».

¹¹⁴ Cf. Gosling (1975).

¹¹⁵ Cf. Gosling (1975), 145 sgg.

¹¹⁶ Cf. Dixsaut (2001), 292: «De l'avis general, la première question ne présent pas de difficulté: elle porte sur l'existence des monades. En fait, elle porte sur le fait de savoir à quelles monades on doit accorder l'existence véritable».

¹¹⁷ Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

¹¹⁸ Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

¹¹⁹ Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

¹²⁰ Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

¹²¹ Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

¹²² Cf. Delcominette (2006), 59 sgg.

- Seconda Questione (Filebo 15b2-4)

La *seconda questione* appare immediatamente connessa alla prima, dal momento che essa riguarda la possibilità che le *monadi* (ταύτας, *Phil.* 15b2), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην, *Phil.* 15b3), sempre identica a sé (ἀεὶ τὴν αὐτήν, *Phil.* 15b3) e sottratta al divenire (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον, *Phil.* 15b3), siano tuttavia (ὁμῶς εἶναι, *Phil.* 15b4) saldamente questa unità (βεβαιοτάτα μίαν ταύτην, *Phil.* 15b3):

[...] poi come (εἶτα πῶς) queste (ταύτας), pur essendo ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτήν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον), siano tuttavia (ὁμῶς εἶναι) ciascuna in modo saldissimo (βεβαιοτάτα) quest'unità (μίαν ταύτην)¹²³;

La presunta seconda questione è certamente quella che continua a determinare le maggiori difficoltà rispetto alla comprensione dell'intera sequenza, e rispetto alla quale sono state formulate le più svariate opzioni¹²⁴ esegetiche. In questa sede, mi propongo di fornire una possibile lettura di questo enigmatico *luogo* platonico. Ma nel fare ciò, l'analisi farà costantemente riferimento allo studio condotto da un fine conoscitore di Platone come Scolnicov¹²⁵. Ed è dunque insieme

¹²³ Cf. *Phil.* 15b2-4. Nel passo in questione, Socrate descrive le idee come ingenerate, indistruttibili e sottratte al divenire, come in *Symp.* 211a-d, *Phaed.* 78d-e, *Tim.* 52a.

¹²⁴ Al riguardo, segnalo le seguenti posizioni: Archer-Hind (1901), secondo il quale, la seconda questione farebbe riferimento all'unità del cosmo intelligibile inteso come un intero, in contrasto con la pluralità delle idee che ne costituirebbero le parti; Casper (1977) ritiene che la questione riguardi il rapporto tra l'assoluta unità delle idee e la molteplicità dei suoi attributi; Hahn (1978), che invece propone di leggersi il contrasto fra l'unità dell'idea e il suo essere; Davidson (1990) è del parere che la questione riguardi la relazione intra-eidetica; Migliori (1993), sostiene che il pronome ταύτας rinvii ad una molteplicità di idee che implica un nesso fra di esse, altrimenti sarebbe un coacervo, per Dancy (1984), Meinwald (1996) e Barker (1996) l'opposizione ταύτας/ταύτην sarebbe assimilabile a quella *genere/specie*; Hampton (1990) ritiene che la questione sia concernente la relazione tra le idee come tutto e come parti; anche Delcominette (2006) è dello stesso parere, per Carpenter (2009), la questione riguarderebbe il modo in cui le idee si qualificerebbero *by each other*.

¹²⁵ Cf. Scolnicov (1974), 9. Dello stesso parere anche Davidson (1990), 54: «The second question which I interpret as concerning the relationship of the ideas to one other, is a crucial one in the *Philebus* [...]. The *Sophist* had already dealt with the problem of the interrelationship of a selected

a lui che ci chiediamo «how can these several monads be supposed to exist, if *each of theme* (ἐκάστην) is one and the same? How can many units coexist, not one along another, nor one after another, and yet each of them being different from others and identical to itself (τὴν αὐτὴν)? [...] He is asking about the possibility of a multiplicity of units, each of which would be one and always self-identical, non-corporeal, and *nevertheless* would be a real unit (βεβαιότατα μίαν ταύτην), and not a mere conventional unit [...]. In short, for Plato the serious problem is in having a plurality of units, each of which is clearly distinguishable from every other, not in the way changing things differ from one another but "being always one and the same and subject neither to generation nor destruction" and each of these monads being nevertheless most assuredly one and this. Part of the answer was already given: plurality, not less than unity, is required by the fact that *logos* is possible. All that is ever said to be consists of one and many»¹²⁶.

Scolnicov ha dunque messo in evidenza che in questo contesto le idee sono considerate nella loro pluralità (*Phil.* 15b2). E l'esistenza di una qualsivoglia pluralità presuppone che le entità di cui essa si compone siano distinte le une dalle altre, altrimenti non si tratterebbe più di una pluralità, bensì di un coacervo. Ora, a seconda che una pluralità sia composta da enti sensibili, oppure, intelligibili, il modo di operare le distinzioni al suo interno sarà evidentemente differente. Si prenda ad esempio la circostanza di una pluralità di enti sensibili, laddove ciascuno di essi è caratterizzato dal fatto di avere «parts side by side or one after another»¹²⁷, – esattamente come gli enti ai quali fa riferimento Protarco nel seguente esempio:

Alludi forse al caso di chi affermasse che io Protarco sono sì uno per natura, ma poi i me sono molti (φύσει πολλοὺς εἶναι), per di più reciprocamente contrari, sostenendo che la stessa persona è grande e piccola (μέγαν καὶ μικρὸν), pesante e leggera (βαρὸν καὶ κοῦφον), e altre migliaia di cose analoghe?¹²⁸

few ideas, but not explicit with the question of how such relationship are determined in the case of division».

¹²⁶ Cf. Scolnicov (1974), 9.

¹²⁷ Cf. Scolnicov (1974), 9.

¹²⁸ Cf. *Phil.* 14c11-d3.

Com'è evidente, in questo caso, le distinzioni sono immediatamente percepibili, perché le unità empiriche in virtù delle loro parti «can be considered differently in different respects»¹²⁹. In questo modo, il fatto che una persona sia grande e piccola (μέγαν και μικρόν), pesante e leggera (βαρὺν και κοῦφον), e così via, trova giustificazione sulla base del rispetto secondo il quale viene considerata. Diverso è invece il caso di una pluralità di unità intelligibili, dal momento che queste, per via del loro essere «ciascuna una (μίαν ἐκάστην) sempre identica (ἀεὶ τὴν αὐτὴν) e non comportando né nascita né morte (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον)»¹³⁰, non sono distinguibili le une dalle altre. In proposito, Ferrari osserva che «questi caratteri rappresentano gli attributi che definiscono le idee *qua* idee, vale a dire gli attributi che qualificano l'essenza dell'essere idea, e che per questo motivo possono essere chiamati "attributi ideali" o "comuni". Si tratta dell'invarianza, dell'auto-identità, della perfezione, dell'unità e dell'intelligibilità, cioè di tutti quei caratteri che le idee hanno in comune indipendentemente dalla essenza individuale di ciascuna»¹³¹.

Tuttavia in seguito alla considerazione delle idee sulla base delle loro "proprietà comuni", non sarebbe in alcun modo possibile distinguerle le une dalle altre. E per via di questa indistinzione non si avrebbe più una pluralità di enti intelligibili, ma un coacervo. L'esistenza di una *pluralità* di idee dipende dal fatto che ciascuna di esse sia distinguibile dalle altre, e ciò avviene solamente sulla base di quelli che possiamo definire come "attributi propri"¹³², che intervengono cioè a definire l'idea nella sua individualità, o meglio nella sua οὐσία. Su queste basi, mi sembra ragionevole ipotizzare che la presenza dell'avversativa ὅμως alla riga 15b4 rinvii propriamente all'opposizione tra le "proprietà comuni", che accomunano ogni singola idea, e gli "attributi propri", i quali appartengono a ciascuna idea in quanto essa è in modo determinato e distinto dalle altre idee. La presenza degli "attributi propri" è dunque ciò che consente di distinguere le idee le une dalle altre.

Com'è ovvio, nel caso di una pluralità di enti intelligibili, le distinzioni «have to be rational, not sensible, arbitrary or otherwise irrational»¹³³, devono cioè

¹²⁹ Cf. Scolnicov (1974), 9.

¹³⁰ Cf. *Phil.* 15b3-4.

¹³¹ Cf. Ferrari (2003b), 310.

¹³² Cf. Santas (2000), 254 sgg. e 260 sgg.

¹³³ Cf. Scolnicov (2010), 330.

essere esplicitate mediante il λόγος. La possibilità che un qualsivoglia ente, sia esso sensibile o intelligibile, venga conosciuto dipende dal fatto che questo sia *uno*, ovvero, ontologicamente unitario, ma al contempo *molti*, cioè articolato al suo interno. Non mi addentro per il momento in queste questioni, le quali saranno esaminate nel corso del quarto capitolo, ma a questo punto dell'analisi è importante aver presente che affinché un ente possa essere oggetto di λόγος deve essere al contempo *uno-molti*. Ed è propriamente rispetto alla possibilità di concepire le idee come delle entità intorno alle quali è possibile la formulazione di un sapere di carattere informativo, che Platone «throws the door open for the plurality to enter the world of ideas itself. The idea is no more simply "the one over the many", but it contains in itself a multiplicity»¹³⁴. L'idea non è dunque unitaria, nel senso della *pura unità*, di ispirazione parmenidea, e neppure *molteplice* in modo indeterminato, perché in entrambi i casi di essa non sarebbe possibile avere λόγος. Essa si configura invece come *uno-molti*, nel senso di un'unità strutturata al suo interno. Al riguardo, Ferrari spiega «per Platone le idee costituiscono *enadi* e *monadi*, ossia unità ontologiche assolute e indivisibili. Tuttavia esse risultano anche molteplici, dal momento che ciascuna di esse presenta una struttura complessa, che ne costituisce l'essenza. La contemporanea presenza di unità e molteplicità fa sì che ogni ente intelligibile presenti un'articolazione interna, la quale, senza pregiudicare l'indivisibilità metafisica, consente di sviluppare intorno a essa una conoscenza informativa e relazionale»¹³⁵. In questo modo, ciascuna idea può essere predicata da una molteplicità di idee, le quali rispetto a essa costituiscono delle *parti-proprietà*. Infatti, ogni idea costruisce la propria essenza attraverso un sistema di relazioni partecipative con altre idee, cosicché essa diventa "molteplice", cioè strutturata, senza con ciò smarrire la propria unità. Le parti di cui si compone ciascuna forma sono assimilabili a "proprietà" perché definiscono l'identità ontologica di quella forma distinguendola da tutte le altre. L'idea di uomo è sia un'unità ontologica assoluta sia un complesso sistema nel qual convergono altre forme, come quella di "animale", "bipede", "razionale".

Su queste basi, la molteplicità relativa a ciascuna idea consiste nella sua

¹³⁴ Cf. Scolnicov (1971), 81.

¹³⁵ Cf. Ferrari (2018), 124.

stessa articolazione interna – ovvero, nell'insieme delle relazioni che intrattiene con altre idee – la quale è però determinata entro una struttura unitaria. Una simile molteplicità è quindi intesa come "rule determined plurality"¹³⁶, cioè determinata entro una struttura unitaria, e non come mera indeterminazione, di cui non sarebbe possibile avere *logos*. Ora, per via delle molteplici possibilità di relazioni intra-eidetiche, le idee sarebbero quindi coinvolte in un processo dinamico che implica una forma di *movimento*.

Tutto ciò comporta dunque l'assegnazione alle idee di una forma di movimento, che non è evidentemente di natura fisica e spaziale, bensì di carattere noetico. Le idee sarebbero immutabili ma non veramente immobili, perché esse sono coinvolte in un movimento che assume la forma dell'intreccio reciproco. Questo dinamismo eidetico trova quindi espressione nelle relazioni di partecipazione nelle quali si sostanzia il cosmo eidetico, e fondamento ontologico nella concezione della *κοινωνία τῶν γενῶν* formulata nel *Sofista*. Su queste basi, il dinamismo interno al mondo eidetico sembra profilarsi come la risultante dei rapporti di separazione e combinazione in cui esso si articola.

- *Terza questione (Filebo 15b5-8)*

Gli studiosi all'unanimità¹³⁷ ritengono che la *terza questione* sia riferita alla relazione tra le idee e le cose divenienti e infinite (ἐν τοῖς γιγνομένοις καὶ ἀπείροις, *Phil.* 15b6), che interessi quindi il rapporto tra sensibile e intelligibile:

[...] e dopo di ciò (μετὰ δε τοῦτο) se ciascuna di queste

¹³⁶ Cf. Scolnicov (2010), 331.

¹³⁷ Ad eccezione di Taylor secondo il quale la *terza questione* riguarderebbe, invece, le relazioni fra le idee.

unità bisogna anche considerarla presente nelle infinite cose che divengono (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις), o dilacerata e divenuta essa stessa in tal modo molteplice (εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον), oppure nella sua interezza separata così da se stessa (εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς).¹³⁸

La *questione* riguarda dunque l'opposizione fra l'unità dell'idea e la molteplicità delle sue istanziazioni collocate a livello spazio-fenomenico. Infatti, qualora i partecipanti (τὰ μετέχοντα) partecipassero dell'idea totalmente questa sarebbe separata da sé (ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, *Phil.* 15b8), se invece lo facessero solo in parte, essa sarebbe parcellizzata, smarrendo contemporaneamente unità e indivisibilità, che rappresentano le sue proprietà costitutive. È evidente il richiamo alla seconda *aporia* denunciata dal *Parmenide* circa la possibilità che l'idea possa essere unica e indivisibile e, tuttavia, presente nei molti particolari sensibili, risultando però molteplice:

Ma allora ciascuna realtà che partecipa, partecipa di tutta la forma o di una parte (ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους)? Oppure esiste un altro tipo di partecipazione oltre a questi? [...] Ti sembra, dunque, che la forma sia presente nella sua interezza in ciascuno dei molti, rimanendo essa una (ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι), o come? [...] Se fosse una e identica, sarebbe presente contemporaneamente nella sua interezza nei molti, che però sono separati, e in questo modo essa sarebbe separata da sé¹³⁹.

La difficoltà sollevata da Parmenide si riferisce sostanzialmente alle conseguenze problematiche e aporetiche di una considerazione *mereologica* della relazione di partecipazione¹⁴⁰, dovuta all'assunzione di una prospettiva *fisicistica* e

¹³⁸ Cf. *Phil.* 15b5-8.

¹³⁹ Cf. *Parm.* 131a4-10.

¹⁴⁰ Circa l'impegno della nozione di *parte-istanza* in relazione al *dilemma* della *partecipazione* in *Parm.* 131a-c, si veda Harte (2002), 64: «In the Dilemma of Participation Parmenides will argue Socrates into supposing that *any* form has part, just in virtue of many particulars participating in it. [...] Socrates's Zenonian puzzle had used the core spatial notion of parthood. Socrates was many, because Socrates had many different spatial parts: his left side, his right side, etc. And spatial parthood - if not the only kind of parthood - is clearly the central case. But a form, one might then suppose, simply cannot have parts, since a form is not the kind of spatio-temporal individual that might have spatial parts».

spazializzante, che equipara le idee alle realtà spazio-fenomeniche. In questo modo sia alle idee, sia ai particolari sensibili, viene applicata una nozione di *molteplicità* che ne comporta la parcellizzazione in *parti-istanze*. Secondo l'ottica parmenidea, «“partecipare” significa “avere parte” (implicazione mereologica), e si può avere parte a una cosa o a) partecipando di essa nella sua totalità, oppure b) partecipando di una sua parte (spazializzazione dell'implicazione mereologica). Un'interpretazione di questo tipo produce un dilemma senza un'apparente via d'uscita [...]»¹⁴¹. Nel *Parmenide*, nella sezione 142b1-157b5, in cui si esaminano le conseguenze dell'*uno che è in relazione agli altri*¹⁴², cioè "partecipato", possiamo constatare quali siano le conseguenze di un approccio equiparazionista¹⁴³, che comporta cioè la spazializzazione e temporalizzazione della relazione di *partecipazione*. Ecco come viene dimostrato nella lunga serie di deduzioni: «esso rappresenta un intero (*holon*) costituito di parti (*merê*); ammette numeri e figura geometrica; è in se stesso e in altro da sé; è sia in movimento che in quiete; è identico sia a se stesso sia agli altri ed è anche diverso da sé e dagli altri; risulta simile sia a sé che agli altri e anche dissimile rispetto a sé e agli altri; è in contatto con se stesso e con gli altri, ed è anche privo di contatto tanto con sé quanto con gli altri, risulta uguale e disuguale sia a se stesso che agli altri, partecipa del tempo dunque è soggetto a tutte le determinazioni che si riferiscono a questa dimensione:

¹⁴¹ Cf. Ferrari (2004), *Introd. al Parmenide*, 57-58.

¹⁴² Sul modello *spaziale* di predicazione attivo nella seconda deduzione del *Parmenide* cf. Palmer (1999), 221 sgg.

¹⁴³ Sull'assunzione di un punto di vista equiparazionista nel *Parmenide* rinvio a Ferrari (2007), 149 sgg.: «Le difficoltà cui dà luogo l'approccio di Parmenide possono venire superate rimanendo nell'ambito della versione classica della teoria delle idee, quella implicita nei libri centrali della *Repubblica* e nella descrizione dell'ascesa verso l'idea del bello del *Simposio*, senza scomodare presunte (e improbabili) riformulazioni di queste stessa dottrina. Il principio dell'incommensurabilità ontologica delle idee nei confronti dei particolari partecipanti può superare il dilemma della partecipazione, dal momento che preserva le idee dalla mescolanza con le cose e dalla conseguente spazializzazione (e mereologizzazione), consentendo a ciascuna di esse di risultare *ἐν ἐπι πολλοῖς*. La distinzione tra il possesso identitario (da parte dell'idea) e quello partecipativo (da parte dei particolari) del carattere F permette di evitare il regresso implicito nell'argomento del "terzo grande". L'assunzione di una nozione asimmetrica di somiglianza, tale per cui il modello non è semplicemente simile alla sua copia (mentre essa lo è nei confronti del modello), perché esso è causa di questa stessa somiglianza, consente infine di superare l'aporia contenuta nella cosiddetta seconda versione del "terzo uomo". Anche l'ultima obiezione di Parmenide, da lui considerata la maggiore, può venire agevolmente superata: sul versante epistemologico, richiamandosi alla celebre concezione dell'anima come *συγγενῆς τοῦ ὄντος*, ossia affine al mondo delle idee, più volte richiamata da Platone nei dialoghi del periodo centrale, verrebbe preservata solo ipotizzando una nozione asimmetrica di separazione, tale per cui la separazione delle idee non comporta la simmetrica separazione delle cose che di esse partecipano».

è più giovane, più vecchio e possiede la medesima età sia rispetto a se stesso sia rispetto agli altri; infine, l' "uno che è" risulta oggetto di conoscenza (*episteme*), opinione (*doxa*) e sensazione (*aisthêsis*); esso possiede sia nome (*onoma*) che definizione (*logos*)»¹⁴⁴. Dunque, la considerazione dell'*uno πρὸς τὰ ἄλλα* comporta che a esso saranno assegnati tutti i predicati, i quali però, sulla scorta dell'assunzione di un punto di vista fisicista, vengono considerati alla stregua di *part-istanze*. Ciò comporta la conseguenza di una pluralizzazione di natura mereologica, che conduce allo smarrimento della stessa unità ontologica. In questo modo, alla considerazione della partecipazione in termini fisicisti consegue la *pluralità illimitata*¹⁴⁵ dell'ente partecipato. Il modello spaziale di predicazione è dovuto a un uso esclusivamente *identitario* di εἶναι, secondo il monismo predicativo eleatico¹⁴⁶, che identifica l'ente con la qualità che di esso viene predicata, rendendo impossibile la postulazione del molteplice, dal momento che:

[...] se gli enti sono molti (εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα), allora le stesse cose devono essere simili e dissimili (ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια), e ciò è impossibile, dal momento che né le cose dissimili sono simili né quelle simili sono dissimili (τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια)?¹⁴⁷.

Infatti, l'assegnazione al verbo essere di un valore esclusivamente identitario comporta l'identificazione in *toto* di un ente con la qualità che ad esso viene assegnata, dunque se «l'entità *x* è "simile", essa si identifica completamente con

¹⁴⁴ Cf. Ferrari (2004), 113-4.

¹⁴⁵ Cf. *Parm.* 143a2.

¹⁴⁶ Cf. Ferrari (2004), 32: «L' "è" della copula viene implicitamente inteso in senso identitario e determina il "collassamento" del soggetto sul predicato che gli viene di volta in volta ascritto. La preoccupazione eleatica di salvaguardare l'integrità dell'essere – che trova espressione nel divieto che qualsiasi forma di non essere si insinuï al suo interno – ha come inevitabile conseguenza l'impossibilità che questo essere venga in qualche modo caratterizzato positivamente. Se una cosa è solo ciò che essa è, ed è omogenea e del tutto identica a se stessa, l'attribuzione di un qualsiasi predicato diverso da quello che con essa si identifica comporta lo smarrimento del suo essere, appunto perché ogni forma di attribuzione produce un'identificazione. Nell'argomento di Zenone "simile" e "dissimile" connotano in senso esaustivo le realtà a cui vengono assegnati, con la conseguenza di non poter appartenere al medesimo soggetto. [...] Se ciascuna cosa è solo se stessa e lo è solo in virtù della propria natura, di essa non si potrà dire nulla per caratterizzarla, perché ogni determinazione si identificherà con l'entità a cui viene riferita, causando insolubili contraddizioni».

¹⁴⁷ Cf. *Parm.* 127e6-8.

questo predicato e non può dunque risultare contemporaneamente “dissimile”»¹⁴⁸, pena la perdita della sua identità. La riabilitazione del *molteplice* nell'ontologia platonica passa per il riconoscimento del valore predicativo o partecipativo di εἶναι. In questo modo, è possibile attribuire a un ente un qualsiasi predicato, diverso cioè da quello con il quale si identifica, senza che questo comporti la perdita della sua identità, cioè della sua ipseità ontologica. Dunque, «l'inammissibilità del molteplice (numerico o predicativo) emergeva dalla contraddittorietà prodotta dalla constatazione che una qualsiasi entità x risultasse anche non-x (che i simili fossero dissimili). L'essere della copula presupposto in questa tesi è chiaramente di natura identitaria; l'ontologia implicata è poi iper-integralista, cioè costruita intorno all'esigenza di salvaguardare in ogni modo l'integrità dell'essere, impedendo che una qualsiasi forma di non essere si insinuì al suo interno»¹⁴⁹. Platone, nell'intento di dimostrare così le conseguenze paradossali derivate dalla partecipazione di un particolare a una parte della forma, qualora questa relazione sia dunque spazializzata, prende in considerazione l'idea di grande:

Ma allora, Socrate – riprese Parmenide – le forme in sé sono divisibili e ciò che partecipa di esse dovrebbe partecipare di una parte, e la forma non sarebbe più presente nella sua interezza in ciascuna cosa, ma ad essere presente sarebbe una parte di ciascuna forma. [...] Se dividi in parti la grandezza in sé, ciascuna delle molte cose sarà grande in virtù di una parte della grandezza che è più piccola della grandezza in sé. Non si tratta di un risultato privo di senso? [...] E ancora? Ciascuna cosa che riceve una piccola parte dall'uguale, avrà qualcosa che, benché sia minore dell'uguale, farà in modo che ciò che la possiede risulti uguale a qualcos'altro? [...] Ma se qualcuno di noi avrà una parte del piccolo, allora il piccolo risulterà più grande di questa parte, dal momento che quest'ultima è una sua parte, e così il piccolo in sé finisce con l'essere più grande. Mentre la cosa a cui è stato aggiunto ciò che si è sottratto al piccolo sarà più piccola e non più grande rispetto a prima¹⁵⁰.

Secondo Maggi, «la grandezza, quasi inestricabilmente associata alla

¹⁴⁸ Cf. Ferrari (2004), 32.

¹⁴⁹ Cf. Ferrari (2004), 132.

¹⁵⁰ Cf. *Parm.* 131 c5-e.

nozione della divisibilità in parti, sembra attirare su di sé le ambiguità in cui ricade il modello della partecipazione, qualora esso venga inteso, come l'esempio della grandezza sembra suggerire, in senso fisicistico. Essa, più ancora delle qualità, pare, infatti, immediatamente rinviare alla presenza di un corpo o, quanto meno, a una qualche forma di localizzazione che Platone esclude per le idee. In ogni caso, è l'associazione grandezza-estensione dimensionale a denunciare, almeno in parte, lo sfondo a partire dal quale alcune critiche avanzate contro il modello della partecipazione assumerebbero il loro senso e la loro pretesa di plausibilità»¹⁵¹. In realtà, la difficoltà sollevata da Parmenide, a suo giudizio insolubile, viene disinnescata nel momento in cui si riflette sul fatto che questa si colloca sul piano di una relazione meramente orizzontale fra gli enti in questione, ovvero le idee e i particolari sensibili, che non rispecchia però il punto di vista platonico, che invece considera le idee incommensurabili rispetto ai particolari sensibili. Dunque, in seguito all'assunzione di un punto di vista "platonico", l'idea, nonostante la partecipazione, non è soggetta a divisioni mereologiche, dal momento che non è possibile alcun rapporto di commensurabilità con gli enti che di essa partecipano.

Tuttavia, il fatto che Platone fosse perfettamente consapevole della necessità di concepire la partecipazione in termini "meta-fisici" viene provato dall'allusione di Socrate alla possibilità di equiparare la presenza dell'idea sui partecipanti a quella del giorno, il quale è presente contemporaneamente su tutte le cose, rimanendo uno e identico (*Parm.* 131b3-69). Attraverso questo esempio, che richiama la non riducibilità di una nozione temporale, come quella di giorno, alla dimensione spaziale, Platone intende alludere all'incommensurabilità tra l'idea (che è inestesa e può venire con-divisa senza essere spazialmente divisa) e i partecipanti, i quali risultano invece collocati nello spazio. Parmenide fraintende del tutto l'esempio di Socrate, come dimostra il fatto che la presenza del giorno viene immediatamente e del tutto illegittimamente equiparata a quella di un velo, che copre spazialmente le cose che si trovano sotto di esso. Socrate non esprime infatti un consenso entusiastico all'operazione di Parmenide, ma, attraverso un cauto "forse", una prudenza che sconfina nello scetticismo (*Parm.* 131c1). Ora, ritornando al *Filebo*, ritengo che Platone, sollevando questa terza questione, voglia denunciare il

¹⁵¹ Cf. Maggi (2010), 25.

carattere scorretto di un'impostazione fisicistica, come quella assunta nel *Parmenide*, dal momento che l'eventualità che dell'idea si possa partecipare totalmente, o di una sua parte «apparirebbe come la più impossibile di tutte le cose»¹⁵² (πάντων ἀδυνατότατον φαίνοιτ' ἄν, *Phil.* 15b7). Tuttavia, nel *Filebo*, tale questione deve essere posta entro termini nuovi, ovvero quelli che emergono dopo le riflessioni del *Parmenide* stesso, del *Teeteto*, del *Sofista* e del *Politico*, che consentono di attribuire alle idee una nozione di molteplicità che non è più quella prodotta dalla pluralizzazione ad opera delle sue *istanze*, bensì quella cui dà luogo il complesso sistema di relazioni intra-eidetiche in cui esse sono inserite. Le idee non sono dunque molteplici in quanto suddivise nella molteplicità di enti che di esse partecipano, o presenti totalmente in essi, non è di certo in termini fisicistici e spazializzanti che occorre intendere la partecipazione.

¹⁵² Cf. *Phil.* 15b7, trad. it. Migliori (2011).

Capitolo Secondo

L'ἄπειρον, la dialettica e la misura

Premessa

Nel *Filebo* viene messo in scena il confronto, e lo scontro, tra la posizione edonista di Filebo e quella intellettualistica di Socrate, allo scopo di «mostrare uno stato e disposizione dell'anima che abbia la facoltà di rendere felice la vita di tutti gli uomini»¹⁵³. Nell'ambito di questa discussione la "vita buona" risulterà essere quella mista di piacere e di intelligenza, laddove però questa mescolanza avvenga secondo misura. Infatti, non ogni genere di mescolanza può essere considerata "buona": qualora questa fosse priva di misura e proporzione non sarebbe neppure tale, ma consisterebbe in un semplice ammasso. Più precisamente, una mescolanza è tale quando ad essere nota è la misura e la proporzione sulla base della quale le sue componenti devono essere mescolate.

Tuttavia misura e proporzione non sono insite nella natura del piacere e dell'intelligenza, ma affinché questi ultimi risultino misurati e proporzionati occorre che essi siano commisurati a ciò che invece reca in sé queste caratteristiche: si tratta

¹⁵³ Cf. *Phil.* 11d5.

del Bene. Nella sezione conclusiva del dialogo, Socrate, pur non affrontando in modo diretto la questione di che cosa sia il Bene in sé, accenna però agli effetti derivati dalla sua δύναμις, e spiega che esso genera in qualche modo il bello per mezzo di misura e proporzione (μετρίότης καὶ συμμετρία). Prossimo al termine della discussione, il filosofo presenterà una gerarchia dei beni: il primo posto sarà occupato dalla misura; il secondo dalla simmetria e dalla bellezza, poste sullo stesso piano; il terzo dall'intelligenza; il quarto dalle scienze; e il quinto dai soli piaceri puri e veri.

È dunque evidente che laddove i prodotti dell'intelligenza nel loro complesso rientrano fra i beni, non si può dire lo stesso dei piaceri: resta infatti escluso da questa gerarchia il piacere non misurato dal momento che esso non è commisurato ai tratti fondamentali del Bene, per lasciare spazio solamente a quello misurato, che è rappresentato dai piaceri *puri e veri*. Questi ultimi sono tali infatti solo in virtù della φρόνησις e della conoscenza che impongono un limite al carattere del piacere considerato in sé stesso. Su queste basi, la "vita buona" risulterà essere sì quella mista di piacere e di intelligenza, laddove però questa mescolanza avvenga secondo misura. Con ciò si vuole significare che laddove i prodotti dell'intelligenza concorrono nel loro complesso alla formazione del misto in questione, nel caso dei piaceri occorre invece discernere solamente quelli "buoni", e cioè i piaceri *puri e veri*. Questi ultimi se mescolati alle scienze secondo misura e proporzione danno vita a un misto che è rappresentato dalla vita buona. In questo modo viene confutato l'edonismo di Filebo: il piacere non si identifica *tout court* con il Bene, dal momento che a essere buoni sono solamente alcuni tipi di piaceri: quelli *puri e veri*. Tuttavia l'individuazione dei piaceri puri e veri è possibile solamente in seguito alla conoscenza del modo in cui la realtà del piacere è internamente articolata. A tale scopo occorre conoscere *quante e quali* realtà¹⁵⁴ sono presenti all'interno dell'unità rappresentata dal piacere in quanto tale. Ma questo necessita dell'applicazione del

¹⁵⁴ Cf. Fletcher (2017), pag. 179-180: «I argue that, despite appearances to the contrary, the divine method plays a vital role in the dialogue's lengthy examination of pleasure. The application of the divine method does not result in a systematic and complete division of pleasure into sub-kinds, as one would expect, because Socrates fails to identify a common feature that unifies pleasures. This negative outcome does not indicate a failure of the divine method, for the method successfully exposes the heterogeneity of pleasure [...] the conclusion that pleasure does not have this requisite unity does not indicate a failure of the divine method; on the contrary, it is a strength of the method that it can distinguish between genuine and merely apparent unities».

metodo dialettico.

2.1 La vita buona¹⁵⁵

Nel *Filebo* Platone fa consistere la "vita buona" in una ἔξις (*Phil.* 11d5) o διάθεσις (*Phil.* 11d5) dell'anima capace di rendere la vita felice (βίον εὐδαίμονα, *Phil.* 11d6). Si è già accennato al fatto che le due tesi a confronto sono, da un lato, quella di Filebo e Protarco, per una vita di puro piacere; e dall'altro, quella di Socrate, in favore di una vita di puro pensiero. In questo modo, a seconda che il bene venga identificato con il piacere, o con l'intelligenza, esso consisterebbe in due serie di attività, ciascuna delle quali è poi designata come un γένος. Così, da un lato, abbiamo il genere del piacere, ovvero χαίρειν-ἡδονή-τέρψις, (*Phil.* 11b5), e, dall'altro, quello del pensiero, rappresentato da φρονεῖν-νοῦς-μεμνήσθαι, (*Phil.* 11b8); e ciascun genere, a sua volta, non si compone solamente delle attività menzionate, ma anche di tutto ciò che è ad essi affine. Ma la ricerca di una ἔξις o di una διάθεσις in grado di assicurare agli uomini una "vita buona" deve avvenire in

¹⁵⁵ Sulla questione della "vita buona" rinvio a Casertano (1989a), 61 e sgg.: «[...] il “buono” per tutti gli esseri viventi (ma qui è chiaro che Platone si riferisce esplicitamente all'uomo) viene identificato con due serie di “attività”, ciascuna delle quali viene designata come un γένος. Abbiamo, quindi, da un lato, χαίρειν, ἡδονή, τέρψις, e dall'altro φρονεῖν, νοῦς, μεμνήσθαι. Ma ciascuno di questi due generi che potremmo chiamare A e B è composto anche da tutto ciò che è συγγενῆ con queste cose, e cioè retta opinione e veri ragionamenti. Ora, Filebo afferma che bene è A, mentre Socrate afferma che B è migliore e preferibile rispetto ad A [...] Ma subito dopo si affaccia l'ipotesi che possa esserci una terza διάθεσις, quindi un genere C, che sia migliore (κρείττων) di A e B; solo che A e B vengono rinominate: A è ἡδονή, B è φρόνησις (11d-c)»; Fletcher (2014).

relazione a un termine unico di riferimento, che è rappresentato dal Bene¹⁵⁶.

Ed è propriamente in seguito alla considerazione della natura del bene che la "vita buona" non può essere identificata né con il puro piacere, né con la pura conoscenza: essa deve implicare la mescolanza di entrambi i fattori. Infatti, né nel piacere, né nell'intelligenza, se presi singolarmente, sono individuabili i tratti distintivi del bene, vale a dire, la perfezione, l'autosufficienza e la desiderabilità. Ma procediamo con ordine: si è detto che né una vita dedicata al solo piacere, come pensano Filebo e Protarco, né quella di solo pensiero, come vuole Socrate, si possono ritenere perfette, autosufficienti e degne di essere scelte, dal momento che nessuno vorrebbe mai godere senza neanche sapere di stare godendo, e, al contempo, nessuno sceglierebbe mai una vita fatta solo di intelligenza, ma priva di piacere:

Esaminiamo dunque e giudichiamo la vita del piacere e quella dell'intelligenza, considerandole separatamente (τόν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρίς). Protarco: Che vuoi dire? Socrate: Supponiamo che non vi sia intelligenza nella vita del piacere, né piacere in quella dell'intelligenza (μήτε ἐν τῷ τῆς ἡδονῆς ἐνέστω φρόνησις μήτ' ἐν τῷ τῆς φρονήσεως ἡδονή). Se infatti l'uno o l'altro di questi due è il bene (ἔστ' ἀγαθόν), non deve avere nessun bisogno di nessun'altra cosa; ma se l'uno o l'altro rivelasse un bisogno, non potrebbe più essere il vero bene per noi, mi pare. Protarco: Come lo potrebbe? Socrate: Vogliamo allora farne la prova su di te? Protarco: Certamente. Socrate: Rispondi, allora. Protarco: Parla. Socrate: Accetteresti tu, Protarco, di vivere l'intera vita godendo dei piaceri più grandi (σὺ ζῆν τὸν βίον ἅπαντα ἡδόμενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας)? Protarco: Perché no? Socrate: Se ne fruissi nel modo più completo, riterresti forse di avere ancora bisogno di qualcosa? Protarco: Per nulla affatto. Socrate: Vedi dunque: non avresti forse bisogno di intelligenza, di intelletto, di calcolo, e di tutto quanto è a essi imparentato (τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά). Protarco: E perché? Infatti avrei tutto mi pare, avendo la gioia. Socrate: Vivendo sempre così, godresti allora dei più grandi piaceri per tutta la vita? Protarco: Perché no? Socrate: Ma non possedendo intelletto, né memoria, né opinione vera (νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ

¹⁵⁶ Come nella *Repubblica*, anche nel *Filebo*, Platone non esplicita quale sia la natura del Bene, ma parla a proposito della sua azione causale. In proposito, Ferrari (2003a), 323: «Nell'ultima parte del *Filebo* si viene introdotti in un contesto teorico non dissimile da quello implicito nel libro VI della *Repubblica*. Socrate, di fronte alla difficoltà di definire formalmente, cioè eideticamente, il bene, suggerisce ancora una volta di rivolgersi ai prodotti della sua azione causale, che sono la bellezza (κάλλος), la proporzione (συμμετρία), la verità (ἀλήθεια). Anche in questo caso si tratta di proprietà ontologiche che possono considerarsi comuni a tutte le forme, e che definiscono il παντελῶς ὄν che queste ultime ricevono dal bene».

κεκτημένος ἀληθῆ), non è innanzitutto inevitabile che tu ignori proprio questo, cioè se provi piacere o no, appunto perché sei privo di intelligenza (εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δήπου σε ἀγνοεῖν)? Protarco: È inevitabile. [...] Socrate: Una vita siffatta è forse degna della nostra scelta? Protarco: Questa argomentazione mi ha ridotto al silenzio, completo, Socrate. Socrate: Non lasciamoci ancora andare, ma prendiamo a sua volta la vita dell'intelletto e consideriamola. Protarco: Quale è la vita di cui parli? Quella in cui ognuno di noi accettasse di vivere possedendo intelligenza, intelletto, scienza e pieno ricordo di ogni cosa, ma non partecipasse né molto né poco del piacere, e neppure poi del dolore, ma tutte queste affezioni gli fossero completamente estranee. Protarco: Né l'una né l'altra di queste due vite mi pare degna di scelta, Socrate, e non credo ci sia qualcun altro che vorrà sceglierla¹⁵⁷.

Nel prosieguo dell'argomentazione viene ribadito che nessuna delle due vite proposte sia da considerarsi né sufficiente, né degna di essere scelta (ικανός οὐδὲ αἰρετός, *Phil.* 22b). La "vita buona" risulterà essere infatti quella mista di piacere e di intelligenza, dal momento che solamente essa presenta gli stessi attributi del Bene, per via del suo essere sufficiente (ικανός, *Phil.* 22b4), perfetta (τέλειος, *Phil.* 22b4) e degna di scelta (αἰρετός, *Phil.* 22b4):

E che dire, Protarco, della vita in cui sono accumulate entrambe queste due, in quanto è generata dalla loro mescolanza (ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινός γενόμενος)? Protarco: Cioè del piacere con l'intelletto e l'intelligenza? Socrate: Intendo appunto dire la vita di queste componenti. Protarco: Ciascuno sceglierà questa vita, immagino, preferendola sia a l'una che a l'altra di quelle due – proprio tutti, non l'uno sì e l'altro no. Socrate: Ora, comprendiamo a quale risultato conducesse questo nostro argomento? Protarco: Certamente: sono state proposte tre vite, ma nessuna delle prime due è né sufficiente né degna di essere scelta, né per nessun uomo né per nessun essere vivente (τοῖν δυοῖν δ' οὐδέτερος ικανός οὐδὲ αἰρετός οὔτε ἀνθρώπων οὔτε ζώων οὐδενί). Socrate: Non è dunque ormai chiaro che né l'una né l'altra ha in sé il bene? Altrimenti sarebbe sufficiente e perfetta e perciò degna di essere scelta (ἦν γὰρ ἂν ικανός καὶ τέλειος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἰρετός), per tutti quegli esseri viventi a cui fosse possibile vivere così per tutta la vita; e se qualcuno di noi scegliesse altrimenti, la sua scelta sarebbe contraria alla natura di ciò che è veramente degno di scelta, e avrebbe al di fuori della

¹⁵⁷ Cf. *Phil.* 20e-21e6.

sua volontà, per effetto dell'ignoranza o di qualche necessità infelice. Protarco: Sembra proprio che le cose stiano così. Socrate: E quindi mi sembra che sia stato provato a sufficienza che non bisogna pensare che la dea di Filebo sia cosa identica al bene (τὴν γε Φιλίβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταῦτόν καὶ τὰγαθόν)¹⁵⁸.

Da questa discussione sono così emersi i tre criteri¹⁵⁹ caratterizzanti la natura del Bene, come abbiamo detto, si tratta della sufficienza, della perfezione e della desiderabilità, il cui possesso, o meno, qualificherà una qualsiasi entità come, "buona", o meno. Nel caso della "vita buona", quindi, il fatto che questa sia ἰκανός (*Phil.* 22b4) τέλειος (*Phil.* 22b4) e αἰρετός (*Phil.* 22b4) non può che implicare la mescolanza di entrambi i fattori coinvolti, dal momento che né il piacere, né l'intelligenza, se presi singolarmente, soddisfano tali criteri. Detto ciò, si pone il problema di individuare quale sia la causa di questa mescolanza; e, dopo aver ribadito che né l'intelligenza, né il piacere sono identificabili con il bene, Socrate dapprima ipotizza che forse uno dei due potrebbe esserne la causa, e poi conclude che quest'ultima è qualcosa di congenere all'intelletto.

Prossimo al termine del dialogo (*Phil.* 60b-e), Socrate sintetizza il confronto iniziale avuto con Filebo e riesamina la questione. Riprendendo dunque il discorso dall'inizio, vediamo che per Filebo il piacere è il fine ultimo dell'esistenza di tutti gli esseri viventi, ed è quindi il bene per tutti. Sulla base di un simile assunto, i nomi "bene" e "piacere" designano un'unica realtà, e quindi un'unica natura. All'esposizione della tesi di Filebo, segue immediata la replica di Socrate, che ribadisce la sua posizione iniziale, secondo la quale il bene e il piacere non costituiscono affatto un'unica realtà, bensì due, proprio come i loro nomi. A questo punto, Socrate chiede ancora a Protarco se qualcuno accetterebbe di possedere il piacere, di cui però non possedesse l'opinione vera di starne godendo, né potesse conoscerne l'affezione, oppure, se accetterebbe di possedere intelligenza senza alcun piacere. Formulata la questione nei termini appena descritti, Protarco è d'accordo con Socrate nel sostenere che né una vita di puro piacere, né una vita di puro pensiero¹⁶⁰ sono identificabili con il bene. Si è dunque individuata la strada

¹⁵⁸ Cf. *Phil.* 22a-b.

¹⁵⁹ Per questo, rinvio a Dorion (2010).

¹⁶⁰ Socrate identifica la vita dell'intelligenza pura con la vita divina, cf. *Phil.* 33b1-9: «Socrate: In

che conduce al bene, che consiste nella *vita mista*¹⁶¹ e non in quella non mista; tuttavia, «ciò non significa che il bene si identifichi con essa, così come chi abita in una casa non è certo la casa in cui vive. Certamente, conoscere il luogo dove abita è importante per poterlo trovare, ma non basta, bisogna fare un passo ulteriore per scoprirlo»¹⁶²:

Socrate: Bisogna allora cogliere o chiaramente il bene, o almeno una sua impronta (τύπος) [...]. Ora, non abbiamo trovato una via che conduce al bene? Protarco: Quale via? Socrate: Una via paragonabile al grande aiuto che uno, che stia cercando un uomo, ha certamente per il ritrovamento di colui che cerca, se anzitutto si informa esattamente della dimora in cui costui abita. Protarco: Certamente è un grande aiuto. Socrate: E ora, così come anche all'inizio, un certo ragionamento ci ha indicato che non si deve cercare il bene nella vita non mescolata, ma in quella mescolata (ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τὰγαθὸν ἀλλ' ἐν τῷ μεικτῷ). Protarco: Certamente.¹⁶³

Dunque, secondo le affermazioni di Socrate, non ogni genere di mescolanza può essere considerata "buona", infatti, qualora questa fosse priva di misura e proporzione non sarebbe neppure tale, ma consisterebbe in un semplice ammasso:

Socrate: Ora, non avremmo forse più o meno ragione, se dicessimo che in questo momento ci troviamo davanti alle porte della dimora del Bene? Protarco: Penso di sì. Socrate: Che cosa possiamo allora ritenere che nella mescolanza sia la componente più degna di pregio e davvero la causa per cui tale disposizione è cara (προσφιλή) a tutti? [...] Ogni mescolanza, qualunque sia e in qualsiasi modo sia fatta, se è priva della misura e della natura

effetti, nel confronto tra le due vite si è detto, mi pare, che chi sceglie la vita dell'intelletto e dell'intelligenza non deve provare alcun piacere, né grande né piccolo. [...] Quindi questa sarebbe la sua vita, e forse non è un'assurdità che questa sia la più divina fra tutte le vite. Protarco: Non è dunque verosimile che gli dèi provino piacere né dolore. Socrate: Non è certo verosimile: è indegno di loro che provino l'uno o l'altro». Sul passo in questione, si veda Delcominette (2006), 311: «Si l'argument concernant la vie plus divine joue en faveur de l'intelligence, c'est parce que contrairement à la vie de plaisir qui suppose un incessant va-et-vien entre destruction et restauration, la vie d'intelligence ne présente aucune incompatibilité avec la vie bonne et harmonieuse. Le rapport entre la vie d'intelligence et la vie bonne est donc plus complexe qu'une pure et simple identification».

¹⁶¹ Cf. Per questo, Martano (1996) 269 sgg.

¹⁶² Cf. Rotondaro (2010), 100.

¹⁶³ Cf. *Phil.* 61a4-b7.

della proporzione (ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμετρῶν), necessariamente rovina le sue componenti e in primo luogo se stessa; giacché non è nemmeno una mescolanza, ma qualcosa di confuso insieme non veramente mescolato, e tale confusione è in ogni caso veramente rovinosa per coloro nei quali si produce. Protarco: È verissimo.¹⁶⁴

«Socrate, tirando le fila del discorso, sostiene che la causa (αἴτιον, *Phil.* 64c6) che fa diventare la mescolanza di piacere ed intelletto cara (προσφιλή, *Phil.* 64c6) a tutti è la misura, la proporzione, dunque la bellezza senza la quale non si può parlare neanche di una mescolanza, ma di un'accozzaglia di costituenti destinati alla rovina. Ed è proprio nella natura del bello che risiede la potenza del bene, quel bene che è dunque, la causa in virtù di cui la mescolanza di piacere ed intelletto diventa preferibile e degno di scelta»¹⁶⁵. Tuttavia il riconoscimento del fatto che l'assenza di misura e proporzione comporta la rovina di ogni mescolanza, non equivale ancora al raggiungimento del bene, bensì del bello. Quest'ultimo è essenzialmente misura e proporzione (*Phil.* 64d), e nella sua natura il Bene avrebbe trovato rifugio:

Socrate: La potenza del bene si è dunque rifugiata nella natura del bello (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν); infatti la misura e la proporzione producono dovunque bellezza e virtù (μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι)¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cf. *Phil.* 64d1-e3. Sul passo in questione, rinvio a Gerson (2010): «beauty, commensurability, and truth are "in a way one". The reasoning leading up to the association of beauty and commensurability is in the previous line (64d-e): measure in the sense of commensurability is responsible for any mixture being worth anything. So, it already having been established much earlier in the dialogue that the good will be a mixture of pleasure and thought (22Aff), measure in the sense of commensurability is necessary for that mixture to exist. But commensurability or due measure manifest themselves everywhere as beauty and virtue. Therefore, beauty and commensurability are in a way one. It has already been established that without "truth" no mixture could come to be, which seems to put it on the same footing as due measure or commensurability. Hence, the suppose unity of beauty, commensurability and truth».

¹⁶⁵ Cf. Rotondaro (2010), 100.

¹⁶⁶ Cf. *Phil.* 64e4-6. Sul passo in questione si veda Ferber (2010): «the one Good appears to us in three qualities or aspects, namely, an "aesthetic" one, beauty, a relational one, symmetry, and an ontological or, more exactly, ontic one, truth» .

La "bontà" non può essere dunque predicata del piacere *tout court* ma solo di alcuni tipi di piaceri, e nella misura in cui ad essi conviene l'ἔμμετρία¹⁶⁷, e cioè quelli *puri e veri*¹⁶⁸. Questi ultimi possono essere ritenuti tali in virtù della φρόνησις e della conoscenza che impongono un limite al carattere del piacere considerato in se stesso. Non entro ora nel merito della questione che mi allontanerebbe dallo scopo della seguente analisi, mi limito però a evidenziare che l'intervento dell'ἔμμετρία in relazione al piacere, se da un lato elimina i piaceri cattivi, quindi incompatibili con il bene, dall'altro consente di edificare quelli con esso compatibili. «Dunque, l'*agathon* non è, come Filebo e Protarco avevano inizialmente sostenuto, l'oggetto istintivo di un desiderio che spinge tutti gli esseri viventi, non solo gli uomini (πᾶσι ζώις, *Phil.* 11b5), a cercare il godimento come loro bene, ma è ciò che l'intelligenza, attraverso il ragionamento riconosce come giovevole»¹⁶⁹.

Su queste basi, misura e proporzione sono ciò in virtù di cui una mescolanza¹⁷⁰ può essere considerata "buona", mentre la causa di questa corretta mescolanza va individuata nell'azione del νοῦς. Quest'ultimo, infatti, all'interno dei piaceri, discerne quelli "buoni" da quelli che non lo sono, e che se mescolati alle scienze producono la "vita buona". A questo punto, il νοῦς non è più un semplice costituente della vita mista, alla stregua del piacere, ma causa buona della generazione, in quanto imparentato con il bene (*Phil.* 66b). In questo modo, esso sembra così riconquistare il primato sul piacere attribuitogli inizialmente da Socrate, e diventare preminente anche nei confronti della *vita mista* stessa. Quest'ultima, infatti, in quanto prodotto del νοῦς, non può che essere subordinata alla causa che la produce, così come lo sono anche tutti i costituenti della vita mista (piaceri e conoscenze comprese), i quali «fanno da schiavi alla causa in vista della generazione (*Phil.* 27a8-9)».

È dunque evidente che «Socrates' use of the divine method helps us not only

¹⁶⁷ Circa il rapporto tra la verità e l'ἔμμετρία cf. anche *Resp.* VI 486a7.

¹⁶⁸ Nella gerarchia dei beni il piacere ha diritto al quinto posto, e a condizione di essere puro e vero. Per questo, cf. Delcominette (2006), 449 sgg.

¹⁶⁹ Cf. Rotondaro (2010), 100.

¹⁷⁰ Cf. Harte (2002), 190: «measure and commensurability are here explicitly said to be essential to the constitution of a mixture, that is, of any complex whole. Without these, Socrates says, no mixture can exist. And it is for this reason that terms for measure and commensurability feature prominently in the list of prizewinners in the dialogue's final evaluation of the good mixed life».

to discern the classes of pleasure and knowledge and their axiological hierarchy, but also to understand how pleasure and knowledge can be combined as ingredients of a good human life. When Socrates sets himself to combining various types of pleasure with knowledge as parts of a good life, he refuses to go about it by randomly mixing every kind of knowledge with every kind of pleasure»¹⁷¹.

2.2 Il "rifiuto" di Filebo

Si è visto che il *Filebo* ha inizio in *medias res* dal momento che, sin da subito, il lettore è portato nel vivo di una discussione già in corso – tra Filebo, Socrate e Protarco – e volontariamente lasciata oscura. Per via di questa oscurità il dialogo emerge «sur le fond d'un indéterminé»¹⁷² che, come vedremo tra breve, gioca un ruolo fondamentale non solo rispetto alla costruzione della struttura dialogico-narrativa, ma anche in relazione all'articolazione del metodo dialettico.

Nel corso di questa discussione, il confronto, e lo scontro, tra la posizione edonista di Filebo e quella intellettualistica di Socrate, non devono tuttavia essere ridotti al classico dualismo edonismo/intellettualismo¹⁷³, ma la questione è ben più complessa. Secondo Casertano, «quello che c'è di nuovo qui nel *Filebo* è che fin

¹⁷¹ Cf. Ionescu (2007), pag. 72.

¹⁷² Per questa espressione, si veda Delcominette (2006), pag. 23.

¹⁷³ Circa la contrapposizione tra edonismo ed intellettualismo in Platone, cf. Notomi 2010, 76: «In Republic VI both intelligence and pleasure are discussed as candidate for the good, and quickly rejected (505b5-d4, 506b2-6). When Socrates claims that the greatest object of learning is the form of the good, and that the guardians of the ideal State must have knowledge of it, he introduces a controversy among people over what the good is: some insist that is pleasure, and others intelligence. But Socrates refutes each view, and shows that both of them fail to be the good itself [...] This short discussion in *Republic VI* remind us (readers of Plato's dialogue) of the opposing position between Socrates and Philebus. This conflict between pleasure and intelligence is traced back to another severe dispute, between Socrates and Callicles in the *Gorgias*. Callicles insists on the life of pleasure, and equates pleasure with good. In this instance, the antagonism between the two extreme positions gets them nowhere, and their dialogue unavoidably collapses, so that Callicles abandons his role of interlocutor».

dall'inizio del dialogo la questione, chiaramente di ordine etico, concernente cioè una scelta di vita, si presenta “logicamente” complicata [...] dal momento che ad essere in gioco è un problema di predicazione, vale a dire se e come si può predicare il bene del piacere e dell'intelligenza»¹⁷⁴.

Nel *Filebo*, infatti, non è in gioco un problema di definizione dell'*essenza* – come ad esempio nel caso del *Sofista* e del *Politico*, dove la discussione è finalizzata alla fondazione dialettica dei nomi sofista e politico, considerati in modo isolato – bensì, di predicazione. La discussione tra Socrate e Protarco è infatti finalizzata all'individuazione della corretta relazione tra piacere, intelligenza e bene, allo scopo di confutare la tesi di Filebo secondo la quale il “piacere è bene” (ἡδονὴν εἶναι τἀγαθόν, *Phil.* 13 b7).

Come noto, una forma di edonismo radicale è sostenuta da Callicle¹⁷⁵ nel *Gorgia*, ma una simile posizione ha come esito unico l'ἀφασία¹⁷⁶, che impedisce la prosecuzione stessa del dialogo:

Socrate: secondo te, piacere e bene sono la stessa cosa (εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὴ καὶ ἀγαθόν), o tra i piaceri ve n'è qualcuno che non è bene (εἶναι τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν)? Callicle: Sì, dirò che sono la stessa cosa, perché poi il discorso non cada in contraddizione, se dicessi che il piacere è diverso dal bene¹⁷⁷.

E anche la discussione tra Filebo e Socrate finirebbe allo stesso modo se al suo posto non subentrasse Protarco¹⁷⁸. Infatti, Filebo, al pari di Callicle, dopo aver

¹⁷⁴ Cf. Casertano (1989a), 63.

¹⁷⁵ Per un approfondimento sulla figura di Callicle, rinvio a Rudebush (1992), 53-71.

¹⁷⁶ Cf. Notomi (2007), 79: «without proper method, dialogue fails, as Callicles gave up answering to Socrates. Simple questions sometimes mislead inquiry into superficial conflict, or futile result. The either/or question concerning the good is one of such improper questions (like the one-many problems manipulated by eristics) Methods of dialectic are introduced for properly engaging in dialogue. Thus, the original competition between pleasure and intelligence was not so simple as to make one win and the other lose. Dialectic is required to discern this complex reality».

¹⁷⁷ Cf. *Grg.* 495a2-7.

¹⁷⁸ Sul ruolo di Protarco nel *Filebo* rinvio a Burnyeat (2004), 80-1 :«On the Stallbaum-Adam account, Protarchus is actually the son of Philebus, not because Philebus is his biological father but because he has inherited from Philebus the task of defending hedonism against Socrates' critique. As Protarchus himself said earlier (19a) he is τοῦ λόγου διάδοχος, Philebus' successor in a discussion begun before we start to read. Just so, Adam argued, Glaucon and Adeimantus have inherited from Trasymachus the task of defending the advantages of injustice against Socrates' Book I critique. In

identificato il bene con il piacere (ἡδονὴν εἶναι τὰγαθόν, *Phil.* 13b7), rifiuta (ἀπείρηκεν, *Phil.* 11c8) di proseguire la discussione, rivelando così l'irriducibilità della sua posizione. Tuttavia, agli occhi di Platone il modo di vivere dell'edonista sembra essere confacente a un'ostrica piuttosto a un uomo:

[...] ma non possedendo intelletto (νοῦν), né memoria (μνήμην), né scienza (ἐπιστήμην), né opinione vera (δόξαν ἀληθῆ), non è innanzitutto inevitabile che tu ignori proprio questo, cioè se provi piacere o no, appunto perché sei privo di ogni intelligenza? [...] E inoltre è inevitabile, immagino, che tu, non possedendo memoria non ricordi di aver mai provato gioia, e non serbi alcun ricordo del piacere che ha luogo nell'istante presente; ed è poi inevitabile che tu, non possedendo vera opinione non ritenga di provar gioia mentre la provi, e che, essendo privo di ogni facoltà di calcolare, non sia in grado di fare un calcolo volto alla previsione di un piacere futuro, e che viva una vita non da uomo, ma come un mollusco.¹⁷⁹

Filebo dunque abbandona la discussione e al suo posto subentra Protarco, eppure, la sua presenza silenziosa continua a svolgere un ruolo ben preciso all'interno del dialogo: il suo edonismo radicale rinvia infatti a una forma di irriducibilità che vede nel *logos* un antagonista al quale sottrarsi. Ma a differenza di quanto avviene nel *Gorgia*, dove l'edonismo di Callicle porta al collasso del dialogo, *qui* nel *Filebo*, il passaggio di testimone a Protarco¹⁸⁰ rappresenta quell'espedito che consente di superare l'irriducibilità della posizione di Filebo, e dunque di proseguire la discussione.

L'edonismo radicale, del quale si fanno portavoce Callicle e Filebo, con la sua componente irriducibile rappresenta una *pura indeterminazione*, che si sottrae a qualsiasi processo di determinazione da parte del *logos*. Protarco, invece, mostrandosi disponibile a proseguire nella discussione, rinvia un'indeterminazione

both cases, moreover the “children” are more reasonable than their “father”. Discussion with them has a chance of arriving at worthwhile positive conclusions»; Boeri (2016), pp. 13-34, in cui si rintraccia «un saliente punto di convergenza tra la figura di Teeteto, nell'omonimo dialogo, e quella di Protarco, nel *Filebo*, poiché entrambi subentrano al rispettivo mentore nel corso della discussione»; Gill (2004), 48: «Protarchus is not an automatic “yes-man”, and he is prepared both to acknowledge his intellectual limitations and to challenge Socrates' innovative ideas».

¹⁷⁹ Cf. *Phil.* 21b8-c9.

¹⁸⁰ Cf. Reed (2011), 15: «With cooperation established between Socrates and Protarchus, dialectic proper can begin».

determinabile, che costituisce propriamente l'*oeuvre de la dialectique*. Come stiamo per vedere, entro una prospettiva dialettica, l'ἄπειρον non può costituire una pura indeterminazione, considerata cioè nella sua irriducibilità, oppure, un numero infinito di cose particolari, piuttosto deve rappresentare un'indeterminazione determinabile da parte del *logos*. Si tratta più precisamente dell'ἄπειρον costitutivo della cosa che si vuole indagare, ovvero della molteplicità indeterminata, che a essa pertiene prima dell'applicazione del metodo dialettico. Non a caso, in questo contesto dialogico, il compito del dialettico consiste nella corretta individuazione del molteplice numerico collocato tra l'unità dell'idea e la molteplicità indeterminata. Egli è dunque in grado di operare le divisioni all'interno di tale molteplicità sulla base di un rapporto numerico¹⁸¹ che a essa è pertinente. Infatti, l'imposizione del numero all'interno dell'indeterminato, è ciò che fa cessare i rapporti di opposizione reciproca fra i contrari, e rende questi ultimi proporzionati e coordinati sulla base di una misura determinata. Questo equivale all'introduzione di τὸ πέρας all'interno di τὸ ἄπειρον.

Platone riferisce al πέρας tutto ciò che è rapporto di "numero a numero" o di "misura a misura":

[...] se riferissimo al limite (τὸ πέρας) [...] anzitutto l'uguale e il doppio (ἴσον τὸ διπλάσιον) e tutto ciò che sia rapporto di numero a numero (πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς) o di misura a misura (ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον), non sembrerebbe forse che noi agiamo bene?¹⁸²

Per le realtà che rientrano nel genere del πέρας è evidentemente possibile conoscere la misura delle parti che le compongono, e quindi stabilire con precisione i rapporti che queste ultime intrattengono le une con le altre. La conoscenza di simili rapporti gioca un ruolo centrale rispetto alla possibilità stessa di conoscere l'ente, perché consente di far emergere la sua articolazione interna, ovvero la sua *struttura*. Ma sulla nozione di struttura ci soffermeremo più avanti. Per ora è importante

¹⁸¹ In proposito, Kolb (1983), 497-511, il quale ritiene che non si tratterebbe di un *continuum* indifferenziato, bensì di qualcosa che è già differenziato quanto al suo carattere generico, ma ancora indeterminato in modo specifico.

¹⁸² Cf. *Phil.* 25a8-b2.

comprendere che se di un ente non è nota la misura delle parti che lo compongono, allora esso risulterà essere incommensurabile. E per via di tale incommensurabilità esso potrà essere relazionato ad altri enti sulla base dell'oscillazione del $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tilde{\eta}\tau\tau\omicron\nu$, e non di precise relazioni numeriche. Questo comporta che degli enti si abbia solamente una conoscenza di tipo nominale, e che le relazioni tra di essi siano quindi giustificate solamente nell'alvèo di una concezione nominalista del linguaggio. Ed è propriamente entro una simile prospettiva che Filebo e Protarco possono affermare che “il piacere è il bene”. Una simile identificazione è dovuta al fatto che i due considerano la realtà del piacere come un *tutto* indistinto, del quale ignorano l'articolazione interna, e dunque i rapporti determinati fra le parti che lo compongono; per cui rispetto a un criterio di distinzione, che è rappresentato dal bene, essi non sono in grado di distinguere i piaceri buoni da quelli che non lo sono, e quindi di predicare correttamente il bene del piacere.

Solamente un'indagine che invece considera gli enti dal punto di vista della commensurabilità consentirà invece di conoscere la loro articolazione interna così da relazionarli sulla base di precise relazioni numeriche, che come vedremo oltrepassano la dimensione puramente nominale del linguaggio per essere invece fondate dialetticamente.

2.3 L'ἄπειρον e la dialettica

Nel paragrafo precedente è stata messa in luce la relazione costitutiva che la dialettica intrattiene con il genere dell'ἄπειρον, rispetto al quale interviene a operarne la determinazione, e quindi, a trasformarlo nel suo opposto, il πέραις, per l'appunto. Ma concentriamo ora l'attenzione su questi due generi, descritti nella sequenza seguente:

Socrate: Voglio dire che i due generi che prendo per primi sono appunto quelli di cui ho appena parlato: l'illimitato e ciò che ha limite (τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρασ ἔχον) [...] è difficile e controverso ciò che ti invito ad esaminare, ma tuttavia esaminalo. Considera anzitutto se mai tu possa concepire nel più caldo e nel più freddo un qualche limite (πέρας); o se non è invece vero che il più e il meno (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον), che risiedono in tutti questi generi, non potrebbero permettere, finché vi risiedono, che si producesse un fine (τέλος); [...] Ora, costantemente, diciamo, nel più caldo e nel più freddo (ἐν τε τῷ θερμότερῳ καὶ ψυχροτέρῳ) vi sono il più e il meno (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον). [...] Quindi il ragionamento ci mostra che è costante la mancanza di una fine (τέλος) del più caldo e del più freddo; e in quanto sono senza un fine sono entrambi indubbiamente illimitati (ἀπείρω). Protarco: E molto, Socrate. Socrate: Hai davvero ben compreso, caro Protarco, e mi fai ricordare che anche questo molto, che tu hai pronunciato in questo momento, come il poco hanno l'identica facoltà del più e del meno; infatti dovunque risiedano non lasciano sussistere una quantità determinata (ποσόν), ma, producendo costantemente in ogni azione l'aumento di un molto relativo a un poco e viceversa (τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον), producono il più e meno e fanno sparire il quanto (ποσόν). Giacché, come si è detto ora, se non facessero sparire il quanto (ποσόν), ma lasciassero che si producesse assieme alla misura (μέτριον) nella sede del più e del meno (μᾶλλον τε καὶ ἧττον), e del molto e del poco (σφόδρα καὶ ἡρέμα), sarebbero loro stessi ad andarsene nel luogo in cui si trovano¹⁸³.

In seguito alla descrizione fatta da Socrate al suo interlocutore, è evidente che la considerazione di un ente dal punto di vista dell'ἄπειρον¹⁸⁴ comporta

¹⁸³ Cf. *Phil.* 24a-d3.

¹⁸⁴ Cf. Sul significato dell'ἄπειρον nel pensiero greco si veda McKinnon (1025), 147 sgg.: «The term τὸ ἄπειρον had been used in earlier Greek philosophy to mean both empty space and indeterminate quality. Plato here adopts it as the most convenient word by which to indicate his meaning of indeterminateness in any of the forms in which it appears. It is, in the first place, pure undetermined quality, not this quality or that quality, for that would involve the other fact of the determinate, but quality as it were in the abstract. Again it is pure change, process which has "neither beginning nor middle nor end." Taken more specifically it is a particular kind of quality or process considered in itself without relation to anything else, sense perception which is of no particular sense, sound of no specific pitch or tone, blueness which is of no particular hue or brightness, warmth which yet is not this or that or any other degree of warmth, extension which has neither shape nor size, shape which is neither square nor circle nor any other figure, size which is simply size not any one definite size. The Infinite, then, in this connection means anything which is in any sense or degree indefinite, considered from the standpoint of that indefiniteness»; Barker (1996), 157: «on the present account, the ἄπειρον is still very much there, in the guise of the unabsorbed continuum of more and less that lies beyond the scope of formal determination. It is not then compulsory to construe this ἀπειρία as no more than the numerical ἀπειρία of concrete instances; and it would be odd if that were right, since it now emerges that limits imposed by πέρασ are not limits on *numerousness*, as such, but limits

l'impossibilità che di esso possa essere pensato un πέρας o un τέλος, vale a dire una forma di determinazione, espressa mediante il ποσόν¹⁸⁵ o il μέτριον¹⁸⁶. Il tratto distintivo dell'ἄπειρον è infatti la presenza costante al suo interno dell'oscillazione rappresentata dal μάλλον καὶ ἥττον¹⁸⁷. Una simile oscillazione impedisce qualsiasi

on the *amounts*, or relative amounts of the attribute in terms of which the continuum is specified». Sull'opposizione πέρας/ἄπειρον presente nel *Filebo*, rinvio a Petrucci (2004), 125: «Nel *Filebo* l'ἄπειρον (23c9), uno dei generi relativi agli enti, è quella dimensione la cui proprietà è la permanente presenza di un μάλλον e di un ἥττον (24a6-c6). Ne deriva però che l'ἄπειρον non è altro che l'esclusione dagli enti del πέρας, in presenza del quale il μάλλον e l'ἥττον scompaiono nella loro absolutezza. Il πέρας, dunque, oltre ad essere il genere antitetico all'ἄπειρον è anche la "cura" che permette di arginarlo, perché gli sottrae quanto di distruttivo ha nei confronti degli enti. Tale processo di modificazione in altro e permanenza di sé, processo che coinvolge i due generi, si concretizza nell'ambito del terzo genere, quello del misto. [...] La numericità e la metreticità del πέρας, dunque, rimandano a quell'ambito divino che fa riferimento alle idee e quella misura che rende possibile l'esistenza del genere misto. Il πέρας e l'ἄπειρον sono [...] due momenti del terzo dal punto di vista ontologico: il terzo emerge proprio dalla presenza del πέρας nell'ἄπειρον. La mescolanza è così armonia, prole di limitato e illimitato, prole che nasce grazie all'introduzione del numero e del μέτριον». Sull'interpretazione neoplatonica della coppia di principi, si veda Motta (2015), 99: «va rimarcato che i Neoplatonici sono, più dei Tubinghesi, strenui difensori del metodo esegetico fondato sul chiarire Platone attraverso Platone: del resto, è possibile attribuire al Limite (πέρας) e all'Illimitato (ἄπειρον) la funzione di Principi senza statuto autonomo, appoggiandosi solo all'interpretazione di testi platonici. Secondo Cherniss ci sono, invero, già nei dialoghi esperimenti teorici di ciò: tuttavia, benchè ancora lontani da ciò che Aristotele intende per uno e diade indeterminata, è indubbiamente nel *Filebo* che Platone individua due principi/elementi degli enti, appunto limite e illimitato».

¹⁸⁵ In Platone, il termine ποσόν rinvia alla quantità determinata o proporzione matematica, che è valida per le realtà quantificabili. Per questo, si veda Santa Cruz (2009).

¹⁸⁶ Con μέτριον si allude alla giusta misura o misura conveniente in relazione alle azioni umane. Rinvio anche in questo caso a Santa Cruz (2009). Circa la complementarietà del *Politico* e del *Filebo* in relazione al tema del μέτριον, cf. Petrucci (2004), 126: «Se questo tema nel *Filebo* è affrontato in positivo, vale a dire che il μέτριον è visto nel suo formare il *misto* e nel suo rendergli possibilità d'esistenza, nel *Politico*, pur in un orizzonte diverso, lo stesso tema è affrontato in negativo: Platone osserva quella condizione che lascia trasparire la radice dell'ἄπειρον, da trovare nell'orizzonte dell'ἄταξία. In questa prospettiva il *Filebo* e il *Politico*, relativamente alla questione ormai chiaramente ontologica del μέτριον, si configurano come analisi di un "in presenza di" e di un "in assenza di", sono dunque fra loro complementari e in rapporto con il *Timeo*».

¹⁸⁷ Cf. Souilhé (1919), 67: «Or ici, les deux éléments: ἄπειρον et πέρας se trouvent plus clairement expliqués. L'ἄπειρον, c'est tout ce qui reçoit du plus ou du moins, tout ce qui reste dans l'imprécision, et peut-être, plus généralement, ce sont des excès contraires deux à deux: par exemple, les plus chaud et le plus froid, le plus sec et le plus humide, le plus ou le moins nombreux, le plus vite et le plus lent, le plus grand et le plus petit». Isnardi-Parente (1996), 214: «Il concetto di μάλλον-ἥττον concerne il sensibile, e gli esempi σφόδρα/ρέμα, θερμότερον /ψυχρότερον ecc. (24a9 e sgg., 24d, 25c e altrove) non sono tratti dal mondo fisico per caso, o solo a mo' di metafora; l'esemplificazione verte sul sensibile perché solo il sensibile fluttua e conosce dismisura; le idee sono prive di tutto questo, restano al di fuori di ogni fluttuazione, ogni idea è solo e semplicemente se stessa, ed estraneo le è lo ἄπειρον nella forma più/meno. Ma alle stesse idee, considerate nel loro complesso, è estraneo anche l'infinito di molteplicità indefinita, e cioè il πλήθος inteso nel primo senso che, nel corso del nostro dialogo, Platone ha dato al termine: se esse sono molteplici, il loro πλήθος è definito e non certo ἄπειρον, così come lo è ogni molteplicità che si riferisca a realtà razionali - e le idee lo sono per eccellenza»; Reale (2010), 552: «Platone rileva che il *più* e il *meno* sono l'antitesi della *quantità* e della *giusta misura* e che queste, se si producessero nella sede del *più* e del *meno*, lo farebbero scomparire dalla spazialità in cui si trovano; questo significa che de-terminerebbero e delimiterebbero il *più* e il *meno*, per il motivo che "la quantità sta ferma e fa terminare il procedere"

forma di determinazione. L'introduzione di una quantità definita (ποσόν, *Phil.* 24c3), quindi di un πέρας¹⁸⁸, è ciò che invece pone invece fine all'oscillazione dovuta al μάλλον καὶ ἥττον. In questo modo, «la funzione del limite è di introdurre nell'infinito la misura e il numero, ed è da esso che procedono determinazioni come uguale, doppio, triplo, tutto quello che è rapporto di un numero a un numero e di una misura a una misura, tanto nell'ordine della quantità discontinua, quanto in quello della grandezza estesa o in quello dell'intensità qualitativa, in breve tutto ciò che è proporzione e accordo»¹⁸⁹. Negli esempi menzionati prima, come quelli del "più caldo" e del "più freddo", l'indeterminazione veicolata dal "più" è dunque destinata a scomparire in presenza di una quantità definita, che in questo caso è espressa in gradi centigradi. Socrate, tuttavia, aveva già messo in guardia Protarco dai rischi connessi alla considerazione di una realtà secondo il punto di vista dell'ἄπειρον:

[...] l'illimitata molteplicità (πλήθος ἄπειρον) delle singole cose (ἐκάστοτε) e in ciascuna delle cose ti preclude in ogni caso di pensare (φρονεῖν) e impedisce che tu sia stimato e tenuto in conto, proprio in quanto non hai mai rivolto la tua attenzione a nessun numero (οὐκ εἰς ἀριθμὸν) in nessun caso¹⁹⁰.

Da queste parole emerge chiaramente come la considerazione degli enti sulla base di τὸ πλήθος ἄπειρον precluda la possibilità stessa che questi possano essere pensati, – dal momento che in relazione a essi non è stata rivolta attenzione

senza limite».

¹⁸⁸ Cf. Petit (1993), 114: «une multiplicité sans organisation propre, ou, devrait-on dire, sans articulation interne, que l'on peut appeler le déterminable. Mais l'on rencontre là une première difficulté, car ce déterminable n'est pas l'oeuvre en puissance, il est un élément de l'oeuvre, et qui plus est virtuellement à sa constitution, car rien en lui n'est le moins du monde une totalité. L'idée artificialiste de totalité qui est celle de Platon, comporte nécessairement l'existence de ce qui se dérobe à l'unification du tout, s'il est pris dans son essence, à l'état pur, ce qui veut dire l'on ne peut se borner à un face-à-face de l'Intelligence et de l'inorganisé. [...] le *peras* apparaît comme ce qui articule le tout [...] pour Platon l'indétermination semble appartenir à la chose, dont l'ἀριθμός condense l'articulation». Si veda anche Bossi (2010), 127: «limit provides stability, mathematical structure and intrinsic godness to the unceasing motion of the unlimited, and so the universe becomes amenable to scientific study».

¹⁸⁹ Cf. Robin (1988), 107.

¹⁹⁰ Cf. *Phil.* 17e3-6.

"a nessun numero e in nessun caso". Ma cerchiamo ora di comprendere cosa Platone voglia significare con questo riferimento al numero. In primo luogo, occorre constatare che relativamente a τὸ πλήθος ἄπειρον l'imposizione del numero è ciò che, imbrigliando l'indeterminato nel determinato, determina la fine all'oscillazione dovuta al μᾶλλον καὶ ἥττον. In questo modo, la relatività indeterminata (espressa dal μᾶλλον καὶ ἥττον) lascia il posto a una relatività questa volta determinabile numericamente, e sulla base della quale l'ente risulta commensurabile. Dunque, l'imposizione del numero fa sì che di un qualsivoglia ente sia nota la misura delle sue parti, cosicché questo possa essere determinato in rapporto a se stesso, e agli altri enti, sulla base di un rapporto numerico definito. Al contrario, la considerazione di un ente secondo il punto di vista di τὸ πλήθος ἄπειρον preclude la possibilità stessa che questo possa essere pensato, perché la misura delle sue parti risulta essere ignota. L'ente appare come un *tutto* indistinto al suo interno, di conseguenza, risulta impossibile distinguerlo dagli altri enti e quindi relazionarlo sulla base di un rapporto determinato. Per via di questa indistinzione, l'ente è così considerato sulla base del μᾶλλον καὶ ἥττον, e anche le sue relazioni con gli altri saranno soggette a una simile oscillazione.

Su queste basi, affinché un ente possa essere relazionato "dialetticamente" ad altri enti, occorre che a essere noto sia propriamente il suo "numero". Non a caso, *qui* nel *Filebo*, il motivo della misura gioca un ruolo fondamentale in relazione all'articolazione del metodo dialettico. Infatti, come vedremo più dettagliatamente tra breve, l'individuazione della quantità numerica¹⁹¹ collocata tra l'unità dell'idea e la molteplicità indeterminata, fa sì che gli enti siano relazionati secondo un preciso rapporto numerico, che trova fondamento a livello eidetico, e non sulla base del *più o meno* che invece caratterizza l'indeterminazione del mondo sensibile.

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che alla mancata commensurabilità di un ente consegue l'impossibilità che questo sia conosciuto dialetticamente, dal momento che a essere ignota è la sua articolazione interna, quella che può essere definita con il concetto moderno di *struttura*. E in seguito alla mancata conoscenza

¹⁹¹Cf. Souilhé (1919), 67: «le nombre introduira la mesure partout où il pénétrera, et la connaissance de ces μέτρα fera le dialecticien, comme la connaissance, non pas des tons seulement, mais des intervalles, fait le musicien. [...] Le juste milieu reçoit donc ici son expression scientifique la plus rigoureuse, tout en restant cependant».

della articolazione interna di un ente, l'unica modalità di indagine possibile resta essere quella di tipo nominalistico. Nel corso dell'analisi vedremo come, nell'intento di rendere comprensibile il suo discorso a Protarco, Socrate sposti la discussione sul piano sensibile. A tale scopo, come esemplificativa di τὸ πλῆθος ἄπειρον, egli prende in esame «l'infinitezza dei suoni che escono dalla bocca»¹⁹² per dimostrare come questa altro non sia che un insieme di parti non ancora strutturate¹⁹³, e in relazione alle quali, la dialettica interviene alla loro strutturazione in un sistema rappresentato dall'alfabeto. Socrate prenderà in considerazione anche gli esempi dell'alfabeto e della musica, sempre allo scopo di dimostrare come la dialettica sia *quel* metodo atto a individuare il numero esatto di intermediari collocati tra la molteplicità indeterminata e l'unità.

2.4 L'ἄπειρον e le allusioni al principio del grande e del piccolo

Nell'ambito della classificazione dei generi contenuta nel *Filebo*, l'ἄπειρον è descritto attraverso «des traits qui apparentent ce type de réalité avec le grand et le petit des doctrines non écrites. Le chose de ce type, c'est-à-dire illimitées, sont en effect caractérisées par le plus et le moins et de façon générale par l'indetermination, exactement comme le grand et petit dont parlent les témoignages sur le Περὶ τὰ γαθοῦ»¹⁹⁴. In queste testimonianze si accenna infatti a una realtà indeterminata,

¹⁹² Cf. *Phil.* 17b2-3.

¹⁹³ Per questo, cf. Harte (2002), 189: «if members of the unlimited are parts, conceived in the absence of structure, members of the class of limit are the structure of these parts, abstractly conceived».

¹⁹⁴ Cf. Ferrari (2012b), 656. Per una ricognizione delle testimonianze relative agli ἄγραφα δόγματα rinvio a Krämer (1982), 370 sgg.; invece, sulle allusioni a queste dottrine presenti nell'opera platonica, vale a dire, le cosiddette "autotestimonianze" si veda Krämer (1982), *App. I*, pp. 336-357; Isnardi-Parente (1984), pp. 201-209 e Isnardi-Parente (1991), pp. 438-461; (1993), 78-82. Sulla ricostruzione del contenuto degli ἄγραφα δόγματα si veda Ferrari (2012a), 371: «Si deve a Gaiser il più coerente tentativo di presentare in forma sinottica la struttura dell'essere ricavabile dall'esame

simile a quella definita da Aristotele come la Diade indefinita del grande e del piccolo¹⁹⁵, la quale per via del suo essere al contempo infinitamente grande e infinitamente piccola può estendersi e dividersi all'infinito.

Allo scopo di evidenziare le analogie con la descrizione dell'ἄπειρον presente nel *Filebo*, si prenderanno in esame ora alcune tra queste testimonianze. La prima a essere indagata è quella contenuta nel περὶ τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας dell'accademico Ermodoro¹⁹⁶:

Poiché Aristotele più volte fa menzione del fatto che Platone poneva come materia il grande e il piccolo, occorre

incrociato e contestuale delle testimonianze antiche relative agli *agrapha dogmata*. L'impianto complessivo della realtà presenta dunque un andamento fortemente sistematico e tendenziale deduttivistico: al vertice si trovano le due ἀρχαί (l'Uno e la Diade indeterminata del grande-piccolo), alle quali viene assegnata una collocazione entra-ontologica (sicuramente meta-ontologica nel caso dell'Uno, mentre per la Diade si oscilla tra una posizione verticistica, accanto all'Uno, e una alla base del sistema); il primo livello ontologico, generato direttamente dai principi, è rappresentato dal piano degli universali, con al vertice i numeri ideali e poi le idee (anch'esse ordinate in senso gerarchico), il livello intermedio della realtà è occupato dagli enti matematici e dall'anima (come sembra ricavabile da un esame comparato della testimonianza aristotelica e della concezione contenuta del *Timeo*); infine, alla base del sistema trovano posto i corpi sensibili e il piano fenomenico dell'essere, ossia il livello della *genesis*; mentre il confine estremo è occupato dall'*apeiron* (la *chora-hyle* del *Timeo*), analogo sensibile della Diade indeterminata»; Ferrari (2012b), 655: «Dans son cours *Sur le bien* Platon accompagnait l'exposition des deux processus de reconduction vers les principes (dimensionnelle et catégoriale) de la présentation de la déduction de l'être à partir des principes. Il semble que Platon accordait une attention particulière à la génération ontologique des idées (nombres) à partir des principes, et en particulier à la façon dont le grande et le petit participaient à l'un, étant ainsi délimités et définis, et donnant origine aux idées. La présence dans les doctrines d'un double processus, c'est-à-dire analytique (de reconduction vers les principes) et synthétique (de déduction de l'être à partir des principes) peut-être rapprochée, avec cependant la prudence requise, du programme d'ascension vers le principe non hypothétique, puis de justification ontologique des réalités dérivées qui est décrit par Platon dans le livre VI de la *République*».

¹⁹⁵ Cf. *Metaph.* A6, 987 b18-21: «Poiché, quindi, le Forme sono cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come elemento materiale delle Forme egli poneva il grande e il piccolo, e come causa formale l'Uno: infatti, riteneva che le Forme e i numeri derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all'Uno». È noto come nel passo in questione Aristotele alluda alla riduzione delle realtà sensibili alle idee, e poi alla riduzione delle idee ai due principi dell'Uno e del grande e del piccolo, o Diade indefinita, in seguito al rapporto, rispettivamente, di causa formale e di causa materiale che questi eserciterebbero nei confronti delle idee. Per un'analisi della documentazione storica relativa alla teoria dei Principi dell'Uno e della Diade, rimando a Reale (2010), 217 sgg. in cui, oltre a quella aristotelica, vengono riportate e commentate le testimonianze di Teofrasto (*Metafisica*, A 6, 988a 7-14), di Sesto Empirico (*Contro i matematici*, X 258 e 262) e di Alessandro (*In Arist. Metaph.*, p. 56, 6-9).

¹⁹⁶ Cf. Isnardi-Parente pag. 437: «tutto ciò che sappiamo della sua vita si riassume nella scarsa notizia dell'*Index* e negli accenni di Cicerone e di Suida sul proverbio formatosi a suo proposito. L'unico dato sicuro è che egli si trovava fra i φίλοι che furono in Sicilia a fianco di Platone, ma il fatto che Ermodoro fosse siracusano può far pensare che il primo incontro con Platone e l'ingresso nella sua cerchia sia avvenuto nella città stessa»; Berti (2010), pag. 17: «Ermodoro di Siracusa, entrato probabilmente in contatto con Platone durante uno dei soggiorni di quest'ultimo nella città siciliana, seguì poi Platone nell'Accademia, dove assistette al famoso corso di Platone *Sul Bene* perché ne riferì i contenuti in un suo scritto sulla vita e sulla filosofia del maestro».

stabilire che Porfirio riporta che Dercillide – nell'opera *La filosofia di Platone*, libro XI, là dove parla della materia – trascrive alla lettera le parole di Ermodoro, appartenente alla scuola di Platone, tratte dal libro *Intorno a Platone*. Da tale scritto risulta chiaramente che Platone, ponendo a presupposti della materia l'indefinito e l'indeterminato, ne spiegò la natura in base a quelli, indicandoli come il più e il meno. Diceva che «delle realtà che sono si deve affermare che alcune cose sono per sé, per esempio "uomo" e "cavallo", altre sono relative a qualcos'altro; e queste a loro volta si dividono in opposizioni e relativi puri e semplici; questi ultimi poi sono certuni determinati, certi altri indeterminati». E concludeva: «quelle cose che sono nel senso del grande in rapporto al piccolo, tutte sono suscettibili di più e meno; e il più, il più grande, il meno possono essere portati all'infinito, e così pure il più largo e il più stretto, il più pesante e il più leggero; tutte le cose che si dicono in tal modo sono suscettibili di essere spinte all'infinito. Invece quelle cose che sottostanno all'uguale, al permanente, all'armonizzato non sono suscettibili di accogliere il più e il meno; mentre si trovano in tale condizione i loro opposti [c'è una gradazione di più e meno nell'ambito del disuguale (ἄνισον), e di ciò che si muove (κινούμενον), e di ciò che è disarmonico (ἀνάρμοστον)]: sì che di queste coppie ciascuna per una sua parte accoglie il più e il meno; eccetto l'uno, che è l'elemento primo¹⁹⁷.

Nonostante la catena dei testimoni (Simplicio, Porfirio, Dercillide), il passo è unanimamente riconosciuto come frammento dell'accademico Ermodoro, «che poi questi riferisca esattamente il pensiero di Platone, cioè che sia stato tra coloro che assistettero al corso di Platone *Sul bene*, è molto meno sicuro, ma ciò che dice è ugualmente interessante»¹⁹⁸. Nell'esposizione di Ermodoro viene attribuita a Platone una classificazione – comunemente interpretata come una divisione di tipo categoriale¹⁹⁹ – secondo la quale gli enti sarebbero ricondotti a due categorie: i "per

¹⁹⁷ Cf. Simpl. in *Phys.* 247, 30-248, 15 Diels = fr. 5 trad. it. Isnardi-Parente (2012).

¹⁹⁸ Cf. Berti (2010), pag. 139.

¹⁹⁹ Questo argomento è stato definito dagli studiosi come "riduzione categoriale" e trova attestazione anche in Alessandro di Afrodisia; in Sesto Empirico; e nelle *Divisioni Aristoteliche* e nella *Vita di Platone* di Diogene Laerzio. Per un approfondimento della questione, rinvio a Isnardi -Parente (1982), pag. 337 sgg.; Berti (1997), 542 sgg; e Berti (2010) 138 sgg.: «le quattro versioni della cosiddetta riduzione categoriale, quella di Alessandro-Aristotele, quella di Simplicio-Porfirio-Dercillide-Ermodoro, quella di Sesto Empirico e quella delle *Divisiones*, presentano parecchie divergenze, per cui è difficile fidarsi completamente di qualcuna di esse come esposizione autentica del corso di Platone. D'altra parte esse presentano anche delle convergenze, per cui è impossibile che siano tutte inventate, ma all'origine di esse ci deve essere stato un qualche insegnamento unitario, riferito da ciascuna in forma diversa. Il carattere comune a tutte e quattro le versioni è la riduzione, o riconduzione, di tutti gli enti a un certo numero di categorie, o di generi, e l'ulteriore riduzione di questi a due generi supremi, l'Uno e la Diade indefinita, secondo un procedimento che gli studiosi

sé", e i "relativi ad altro". Per gli enti "relativi ad altro" sarebbe stata applicata un'ulteriore divisione in "contrari" e "semplici relativi". E questi ultimi, a loro volta, sarebbero stati distinti in enti determinati e indeterminati. In questo modo, gli enti come "uguale", "stabile" e "armonico" sarebbero determinati, mentre, i contrari di questi, e cioè "disuguale", "mosso" e "disarmonico" sarebbero indeterminati. È interessante notare che in questo contesto per gli enti relativi determinati non viene ammessa la fluttuazione del $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\tau\tau\omicron\nu$, che invece caratterizzerebbe quelli indeterminati. Questi ultimi infatti accoglierebbero tutti il $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\tau\tau\omicron\nu$, cioè sarebbero "più grande o più piccolo", "più largo o più stretto", "più pesante o più leggero"— esattamente come avviene nel *Filebo* relativamente ai generi del $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ e dell' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$. E dopo aver qualificato simili realtà come instabili, informi, indefinite, e come non essere, Ermodoro nega che esse siano principio o sostanza.

Su queste basi, le corrispondenze tra le descrizioni che Ermodoro ci offre dei generi di Platone, e quelle presenti nella dottrina dei quattro generi del *Filebo* sembrano essere molte e innegabili. Tuttavia in questa sede si intende evidenziare in particolar modo l'analogia tra il genere dei relativi-indefiniti, al quale allude Ermodoro e quello dell' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ presente nel *Filebo*. A tale scopo si prenda ora in esame una testimonianza attribuita a Simplicio, il quale dichiara però di averla tratta dal commento al *Filebo* di Porfirio, viene affermato che «l'infinito che Platone concepisce nel *Filebo* come costituito dal *più* e dal *meno*, nel corso sul bene sarebbe stato da lui concepito come formato dal grande e dal piccolo, per mezzo del seguente argomento»²⁰⁰:

[...] si supponga infatti una grandezza determinata, per esempio un cubito. Se, una volta diviso questo in due metà, lasciassimo uno dei due semicubiti indiviso, e tagliando l'altro semicubito lo aggiungessimo a poco a poco a quello diviso, risulterebbero due parti del cubito, l'una procedente verso il minore e l'altra verso il maggiore indefinitamente. Infatti non giungeremmo mai, tagliando, sino a una parte indivisibile, perché il cubito è continuo ed il continuo si divide in parti sempre divisibili. Una siffatta incessante divisione manifesta una certa natura dell'infinito che è racchiusa nel cubito, anzi più di una, l'una procedente verso il grande e l'altra verso il piccolo. In queste cose si può vedere la Diade indefinita, composta sia dall'unità verso il grande

hanno definito "metodo" generalizzante, per distinguerlo dall'altro procedimento invece elementarizzante».

²⁰⁰ Cf. Berti (2004), 522.

che da quella verso il piccolo. E ciò accade sia ai corpi continui che ai numeri²⁰¹.

È evidente come in questa testimonianza sia fornita una spiegazione geometrica della funzione della Diade indefinita. A tale scopo, la diade intesa come numero è rappresentata dal cubito diviso esattamente in due parti uguali, vale a dire i due semicubiti. Nel caso della Diade indefinita, il cubito viene diviso in due parti, l'una più grande e l'altra più piccola, le quali non vengono però determinate, cosicché essa è continuamente divisibile. «Da tutto ciò risulta che la Diade indefinita è dunque principio di divisione e di molteplicità, mentre l'Uno è invece principio di unità e determinatezza»²⁰². Questa testimonianza consente inoltre di ricavare un'altra importante analogia tra il principio della Diade indefinita l'ἄπειρον di Platone, ovvero sia il fatto che entrambe sono caratterizzate da una *progressione continua*. Basti pensare al fatto che nel *Filebo* relativamente agli esempi del "più caldo e più freddo", caratterizzanti per l'appunto il genere dell' ἄπειρον, venga affermato che essi «sempre procedono e non rimangono fermi»²⁰³.

Si prenderà ora in esame una testimonianza del Περὶ τὰγαθοῦ riportata in Alessandro di Afrodisia. In essa, mediante una spiegazione questa volta di tipo aritmetico, viene chiarita la differenza tra la diade come primo numero successivo all'Uno e la Diade indefinita²⁰⁴:

[...] inoltre il primo numero è la diade, di questa sono principi l'eccedente e l'ecceduto, poiché nella prima diade ci sono il doppio e la metà. Ma il doppio e la metà sono eccedente ed ecceduto, mentre l'eccedente e l'ecceduto non sono più doppio e metà, sicché questi sono elementi del doppio. E poiché

²⁰¹ Cf. Simpl. in *Phys.* 453, 36-454, 10 Diels, Arist. *de bono* = fr. 93 Gigon, trad. it. Berti (2004), 522. Simplicio dichiara di aver tratto la citazione dal commento al *Filebo* di Porfirio, ma Ross, Gaiser, Kraemer, Richard e Gigon la collocano tra i frammenti del *De bono* di Aristotele. Come fa notare Berti, è probabile che Porfirio l'abbia attinta a sua volta dal commento alla *Fisica* di Alessandro di Afrodisia, nel qual caso, la testimonianza dovrebbe derivare dal trattato perduto di Aristotele.

²⁰² Cf. Berti (2004), pag. 522.

²⁰³ Cf. *Phil.* 24d, trad. it. Migliori.

²⁰⁴ Cf. Robin (1908), 284: «la Dyade primordiale est essentiellement duplicative. Il ne faut pas la confondre avec la Dyade première, c'est-à-dire avec le Deux idéal qui est la première puissance de la Dyade primordiale ou, en d'autres termes, le premier produit déterminé de la propriété multiplicative indéterminée de la Dyade, une fois qu'elle a subi l'action déterminante de l'Un. [...] Toute la génération des Nombres idéaux pairs s'explique donc par cette puissance duplicative de la Dyade-principe».

l'eccedente e l'ecceduto, una volta definiti, diventano doppio e metà [...], e questo lo produce la natura dell'Uno (ciascuna cosa infatti è uno, in quanto è alcunché di determinato e di definito), saranno elementi della diade che è nei numeri sia l'Uno che il grande e il piccolo. Ma la diade è il primo numero, perciò questi saranno elementi della diade. Per questi motivi quali principi sia dei numeri che di tutti gli enti Platone poneva l'Uno e la Diade, come dice Aristotele nei libri Sul Bene²⁰⁵.

Nel passo in questione, «la differenza tra la Diade indefinita e la diade come primo numero è chiara: l'una è costituita dall'eccedente e dall'ecceduto, cioè dal grande e dal piccolo, che sono due parti del tutto indefinite, di cui non è precisato quanto l'una eccede l'altra; la diade come primo numero è invece costituita dal doppio, cioè da due unità uguali fra loro, che danno come somma il doppio dell'unità semplice, o della metà, cioè ugualmente da due unità uguali, che sono ottenute dividendo a metà l'unità semplice. In entrambi i casi ciò che determina l'eccedente e l'ecceduto facendoli essere doppio e metà è l'uno»²⁰⁶. In modo analogo, anche nel caso del ἄπειρον presente nel *Filebo* non sappiamo di quanto il μᾶλλον ecceda ἡττον.

Inoltre, ulteriori informazioni sulle analogie tra l'ἄπειρον del *Filebo* e la Diade indeterminata del grande e del piccolo sono presenti nel commento a questo dialogo di Porfirio, a noi non pervenuto, ma citato da Simplicio. In queste testimonianze viene ricordato che l'ἄπειρον del *Filebo* contiene "il più e il meno", "il forte e il debole", e osservato che questi corrispondono al "maggiore e minore", nonché al "grande e piccolo", ai quali allude Platone nel corso *Sul bene*.

²⁰⁵ Cf. Alex. in *Metaph.* 56, 22-35= Aristot. *de bono*, fr. 87 Gigon, trad. it. Berti (2004), 522.

²⁰⁶ Cf. Berti (2004), 521.

2.5 La funzione del numero in relazione al metodo dialettico

Come si è detto più volte nel corso della presente analisi, sia nel *Sofista*, sia nella prima parte del *Politico*, il metodo dialettico risponde a un intento definitorio, e cioè quello di definire rispettivamente i nomi sofista e politico. Una simile esigenza comporta l'isolamento del termine in questione da tutto ciò che non entra nella sua definizione, per cui la *διαίρεσις* avviene in modo verticale e dicotomico²⁰⁷. In questo modo, a ogni passo della divisione si sceglie fra due idee opposte, da associare all'idea che si vuol definire. Nel *Filebo* occorre invece stabilire la corretta relazione tra il piacere, l'intelligenza e il bene: è dunque in gioco un problema predicativo, e questo comporta che i tre termini in questione siano relazionati sullo stesso piano. Ma la determinazione di corrette relazioni sul piano del giudizio proposizionale necessita della conoscenza di tali relazioni entro il dominio intelligibile del reale.

La partecipazione investe infatti anche le relazioni intra-eidetiche, e le idee sono coinvolte in un processo di divisione derivante per l'appunto dall'intreccio in cui sono coinvolte. A livello intra-eidetico la *διαίρεσις* non può che procedere in modo orizzontale, e strumento di divisione è propriamente il numero²⁰⁸. Il dialettico deve cioè individuare il molteplice numerico intermedio compreso tra l'unità dell'idea e la molteplicità indeterminata rappresentata dalle potenziali relazioni intra-eidetiche alle quali essa può partecipare. Più precisamente, relativamente all'assunzione di una ipotesi eidetica, occorre che ad essere noto sia il numero di idee con le quali essa entra in relazione. In realtà, il fatto che Platone abbia individuato nel numero lo strumento mediante il quale il dialettico individua le

²⁰⁷ Cf. Isnardi-Parente (1996), 207, n.5.

²⁰⁸ Sul concetto di numero in Platone rinvio ad Annas (1992), 36-60; Pritchard (1995), 9-32, che uniformano gli *arithmoi* di cui parlano i personaggi dei dialoghi alla concezione "monadica" di numero, che corrisponde a Euclide, VII def. 2, cioè "numero è una molteplicità composta di unità"; e Cattanei (2011), 59, che invece evidenzia come questa proposta debba fare i conti con quella «antica e autorevole di chi coglie anche nella pagina platonica la concezione per cui *arithmos* è soprattutto *logos*, ossia un rapporto fra numeri (interi positivi) – anch'esso di natura ideale e studiato più dalla *logistike* che dall'aritmetica». Weithfoer (1992), pag. 368, sostiene che «the fact that the words *arithmos* and *logos* can both mean "proportion" as well as "number" already suggests that Plato and the mathematicians defined their ideal number as *proportions*».

molteplici relazioni intra-eidetiche non dovrebbe stupire, dal momento che la partecipazione intra-eidetica è «ordered according to measure»²⁰⁹. E di conseguenza anche le relazioni intra-eidetiche non possono che essere espresse mediante determinati *rapporti numerici*. Il numero rappresenta dunque la *via regia* per attingere all'intelligibile, per individuare cioè il posto «of the particular idea within a network of hierarchical relationship with other ideas»²¹⁰. E la conoscenza numerica dei rapporti intra-eideticici è propriamente ciò che consente al dialettico di operare *riunioni e divisioni* nel rispetto delle linee di comunicazione effettivamente presenti nel reale, affinché queste risultino essere ontologicamente fondate. Nel capitolo successivo mi propongo di esaminare in modo analitico le linee 16c-17a, in cui si vedrà da vicino come Platone accenni a «una ἰδέα ἀπείρου che non può essere "usata" se prima non si applica il "numero" se cioè prima non diventa la quantità di casi definiti che "sta tra", cioè che esiste concretamente, cioè gli "intermedi", il che significa, letteralmente, che l'illimitato non può essere usato come termine di un rapporto se prima di entrare nel rapporto, non viene già modificato dall'altro termine»²¹¹. Per ora è importante richiamare l'attenzione sul fatto che, relativamente all'articolazione del metodo dialettico, il numero svolge la funzione di individuare una *medietà determinata*²¹², quindi una tappa intermedia, fra la molteplicità indeterminata e l'unità, così da consentire la conoscenza di *quante e quali* siano le *realtà intermedie* collocate tra questi due estremi. Non a caso, questa funzione viene sottolineata in passi cruciali in relazione alla descrizione di questo metodo²¹³, come 16d3-e2, 17b7-9, 17e3-6, 18a7-b3, 18b6-c3, 18e8-19a2, 19b2-4.

²⁰⁹ Cf. Scolnicov (1971), 85.

²¹⁰ Cf. Scolnicov (1971), 85.

²¹¹ Cf. Casertano (1996), 75.

²¹² Cf. Cattanei (2012), pag. 62, n. 10.

²¹³ In relazione alla dialettica, si segnala anche la concezione del numero presente nella sezione conclusiva del dialogo, ovvero al termine del discorso sulla classificazione delle τέχναι. Com'è noto, nella sezione 55e-62a, Platone classifica le τέχναι sulla base della loro purezza (καθαρώτερα ἐπιστήμης ἐπιστήμης, *Phil.* 57b), la quale dipenderebbe a sua volta dal livello di precisione perseguito da ciascuna di esse. Socrate prende così in esame le χειροτεχναῖς (*Phil.* 55d5) per valutarne il maggior o minore grado di scientificità, quindi di purezza, secondo il criterio dell'«enumerare, del misurare e del pesare (*Phil.* 55e1)». All'interno del discorso sulle τέχναι, Platone fa esplicito riferimento all'aritmetica, di cui distingue due forme alle quali corrispondono, a loro volta, due concezioni del numero. Da un lato, abbiamo infatti l'aritmetica praticata dai più, e comune alle χειροτεχναῖς, che conta molteplicità di unità di natura sensibile, quindi disuguali nel genere e nella grandezza, e dall'altro, quella filosofica, per la quale si rivendica un tipo speciale di numero (*Phil.* 56e1-3), che coincide con il numero monadico definito poi da Euclide, come «molteplicità composta di unità (Eucl. *Elem.*, VII, Def. II.)». In relazione al numero rivendicato

Il dialettico individuando così il molteplice numerico intermedio tra l'unità dell'idea e la molteplicità indeterminata dei rapporti potenziali che essa intrattiene con le altre idee, può esplicitare la struttura razionale della stessa idea.

Su queste basi, è lecito chiedersi se ciò non autorizzi un'identificazione fra idee e numeri. Come noto, in merito al rapporto fra idee e numeri, le testimonianze aristoteliche affermano, da un lato, che le idee sarebbero numeri (*Metaph.* A 9, 991b 9), e, dall'altro, che i numeri sarebbero idee (*Metaph.* M 8, 1084a 7-8), e attribuiscono a Platone una dottrina che postula, accanto all'esistenza di enti matematici, anche quella di numeri ideali²¹⁴. L'esistenza di questa seconda specie

dall'aritmetica filosofica, Yang (2010), 356, osserva come «it must now be clear that the most essential and basic aspect of theoretical arithmetic consists in determining the exact number of definite multitudes of the unity. This is the way it is distinguished from popular arithmetic concerning sensible numbers like "two armies or two cows"». Dunque, nel caso dell'aritmetica filosofica, il numero è composto di unità, che sono una "molteplicità", di cui però ciascuna è del tutto priva di differenze qualitative e quantitative rispetto all'altra. A questo punto, dopo aver individuato l'esistenza di due aritmetiche e due metretiche, vale a dire quella dei filosofi e quella dei non filosofi, Socrate non pronuncia più la parola *arithmos* fino alla fine del dialogo. Secondo Mohr (1981), 624: «the statement in *Philebus* 56e is the counterpart of the statement in *Republic* 526a4 that equal the units are numbers that have no parts or at least no merely countable or numerical parts». Infatti, è noto come, nel libro VII della *Repubblica*, Socrate si rivolga agli "esperti illustri" di quelle matematiche esercitate a puri scopi teorici, che rispondono cioè allo scopo di convertire l'anima alla "vera filosofia" e, l'argomento principale che contraddistingue la loro posizione coincide con quello che, nel *Filebo* (56d9-e6), definisce propriamente l'aritmetica dei filosofi: i numeri sono composti di unità del tutto uguali e indivisibili. Dunque, come nella *Repubblica*, anche nel *Filebo* Platone contrappone le unità disuguali che utilizza la matematica popolare alle unità uguali della matematica di chi invece fa filosofia. Tuttavia, continua Mohr, «again as in the *Republic*, Plato does not go on to tell us what does differentiate the various numbers that have no parts. But that these "equal" units are such in that they have no merely numerical parts gives us a sufficient clue for interpreting the problematic phrase "unequal units". To assign inequality to the number reckoned by common man in contrast to the equality of all of the philosopher's numbers is simply, I suggest, to declare that phenomenal numbers do consist of countable numerical parts». Ritornando al *Filebo*, dopo che per il filosofo si sia rivendicato un tipo speciale di numero (*Phil.* 56e1-3), che differisce da quello aritmetico, e sia composto di unità del tutto indifferenziate e indivisibili, Platone riprende il discorso sulle *τέχναι* allo scopo di definire la dialettica come la scienza «dell'essere e alla vera realtà e a ciò che è per natura costantemente identico (*Phil.* 58a5)». Infatti, se come abbiamo visto le *τέχναι* si classificano sulla base della loro *purezza*, che a sua volta dipende dal grado di scientificità che esse possono vantare, allora il primo posto non può non spettare alla dialettica, per via del più alto grado di verità che caratterizza l'oggetto cui rivolge la sua conoscenza, vale a dire l'essere e la vera realtà.

²¹⁴ Secondo la testimonianza di Aristotele (*Metaph.* M, 9, 1086 a, 11-13), accanto all'esistenza del numero aritmetico Platone aveva ammesso anche quella del numero ideale, laddove il primo si colloca in una posizione intermedia tra il mondo sensibile e le idee, mentre il secondo appartiene solamente alla sfera eidetica. Per un'analisi delle testimonianze aristoteliche si veda Robin (1908), in particolare 274-275 dove lo studioso discute dello statuto del numero ideale sostenendo che questo «n'exclue pas absolument l'additionnalité des unités, car elles s'ajoutent les unes aux autres à l'intérieur d'un même nombre, a une nature spécifiquement déterminée, et une ou plusieurs unités d'un ces nombres ne peuvent s'ajouter à une ou plusieurs unités d'une autre: ainsi aucune combinaison n'est possible entre eux, ils forment une série hiérarchique de terms contigus, qui diffèrent spécifiquement les uns des autres. [...] Toutefois cette série de termes hiérarchisés n'est pas comme la série consécutive des nombres mathématique, indéfinie. Tandis qu'il est possible, en effet, par l'addition d'une unité a un nombre mathématique quelconque, d'obtenir un nombre nouveau, au

di numero, distinto da quello matematico, è da sempre fonte di difficoltà interpretative. Con certezza sembra di poter affermare che, a differenza dei numeri matematici, quelli ideali, con i quali le idee si identificherebbero, risultano "non combinabili", cioè non soggetti a operazioni aritmetiche. In ogni caso, su questa complessa questione relativa al rapporto tra i Numeri-ideali e le idee la testimonianza di Aristotele non fornisce alcuna indicazione precisa. In proposito, Robin ipotizza tre le possibili soluzioni: «ou bien les Nombres en question seront placés en quelque sorte sur le même plan que les Idées, ou bien on les considèrera comme postérieurs aux Idées et comme réductibles à elles, ou bien enfin sera l'inverse, et les Nombres seront regardés au contraire comme les modèles des

contraire, les Nombres idéaux étant des individualités déterminées»; Kraemer 1982, 157: «I numeri ideali, all'interno dell'ambito degli universali, posseggono pertanto uno *status* privilegiato, e per questo essi sono presentati come generati per primi dai principi. Essi svolgono un ruolo di mediazione nella gerarchia dell'essere fra i principi e le restanti Idee, perché rappresentano in forma paradigmatica le caratteristiche dell'essere, ossia delimitazione, determinazione e ordine»; Isnardi-Parente (1993), 82 sgg.: «Aristotele ne tratta in maniera particolare in *Metaph. M*, 1080a sgg., e in diversa forma in *Metaph. N*. [...] Aristotele attribuisce a Platone e platonici una doppia teoria dei numeri, quelli *asumbletoi*, che non ammettono operazioni, e quelli *monadikoi*, fatti di unità indifferenziate, che sono soggetti a operazioni. In termini diversi, Platone (*Phaedo*, 101 sgg.) aveva affermato che non è l'operazione che fa il due, ma l'idea della dualità superiore ad ogni procedimento empirico. [...] Ancora diversa è la versione del *De Bono* secondo il riferimento di Aristotele. Riferendo la dottrina di Platone e "dei pitagorici", in quest'opera Aristotele avrebbe affermato che le idee sono unità e, in quanto tali, hanno la stessa essenza dei numeri, che sono anch'essi unità (Alex. *In Metaph.*, p. 55, 26-56,5)»; Reale (2010), 229: «I numeri ideali dei quali stiamo occupandoci non sono quelli matematici, ma quelli metafisici: sono, cioè, ad esempio, il Due come essenza di dualità, il Tre come essenza di triadità, e così di seguito. I numeri ideali sono, quindi, le essenze dei numeri matematici e appunto come tali sono inoperabili, ossia non sottoponibili ad operazioni aritmetiche. [...] Inoltre, i Numeri ideali sono presentati come "Primi generati", perché, come è stato ben rilevato dagli studiosi, essi rappresentano in forma originaria, e cioè paradigmatica, quella struttura sintetica di unità-nella-molteplicità che caratterizza tutti i differenti piani del reale e tutti gli enti a tutti i livelli. L'essenza del Numero ideale consiste in una determinazione e delimitazione specifica prodotta dall'Uno sulla Diade, che è una molteplicità indeterminata e illimitata di grande e piccolo». Si veda, inoltre, Annas (1992); Berti (1996); Berti (2010); e Ferrari (2011c), 119: «Secondo Aristotele, Platone avrebbe ipotizzato una sorta di tripartizione della compagine ontologica, al cui vertice egli avrebbe collocato le idee (identificate con i numeri o ad essi riducibili, e "generate" dai principi dell'Uno e della Diade indeterminata); i numeri matematici si troverebbero, invece, in una posizione intermedia (*metaxy*) tra le idee (delle quali condividono la natura intelligibile) e i fenomeni sensibili (ai quali li accomuna l'esistenza di numerosi individui per ogni esemplare). La distinzione fra i numeri ideali e quelli aritmetici avverrebbe, a detta dello Stagirita, sulla base del criterio della combinabilità: i numeri eidetici, a differenza di quelli matematici, risulterebbero *asymbletoi*, ossia non combinabili (non soggetti ad operazioni di addizione o sottrazione). Tale aspetto dovrebbe comportare l'attribuzione ai numeri eidetici di una natura formale ed olistica che si oppone alla natura quantitativa e mereologica che regola i rapporti tra i numeri aritmetici. Questo motivo viene ripreso in forma massiccia da Plotino, il quale stabilisce una netta distinzione fra la natura qualitativa e strutturale dei numeri ideali (nei quali l'intero, come struttura formale, precede le parti costitutive) e quella quantitativa e sommativa dei numeri monadici o aritmetici (in cui l'identità dell'intero è fornita dalla somma degli elementi costitutivi)».

Idées»²¹⁵. Lo studioso scarta le prime due ipotesi per assumere la terza, vale a dire, quella secondo la quale i Numeri-Ideali sarebbero i modelli e gli archetipi delle idee e delle loro relazioni, dal momento che «toute Idée est en effet en relation avec celle qui la précède et avec celle qui la suit, elle est un moment dans un développement continu; elle n'est plus l'être qu'était celle qui vient avant, elle n'est pas encore l'être que sera celle qui vient après, elle n'est donc pas immobile. Dans l'être il y a du changement et une tendance incessante, qui pourra d'ailleurs être prise ensuite à rebours, verse une multiplicité plus grande des relations, vers une complexité plus riche des déterminations. Anzi donc, dans l'Idée, avec la dualité de la Relation et ce mouvement qui fonde le passage de l'une à l'autre, nous trouvons l'illimitation de la Dyade [...] Mais l'être s'évanouirait, semble-t-il, dans les perpétuelles alternatives de ce double mouvement, s'il n'y avait pas, au-dessus, un autre principe qui est, au contraire, un agent d'arrêt, de repos, de immobilité. Cet autre principe détermine la Relation»²¹⁶.

Sulla scia di Robin si colloca anche Scolnicov, il quale individua nella categoria di *relazione* la chiave per leggere e intendere il rapporto tra il numero ideale e le idee. In primo luogo, lo studioso pone l'accento sul fatto che in Platone il numero non è considerato *as quantity*, bensì *as relation*. In questo modo, relativamente al numero, non occorre considerarne l'aspetto quantitativo, bensì quello relazionale. Esso va inteso sulla base delle relazioni che intrattiene con altri numeri, e «in last analysis, by the special relation within it of the one and the indeterminate duality»²¹⁷. Su queste basi, «also the structure of the idea is determined by its relations to other ideas, even as the structure of number is determined by relations to other numbers [...] the relations that hold between the ideas are numerical relations [...] every idea is determined by the dialectic-mathematical procedure, which allots it its "place" among other ideas»²¹⁸. Da questo punto di vista, l'assegnazione alle idee di una componente numerica intende segnalare primariamente la collocazione che ciascuna di esse ha all'interno del sistema relazionale nel quale si sostanzia il dominio intelligibile.

²¹⁵ Cf. Robin (1908), 451.

²¹⁶ Cf. Robin (1908), 459.

²¹⁷ Cf. Scolnicov (1971), 94.

²¹⁸ Cf. Scolnicov (1971), 94.

L'interpretazione della scuola di Tubinga-Milano²¹⁹, come noto, ha alquanto trascurato il *Filebo*, perché inutile a sostenere la loro tesi, per via della sua composizione tarda ammessa all'unanimità. Tuttavia, in questo contesto, il rapporto fra le idee e i numeri è stato inteso entro i termini di una stretta connessione strutturale. In particolar modo, Reale²²⁰ richiama l'attenzione sulla concezione greca del numero, «nel senso che Toeplitz ha saputo mettere a punto in modo assai efficace e come a partire da Stenzel e da Wilpert i più attenti studiosi hanno riconosciuto»²²¹. In questo senso, per i Greci il numero è sinonimo di λόγος, dal momento che risulta del tutto naturale tradurre le relazioni in numeri, sulla base della connessione sussistente tra numero e rapporto²²². La soluzione suggerita da Reale sarebbe dunque la seguente «ciascuna idea risulta collocata in una precisa posizione del mondo intelligibile, a seconda della sua maggiore o minore universalità e a seconda della forma più o meno complessa dei rapporti che intrattiene con le altre idee (che stanno al di sopra o al di sotto di essa). Questa trama di rapporti, dunque, può essere ricostruita e determinata mediante la dialettica, e, per le ragioni spiegate, può essere espressa numericamente (dato, appunto, che il numero esprime un rapporto)»²²³.

Si farà ora riferimento alla interpretazione di Berti. Secondo lo studioso, «è possibile che, riportando una dottrina dei Pitagorici, secondo i quali il limite e l'illimitato erano principi dei numeri, Platone si riferisca in questo conteso ai numeri. Ma non c'è dubbio che egli intenda applicare il discorso fatto dai Pitagorici per i numeri a quelle che egli considera le idee, cioè le unità menzionate in precedenza [...] ciascuna unità, cioè ciascuna idea, viene determinata mediante un numero preciso, esprimente la quantità di note che la caratterizzano, e compreso tra l'uno e

²¹⁹ La principale ipotesi esegetica della cosiddetta scuola di Tubinga-Milano consiste nell'ammissione che sia esistito un insegnamento orale di Platone diffuso all'interno dell'Accademia ed escluso dai dialoghi scritti, i cui contenuti si lascerebbero ricostruire in base ad alcune testimonianze innanzitutto aristoteliche e farebbero emergere una dottrina dei "principi" fondamentali e primi di tutta la realtà, l'Uno e la Diade indefinita. Da questi principi deriverebbero, in successione, le realtà ideali (forme e numeri), la serie dei numeri e infine il mondo sensibile. Questa posizione sarebbe motivata, da un lato, dalla svalutazione della scrittura a favore dell'oralità dell'attività filosofica, che sarebbe attestata in alcuni passi platonici, e, dall'altro, dall'esigenza di giungere a una ricostruzione della struttura sistematica del pensiero platonico.

²²⁰ Cf. Reale (2010).

²²¹ Cf. Reale (2010), 233.

²²² Cf. Reale (2010), 233.

²²³ Cf. Reale (2010), 233.

l'illimitato, cioè mediante un numero finito. Si tratta chiaramente di una matematizzazione delle idee, compiuta sotto l'influenza del pitagorismo, ma adottata da Platone come soluzione al problema dell'unità e molteplicità interne alle idee»²²⁴. In proposito, lo studioso sottolinea che la concezione delle idee come entità intermedie tra *limite* e *illimitato* non vuole significare che queste ultime siano delle realtà composte. Infatti il concetto di "intermedio" non coincide con quello di "misto". Su queste basi, «sia i numeri dei Pitagorici che le idee di Platone, infatti, sono realtà intermedie tra l'uno e l'illimitato nel senso che sono numeri finiti o sono caratterizzate da un numero maggiore di uno ma pur sempre finito, cioè limitato, e solo in questo senso costituite dal limite e dall'illimitato, cioè risultante dalla determinazione, ovvero dalla limitazione, di una molteplicità virtualmente illimitata». È indubbia dunque l'affinità con due concezioni entrambe ritenute comunemente appartenenti alle "dottrine non scritte" – quella relativa all'identificazione delle idee con i numeri, o dei numeri con le idee, attribuita a Platone da Aristotele, o con la riduzione delle idee a numeri, attribuita a Platone da Teofrasto. Tuttavia, secondo Aristotele, i numeri in questione non sarebbero quelli aritmetici, composti cioè di unità, bensì quelli ideali che costituiscono un'unica essenza. Ricapitolando, le idee di Platone, al pari dei numeri dei pitagorici sono sì intermedie fra limite e illimitato, ma a differenza di essi non sono scomponibili in unità. Infatti, in questo contesto ad essere in questione è la nozione di numero ideale attribuita da Aristotele a Platone. Nelle "dottrine non scritte", attraverso i numeri, Platone avrebbe così ricondotto le idee ai due principi opposti dell'Uno e della diade indefinita del grande e del piccolo. E «nemmeno questi due principi sono da intendersi come elementi che entrino in composizione reciproca generando delle idee composte: le idee infatti, ovvero i numeri, per Aristotele derivano dal grande e dal piccolo per partecipazione dell'Uno, cioè perché l'indeterminato partecipa del determinante»²²⁵.

Secondo Ferrari²²⁶, l'assimilazione dell'idea al numero-ideale dipende dalla circostanza che ogni idea rappresenta un'unità ontologica assoluta, in quanto partecipa dell'Uno, ma anche una struttura complessa in cui un'insieme di

²²⁴ Cf. Berti (1996), pag. 193.

²²⁵ Cf. Berti (1996), pag. 193.

²²⁶ Cf. Ferrari (2018), pag. 127.

determinazioni viene appunto unificata dall'azione dell'Uno. Dunque, una simile assimilazione troverebbe così giustificazione sulla base della struttura *uni-molteplice* che interviene a configurare entrambi. In questo modo, lo studioso sostiene che «lorsqu'Aristote affirme que l'un constitue le principe essentiel et formel là où la dyade constitue le principe matériel, celui-ci exprime au moyen de sa propre terminologie philosophique un motif théorique qui pouvant effectivement être platonicien, à savoir la conception selon laquelle le principe de l'un fixe une multiplicité de déterminations dans l'unité qui rassemble une multiplicité de déterminations, chaque Idée peut être assimilée à un nombre qui est justement unité du multiple»²²⁷.

²²⁷ Cf. Ferrari (2006b), 141-142.

2.6 L'onto-cosmologia quadripartita (Filebo 23c1-27a)²²⁸

Si vedrà ora che l'accento alle realtà limitate e illimitate contenuto nella dottrina del *dono degli dèi* viene poi ripreso e sviluppato in un contesto più ampio, relativo alla classificazione di tutti gli enti. Secondo Platone, gli enti possono essere suddivisi in base alle loro caratteristiche e alle loro funzioni almeno in quattro classi fondamentali: a) quella dell'illimitato, b) quella del limite, c) quella delle cose prodotte dalla mescolanza tra illimitato e limite, e d) quelle della causa della mescolanza.

Nella sequenza 23c1-27c1, πάντα τὰ ὄντα sono così divisi nei tre generi del πέρας, dell'ἄπειρον e del μικτόν, che presto diventeranno quattro perché a questi si aggiungerà l'αἰτία. Platone presenta così i quattro εἶδη della realtà. E nel fare ciò egli si avvale anche della rivelazione divina, secondo la quale i due generi²²⁹

²²⁸ Per un'introduzione generale alla sezione 23c1-27c1 rinvio a Frede (1993), xxxiii: «The first class, the *unlimited*, contains all things that have no definite measure or degree in themselves. As examples we find "the hot" and "the cold", [...] the kinds of things that have no definite degree in themselves. The second class, the *limit*, is defined as what imposes a definite degree or quantity (*poson*) on what is in itself unlimited. [...] The limit determines the right balance between the opposed unlimited elements that make up a harmonious mixture [...] The third class contains the *mixture* of the limit and unlimited. What kinds of entities are these? Since the unlimited is said to be in permanent flux (24d), one might expect the mixed class to contain all things that have a definite degree or extension. But this assumption seems to be wrong. [...] Only entities that contain a commensurate or harmonious mixture of opposed elements seems to belong in this class. Finally, there is the fourth class, the *cause* of the mixtures (26e). Although it seems at first as if any kind of cause that leads to a mixture would be contained in the class, Socrates' later elucidation of it seems to show that it made up exclusively by reason, both divine and human (30b-c)». Sulla dottrina dei quattro generi, contenuta nella sezione in questione, rinvio agli studi specifici di Boussoulas (1952), 175–177; Kolb (1983), 497–511; Brisson (1994), 101sgg.; e Petit (1996), 113–121; Ionescu (2007), 55–75. Per quanto riguarda il rapporto tra la dottrina dei quattro generi e il metodo dialettico, Delcominette (2006), 211 evidenzia che «s'il est vrai que d'un côté, la division quadripartite paraît rendre explicites les présuppositions de la dialectique, comme on le dit souvent, d'un autre côté, elle présuppose elle-même la dialectique, dont elle est une application». Su tale rapporto, Kahn (2010), 64 osserva invece che «since dialectic is here conceived as the general method of rational inquiry, the discussion of cosmology is *eo ipso* an exercise in dialectic. This is clearly reflected in the use of the technical terminology of division and collection in the exposition of the cosmology». A detta dello studioso, sarebbe dunque innegabile la stretta connessione tra dialettica e cosmologia, com'è testimoniato dall'uso di una terminologia tecnica tipica della συναγωγή e della διαίρεσις nell'esposizione della cosmologia (*Phil.* 23d2, 23e3, 5, 25a). Per quanto riguarda un possibile parallelismo tra la prospettiva cosmologica e ontologica del *Filebo* e quella del *Timeo* si veda Fronterotta (2016), 70 sgg.

²²⁹ Cf. *Phil.* 16c8–12. Sull'impiego di ἄπειρον e πέρας come principi costitutivi del cosmo si veda Benitez (1989), 75 sgg.: «Platone riprende dal Pitagorismo l'antitesi ἄπειρον τε καὶ πέρας e ad essi aggiunge ciò che è prodotto e causa della mescolanza. Non dobbiamo pensare che *peras* indichi un

dell'ἄπειρον e del πέρας sono coinvolti in un processo che concretizzandosi dà vita a un terzo genere, e cioè quello del misto:

[...] la divinità ha mostrato sia l'elemento illimitato (τὸ ἄπειρον), sia il limite (τὸ πέρας), di ciò che esiste. [...] Poniamo allora, tra i nostri generi, questi due, e come terzo ciò che è unità in quanto mescolanza dei primi due²³⁰.

Si prenda ora in considerazione il fatto che sia l'ἄπειρον, sia il πέρας, possono essere considerati a partire dalla processualità che innescano; invece, nel caso di τὸ μικτόν, si tratta di una vera e propria γένεσις εἰς οὐσίαν (*Phil.* 25d7)²³¹. Occorre però precisare che, mediante l'allusione al processo di venuta all'essere, Platone non vuole affatto riferirsi alle generazione delle cose sensibili in quanto tali, bensì al modo in cui queste partecipano dell'intelligibile. In proposito, Casertano osserva che «molto si è detto dell'espressione γένεσις εἰς οὐσίαν, insistendo sul mutamento di prospettiva che nel *Filebo* porterebbe Platone ad assegnare un più alto grado di valore ontologico al "divenire", dal momento che i due termini avrebbero sempre indicato precedentemente due livelli di realtà nettamente distinti e separati. Per parte nostra, siamo con gli studiosi che, come il Diès, ritengono che i due livelli (idee-cose, o essere-divenire) non sono affatto contrapposti l'uno all'altro, ma costituiscono due livelli della stessa realtà che vanno spiegati perciò a differenti livelli [...] è evidente che qui οὐσία è ciò che esiste, perché è appunto l'esistente ad essere il risultato di una composizione quantitativamente determinata, e ad essere ciò che nasce: un'idea, un genere, che è appunto ciò che spiega la

unico elemento completamente indefinito, né che limite indichi un unico elemento completamente limitante o definente. L'illimitato è il nome generico di un'intera famiglia di illimitati e limite è il nome di un'intera famiglia di limiti. Esempi dell'illimitato sono il più caldo e il più freddo, il violento e il gentile, il più e il meno e così via. Esempi di limite sono le proporzioni di uno ad uno e di due ad uno, e il limite generalmente è indicato con tutto ciò che è numero in relazione a numero o misura in relazione a misura»; Cardullo (2016), 70: «E nel *Filebo*, i principi ontologici di Limite (πῆρας), Illimitato (ἄπειρον), Misto (μικτόν) e Intelletto (Νοῦς), simboleggiano, nell'ordine, il principio ontologico dell'ordine (analogo all'*idiotês* del *Timeo* e del *Sofista*), quello del disordine (analogo all'*eterotês* del *Timeo* e del *Sofista*), il mondo sensibile, frutto della armoniosa mescolanza dei primi due principi, e, in ultimo, il principio divino noetico, superiore e trascendente, che determina la mescolanza attraverso limite e illimitato».

²³⁰ Cf. *Phil.* 23c10-d1.

²³¹ Su tale aspetto si veda Benitez (1989), 102 sgg.

mistione e la nascita, non può essere generato»²³².

Dunque, nel *Filebo* il processo di generazione del reale è dovuto all'azione di una αἰτία, rappresentata dall'intelletto, che agisce sull'ἄπειρον e vi impone il πέρας, dando così luogo a un terzo elemento, che è mescolanza dei primi due. Si prenda ora in considerazione il fatto che il processo che coinvolge il πέρας e l'ἄπειρον è reso possibile grazie all'intervento di una causa efficiente:

Considera la causa (τὴν αἰτίαν) della mescolanza di questi due generi fra di loro, e aggiungila come quarto genere ulteriore a quei tre²³³.

La causa efficiente è il fattore che determina l'imposizione nel sostrato indeterminato di ordine e misura, dando così origine alla mescolanza. Secondo Fronterotta, «since the mixture of πέρας and ἄπειρον is described as a γένεσις εἰς οὐσίαν (26d8) of all things, just as, symmetrically, the things that derive from mixture of πέρας and ἄπειρον are defined as a γεγενημένην οὐσίαν (27b8-9), the cause necessarily has a specifically "generative" function (γενέσεως ... αἰτίαν), to the extent that is itself the cause of that mixture [...] But as an agent responsible for the mixture of πέρας and ἄπειρον, the cause produces a union of the two that is not random, but allows πέρας effectively to determine ἄπειρον, [...] it is plausible to sustain that (A) the cause appears as a wise intelligence (σοφία καὶ νοῦς), precisely in that the combination of πέρας and ἄπειρον that it produces is not a matter chance, but requires a rational, ordering criterion, that (B) the cause "generates" or "produces" a series of objects or effects that did not exist before, this "generation" or "production" consisting precisely (C) in a combination of terms pre-existing the cause, πέρας and ἄπειρον, and from which the cause is distinguished as a τρίτον, following a mathematical model that translates the immanence of the cause into the generated product [...] in such a way that its sphere of action is unconfined, extending to the whole cosmos of which it is sovereign»²³⁴.

²³² Cf. Casertano (1989a), 83.

²³³ Cf. *Phil.* 23d6-8, trad. it. Migliori (2011).

²³⁴ Cf. Fronterotta (2010), 268.

[...] sarà quindi meglio affermare, come abbiamo più volte detto, che nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente limite, e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza²³⁵

Nel corso del dialogo, Platone fornisce vari esempi, in cui in seguito all'azione determinante del πέρας sull'ἄπειρον si genera una mescolanza. Gli esempi proposti mostrano così a quali condizioni un misto è veramente tale, e non solo una mera aggregazione di elementi priva di unitarietà. Il primo esempio riguarda le malattie rispetto alle quali l'ὀρθὴ κοινωνία (*Phil.* 25e7) di elementi determinati e indeterminati genera la salute. Allo stesso modo, nell'esempio della musica, la giusta associazione di questi due elementi rispetto all'acuto e al grave, al lento e al veloce, genera la perfezione e così anche per la salute e tutte le cose presenti nella realtà. Casertano mette in luce che «dalla corretta associazione di queste cose si generano tutti i fenomeni: così la salute è equilibrio e giusto rapporto, la musica è "limite" posto all'acuto e al grave, al veloce e al lento, le stagioni sono "misura e proporzione" imposte al freddo e alle calure. In realtà c'è una grande quantità dei prodotti del terzo genere, ma non bisogna sconcertarsene. In una parola, come terzo genere bisogna intendere una "nascita all'esistenza" risultante dalle misure prodotte con il limite»²³⁶. Dunque, l'ὀρθὴ κοινωνία è ciò che qualifica un *misto* come tale, tuttavia, a questo punto della discussione, non viene precisato quale sia quel *quid* che rende una κοινωνία ὀρθή. Questo aspetto sarà chiarito solo alla fine del dialogo quando si dirà che non ogni genere di mescolanza può essere considerata "buona", dal momento che, qualora questa fosse priva di "misura" e "proporzione" non sarebbe neppure tale, ma un semplice ammasso (*Phil.* 64d-e). Tuttavia, nonostante gli esempi proposti, Protarco non è in grado di individuare la natura di τὸ μικτόν (*Phil.* 26c7); e Socrate lo invita a considerare questo terzo genere come:

²³⁵ Cf. *Phil.* 30c7, trad. it. Migliori (2011).

²³⁶ Cf. Casertano (1989a), 83.

[...] unità complessiva derivata da questi altri due, come una generazione verso l'essere (γένεσιν εἰς οὐσίαν) dipendente dalle misure (μέτρων) che si producono come conseguenza del limite²³⁷

Il misto appare più difficile da definire rispetto agli altri due generi, perché corrisponde all'intera realtà, quindi «gli esempi spaziano su tutti gli aspetti del reale: è dunque impossibile trovare una chiave esplicativa, simile a "il più e il meno" dell'illimitato²³⁸ e la "funzione unificante" del limite. L'unica indicazione possibile è legata alla ragion d'essere del misto: deriva dall'azione del limite sull'illimitato [...] tutte le cose sono misti caratterizzati però da una prevalenza o del limite o dell'indeterminato. Questo punto è decisivo, perché altrimenti non si capisce l'esistenza di indeterminati che non lo sono in modo assoluto, ma relativo, il che permette di graduare, in uno stesso ordine, realtà via via più determinate»²³⁹.

Ricapitolando, abbiamo visto che τὸ πέρας interviene a definire una realtà altrimenti indefinita, ponendo così fine all'azione dei contrari, e rendendo questi ultimi commensurabili attraverso l'introduzione del numero. Dunque, l'introduzione di τὸ πέρας all'interno di τὸ ἄπειρον è ciò che rende possibile l'esistenza stessa del misto. A questo punto, Socrate afferma esplicitamente come questo valga per tutta la realtà, dalle cose concrete alla musica, dalle stagioni alle cose molto belle che esistono nell'anima (*Phil.* 25d-26c). Tuttavia Platone attribuisce alla Dea il merito di aver stabilito «la legge e l'ordine»²⁴⁰ in quanto ha ritenuto che le cose indeterminate siano cattive, e che l'ordine sia buono, e che quest'ultimo lo si può ottenere per l'azione del πέρας:

Socrate: E mi astengo dal menzionare molti altri esempi, come la bellezza e la forza che si accompagnarono alla salute, e altri numerosissimi e bellissimi per l'anima. Giacchè fu la dea stessa, o mio bel Filebo, che, quando scorse tutta la generale dismisura e malvagità, che non contengono in sé un limite per i

²³⁷ Cf. *Phil.* 26d7-9.

²³⁸ Cf. Migliori (2013), 645.

²³⁹ Cf. Migliori (2013), 645.

²⁴⁰ Cf. *Phil.* 26b11.

piaceri e per la sazietà, stabili la legge e l'ordine, che hanno limite [...]²⁴¹.

Secondo Ferrari, «è opportuno precisare che come spesso accade in Platone, la natura di questi generi sembra effettivamente oscillare tra lo stato di classi, e quello di principi o di funzioni. Essi rappresentano categorie per mezzo delle quali il filosofo ritiene di poter analizzare la natura degli enti e la loro "generazione" (sia logica sia temporale). In questo senso i generi del *Filebo* sono anche punti di vista che consentono di comprendere una grande varietà di fenomeni tra loro considerevolmente diversi»²⁴².

2.7 Filolao fonte del *Filebo*?

Le relazioni tra Platone e la filosofia pitagorica rappresentano un argomento ampiamente discusso dalla critica storiografica relativamente alla filosofia antica. La presente indagine non può esimersi dalla considerazione del fatto che l'ontologia quadripartita del *Filebo* è evidentemente costruita sulla base di tre principi di derivazione pitagorica²⁴³, vale a dire il *limite*, l'*illimitato* e l'*armonia*, ai quali viene aggiunta la causa efficiente. Questi principi sono infatti costitutivi del sistema

²⁴¹ Cf. *Phil.* 26b5-11.

²⁴² Cf. Ferrari (2018), 126.

²⁴³ Circa le allusioni al pitagorismo contenute nel *Filebo*, rinvio allo studio di Moore (2016). Per questo si veda anche Riedweg (2007), pag. 148 sgg.: «Secondo Aristotele, i Pitagorici definirono elementi del numero "il pari e il dispari", di cui avevano detto essere l'uno limitato, l'altro illimitato. Se si considera che Platone nel suo dialogo *Filebo* presenta la conoscenza della distinzione fondamentale tra "illimitato" e "limitato", che ogni realtà sempre esistente contiene in sé congiunti, come un dono degli dèi tramandato da uomini "antichi a noi superiori e che abitano più vicino agli dèi", si può supporre che il sovrumano Pitagora avesse già sostenuto tale dottrina. Filolao sarebbe allora anche da questo punto di vista un buon Pitagorico, perché per lui si attesta che "quelle cose limitanti" e "illimitate", da cui evidentemente il cosmo è costituito, sono da sempre esistenti».

cosmogonico delineato da Filolao²⁴⁴. A tal proposito, Damascio osserva che l'interazione di πέραις e ἄπειρον sarebbe stata affermata sia da Platone, sia da Filolao:

[...] quello che è deriva dal limitante e dall'illimitato, come dice Platone nel *Filebo* e Filolao nei libri *Sulla Natura*.²⁴⁵

Anche Proclo nel III libro della *Teologia Platonica* mette in luce il legame tra i due pensatori:

Socrate nel *Filebo* afferma che Dio è la fonte della sussistenza del *limite* e dell'*illimitatezza* e attraverso la mescolanza di questi principi ha introdotto tutti quanti gli enti: in effetti secondo Filolao la natura degli enti risulta dalla mescolanza di limitanti e illimitati. Se dunque gli enti derivano da questi due principi, è evidente che essi sussistono prima degli enti, e che, se le entità seconde partecipano della mescolanza di questi principi, questi ultimi preesistono puri alla totalità del

²⁴⁴ Da Diogene Laerzio sappiamo che Filolao era nativo di Crotona, ma, facendo riferimento agli ultimi pitagorici conosciuti da Aristosseno, nomina quattro personaggi di Filunte che erano stati allievi di Filolao ed Eurito di Taranto, invece, Diodoro di Aspendo, citato da Giamblico, lo dice di Eraclea. Tra gli studiosi moderni Reale e Timpanaro Cardini lo ritengono di Taranto, mentre Huffman e Centrone sostengono sia di Crotona. Dalle diverse indicazioni fornite dalle fonti antiche, Huffman ipotizza che Filolao nacque vent'anni dopo Pitagora, che potrebbe essere stato discepolo di Ippaso, oppure, come si legge in Giamblico, del lucano Aresa successore di Pitagora. Intorno al 450, a causa delle ripetute persecuzioni contro i pitagorici, si sarebbe spostato da Crotona a Metaponto e, successivamente, a Tebe, dove era già attivo un circolo pitagorico avviato da Liside. Come leggiamo nel *Fedone*, a Tebe sarebbero stati discepoli di Filolao i pitagorici Simmia e Cebete. Diogene Laerzio riporta l'informazione che Platone incaricò il suo amico Dione di Siracusa di acquistare da Filolao dei libri pitagorici per cento mine, però, basandosi su Ermippo, precisa che Filolao avrebbe scritto personalmente un solo libro. Da Timone sappiamo che tale libro sarebbe stato acquistato da Platone per il valore di quaranta mine. Secondo la testimonianza di Demetrio di Magnesia, riportata da Diogene Laerzio, Filolao sarebbe stato il primo pitagorico a scrivere un libro intitolato *Sulla Natura*. Inoltre, dalle diverse testimonianze antiche e dalle analisi degli studiosi moderni si ricava che quasi certamente Filolao ha scritto delle opere, tuttavia, se una sola – intitolata *Sulla natura* – oppure più – come *Le baccanti*, *Sull'anima*, *Ritmi e misure* – rimane ancora una questione aperta. Burkert e Huffman, sulla base delle testimonianze antiche, concordano nel sostenere la tesi secondo la quale Filolao fu il primo tra i pitagorici che compose un libro, che, tra l'altro, sarebbe stata la prima fonte pitagorica a disposizione di Aristotele. Su tale tesi Zmhud avanza invece delle perplessità e ritiene che non vi siano ragioni fondate per credere che il testo di Filolao fu la prima formulazione scritta delle dottrine pitagoriche. A sostegno della sua ipotesi lo studioso sostiene, inoltre, che molte delle dottrine pitagoriche descritte da Aristotele non trovano corrispondenza nei frammenti di Filolao, e alcune di esse come la teoria del “soffio universale” o quella delle “armonie celesti” appartengono ad un periodo precedente a Filolao.

²⁴⁵ Cf. *De Prim. Prin.*, I, 101, 3.

reale²⁴⁶.

Secondo il resoconto di Proclo, tanto Platone nel *Filebo* quanto Filolao nel libro *Sulla Natura*, avrebbero affermato che gli enti derivano da *limite* e *illimitatezza*, per cui questi ultimi non possono che sussistere ancor prima degli enti stessi, derivando la loro esistenza in modo primario dal Dio. Inoltre, a partire dalla commistione di *limite* e *illimitatezza*, viene a sussistere un terzo elemento denominato τὸ μικτόν, che Proclo definisce come l'essere primo, o meglio come l'essenza intelligibile. Su questa base, a τὸ μικτόν spetterebbe la qualifica di essenza, mentre il *limite* e l'*illimitatezza* costituirebbero, invece, due principi sovraessenziali:

[...] non bisogna meravigliarsi se anche l'essere in senso primario, senza essere né *limite* né *limitato*, sussiste a partire da entrambi questi principi, ed è misto, senza che gli elementi sovraessenziali siano compresi essi stessi nella sua commistione, ma quelli da un lato rimangono trascendenti [...] Così dunque l'essere deriva da questi principi, in quanto è partecipe di entrambi ed ha, da un lato, il suo carattere uniforme dal *limite*, mentre quello generativo ed in generale la sua segreta molteplicità dall'*illimitatezza*²⁴⁷.

È evidente come τὸ μικτόν sia un principiato che sussiste a partire da entrambi i principi, ricevendo dal *limite* il suo carattere uniforme e dall'*illimitatezza* quello generativo. Dunque, secondo Proclo, *illimitatezza* e *limite* sono connaturati all'essere dal momento che conferiscono a τὸ μικτόν, quindi all'essere in senso primo, rispettivamente la potenza ancora imperfetta e la sua forma. Proclo sottolinea più volte come l'illimitato non sia affatto la materia del limite, bensì la sua potenza, né il limite mera forma dell'illimitato, ma quella forma da cui scaturisce il suo effettivo sussistere.

Si vedrà ora come anche Filolao abbia spiegato la genesi della φύσις ἐν τῶν κόσμῳ postulando l'esistenza delle *cose illimitate e limitanti*, e dell'*armonia* che interviene a combinarle. In proposito, Souilhé afferma che «les principes opposés que Philolaos nommait l'ἄπειρον et le πέρασ et que ses prédécesseurs appelaient

²⁴⁶ Cf. *Theol. Plat.*, libro III, cap. 8.

²⁴⁷ Cf. *Theol. Plat.*, libro III, cap. 8.

peut-être d'une façon plus générale les contraires, ont besoin d'être liés régulièrement pour ne pas se perdre dans le chaos, et, grâce à l'harmonie qui est mesure et nombre, l'ordre progressivement a organisé l'univers»²⁴⁸. Tuttavia, va precisato che, diversamente da Platone, Filolao non usa propriamente i termini πέρας e ἄπειρον, ossia *limite* e *illimitate*, ma il neutro plurale dell'aggettivo greco ἄπειρος – τὰ ἄπειρα – che occorre tradurre con *cose illimitate* e il neutro plurale del participio presente attivo di περαίνω – τὰ περαίνοντα – per riferirsi alle *cose limitanti*; e neanche τὸ μικτόν, perché fa riferimento all'*armonia* che combina le prime due classi di enti:

La natura (φύσις) nell'ordinamento del mondo (ἐν τῷ κόσμῳ) risultò dall'accordo (ἀρμόχθη) di componenti indeterminati e di componenti determinanti (ἐξ ἀπειρων τε καὶ περαίνοντων), e così l'intero ordinamento del mondo e le cose tutte quante in esso²⁴⁹.

Nel fr. 2, Filolao ripropone le cose limitate, le cose illimitate e il misto, come fattori esplicativi del reale, tuttavia in esso emerge in aggiunta una articolata ontologia implicata nel suo modello cosmogonico:

Necessariamente (ἀνάγκα) le cose che sono (τὰ ἔοντα) devono essere tutte o determinanti o indeterminate (ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα) o determinanti ed indeterminate insieme (ἢ περαίνοντα τε καὶ ἄπειρα); indeterminate solamente però o determinanti solamente non potrebbero essere; dacché allora mostrano (φαίνεται) con evidenza d'essere da cose né tutte determinanti né tutte indeterminate, è chiaro (δῆλον) dunque che dall'accordo di determinanti e indeterminate insieme (ἐκ περαίνοντων τε καὶ ἀπειρων) l'ordinamento del mondo e insieme le cose in esso risultarono. E lo fanno con chiarezza vedere anche i dati di fatto (τὰ ἐν τοῖς ἔργοις): perché di essi, i derivati da cose determinanti determinano, altri, derivati da determinanti ed indeterminate insieme, non determinano, altri infine derivati da indeterminate si mostreranno con evidenza indeterminati²⁵⁰.

²⁴⁸ Cf. Souilhé (1919), 25.

²⁴⁹ Cf. Philol. fr. 1. Per i frammenti di Filolao si è sempre riferito alla traduzione di Lami (2014) lievemente modificata.

²⁵⁰ Cf. Philol. fr. 2.

È così possibile individuare nel fr. 2 tre alternative fondamentali circa la natura del tutto: le cose che sono possono essere costituite o da elementi tutti *limitanti* (περαίνοντα), oppure da elementi tutti *illimitati* (ἄπειρα) o, infine, sia da limitanti che da illimitati (ἢ περαίνοντα τε καὶ ἄπειρα). La conclusione consiste nel fatto che le cose derivano dalla commistione e composizione di *limitanti* e *illimitati* (ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων). Infine, le ultime due sentenze fanno riferimento all'esperienza per confermare l'esistenza di tre classi di elementi: ciò che determina, perché derivato dalle cose *limitate*, ciò che, recando in sé *limite* e *illimite*, non determina, e ciò che, derivando dalle sole cose *illimitate*, a sua volta, si rivela non determinato.

Su queste basi, sembra essere indubbia l'influenza esercitata dal pitagorico in relazione all'ontologia e alla cosmologia del *Filebo*. Dunque, anche il messaggio trasmesso dai παλαιοί²⁵¹, secondo il quale «le cose che si dice che sempre sono (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι), si costituiscono a partire dall'uno e dai molti, e hanno connaturati in sé stesse il limite e l'illimitatezza (πέρας καὶ ἀπειρίαν)»²⁵², non può non far pensare ad un contesto pitagorico, e, come si è appena visto, in particolare, a Filolao. Secondo Dixsaut²⁵³, con il riferimento ai παλαιοί si farebbe così allusione ai «pythagoriciens du v siècle, car Philolaos est le premier qui, en réaction aux philosophes de la nature qui l'ont précédé, a mis limite et illimité sur le même plan, en a fait à égalité deux *principes*»²⁵⁴. Inoltre, una eco della concezione di Filolao è ravvisabile anche in *Filebo* 17e, dove viene affermata l'importanza del *numero* rispetto alla possibilità del pensiero stesso:

[...] l'illimitata molteplicità (πληθος ἄπειρον) delle singole cose (ἐκάστοτε) e in ciascuna delle cose ti preclude in ogni caso di pensare (φρονεῖν) e impedisce che tu sia stimato e tenuto in conto, proprio in quanto non hai mai rivolto la tua attenzione a nessun numero (οὐκ εἰς ἀριθμὸν) in nessun caso²⁵⁵.

²⁵¹ Cf. Dixsaut (2001), 298-9.

²⁵² Cf. *Phil.* 16c9-12.

²⁵³ Cf. Dixsaut (2001), 298-9.

²⁵⁴ Cf. Dixsaut (2001), 298-9.

²⁵⁵ Cf. *Phil.* 17e3-6.

Vediamo, ora, come, similmente, anche Filolao, nel fr. 4, affermi la necessità che le cose, affinché siano conoscibili (πάντα τὰ γινωσκόμενα), debbano avere *numero* (ἀριθμὸν ἔχοντι):

Ed invero tutte le cose che si conoscono (πάντα τὰ γινωσκόμενα) hanno numero (ἀριθμὸν ἔχοντι), perché non è possibile che niente sia pensato né conosciuto οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν) senza di esso²⁵⁶.

Secondo Nussbaum²⁵⁷, con l'espressione ἀριθμὸν ἔχοντι Filolao vuole indicare la possibilità che, mediante il numero, una cosa possa venire distinta da altre, così da poter essere delimitata e risultare quindi conoscibile. In merito a questa tesi, secondo la quale il numero sarebbe il criterio minimo di delimitazione di un'entità, Huffman²⁵⁸ mostra delle perplessità. Lo studioso motiva la sua obiezione facendo riferimento all'uso corrente che il termine ἀριθμός²⁵⁹ assume nell'ambito del pensiero greco, vale a dire quello di “pluralità ordinata”. Per “pluralità ordinata” si intende così una pluralità i cui elementi sono numerabili, e l'esempio più semplice di una simile pluralità è quello rappresentato dalla serie dei numeri naturali. In questo modo, attribuendo all'espressione ἀριθμὸν ἔχοντι il significato di “having an ordered plurality”²⁶⁰ si alluderebbe al fatto che tale pluralità sia numerabile.

²⁵⁶ Cf. Philol. fr. 4.

²⁵⁷ Cf. Nussbaum (1979), 63 sgg.

²⁵⁸ Cf. Huffman (1993). Nel suo studio, il pensiero di Filolao viene depurato da quella commistione di religione e φυσιολογία, per vedere invece conservata solamente la sua componente filosofico-scientifica. Viene così contestato a Burkert (1972) di aver interpretato in chiave mistica la speculazione di Filolao intorno ai numeri, laddove, invece, a quest'ultimo va riconosciuto il merito di essere stato il primo tra i Pitagorici ad averli considerati secondo una prospettiva filosofica, poiché «he did not believe that *all things are numbers*, but rather that all things that are known are *known through number*». Dello stesso parere anche Zhmud (1989), 270, secondo il quale: «Burkert tends to show that early Pythagoreanism did not contain any philosophy or science. All subsequent interpretations of Pythagoreanism have been seriously influenced by his book».

²⁵⁹ Circa la definizione greca di numero rimando a Pritchard (1995), 7-86.

²⁶⁰ Secondo Stenzel (1933) e Becker (1957) i numeri per i Greci non sono entità separate dalle cose, piuttosto "an ordered plurality" di cose della stessa tipologia. Su questo Huffman (1993), 174: «Since the Greek concept of ἀριθμός usually refers to a concrete ordered plurality, it naturally follows that it usually refers to whole numbers and not to zero or to fractions or to irrational numbers. [...] It

Dunque, in relazione a una pluralità, la facoltà di enumerare fa sì che le entità di cui questa si compone si dispongano in modo ordinato, così da rendere tale pluralità determinata. Secondo Vegetti, «le cose hanno un numero perché, come in un universo cristallografico, hanno una figura-forma che le delimita e che è riconducibile a rapporti numerici, e perché sono inserite in un'armonia cosmica che ne ritma il divenire e che è anch'essa riconducibile al rapporto numerico»²⁶¹.

Su queste basi, la determinazione esprimibile mediante rapporti numerici – che in questo caso sono sinonimi di λόγος inteso in senso lato – rappresenta una condizione imprescindibile rispetto alla possibilità che di un qualsiasi ente si dia conoscenza. Infatti, com'è testimoniato da Giamblico, secondo Filolao, nessuna entità sarebbe conoscibile qualora fosse indeterminata:

In effetti non ci sarà per principio neppure un oggetto che potrà essere conosciuto (οὐδὲ τὸ γνωσούμενον), con le cose che fossero tutte indeterminate (πάντων ἀπείρων), secondo Filolao²⁶².

should be noted, however, that, on such a conception of number, ratios (as distinct from fractions) could be referred to as "numbers", since they just state a relationship between two ordered pluralities of things».

²⁶¹ Cf. Vegetti in Geymonat (1981), 75.

²⁶² Cf. Philol. fr. 3. Zhmud (1989), 276: «Thus, what is unlimited, be it by number or size, cannot be apprehended and recognized», Schofield (1980), 327: «He probably means to claim that if things are not countable, we cannot think them, nor be acquainted with them».

Capitolo Terzo

Il metodo dialettico

Premessa

Il motivo dell'intreccio tra le idee e delle relazioni di inclusione attraverso le quali prende forma l'ordine del cosmo eidetico sembra agire sullo sfondo di alcune importanti riflessioni sulla dialettica contenute nella prima parte del *Filebo*. All'interno di una discussione consacrata alla individuazione di quale sia il genere di vita preferibile, Platone affronta in forma di *excursus* la questione della presenza dell'uno e del molteplice nella realtà. Infatti, l'indagine intorno al genere del piacere mette in evidenza la natura intrinsecamente *uni-molteplice* del reale. Si è già visto che l'affermazione secondo la quale "i molti sono l'uno e l'uno è i molti", sebbene apparentemente bizzarra è tuttavia facilmente spiegabile a proposito degli enti sensibili: in effetti ciascuno di essi è uno, in quanto rappresenta un'entità unitaria e partecipa dell'unità, e molti, in quanto presenta un'articolazione interna costituita dalle sue parti e dunque partecipa della molteplicità. La questione dell'*uno* e dei *molti* risulta invece più complessa nel caso delle idee. Ciascuna di esse è certamente un'unità metafisica, dal momento che l'unità costituisce una delle caratteristiche che le idee possiedono in quanto idee. Ma ogni idea è inserita in un sistema di rapporti con le altre idee, secondo quanto sostenuto dalla teoria della comunanza dei generi elaborata nel *Sofista*. Per via di questa fitta trama di relazioni in cui le idee si trovano e essere inserite, esse sono delle strutture complesse e all'interno della loro unità viene inglobata la molteplicità. Nel *Filebo* la natura di questa molteplicità, e dunque della stessa trama dei rapporti intra-eidetiche, assume un profilo numerico incentrato

intorno al rapporto tra l'*uno* e i *molti*, tra il *limite* e l'*illimitato*. Platone presenta questa concezione nella forma di una rivelazione degli antichi, e addirittura di un *dono degli dèi*, con il quale viene fondata la compresenza di un aspetto unitario e un altro molteplice in relazione alle idee, ragion per cui esse recano in sé una componente determinata e un'altra indeterminata. L'idea è infatti determinata per via della sua ipseità ontologica, ma, al contempo, indeterminata rispetto alle molteplici relazioni intra-eidetiche. Su queste basi, Platone concepisce la dialettica come la capacità di stabilire su basi numeriche le relazioni tra le idee, vale a dire di conoscere l'esatta composizione di ciascuna idea che è espressa per mezzo di un numero. Più precisamente, al dialettico spetterà il compito delicato di determinare lo spazio compreso tra l'unità dell'idea e la molteplicità indefinita, mediante l'individuazione del numero esatto di intermediari, e quindi di *relazioni*, collocate fra questi due estremi.

Il metodo dialettico formulato *qui* nel *Filebo* interviene a giocare un ruolo centrale anche rispetto alla costituzione dell'ambito concettuale di ciascuna τέχνη, e al carattere combinatorio del sapere che le caratterizza. Le esemplificazioni socratiche di questo metodo dimostrano infatti che la conoscenza di una determinata disciplina richiede che vengano determinate le potenzialità combinatorie dei suoi elementi, ossia la capacità di ciascun elemento di entrare in contatto con gli altri. Ma ciò necessita della conoscenza del numero determinato d'intermediari, quindi di *relazioni*, presenti fra l'*uno* e i *molti*, che prevede l'applicazione, anche inconsapevole, del metodo dialettico.

3.1 Il dono degli dèi

Noi affermiamo, credo, che l'identità di uno e molti prodotta dai discorsi (ἔν και πολλά ὑπὸ λόγων γινόμενα) ricorre sempre ogni qual volta si fa un discorso sia in passato che ora (και πάλαι και νῦν). E ciò non cesserà mai né è cominciato ora, ma è, io penso (και τοῦτο οὔτε μη πάυσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν), un carattere essenziale dei nostri discorsi, che non perisce né invecchia, e in ogni occasione in cui un giovane lo gusta per la prima volta (ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων), pensando di aver trovato un tesoro di sapienza (τινα σοφίας ἠύρηκῶς θησαυρόν), va in estasi dal piacere e con gioia scuote e agita ogni argomento (ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε και πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος), ora avvolgendolo attorno a ciò che è diverso e facendone un'unica mistura, ora al contrario svolgendolo e suddividendo (τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν και συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίπτων και διαμερίζων), gettando nell'incertezza anzitutto e soprattutto se stesso, e poi chi gli è vicino (εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον και μάλιστα καταβάλλων), sia questi più giovane di lui, più vecchio o suo coetaneo, non risparmiando né il padre, né la madre, né nessun altro di quanti lo possano udire, e poco ci manca che coinvolga non solo gli uomini, ma anche gli altri esseri viventi, dei barbari non ne risparmierebbe proprio nessuno, se solo potesse avere un interprete da qualche parte²⁶³.

L'identità *uno-molti* è dunque una caratteristica strutturale del linguaggio. E Platone mette in guardia proprio da quei giovani che di fronte alla scoperta di poter volgere il discorso qua e là potrebbero essere fuorviati, e servirsi di tale identità in modo intemperante, vale a dire come un mezzo volto a travalicare e disturbare tutti, piuttosto che a indagare seriamente la realtà. In questo modo, viene messa in atto

²⁶³ Cf. *Phil.* 15d4-16e10. Sull'uso intemperante della dialettica, si veda anche *Resp.* 539b-c. «Penso infatti che non ti sarà sfuggito che gli adolescenti, quando la gustano per la prima volta, ne abusano come di un gioco, se ne valgono solo per contraddire, e imitando chi li ha confutati confutano a loro volta gli altri, divertendosi come dei cuccioli a tirare e a mordicchiare con il discorso chiunque gli si avvicini. [...] E quando abbiano confutato essi stessi molti interlocutori, e da molti siano stati confutati, bruscamente e di colpo finiscono per non credere più a nulla di ciò in cui prima credevano: e da questo viene che loro stessi e l'intero campo della filosofia cadono in discredito presso gli altri uomini. [...] Un uomo maturo invece non si dovrebbe lasciar prendere da una simile follia, e imiterà piuttosto chi intende usare la dialettica nella ricerca della verità, che chi si diverte a contraddire per il gusto del gioco; sarà egli stesso più misurato e renderà questo suo impegno stimabile, anziché screditato».

«una prima contrapposizione tra la vera dialettica, che ha consentito tutte le invenzioni e tutte le scoperte, e un'altra invece falsa, capace solo di sconvolgere le menti»²⁶⁴. Protarco chiede così a Socrate di illustrare se vi sia una μηχανή che consente di eliminare questo elemento di disturbo dal discorso:

Se vi è un modo e un espediente per eliminare gentilmente dalla nostra discussione questo motivo di confusione, (εἴ τις τρόπος ἔστι καὶ μηχανὴ τὴν μὲν τοιαύτην ταραχὴν ἡμῶν ἔξω τοῦ λόγου εὐμενῶς πῶς ἀπελθεῖν) e di trovare una via più bella di questa verso la soluzione della discussione (τινα καλλίω ταύτης ἐπὶ τὸν λόγον ἀνευρεῖν)²⁶⁵.

In seguito alla richiesta del suo interlocutore, Socrate risponde che per trattare la questione non potrebbe esserci una "via più bella di questa"²⁶⁶, e della quale si dichiara innamorato da sempre, nonostante spesso gli sia sfuggita, e lo abbia lasciato nell'aporia. Si tratta del metodo dialettico che il filosofo si accinge a formulare a questo punto della discussione:

A me sembra chiaro che un dono divino agli uomini (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις) fu gettato da una sede degli dèi (ποθὲν ἐκ θεῶν), per opera di un qualche Prometeo (διὰ τινος Προμηθέως) insieme ad un fuoco luminosissimo (ἄμα φανοτάτῳ τινὶ πυρὶ). E gli antichi (παλαιοί), che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi (κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες), ci trasmisero questa tradizione: le cose che si dice che sempre sono (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) si costituiscono a partire dall'uno e dai molti (ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν), e hanno connaturati in sé stesse il limite e l'illimitatezza (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων). Dunque, poiché le cose sono così ordinate, bisogna che per ognuna poniamo (θεμένους) sempre un'unica idea (ἀεὶ μίαν ἰδέαν) e la ricerchiamo (ζητεῖν) – infatti noi ve la troveremo insita (εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν) – se poi l'avremo colta, bisogna che dopo cerchiamo di determinarne

²⁶⁴ Cf. Migliori (1993), 89.

²⁶⁵ Cf. *Phil.* 16a8-10.

²⁶⁶ Cf. *Phil.* 16b3-6: «Non c'è né potrebbe esserci una via più bella di questa, di cui io sono sempre innamorato, ma che spesso ormai, sfuggendomi, mi ha lasciato in solitudine e nell'incertezza». Sul passo in questione, Dixsaut (2001), 298: «Elle est la plus belle route non parce qu'elle est infallible, mais parce qu'elle est la seule route permettant de comprendre ce que chaque être est véritablement».

due, se in qualche modo ci sono, altrimenti tre, o qualche altro numero (μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν) e bisogna esaminare allo stesso modo anche ciascuna di queste ulteriori unità (τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως), finché si veda a proposito dell'unità posta all'inizio non solo che è uno, molti e illimitati (τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά) ma anche quanti (ὁπόσα). E non bisogna applicare l'idea dell'illimitato (τὴν τοῦ ἀπείρου ιδέαν) alla molteplicità (πρὸς τὸ πλῆθος), prima che di essa si sia visto bene tutto quanto il numero intermedio tra l'illimitato e l'uno (μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός) e solo allora bisogna lasciare che l'unità di ogni cosa vada nell'illimitato (εἰς τὸ ἄπειρον). Gli dèi, dunque, come ho detto, ci hanno dato la consegna di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo (σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους). Invece, oggi, gli uomini sapienti pongono l'uno come capita (ἐν ὅπως ἂν τύχῃ), i molti più velocemente e più lentamente del dovuto, passando dall'infinito subito dopo l'uno, sfuggono loro, invece, le realtà intermedie (τὰ μέσα), in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico si distingue dal suo opposto eristico²⁶⁷.

Nella forma di una rivelazione degli antichi e addirittura di un *dono divino*²⁶⁸, Platone presenta la concezione secondo la quale le idee derivano dall'*uno* e dai *molti*, e per questa ragione hanno connaturato in se stesse un elemento determinato e un altro indeterminato. Le idee costituiscono infatti unità ontologiche assolute e indivisibili, tuttavia risultano anche molteplici dal momento che ciascuna di esse presenta una struttura complessa, che ne costituisce l'essenza e che è compito del dialettico svelare e riprodurre nel discorso. Ma andiamo ad analizzare più da vicino il contenuto di questo importante passaggio: in primo luogo, occorre prendere in esame l'espressione «ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι»²⁶⁹, che per alcuni

²⁶⁷ Cf. *Phil.* 16c5-17e. In questo caso, la traduzione è stata lievemente modificata.

²⁶⁸ Cf. P. S. Weithofer (1992), pag. 366: «the godly method must be read in a much more general way, as a reconstruction of a realm of reality into a set (arithmos) or into a complex structure (logos, eidos) consisting of a basic elements. Notice that the word "arithmos" normally means "cardinal number", but often refers to a representing set».

²⁶⁹ Cf. *Phil.* 16c9. Per una rassegna delle diverse interpretazioni del passo cf. Benitez (1989), 39 sgg.: «Moravcsik, Crombie e Striker sostengono che l'espressione ἀεὶ λεγομένων εἶναι si riferisca solo alle Forme. Per Waterfield, Sayre e Shiner, invece, va attribuita sia alle Forme che ai particolari sensibili. Ross avanza l'ipotesi che faccia riferimento a entrambi e contemporaneamente». In proposito, si veda anche Reshotko (2010) che, discutendo la posizione di Dancy, evidenzia la possibile equivalenza tra λεγομένων e δοκέω per sostenere che Platone voglia riferirsi solo ai particolari sensibili: «Plato is using λεγομένων to make reference to the things that have always

andrebbe riferita alle idee, mentre per altri riguarderebbe sia le idee, sia i particolari sensibili. Tra le diverse interpretazioni proposte, ritengo condivisibile quanto affermato da Berti, secondo il quale sarebbe inevitabile interpretare questa espressione come riferita esclusivamente alle le idee. A detta dello studioso, «essa significa infatti "le cose che sempre (cioè sia in antico che oggi) sono dette essere", come risulta dal passo precedente 15d, dove l'espressione καθ'ἑκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ viene immediatamente precisata da καὶ πάλαι καὶ νῦν, cioè appunto sia in antico che oggi. Le realtà in questione sono le idee perché è a proposito di queste, e non delle realtà sensibili, che è stato posto nelle pagine precedenti il problema dell'uno e dei molti»²⁷⁰. Ritengo, inoltre, che questo passaggio non potrebbe che essere riferito alle idee, perché è solo a proposito di queste ultime che può essere determinato con esattezza lo spazio compreso fra l'*uno* e i *molti*. Una simile determinazione non sarebbe infatti possibile in relazione agli enti sensibili dal momento che questi si caratterizzano per un margine di indeterminatezza che è di essi costitutivo.

Le idee si costituiscono dunque dall'*uno* e dai *molti* e hanno in sé connaturati πέρας καὶ ἀπειρία²⁷¹, laddove il πέρας coincide con l'ἔν, al quale si oppone però l'ἀπειρία, mentre nello spazio compreso tra questi due opposti sono presenti i πολλά. In ragione di ciò, gli *dèi* hanno «ci hanno dato la consegna di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo»²⁷², vale a dire di assumere un'idea in relazione alle cose esaminate, e di individuare se al suo interno

seemed or appeared to exist. We all admit that what seems to us to exist, prior to any metaphysical analysis, is the physical world»; Kahn (2010), 59: «there is a strong philosophical reason not to restrict the reference of beings here to Forms. For this brief text announces a cosmology based on Limit and Unlimited that will be described in what follows. Cosmology is definitely *not* about eternal things, but about things that come to be and will come to be and have come to be (59a7). Hence in so far as the Announcement announces a cosmology, it is not about beings that are eternally the same and do not admit coming to be and perishing (15b3). A reference to eternal Forms seems to be *included* in the Announcement (since it refers to all beings), but they are not the subject of attention. The cosmology is about the world of nature and change [...]. The second clause of the Announcement indicates that this one many structure finds expression in the principles of Limit and Unlimitedness. This is presumably asserted of Forms as well as of other beings. The cosmology will tell us in what way Limit and Unlimited belong to the nature of perishable things. For eternal Forms we are told nothing. But it is plausible to see Limit impressed on perishable things as a mathematical structure somehow reflecting the nature of Forms».

²⁷⁰ Cf. Berti (1996), 192.

²⁷¹ Cf. *Phil.* 16c8-12.

²⁷² Cf. *Phil.* 16e3-4. Sul passo in questione, Carpenter (2007), 303 evidenzia come «this gift is recommended not merely as a useful tool, but as a necessary one: no knowledge except by observing this procedure».

ve ne siano contenute altre, e se queste ultime, a loro volta, ne contengano altre ancora, stabilendo con esattezza così la quantità numerica posta tra l'infinito e l'uno. Si tratta, ovviamente, delle procedure della dialettica²⁷³, la cui esposizione sembra

²⁷³ Per una panoramica generale sul pensiero dialettico di Platone, occorre aver presente che il suo nucleo originario è rintracciabile nello stesso motivo che anima anche il *dialeghestai* socratico, vale a dire, la ricerca della verità. La scelta operata da Platone di collocare il proprio metodo in continuità con quello socratico, manifesta chiaramente l'intenzione del filosofo di rivendicare l'eredità del maestro. Tuttavia, a questa esigenza se ne aggiunge un'altra: Platone sente la necessità di procedere ad una revisione del metodo socratico che nonostante sia animato dall' "amore per la verità", a causa di un'intrinseca debolezza, rischia di confondersi con le forme della confutazione sofistica. È noto come il metodo centrale della dialettica socratica sia rappresentato dalla confutazione elenctica, che ha il compito di svolgere un ruolo decostruttivo preliminare alla costruzione di un sapere criticamente fondato. La dialettica socratica, però, arrestandosi al momento critico-confutatorio, non sviluppa il secondo momento, cioè quello costruttivo, che conduce alla fondazione teorica. In questo modo, l'ἔλεγχος, arrestandosi al solo momento critico-confutatorio e, non inoltrandosi sul terreno della fondazione teorica, rischia di sconfinare nelle forme della confutazione eristica, mentre, la dialettica platonica risponde proprio all'esigenza di realizzare un sapere solidamente fondato. Dunque, nell'elaborazione del suo metodo, Platone riprenderà il motivo socratico dell'ἐξετάζειν, che consiste nel reciproco διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον; però, mosso dalla necessità di superare la dimensione meramente aporetica per inoltrarsi sul terreno fondazionale, questo sarà collocato sul piano metafisico, e declinato come λόγον διδόναι. Così, se il διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον avviene all'interno di un contesto dialogico situazionale e ad *hominem*, conducendo al raggiungimento di un'universalità dialogico-contestuale, rappresentata dall'ὁμολογία, il λόγον διδόναι, invece, è sganciato da ogni contesto situazionale e, assumendo un andamento oggettivo, conduce alla comprensione della ragione eidetica per cui una cosa è ciò che è. E, la formula discorsiva che restituisce, in termini proposizionali, l'acquisizione di τὸ ὄν, è il celebre λόγος τῆς οὐσίας. In questo modo, il transito dal διαλέγεσθαι socratico alla dialettica platonica può essere definito come il passaggio dalla domanda socratica *ti legheis*, che sollecita all'esplicitazione di un'opinione, a quella platonica *ti esti*, che apre la via ad un discorso relativo all'οὐσία dell'oggetto indagato. Ciò comporta lo spostamento dell'indagine dalla dimensione soggettivo-doxastica a quella oggettivo-veritativa, cioè, dal piano fenomenico a quello noetico. Dunque, il διαλέγειν, pur continuando ad essere lo strumento ineludibile del fare filosofia, per assolvere a questo compito necessita di essere tecnicizzato, ovvero non va più inteso secondo il significato consueto del "discutere", e del "discorrere", che rinvia ad un generico contesto dialogico. Ed è nella *Repubblica* che, per la prima volta, il verbo διαλέγεσθαι e le sue forme assumono una connotazione tecnica, ovvero propriamente dialettica. Da notare come, all'interno della *Repubblica*, l'uso dialettico del verbo διαλέγεσθαι e delle sue forme non è una costante dell'opera, ma riguarda esclusivamente i libri VI e VII, con la sola eccezione del passo 454 a5 nel libro V, ove, tuttavia, si rinvia alla concezione dialettica del *Fedro*. All'interno del *corpus platonicum*, la διαλεκτική τέχνη trova elaborazione a partire dai libri VI e VII della *Repubblica*, dove assume la forma di un metodo ipotetico-dialettico, e si pone come istanza critico-fondativa nei confronti delle assunzioni ipotetiche. Nella *Repubblica* il metodo ipotetico-dialettico viene solo menzionato, ma sarà nel *Parmenide* che troverà concreta applicazione, in relazione all'Uno. Se nella *Repubblica* e nel *Parmenide*, attraverso il metodo dialettico, Platone giunge ad un uso "costruttivo della confutazione", un passo ulteriore verrà compiuto quando sarà giunto il momento di "prendere atto della capacità di decidere quali idee debbano essere riunite e quali divise, ossia di affermare e negare secondo verità, come si addice ad una vera e propria scienza". Un'esigenza che troverà risposta nell'elaborazione del metodo dialettico-dialettico di *Fedro*, *Sofista* e *Politico*. Il metodo dialettico-dialettico trova definizione nel *Fedro*, laddove si caratterizza come l'attività di "dividere e riunire" al fine di definire un'idea, e vedrà un ulteriore sviluppo del concetto di "divisione" nel *Sofista* e nel *Politico*, ove quest'ultimo sarà assimilato ad una divisione dicotomica. Tuttavia, sia il metodo ipotetico-dialettico di *Repubblica* e *Parmenide*, sia quello dialettico-dialettico di *Fedro*, *Politico* e *Sofista*, si caratterizzano per la compresenza di un momento anabatico e uno catabatico, ossia di una fase sinottica e un'altra analitica.

essere un evidente richiamo al duplice processo diairetico-sinagogico²⁷⁴ enunciato nel *Fedro*. In questo dialogo si trova, infatti, la prima e ancora generica attestazione della concezione dialettica come capacità di operare unificazioni e divisioni all'interno della sfera intelligibile. Tra gli studiosi vi è tuttavia chi, come ad esempio Trevaskis²⁷⁵, non individua nel passo in questione i due procedimenti teorizzati nel *Fedro*. Le motivazioni nelle quali Trevaskis fonda le sue riserve sono essenzialmente due: la prima fa appello alle differenze concernenti l'ontologia dei due dialoghi, che impedirebbe di pensare a una stessa metodologia per entrambi,

²⁷⁴ In merito alle procedure della συναγωγή e della διαίρεσις, secondo l'interpretazione classica, legata al nome di Cornford, queste sono intese *strictu sensu* come “riunione” e “divisione”. Per questo, si veda Cornford, (1937), 170: «The only anterior description of the method (Phaedrus 265d) tells us that a Division should be preceded by a Collection (συναγωγή) or survey of the widely scattered terms (species) which are to be brought under a single (generic) Form. The object of such a review is to divine the generic Form which is to stand at the head of the subsequent Division». Diversamente, Fronterotta (2007) intende la συναγωγή come una “riconduzione all'unità”, piuttosto che una mera *recollection*, e la διαίρεσις come un processo volto a “distinguere” a partire dall'Idea, e non semplicemente a “separare” gli elementi all'interno di una classe. In questo modo, la διαίρεσις deve essere intesa come una “distinzione” possibile a partire dall'idea, permette di individuare la sussistenza, o meno, delle *linee di comunicazione* tra le cose, le quali sono già insite nella realtà, e, attraverso il metodo dialettico, vanno portate alla luce. Per questo, cf. Fronterotta (2007), 143: «la dialettica platonica nei dialoghi tardi consiste nei due procedimenti di συναγωγή e διαίρεσις diretti alle idee intellegibili, con il fine di produrne una ricostruzione ordinata e ben strutturata, appunto riunendo le più strette e limitate sotto quelle più ampie e comprensive, poi dividendo le più ampie e comprensive ottenute fino a giungere a quelle più strette e limitate. Non sarebbe difficile scorgere qui un precedente della caratteristica scansione aristotelica “genere-specie” (γένος/εἶδος), di cui Platone si servirebbe per realizzare, grazie al metodo dialettico, una mappatura completa del reale, innanzitutto raccogliendo le singole “specie” disperse sotto gli opportuni generi universali, per ridiscendere successivamente, a partire da ogni genere, fino a quell'ἄτομον εἶδος posto all'estremità inferiore di ciascuna delle specie costituenti ciascun genere. Così concepita, la dialettica avrebbe il compito di produrre, tramite una simile mappatura del reale, una classificazione completa di tutte le cose che sono e, in questa misura, la definizione di ciascuna di esse [...] Benché si sia realizzato un certo consenso intorno a questa interpretazione, contro di essa sono state sollevate alcune serie e, a mio avviso, giustificate obiezioni. [...] avanzando lungo le linee di comunicazione che congiungono le cose che sono fra loro simili, e perciò fra loro collegate, ed escludono le cose che sono fra loro dissimili, e perciò prive di collegamento, in entrambi i casi “distinguendo” (διαίρεῖν) e “sezionando” (τέμνειν) o, meglio ancora, tracciando le loro rispettive posizioni e collocazioni nella rete del reale. Ne consegue, stando a questa interpretazione, che la dialettica ha il compito di produrre una ricognizione delle relazioni o dell'assenza di relazioni fra le cose che sono, non però necessariamente una ricognizione generale e completa di tutte le cose che sono, ma una ricognizione mirata o piuttosto focalizzata su, e a partire da, un elemento *x* di cui si cerca la posizione rispetto agli altri».

²⁷⁵ Circa la possibilità o meno che il secondo momento (*Phil.* 16-18) del metodo dialettico delineato nel *Filebo* sia identificabile con la procedura diairetica cf. Trevaskis (1960), 39-44. Lo studioso si appiglia alla presunta assenza della terminologia diairetica per negare che il metodo descritto sia quello della διαίρεσις: «there is an almost absence in *Phil.* 16-18 of that characteristic explanatory language of Division which is found in the *Phaedrus*, *Sophist* and *Statesman*: one does not there find εἶδη μέρη, διαίρεῖν, τέμνειν and their cognates. By contrast, the keyword of the section is ἀριθμός. [...] These arguments, therefore, may suggest that it is not the method of Collection and Division which is being portrayed at *Phil.* 16b-17a. The contrary view, however, is almost unanimously held». *Contra* Trevaskis, si veda Striker (1970), 31.

mentre la seconda richiama l'attenzione sull'assenza del linguaggio diairetico e sinagogico nel contesto del *Filebo*. Per quanto riguarda la prima motivazione, Benson riflette sul fatto che «it is certainly true that Plato recognized a close relationship between ontology and epistemology and so presumably between ontology and methodology. Moreover, it is difficult to deny at least a subtle difference between the ontology of the *Phaedrus* and the ontology of the *Philebus*. But methodology identity conditions that require an identical ontology are too restrictive. More importantly, we have fairly good evidence that Plato would not require such identity conditions. Plato does not distinguish the method of hypothesis in the *Meno* from the method found in the *Phaedo* and/or the *Republic* simply because, as many commentators believe, the ontologies of the *Meno* and the *Phaedo/Republic* are different. Further, the elenctic method as practiced in the early dialogues is the same method described in the *Sophist* as incapable of achieving positive results even though Plato's evaluation of the elenchus may be different in these dialogues and even though ontology underlying the method has changed. So, Plato allows the method of hypothesis and the elenchus to be employed on distinct ontologies. Why, then, should we think that he would not permit collection and division to be employed on distinct ontologies?»²⁷⁶. La presunta assenza del linguaggio diairetico e sinagogico non sembrerebbe dunque essere affatto indicativa del mancato riferimento a queste pratiche, le quali, tuttavia, non devono essere assimilate in modo immediato a quelle descritte nel *Fedro*, ma è opportuno prestare attenzione alla differente modulazione che nel contesto dialogico del *Filebo* esse vengono ad assumere.

Detto ciò, prendiamo ora in esame le diverse fasi in cui si articola il metodo

²⁷⁶ Cf. Benson (2010), 22-23. Circa l'impiego del metodo elenctico e di quello ipotetico nel *Filebo* rinvio a Patterson (2010), 83 sgg.: «Elenchus enters the discussion just after Socrates has great introduced the method of Division (16b-20). Division – or Collection and Division – is a "gift of the gods" to which is due every discovery in any branch of knowledge (16c). Since its application to the question of types of pleasure and thought would be difficult, Protarchus gladly accepts Socrates' suggestion that in fact a mixed life of thought and pleasure is the best, and that this can be demonstrated without the trouble of collecting and dividing (20b-c). As many readers have noticed, the ensuing demonstration is an application of Socratic Elenchus (20c-e), the claims submitted for elenctic testing being those for the lives of pleasure and thought as the best life for humans. [...] Socrates' postulation of three criteria of the best life is of great interest in itself, but our concern here is with Socrates' procedure, and this, I suggest, constitutes an application of Hypothesis as well as of Elenchus. [...] The *Philebus* constitutes an especially important illustration of the fact not only that Elenchus/Hypothesis may employ Division to generate propositions to be agreed upon, but also that Division may incorporate Elenchus».

dialettico:

1) la prima fase (*Phil.* 16d1-3) consiste nella facoltà di assumere un'idea (μίαν ιδέαν, *Phil.*16d2) in relazione alle cose esaminate. L'assunzione dell'idea non rivela ancora il suo contenuto, ma consiste nell'ammissione che quel determinato contenuto possa essere conosciuto, mediante il dispiegamento del metodo dialettico, per l'appunto. In ogni caso, la possibilità di τίθεσθαι²⁷⁷ l'idea deve presupporre un momento sinottico, che consiste nel fatto che la συναγωγή²⁷⁸ di una molteplicità indefinita a una unica idea, come viene teorizzato nel *Fedro*²⁷⁹, sia già avvenuta. Nel dialogo in questione, il momento della συναγωγή sembra infatti consistere nella individuazione di una idea unica alla quale appartengono i membri di una certa molteplicità, e ciò rappresenta una condizione necessaria per definire correttamente ogni cosa:

²⁷⁷ Sull'uso esistenziale di τίθεσθαι si veda anche *Phaed.* 79a6-7, dove viene impiegato per supporre δύο εἶδη τῶν ὄντων.

²⁷⁸ Sul significato della συναγωγή nel *Fedro*, cf. Dorter (2006), 268: «The collection can be carried out only if we have a prior conception of the kinds of forms within which the scattered instances can be united. Socrates could not have thought to classify prophesy, mysticism, poetry, and love, all within a single form of divine madness if he had no concept of divine madness to begin with. [...] That is why the method is preceded by the palinode's account of a latent knowledge of the intelligible forms of things, that is within us like a vague memory. We must have some knowledge of the whole before we can recognize that and how each individual is part of it. [...] When Socrates says that if he believes someone to be capable of seeing how things by nature can be combined into one and divided into many, he would follow him as he would follow a god (266b), he is alluding to the palinode's mythic account of how we followed the gods in order to behold the forms».

²⁷⁹ Circa la teorizzazione del metodo dialettico nel *Fedro*, rinvio allo studio di Cornford (1937), 170: «The only anterior description of the method (*Phaedrus* 265d) tells us that a Division should be preceded by a Collection (συναγωγή) or survey of the widely scattered terms (species) which are to be brought under a single (generic) Form. The object of such a review is to divine the generic Form which is to stand at the head of the subsequent Division». In proposito, si veda anche Fronterotta (2011), 153: «Va sottolineato che l'unica riflessione entro certi limiti articolata intorno alla natura e all'applicazione di questo metodo viene fornita da Platone in un passo del *Fedro* (265c-266b), in cui, a un tratto, Socrate invoca l'impiego di una procedura ispirata a un'effettiva competenza scientifica (τέχνη) per avanzare nella discussione in modo appropriato. Questa procedura si compone proprio dei due passaggi messi in atto nella caccia al sofista, giacché si tratta di ricondurre una molteplicità di elementi sparsi qua e là (τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα) con una visione unitaria (συνορῶντα), a un'unica idea (μίαν τε ιδέαν ἄγειν), e tale condizione risulta necessaria per definire correttamente ogni cosa (ἴνα ἕκαστον ὀρίζομενος), poi di “sezionare” “secondo le forme” (κατ'εἶδη δύνασθαι διατέμνειν), cioè, si intende, “seguendo le articolazioni naturali”(κατ'ἄρθρα ἢ πέφυκεν) di ciò che viene sezionato, dunque evitando di produrre strappi impropri, come farebbe un cattivo macellaio (κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον). Queste συναγωγαί e διαίρέσεις, di cui Socrate si dichiara appassionato (266b), sono fondamento di ogni discorso e ragionamento (λέγειν τε καὶ φρονεῖν), e chi sa di essere esperto, per tale sua capacità di scorgere l'unità nel molteplice (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ ὄρᾶν), deve essere apprezzato e seguito come una divinità».

[...] considerando insieme ciò che è molteplice e disseminato (τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα) per ricondurlo a una sola forma (μίαν τε ιδέαν ἄγειν), in modo da rendere chiara, definendola, ciascuna cosa intorno a cui ogni volta si voglia insegnare (περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη)²⁸⁰.

Dunque, se nel *Fedro* Platone richiama l'attenzione sulla riconduzione della molteplicità indefinita all'unità, nel *Filebo* sembra invece ritenere già compiuto questo passaggio così da procedere direttamente all'atto del τίθεσθαι l'idea in relazione alle cose esaminate.

2) La seconda fase (*Phil.* 16d3-7) si articola in un'indagine razionale (ζητεῖν, *Phil.* 16d3), volta a individuare se all'interno dell'idea, precedentemente assunta, ve ne siano contenute altre, e se queste ultime, a loro volta, ne contengano altre ancora, individuando il numero preciso compreso all'interno di tale unità. Anche in questo caso è d'obbligo il confronto con la pratica della διαίρεσις²⁸¹ descritta nel *Fedro*:

La capacità di suddividere nuovamente l'oggetto per specie (κατ'εἶδη δύνασθαι διατέμνειν), seguendone le articolazioni naturali (κατ'ἄρθρα ἧ πέφυκεν), evitando di lacerarne quale parte (μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος) come farebbe un cattivo macellaio (κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον)²⁸².

Com'è noto, nel contesto dialogico del *Fedro* la pratica della divisione, seppur teorizzata, non viene però esplicitata. Una simile esplicitazione avviene invece nel *Sofista* e nel *Politico*, dove prenderà la forma della *dicotomia*²⁸³, cioè

²⁸⁰ Cf. *Phaedr.* 265d3-6. D'ora in poi, quando non altrimenti specificato si farà sempre riferimento alla traduzione di Bonazzi (2011).

²⁸¹ Per una panoramica di carattere generale sull'impiego del metodo diairetico in Platone si veda Minardi (1983).

²⁸² Cf. *Phaedr.* 265e1-3.

²⁸³ Circa la modalità *dicotomica* del metodo *dialettico-diairetico* nel *Sofista* rimando a Vegetti (2004b), 95-104. Secondo lo studioso, il senso della *dicotomia* nel *Sofista* non è quello di essere uno strumento per la classificazione e la definizione delle specie, bensì quello di costruire reti concettuali

della divisione per due, che consiste nell'operazione di suddivisione in specie di un'idea generale fino al raggiungimento della differenza specifica la quale corrisponde alla definizione dell'entità ricercata. Nei dialoghi in questione scopo dell'argomentazione è quello di definire infatti i nomi "sofista" e "politico", e per questa ragione la διαίρεσις deve isolare il termine oggetto di indagine da tutto ciò che non entra nella sua definizione. Ora, ritornando all'analisi del *Filebo*, si è detto che obiettivo della dialettica non è la definizione di un nome, bensì quello di stabilire la corretta relazione partecipativa tra il bene, il piacere e l'intelligenza. È questo il motivo per il quale occorre relazionare sullo stesso piano i termini in questione. Il momento analitico che in questo contesto è definito entro i termini dello ζητεῖν non è dunque analogo alla διαίρεσις così come viene teorizzata nel *Fedro* e applicata nel *Sofista* e nel *Politico*, ma avviene dunque a livello orizzontale e suo strumento principe è propriamente il numero. Ed è nell'individuazione del numero esatto delle realtà intermedie (τὰ μέσα) collocate fra l'uno e i molti che viene distinto il modo dialettico (διαλεκτικῶς) di condurre l'argomentazione dal suo opposto eristico (ἐριστικῶς), e per questa ragione:

Gli dèi (θεοὶ), dunque, come ho detto, ci hanno dato la consegna di indagare (σκοπεῖν), di apprendere (μανθάνειν) e di insegnare (διδάσκειν) gli uni agli altri (ἀλλήλους) in questo modo. Invece, gli uomini sapienti (σοφοὶ) di oggi (οἱ νῦν) pongono l'uno (ἓν) come capita (ἄν τύχῳσι), i molti più

che delimitano e descrivono l'ambito di significazione dei nomi. A suo parere sarebbe da escludere che l'intenzione tassonomica facesse parte della dialettica dicotomica per almeno tre motivi: 1) il campo da dividere è assunto per ipotesi dialogica e non costituisce il "genere naturale" aristotelico, 2) la regola metodica che divide solamente il campo "di destra" esclude per principio l'intento di completezza classificatoria, 3) le identificazioni compostibili dell'*eidōs* cercato costituiscono una pluralità, addirittura sei o sette nel caso del sofista. Fatte queste premesse, Vegetti ritiene infondata sia la critica rivolta da Aristotele nei capp. 2-4 del primo libro del *De partibus animalium* contro "coloro che tentano di prendere la singola specie dividendo il genere in due differenze", sia qualche sua interpretazione neoplatonica secondo la quale essa genererebbe un progetto di tassonomia universale, una sorta di atlante ontologico di tutta la realtà (come sembra suggerire il celebre "albero" di Porfirio). Sull'impiego della dicotomia nel *Sofista* e nel *Politico* cf. anche Franklin (2011), 14-15: secondo il quale quest'ultima «isolates a single kind from others and may thereby "leave behind" genera that do not contain our target [...] the division of the *Sophist* and *Statesman* divide one and the same genus in different ways. [...] Dichotomy, thus, gradually alters the unit of theoretical assessment from a single kind, considered in isolation, to the field as a whole. [...] our investigation will involve a process of proposing and revising taxonomies. We lay out our division, only to discover a problem in some one of its proposed species. We alter the genera to address this problem and reassess. Discovering another problem elsewhere in the taxonomy, we revise again and reassess. In the course of these revisions, dichotomy will often render itself obsolete with respect to a given field».

velocemente e lentamente del dovuto (πολλὰ θᾶπτον καὶ βραδύτερον), passando dall'infinito subito dopo l'uno (μετὰ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς); sfuggono loro, invece, le realtà intermedie (τὰ μέσα), in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico (διαλεκτικῶς) si distingue dal suo opposto eristico (ἐριστικῶς)²⁸⁴.

L'erista con eccessiva facilità unifica e moltiplica all'infinito l'*uno e i molti*, mentre si lascia sfuggire le tappe intermedie, alle quali invece il dialettico presta attenzione, ricostruendo correttamente la struttura numerica del reale. Dopo aver esposto la teoria degli "antichi"²⁸⁵, forse identificabili con i pitagorici, dal momento che questi ultimi raccomandano il rispetto per le realtà intermedie, Platone polemizza contro "i sapienti di oggi" che invece giustappongono bruscamente questi due estremi. È lecito chiedersi a chi sia rivolto questo attacco polemico, chi siano cioè i contemporanei ai quali Platone rimprovera di unificare unità e molteplicità. A questo proposito, Isnardi-Parente osserva che «fra gli immediati discepoli di Platone vi è qualcuno che ha prestato un'attenzione particolare al problema del numero, e che ha visto dipendere i numeri dai due principi fondamentali uno/molteplice, unità indivisibile/molteplice indefinito. [...] egli giustappone direttamente (εὐθύς) quell'uno e quell'infinito fra i quali Platone studia al contrario di porre una serie di mediazioni»²⁸⁶. La studiosa vuole in questo modo alludere all'accademico Speusippo²⁸⁷. Ma in ogni caso la formulazione di una simile ipotesi è meramente congetturale.

3) La terza fase (*Phil.* 16d8-e2) consiste nell'applicazione dell'idea dell'illimitato alla molteplicità indeterminata, non prima però che di questa si sia

²⁸⁴ Cf. *Phil.* 16e3-17a6, Migliori (2011).

²⁸⁵ Cf. Barbone (2012), 143, il quale sottolinea come l'attenzione per le realtà *intermedie* fu un impegno costante della scuola pitagorica, dal momento che lo studio delle proporzioni e delle medietà si inseriva nel più ampio disegno di scoprire ovunque una legge numerica che permettesse di tracciare dei ponti tra gli enti, di creare collegamenti che potessero tenere insieme la realtà sotto un unico principio o struttura razionale. In origine, le medietà scoperte dai pitagorici furono tre: l'aritmetica, la geometrica, e l'armonica.

²⁸⁶ Cf. Isnardi-Parente (1994), 39.

²⁸⁷ Per una panoramica generale sul pensiero dell'accademico, rinvio a Dillon (2010), 49 sgg., circa l'imposizione dei due principi nella forma dell'opposizione *ἓν/πληθος*, cf. *Metaph.* N, 1091a 30sgg.

però individuata la quantità numerica determinata posta tra (μεταξύ²⁸⁸) l'infinito e l'uno (τοῦ ἀπείρου τε καὶ ἐνός, *Phil.* 16e). Infatti, solo in seguito alla determinazione del molteplice numerico intermedio collocato tra l'unità dell'Idea e la molteplicità indefinita sarà possibile definire in modo corretto il dato reale. Per esempio, se vogliamo definire l'idea dell'uomo, dovremo dire non solo che essa è una e si applica a una infinità di individui, ma anche che essa contiene in sé l'idea di animale, l'idea di vivente, l'idea di razionale, e così via.

La natura della realtà è infatti quella di essere allo stesso tempo *uni-molteplice*, allora, occorre che questa sia indagata a partire dal punto di vista dell'*uno* e dei *molti*. Nello spazio compreso fra questi due estremi è infatti collocata una quantità numerica, la cui individuazione consente di ricostruire la struttura stessa del reale. E la conoscenza di questo *medium* numerico rappresenta propriamente quel *discrimen* che separa il discorso vago dell'erista da quello del dialettico. L'erista, ignorando la conoscenza di questo spazio intermedio, non fa altro che giocare sull'opposizione *uno-molti*, riportando questi due estremi l'uno all'altro in modo immediato. Il dialettico, invece, prestando attenzione a tale *medietà*, ne individua i casi definibili numericamente, cioè quanti realmente sono i termini intermedi tra questi due opposti. In proposito, Dixsaut sostiene che «l'entrelacement de l'un et du multiple est la structure même du discours et il en fonde deux usages également possibles. Le premier en joue pour faire surgir sans cesse des contradictions, ne cessant de dénoncer cette multiplicité imposée par le discours à une même chose, et posant alors l'alternative: ou bien toute identité est fictive, ou bien il ne faut pas parler mais seulement désigner. Le second cherche à comprendre comment l'entrelacement doit s'opérer. La distinction entre éristique et dialectique ne tient plus seulement ici à la nature querrelleuse de l'une, pacifique de l'autre: elles s'enracinent toutes deux dans la structure même du discours, mais la

²⁸⁸ Circa la valenza tecnica del termine *μεταξύ* in Platone si veda anche *Simp.* 202a: «non ti accorgi che c'è un intermedio fra sapienza e ignoranza. L'opinare rettamente, però, senza essere in grado di fornire spiegazioni, non sai che non è un sapere?», dal discorso di Diotima si evince che l'ὀρθὴ δόξα occupa lo spazio *μεταξύ* tra σοφία τε καὶ ἀμαθία; *Resp.* 477d7-11: «ma se vi è qualcosa tale da essere e non essere, non sarà in posizione intermedia fra ciò che puramente è, da un lato, e ciò che in nessun modo è, dall'altro?». Sull'introduzione, nella *Repubblica*, di un'istanza epistemica collocata (*μεταξύ*) tra la conoscenza piena e la totale ignoranza, si veda Ferrari (2010), 377. Per le occorrenze di *μεταξύ* in *Thaet.* 154a2 e *Timeo* 50d2, ove la preposizione assumerebbe una funzione non locativa, bensì identificativa, rinvio all'analisi di Van Eack (2009), pag. 204.

première ne voit dans le rapport de l'un au multiple qu'un rapport purement conventionnel alors que le seconde pose qu'il existe une unité naturelle correspondent à chaque multiplicité. Si elle est naturelle, c'est qu'elle se fonder sur la nature même de la chose dont on affirme l'unité»²⁸⁹.

3.2 La διαίρεσις e il numero

Come si è visto, nel *Fedro* e successivamente in maniera più incisiva nel *Sofista* e nel *Politico* Platone si concentra sul metodo dialettico della unificazione e della divisione. Esso consiste nella combinazione di due procedure finalizzate all'individuazione di una definizione dell'oggetto ricercato: quest'ultimo viene ricondotto a un'idea generale alla quale certamente appartiene, quindi questa idea subisce un processo di successive divisioni che dovrebbe culminare nella determinazione della sua differenza specifica, corrispondente alla sua definizione.

Nel *Fedro* la procedura della διαίρεσις viene solamente teorizzata, affermando che questa deve essere condotta μέχρι τοῦ ἀτμήτου:

Finché uno non abbia conosciuto la verità (ἀληθές) che riguarda ciascuno degli enti di cui parla o scrive (περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει), finché non sia capace di definirlo di per sé, e avendolo definito poi (κατ'αυτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι), sappia nuovamente dividerlo in specie, fino a raggiungere ciò che non è ulteriormente divisibile (μέχρι τοῦ ἀτμήτου)²⁹⁰.

Il metodo della divisione trova invece applicazione nel *Sofista* e nel *Politico*, dove, come si è accennato più volte, esso risponde a un intento definitorio, per cui

²⁸⁹ Cf. Dixsaut (2001), 108.

²⁹⁰ Cf. *Phaedr.* 277b6-9.

esso procede in modo verticale e dicotomico, arrestandosi fino al raggiungimento di ciò che non è ulteriormente divisibile. Il dialettico si trova infatti di fronte ad una gerarchia di idee alle quali viene così applicata la divisione dicotomica fino al raggiungimento della dell'ultima divisione possibile, «below which there is only the apeira of the sensuous multiplicity»²⁹¹. È interessante notare come in questo contesto la specie ἄτμητος venga definita come l'ultima divisione che sia degna di essere nominata (ἀξίαν ἐπωνυμίας, 229d5-6):

Adesso dobbiamo esaminare ancora questo punto, se si tratti ormai di una totalità indivisibile (ἄτομον ἤδη ἐστὶ) oppure se presenti qualche divisione che valga la pena denominare (ἔχον διαίρεσιν ἀξίον ἐπωνυμίας)²⁹².

L'uso di ἀξίον che testimonia in modo inequivocabile il riferimento alla dimensione assiologica, finendo, quindi, per attribuire un'accezione valoriale al raggiungimento dell'ultima divisione possibile. Il riferimento alla dimensione assiologica potrebbe infatti rinviare alla concezione greca del numero; ed essere così indicativo del fatto l'ultima divisione degna di essere nominata sia propriamente quella che consente di individuare il numero della realtà indagata, allo scopo di valutare ciò che in essa è essenziale²⁹³.

Nel *Filebo*, invece, il metodo dialettico risponde all'esigenza di fondare una relazione predicativa, quindi di stabilire delle relazioni fra le idee a livello orizzontale. La divisione dell'idea dunque avviene in modo orizzontale allo scopo di individuare *quante e quali* sono le idee comprese tra la sua unità e la molteplicità indeterminata. «The problem of the one and many does not rise specifically at the meeting of the ἄτομα εἶδη with the world of senses, but the problem is already in the world of ideas and in every idea as such»²⁹⁴. In questo modo, il dialettico non arresterà la divisione in seguito al raggiungimento dell'ultima specie possibile – come si è visto nel *Sofista* – bensì di quella pertinente ai suoi obiettivi, perché il

²⁹¹ Cf. Scolnicov (1971), 83.

²⁹² Cf. *Soph.* 229d5-8.

²⁹³ Cf. Burkert (1972), 266.

²⁹⁴ Cf. Scolnicov (1971), 83.

risultato ottenuto è oramai sufficiente e quanto alla pluralità restante a essa viene applicata l'idea dell'ἄπειρον.

Non a caso, nel *Filebo* all'individuazione del numero corretto delle realtà intermedie presenti tra l'*uno* e i *molti*, segue il rilascio delle specie nell'ἄπειρον:

[...] e non bisogna applicare l'idea dell'illimitato (τὴν τοῦ ἀπείρου ιδέαν) alla molteplicità (πρὸς τὸ πλῆθος), prima che di essa si sia visto bene tutto quanto il numero intermedio tra l'illimitato e l'uno (μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός) e solo allora bisogna lasciare che l'unità di ogni cosa vada nell'illimitato (εἰς τὸ ἄπειρον)²⁹⁵.

L'ἄπειρον è dunque presente non solo all'inizio del metodo dialettico, ma anche alla fine, caratterizzando così lo stato di ciò che non necessita più di essere determinato, poiché un'ulteriore divisione non avrebbe più alcuna rilevanza ai fini dell'indagine, dal momento che rappresenterebbe «une classe dont la divisione en sous-classes ne servirait aucun but philosophique ou scientifique»²⁹⁶.

3.3 La dialettica e il richiamo al mito

Si prenderà ora nuovamente in considerazione la sequenza *Filebo* 16c6-17a5, nell'intento, questa volta, di considerare il richiamo al mito che in essa è contenuto. Platone introduce infatti il metodo del suo filosofare – la dialettica, per l'appunto – come un *dono divino*, giunto agli uomini per mezzo di un *qualche*

²⁹⁵ Cf. *Phil.* 16d9-e2. In questo caso, la traduzione è stata lievemente modificata.

²⁹⁶ Cf. Crombie (1962), 365.

Prometeo e poi trasmesso attraverso le opinioni degli antichi²⁹⁷:

A me sembra chiaro che un dono divino agli uomini (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις) fu gettato da una sede degli dèi (ποθὲν ἐκ θεῶν), per opera di un qualche Prometeo (διὰ τινος Προμηθέως) insieme ad un fuoco luminosissimo (ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρὶ). E gli antichi (παλαιοί), che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi (κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες), ci trasmisero questa tradizione: le cose che si dice che sempre sono (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) si costituiscono a partire dall'uno e dai molti (ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν), e hanno connaturati in sé stesse il limite e l'illimitatezza (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων). Dunque, poiché le cose sono così ordinate, bisogna che per ognuna poniamo (θεμένουσ) sempre un'unica idea (ἀεὶ μίαν ιδέα) e la ricerchiamo (ζητεῖν) – infatti noi ve la troveremo insita (εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν) – se poi l'avremo colta, bisogna che dopo cerchiamo di determinarne due, se in qualche modo ci sono, altrimenti tre, o qualche altro numero (μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν) e bisogna esaminare allo stesso modo anche ciascuna di queste ulteriori unità (τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως), finché si veda a proposito dell'unità posta all'inizio non solo che è uno, molti e illimitati (τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά) ma anche quanti (ὅποσα). E non bisogna applicare l'idea dell'illimitato (τὴν τοῦ ἀπείρου ιδέα) alla molteplicità (πρὸς τὸ πλῆθος), prima che di essa si sia visto bene tutto quanto il numero intermedio tra l'illimitato e l'uno (μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός) e solo allora bisogna lasciare che l'unità di ogni cosa vada nell'illimitato (εἰς τὸ ἄπειρον). Gli dèi, dunque, come ho detto, ci hanno dato la consegna di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους). Invece, oggi, gli uomini sapienti pongono l'uno come capita (ἐν ὅπως ἂν τύχῃ), i molti più velocemente e più lentamente del dovuto, passando dall'infinito subito dopo l'uno, sfuggono loro, invece, le realtà intermedie (τὰ μέσα), in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico si distingue dal suo opposto eristico²⁹⁸.

La scelta di ricorrere al mito risponde certamente all'esigenza di valorizzare

²⁹⁷ Circa l'identificazione degli "antichi" con i Pitagorici di V secolo e in particolare con Filolao che per primo ha individuato nel limite e nell'illimitato due fattori esplicativi del cosmo rinvio a Huffman (1993), Dixsaut (2001).

²⁹⁸ Cf. *Phil.* 16c5-17e. In questo caso, la traduzione è stata lievemente modificata.

la portata della teoria proposta, poiché «ora che non sussiste più il collegamento immediato degli uomini con il Divino, tocca appunto alla filosofia il compito di rendersi conto del Principio divino dell'essere»²⁹⁹. L'attribuzione del carattere del divino³⁰⁰ al metodo filosofico per eccellenza non può che ribadire, inoltre, una delle più profonde convinzioni platoniche: quella secondo la quale il filosofo è uomo divino³⁰¹, e dunque altrettanto divino deve essere il suo metodo.

Spogliato della sua veste mitica, nel passo in questione è immediatamente rintracciabile il rapporto che il metodo dialettico intrattiene con un aspetto

²⁹⁹ Cf. Gaiser (1988), 83.

³⁰⁰ Circa la connessione del metodo dialettico all'ambito del divino si veda anche *Phaedr.* 266 b6-10. La traduzione è stata modificata in alcuni punti. «E se ritengo che qualcun altro sia capace per sua natura di abbracciare l'unità che naturalmente è in rapporto con il molteplice (εις ἐν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄρᾶν), lo seguo, tenendo dietro alla sua traccia, come quella di un dio. E ancora quelli capaci di far ciò – dio sa se dico bene o male – arrivo a chiamarli dialettici (καλῶ δὲ οὖν μέγχι διαλεκτικούς)».

³⁰¹ Sul motivo dell'assimilazione al divino si veda Ferrari (2013), 34: «Nei dialoghi platonici si trovano numerosi accenni alla circostanza che l'acquisizione della conoscenza suprema, ossia del sapere relativo alle idee (e ai principi), avvicina l'uomo alla divinità e lo trasforma in un essere immortale. Si tratta, evidentemente, della forma più alta che può assumere il processo di "assimilazione a dio" (ὁμοίωσις τῷ θεῷ), spesso presentato nei dialoghi come il compito supremo dell'uomo. Platone connette esplicitamente il tema dell'immortalità umana alla conoscenza compiuta e perfetta dell'essere, vale a dire del mondo delle idee. Si tratta di una condizione che rende l'uomo simile a dio, dunque ne determina l'immortalizzazione, trasformandolo da essere mortale in immortale. Mi limito a menzionare alcuni esempi. Il caso più interessante si incontra alla fine della descrizione della celebre scala amoris contenuta nel discorso di Diotima del *Simposio*. La sacerdotessa afferma che il contatto con il vero, cioè con il mondo delle idee e in particolare con l'idea del bello, rende l'iniziato ai misteri d'amore θεοφιλῆς e ἀθάνατος, ossia caro agli dei e immortale (*Symp.* 211e5-7). Altrettanto significativo si presenta il testo del secondo discorso sull'amore tenuto da Socrate nel *Fedro*. Qui dopo avere accennato al tema dell'assimilazione a dio (*Phaedr.* 248a1-3), Platone descrive con accenti entusiastici – perfettamente adatti al contesto iniziatico del ragionamento – il processo che porta l'anima umana, per mezzo del buon uso della memoria, cioè della reminiscenza, alla conoscenza suprema, vale a dire al sapere delle idee [...] La perfezione, da cui discende la divinizzazione dell'uomo, è una perfezione di natura epistemica e attiene al fatto che l'anima umana consegue una conoscenza assoluta, dunque divina, della realtà. Del resto la stessa condizione divina del dio dipende dal fatto che il suo sguardo è rivolto alle idee (249c6) [...]. La connessione tra divinizzazione della funzione conoscitiva e immortalità ritorna in conclusione del *Timeo*. Qui il motivo dell'assimilazione viene formulato in chiave prevalentemente cosmologica, ma il senso del ragionamento platonico non cambia. [...] La parte razionale dell'anima ha una natura "divina", essendo donata dal dio e avendo lassù, ossia nella sfera intelligibile e divina, la sua origine. Coltivando questa funzione divina, l'uomo può effettivamente assimilarsi alla divinità e questa assimilazione ne comporta l'immortalità (ἀθανασία). La cura del demone che si trova in noi, vale a dire dell'intelletto (νοῦς), costituisce la via di accesso all'immortalità, o meglio all'unica forma di immortalità concessa all'uomo. Tuttavia, nel momento in cui l'uomo esercita pienamente questa funzione divina, egli diventa effettivamente τέλειος, ossia compiuto e perfetto, cioè "divino". Si tratta di una condizione difficile da raggiungere, alla quale solo pochi individui, i filosofi dialettici, possono accedere, come Platone dichiara in maniera inequivocabile in *Tim.* 51e5-6, dove a proposito del νοῦς egli afferma che «ne partecipano gli dèi e solo una piccola parte della stirpe umana». Altri due luoghi platonici nei quali viene formulato il principio dell'assimilazione alla divinità sono *Resp.* VI 500c6-d3 e *Thaet.* 176a-c, dove l'oggetto dell'assimilazione è rappresentato dal mondo delle idee che costituisce l'espressione ontologica della razionalità.

costitutivo della realtà, quale è l'identità *uno-molti*. Quest'ultima, infatti, nonostante sia onnipresente nel reale, costituendone un aspetto essenziale, è però assunta dagli uomini solo in modo inconsapevole. Il dialettico deve così assolvere al compito di rendere evidente ciò che, sia pure in modo inconsapevole, viene assunto “da sempre” (καὶ πάλαι καὶ νῦν, *Phil.* 15d6), vale a dire l'identità *uno-molti*. Tuttavia la comprensione del significato ultimo di questo passo non può prescindere dal suo richiamo al mito che mi propongo ora di indagare.

Platone introduce la dialettica presentandola come un *dono divino* che «per opera di un qualche Prometeo (διὰ τινος Προμηθέως) insieme a un fuoco luminosissimo (ἄμα φανοτάτω τινὶ πυρὶ)»³⁰² sarebbe stato portato agli uomini. È dunque immediatamente evidente l'allusione al motivo dell'origine divina delle arti, e la connessione con la rappresentazione mitica che è alla base anche del racconto del *Protagora* (320d-323a)³⁰³. Anche se nel caso del *Filebo* il motivo dell'origine divina delle arti viene ad assumere un significato del tutto nuovo, dal momento che il *dono divino* consiste nel metodo del filosofare, vale a dire la dialettica stessa.

Si farà ora un rapido cenno alla rivisitazione del mito di Prometeo compiuta

³⁰² Cf. *Phil.* 16c8-9.

³⁰³ Nel *Protagora* (320d-323a), Protagora racconta la sua versione del mito di Prometeo sull'origine della civiltà. Cf. Chiesara (2010), 33-34: «Secondo il sofista, il giorno precedente a quello in cui gli uomini avrebbero lasciato l'interno della Terra per uscire alla luce del sole, gli dèi incaricarono Epimèteo, figlio di uno dei Titani, di distribuire le capacità fra gli esseri viventi in modo che ogni specie potesse difendersi dalle altre e dagli elementi naturali. Epimèteo si dimenticò però degli esseri umani e così, vedendo che questi rimanevano indifesi nei confronti sia degli altri animali sia delle minacce della natura, suo fratello Promèteo rubò agli dèi Atena ed Efesto l'abilità tecnica e il fuoco e ne fece dono ad alcuni uomini, di modo che gli esperti di ciascuna tecnica potessero servire anche agli altri. [...] Non possedendo l'arte politica, tuttavia, non riuscivano a convivere in pace, così finirono per disperdersi nuovamente. Il padre degli dèi, Zeus, mandò allora come ambasciatore il dio Hermes a portare agli uomini il senso del rispetto e del giusto per garantire la sopravvivenza. Diversamente dalle capacità tecniche, però, le capacità politiche furono donate a tutti gli uomini indistintamente come condizione del loro far parte di una comunità, al di fuori della quale d'altra parte non sarebbero sopravvissuti. [...] La rivisitazione protagorea del mito di Promèteo capovolge in chiave positivista l'antico e tragico racconto di Esiodo del progressivo degrado della civiltà umana a partire da una iniziale età dell'oro fino alle vicende di Promèteo e all'età del ferro – cioè delle tecniche, del lavoro e della fatica di sopravvivere». Circa il motivo della partecipazione dell'uomo alla sorte divina, cf. *Protagora* 322a3: «Poiché inoltre l'uomo fu fatto partecipe di sorte divina, unico tra gli esseri viventi credette per prima cosa negli dei e iniziò a innalzare statue e altari in loro onore». In proposito, Gaiser (1988), 84, afferma che: «Se noi confrontiamo il passo del *Filebo* con il mito del Protagora, allora risulta evidente che proprio la filosofia socratico-platonica si può richiamare con fondato diritto ad un sapere donato agli uomini dagli Dei, e che essa tende a portare a compimento la partecipazione del divino in maniera consapevole, vale a dire proprio quella partecipazione che è stata resa possibile mediante il dono delle arti». Sul mito del *Protagora* cf. Capizzi (1970), 552-71; Reale (2004), 128-44; Vegetti (2004b), 145-58; Bonazzi (2012), 40-53.

da Platone nel *Protagora*³⁰⁴. Come noto, il mito narra di come Epimeteo, figlio di uno dei Titani, fosse stato incaricato di distribuire le capacità fra gli esseri viventi in modo che ogni specie potesse difendersi dalle altre e dagli elementi naturali. Epimeteo si dimenticò però degli esseri umani così, vedendo che questi rimanevano indifesi nei confronti sia degli altri animali sia delle minacce della natura, suo fratello Prometeo rubò agli dèi Atena ed Efesto l'abilità tecnica e il fuoco e ne fece dono ad alcuni uomini, affinché gli esperti di ciascuna tecnica potessero servire anche agli altri. Nell'ambito del mito appena descritto, secondo la lettura di Kofman e Woodhull³⁰⁵, Prometeo può essere considerato come una figura che «invents *poroi* to get men out of *aporia* and lead from darkness to light»³⁰⁶. Detto ciò, credo che anche l'allusione a Prometeo, o meglio a un *qualche* Prometeo, presente nel *Filebo*, debba essere considerata propriamente come una figura inviata agli uomini per donare loro un *metodo* che consenta di uscire dall'*aporia*: il metodo dialettico. In questo modo, la dialettica mette gli uomini al riparo dal rischio di comportarsi come Epimeteo, – che nel distribuire le capacità agli esseri viventi dimenticò la specie umana – evitando che essi “dimentichino”, a loro volta, di prestare attenzione a quelle realtà intermedie (τὰ μέσα, *Phil.* 17a2) poste tra l'*uno* e i *molti*. Infatti, la dialettica consiste in un metodo che «instills respect for intermediate forms between the one and the many and allows men to number them precisely. It is this respect for the intermediate forms that distinguishes dialectical discourse from eristic discourse»³⁰⁷. Tuttavia, questo metodo «it was not given as a present, but stolen in an act of fraudulent theft»³⁰⁸, così l'*aporia* altro non sarebbe che la punizione inflitta agli uomini a ricordo «of Prometheus' offense»³⁰⁹ ai danni degli dèi. Non a caso, la dialettica si presenta come «a *poros* that can get man out of *aporia*, but is nonetheless lined with snares and always leaves one stranded. This route is thus too good to be true, too divine for human thought which must not attempt to exceed its limits. Instead, thought must be accompanied by memory and can only repeat itself

³⁰⁴ Cf. Calame (2012), 127-143.

³⁰⁵ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 26-35.

³⁰⁶ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 27.

³⁰⁷ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 30.

³⁰⁸ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 30.

³⁰⁹ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 30.

by inventing itself anew, it is always unlike what it was before»³¹⁰. Per questa ragione, se da un lato Socrate definisce la dialettica come la *καλλίως ὁδός* (*Phil.*, 16b3-6), in grado di salvare il discorso dalla falsa dialettica – ovvero, quella degli eristi che passano dall'uno alla molteplicità indefinita, non prestando attenzione alle realtà intermedie – dall'altro, però, riconosce il fatto che questa via è oltremodo difficile da praticare, e afferma che grazie a essa è stato possibile scoprire tutto ciò che è stato mai scoperto:

[...] non è molto difficile mostrarla, ma è difficilissimo praticarla, infatti è per mezzo suo che tutto quanto è stato mai scoperto nell'ambito delle tecniche si è svelato³¹¹.

La dialettica è dunque all'origine delle tecniche e delle arti, e come vedremo di qui a poco, ciò dipende dal fatto che queste ultime si sono costituite quando «si è riusciti a superare la sterile contrapposizione tra *l'uno e i molti*, non limitandosi ad affermare l'unità, o a constatare la molteplicità, ma coordinando i due movimenti»³¹². In virtù di ciò, la dialettica si configura come un metodo generale mediante il quale opera il pensiero³¹³, poiché qualsiasi forma di conoscenza si fonda su tale impostazione, che consiste nell'esplicitazione della dimensione intermedia compresa fra l'unità assoluta e la molteplicità indeterminata.

³¹⁰ Cf. Kofman-Woodhull (1986), 30.

³¹¹ Cf. *Phil.* 16c1-3.

³¹² Cf. *Ibidem*.

³¹³ Su tale aspetto rinvio a Gaiser (1988), 82.

3.4 La καλλίων ὁδός

Come testimonia un significativo passo del *Fedro*, il Socrate di Platone si è sempre dichiarato innamorato delle divisioni e delle riunificazioni, poiché queste "procedure" consentono di λέγειν τε καὶ φρονεῖν:

Davvero, Fedro, io amo (ἐραστής) queste cose, queste divisioni e queste sintesi (τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), per essere capace di parlare e di pensare (ἵνα οἴός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν)³¹⁴.

Occorre precisare, però, che nel contesto dialogico del *Fedro*, lo scopo dell'argomentazione è quello di distinguere la dialettica dalla retorica. Infatti, laddove la retorica permette solo di parlare, la dialettica, invece, consente anche di pensare, cosicché la sfera del λέγειν e quella del φρονεῖν si implicano vicendevolmente (λέγειν τε καὶ φρονεῖν, *Phaedr.* 266b6). Dichiarando così il suo amore per le divisioni e le riunificazioni, che consentono di λέγειν τε καὶ φρονεῖν, Socrate vuole intendere che questi due procedimenti sono comuni sia al procedere del pensiero, che del discorso – ovviamente, si tratta del discorso dialettico. Infatti, il dialettico, nell'atto di riunire la molteplicità indefinita nell'unità della Forma, individua l'essere stesso della cosa, ovvero la verità intorno ad essa, a partire dalla quale è possibile operare le divisioni, che risultano così fondate entro la sfera eidetica. Infatti, le riunioni e le divisioni, qualora ontologicamente fondate, sono indispensabili sia per il procedere del pensiero, sia per l'articolarsi del discorso dialettico, poiché costituiscono «la condizione per capire e dire la verità»³¹⁵. Ai fini della seguente analisi, ritengo opportuno richiamare l'attenzione sul fatto che anche

³¹⁴ Cf. *Phaedr.*, 266 b4-6. In merito al passo in questione, Dixsaut (2001), 104 sgg.; la studiosa mette in luce come «ce passage du *Phèdre* est le premier à déterminer explicitement le travail dialectique comme recherche de l'unité d'une multiplicité».

³¹⁵ Cf. Casertano (1989a), 70.

nel *Fedro* la condizione di verità del discorso sia fatta dipendere dalla facoltà di saper enumerare, all'interno della dimensione spazio-fenomenica, secondo il modello rappresentato dalla sfera eidetica:

Allora, esamina che cosa dicono intorno alla natura Ippocrate e il discorso vero. O non si deve ragionare in questo modo sulla natura di una qualsiasi cosa? Prima di tutto bisogna vedere se è semplice o se include più forme ciò di cui vogliamo possedere l'arte e vogliamo essere capaci di fare essere tali anche altri. Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare la sua potenza, vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e da che cosa. E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate (ἀριθμησάμενον) bisogna vedere per ciascuna di esse quello che si vede quando è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire essa stessa, o per quale patire, e da che cosa. [...] se uno non saprà enumerare (διαριθμήσῃται) le nature di coloro che ascolteranno, e finché non sarà capace di dividere gli esseri secondo le forme (κατ'εἶδη διαρεῖσθαι τὰ ὄντα) e di raccogliarli in un'idea (μιᾶ ἰδέα), ciascuno secondo unità, non sarà mai in possesso dell'arte dei discorsi nella misura in cui è possibile ad un uomo³¹⁶.

Dunque, all'interno della prospettiva platonica, la condizione di verità del discorso equivale alla sua fondazione dialettica, che risponde all'esigenza di ristabilire quel nesso tra il linguaggio e la sfera del vero, che la retorica aveva rescisso. Una simile fondazione può essere intesa come la risposta platonica alla sfida intellettuale mossa dai sofisti, in particolare, dal nichilismo di Gorgia e dal relativismo di Protagora. Non a caso, Gorgia aveva potuto celebrare il trionfo degli effetti retorici del linguaggio, sulle rovine delle pretese veritative del discorso. Il sofista, sostenendo l'eterogeneità della sfera linguistica da quella veritativa, aveva così fondato l'autonomia della dimensione retorica, persuasiva, dunque performativa del linguaggio, rispetto al suo tradizionale riferimento, cioè alla verità dell'essere. In questo modo, una volta rescisso il nesso tra la dimensione linguistica e quella dell'essere, non ha più alcun senso valutare i discorsi nei termini di vero e di falso: resta solamente la loro efficacia. Protagora, invece, considerava il soggetto giudice inappellabile della qualità delle cose che fanno parte del mondo. Così, in

³¹⁶ Cf. *Phaedr.* 270c9-273e2.

relazione alle cose giuste e ingiuste, morali e immorali, egli sostiene in effetti che nessuna di esse possiede una propria essenza oggettiva, ma diventa vero ciò che è sancito dall'opinione soggettiva, allorché venga opinato e per tutto il tempo in cui è opinato. Le conseguenze di un simile atteggiamento consistono nell'impossibilità di un sapere oggettivamente e universalmente valido, sul versante epistemologico, e nella negazione di criteri di riferimento su quello etico-politico. Il discorso retorico non potrà quindi mai essere portatore di verità, ma solo funzionale al raggiungimento di scopi, i quali esulano dalla ricerca della realtà delle cose che sono. Come noto, l'evoluzione della prima sofistica, quella di Protagora e Gorgia, ha condotto all'eristica³¹⁷, vale a dire una modalità di discussione il cui unico fine è

³¹⁷ In *Prot.* 337b, Prodicò di Ceo rivolge un invito a Socrate e Protagora: «io ritengo, Protagora e Socrate, che dobbiate venirvi incontro e discutere le vostre ragioni senza litigare (περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητοῦσι μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ); infatti discutono benevolmente (ἀμφισβητοῦσι) gli amici con gli amici, mentre gli avversari e i nemici litigano (ἐρίζουσιν). In questo modo la conversazione per noi sarà magnifica». In Platone sia l'ἀμφισβήτειν che l'ἐρίζειν designano entrambi il “discutere”, tuttavia, si distinguono l'uno dall'altro per le differenti disposizioni alla discussione, cui essi alludono. Infatti, l'ἀμφισβήτειν indica che i dialoganti sono legati da reciproca φιλία ed εὐνοία che assicurano una disposizione benevola alla discussione, che è volta alla ricerca della verità. Nell'ἐρίζειν, invece, i dialoganti si pongono in un rapporto di reciproco antagonismo, avendo come unico fine la riduzione dell'avversario al silenzio, e non lasciando alcuno spazio alla ricerca del “vero”. L'eristica, dunque, si colloca all'interno di un contesto di discussione di tipo agonale e designa un modo di argomentare che si avvale di qualsiasi espediente logico-linguistico pur di ottenere il successo, prescindendo da qualsiasi legame con la ricerca del vero. L'eristica, infatti, muove dalla convinzione che le parole siano funzionali non alla conoscenza del vero, bensì al raggiungimento del κερὸς. Per un'analisi più dettagliata del modo di discorrere eristico, si possono ricavare i suoi tratti caratterizzanti prendendo in esame alcuni passi del *corpus platonicum*, in cui gli interlocutori di Socrate argomentano in modo eristico. L'analisi non può che avere inizio facendo riferimento al dialogo che mette in scena lo scontro frontale fra Socrate e gli eristi, vale a dire l'*Eutidemo*. Il dialogo ha inizio con la richiesta di Critone a Socrate, circa la discussione tenutasi il giorno prima al Liceo, con i sofisti ed esperti della τέχνη ἐριστική, Eutidemo e Dionisodoro. Socrate presenta i due fratelli come due pancraziasti in grado di vincere chiunque, e questa loro capacità di vincere l'avversario si estende ad ogni genere di combattimento, compresa la lotta tra i λόγοι. Socrate introduce l'elemento agonistico come un tratto distintivo della loro personalità, che permea qualsiasi ambito nel quale operano, compreso il “campo delle parole”, affermando che «terribili sono divenuti nel combattere entro il campo delle parole e a confutare qualsiasi cosa si dica, vera o falsa che sia», (*Euthid.* 271b). Questa descrizione mette subito in evidenza due tratti costitutivi dell'ἐρίζειν, ovvero l'intento competitivo che anima la discussione, e l'indifferenza verso la ricerca del vero. Anche nel *Menone* Socrate dimostra come la φιλία, la παρηρησία e l'εὐνοία siano valori del tutto estranei all'ἐρίζειν, che, invece, è animato esclusivamente da uno spirito agonistico, e si caratterizza per la totale assenza di ὁμολογία tra gli interlocutori. Al contrario, il procedere dialettico punta ad una verità condivisa che è risulta prodotta da tappe progressive di ὁμολογία tra gli interlocutori. Nel *Sofista*, Platone descrive l'eristica nel seguente modo: «fa parte della tecnica eristica, che è parte della tecnica del contraddittorio (τῆς ἀντιλογικῆς), che è parte della tecnica della disputa (τῆς ἀμφισβητητικῆς), che è parte della tecnica del combattimento (τῆς μαχητικῆς), che è parte della tecnica della lotta (τῆς ἀγωνιστικῆς), che fa infine parte della tecnica acquisitiva (κτητικῆς), proprio questo, a quanto il discorso ci ha adesso rivelato, è il sofista (σοφιστής)» (*Soph.* 226 a-7). Mediante le progressive distinzioni, che conducono alla definizione della sofistica e, precisamente, al livello della quinta διαίρεσις, il sofista è definito come un esperto della tecnica di acquisizione che opera attraverso la lotta. A partire dal genere della lotta, la διαίρεσις procede,

quello di confutare l'avversario e di persuaderlo di avere ragione mediante la retorica. Nell'ottica platonica, solo dopo aver ripristinato il riferimento del linguaggio alla realtà sarà possibile garantire anche la validità del sapere, e l'oggettività dei criteri di giudizio etico e politico. E ciò avviene mediante la fondazione dialettica del discorso. Infatti, la risposta di Platone alla sofistica è propriamente l'elaborazione della sua concezione dialettica, che risponde all'esigenza di garantire le condizioni di possibilità del discorso vero.

realizzando una *δικοτομία* tra due generi di lotta: la *competizione* e il *combattimento*, i quali si distinguono per il diverso modo di intendere la rivalità, essendo improntati rispettivamente allo spirito di tipo agonistico, rispettoso comunque delle “regole del gioco”, ed ad una rivalità nella quale l'unico obiettivo è la sconfitta dell'avversario ad ogni costo. La *διαίρεσις*, che ha il compito di rilevare le caratteristiche proprie del sofista, procede lungo il genere del combattimento, espungendo così, quello della competizione. A questo punto, il tracciato, che deve condurre alla definizione del sofista, è direzionato verso un versante propriamente agonistico che, a sua volta, si divide in due generi: il combattimento violento e la disputa: «Nell'ambito della tecnica del combattimento, allora, a quella parte che ha luogo corpo a corpo (*σώματι πρὸς σώματα*) è piuttosto naturale e opportuno attribuire come nome “combattimento violento”. E a quella che invece ha luogo contrapponendo discorsi a discorsi (*λόγοις πρὸς λόγους*) quale altro nome potremmo dare se non “disputa”. Ma anche questa parte che riguarda le dispute va considerata duplice. [...] Perché abbiamo la disputa giudiziaria, per quanto riguarda ciò che avviene pubblicamente, contrapponendo lunghi discorsi sul giusto e sull'ingiusto. [...] Mentre, per quanto riguarda ciò che avviene in privato con un discorso frammentato in domande e risposte, siamo soliti usare un altro nome se non contraddittorio (*ἀντιλογικόν*)? Ma la parte del contraddittorio che riguarda i conflitti relativi ai contratti ed è praticata senza né arte né parte, bisogna porla come una specie a sé [...] la parte invece che riguarda i conflitti relativi al giusto e all'ingiusto non siamo forse soliti chiamarla eristica?» (*Soph.* 255a-d). Nel contesto della quinta divisione, che ha condotto alla definizione del sofista, quest'ultimo si configura come un combattente, contrappone *λόγοις πρὸς λόγους*. Ritornando all'*Eutidemo*, invece, si può ricavare un altro elemento che caratterizza la *τέχνη ἐριστική*, cioè l'indifferenza verso la natura dell'anima del destinatario. Infatti, Eutidemo e Dionisodoro definiscono l'eristica come un'arte che può essere insegnata a chiunque voglia apprenderla, non prestando, quindi, alcuna attenzione alla natura dell'anima del destinatario, a differenza della dialettica. Secondo Kerferd (1989), 62, l'eristica non può essere definita come una tecnica di discussione in sé e per sé, poiché al fine di raggiungere il suo obiettivo si avvale di qualsiasi espediente logico-linguistico. Nell'*Eutidemo* possiamo vedere in azione alcuni di questi espedienti, come ad esempio l'ambiguità verbale, che è resa possibile dalla polisemia dei nomi – che consente ad Eutidemo e Dionisodoro di costruire i loro sofismi – e quell'equazione tra il falso e il non essere, che nega la possibilità del falso e della contraddizione conducendo il discorso all'accettazione che di un qualsiasi ente sia predicabile A e non-A, distruggendo, quindi, le condizioni di possibilità di un discorso vero. Circa la distinzione tra l'*ἀμφισβήτην* che l'*ἐρίζειν* rinvio anche a Taormina (2004), 383 sgg.

3.5 La dialettica e l'eristica in relazione all'opposizione uno-molti

Nell'*Eutidemo*, nel *Menone*, nella *Repubblica*, e nel *Sofista*, Platone distingue il modo di procedere del dialettico da quello dell'erista sulla base di una differente disposizione alla discussione. E, anche nel *Filebo* Platone continua a sviluppare una concezione antitetica della dialettica e dell'eristica, ma, questa volta, lo fa a partire dal modo differente in cui queste si relazionano all'*uno* e ai *molti*. «L'erista vuole fare colpo sugli ascoltatori, ma in effetti non fa altro che giocare sull'opposizione *uno-molti*, incapace di relazionare concretamente i due termini e di definirli quindi l'uno attraverso l'altro; mentre il discorso del dialettico, che non si accontenta di affermare astrattamente e “ad effetto” l'identità di uno e molti, ma si sforza di individuare i casi concreti e definibili numericamente che stanno tra i termini opposti, e cioè “quanti” (ὅποσα) realmente sono i termini intermedi (τὰ μέσα) tra gli opposti»³¹⁸. Il dialettico è così in grado di cogliere la *quantità numerica* determinata presente tra l'*uno* e i *molti*, che permette di definire in modo corretto il dato reale, ossia di ricostruire numericamente la sua struttura. L'erista, quindi, al pari di Epimeteo, che nel distribuire le capacità agli esseri viventi “dimenticò” la specie umana, si lascia sfuggire le realtà intermedie (τὰ μέσα, *Phil.* 16d7), collocate tra (μεταξύ, *Phil.* 16e) l'*uno* e i *molti*. Più precisamente, in seguito alla mancata attenzione a tale quantità numerica intermedia, egli non è in grado di relazionare in modo corretto i due termini opposti, l'uno e la molteplicità indefinita, procedendo più velocemente o più lentamente del dovuto:

Invece, oggi, gli uomini sapienti pongono l'uno come capita (σοφοὶ ἐν ὅπως ἂν τύχῃσι), i molti più velocemente e più lentamente del dovuto (πολλὰ θᾶπτον καὶ βραδύτερον), passando dall'infinito subito dopo l'uno (μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς), sfuggono loro, invece, le realtà intermedie (τὰ δὲ μέσα), in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento

³¹⁸ Cf. Casertano (1989), 72-73.

dialettico si distingue dal suo opposto eristico³¹⁹.

La conoscenza del molteplice numerico intermedio posto tra l'unità e la molteplicità indeterminata è infatti ciò che consente di riconoscere i nessi strutturali dell'essere, e sulla base dei quali il dialettico può operare le διαρέσεις, nel rispetto di quelle già presenti nel reale. Al contrario, l'erista, che non dispone della conoscenza di tali nessi, effettua i tagli in modo del tutto arbitrario, procedendo, come si è appena visto, più lentamente o velocemente del dovuto. Con questo si vuole intendere che, nel primo caso, si moltiplicano senza ragione i passaggi intermedi, cioè si operano delle divisioni che non trovano riscontro nel reale, quindi non sono ontologicamente fondate, ma si pongono solo astrattamente, entro un livello puramente nominale. Nel secondo, invece, si omettono le divisioni intermedie, sconfinando subito nell'unità o nella molteplicità indefinita. Non a caso, nel *Fedro*, Platone paragona il dialettico ad un buon macellaio, poiché, dato un oggetto di discussione, è in grado di:

Socrate: smembrare l'oggetto in specie (κατ'εἶδη δύνασθαι διατέμνειν), seguendo le nervature naturali (κατ'ἄρθρα ἢ πέφυκεν), guardandosi dal lacerare alcuna parte (μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος) come potrebbe fare un cattivo macellaio³²⁰.

Il dialettico, dunque, nell'effettuare i *tagli*, non opera in modo casuale, ma

³¹⁹ Cf. *Phil.* 17a1-6. In merito al passo in questione, si veda Hackforth (1939), 23 sgg.: «At 15E Socrates has satirically described the procedure of certain νέοι in regard to the puzzle of the One and the Many. They delight, he says, at one moment in jumbling things together into a unity, at another in unrolling and splitting up that unity into a plurality. In less picturesque language this might be stated as the alternate insistence upon the unity and the diversity of class-concepts. The method consists, in the hands of an Eristic, in getting an interlocutor first to admit the unity of a concept, and then confronting him with the dissimilarities of its particular instances; or, *vice versa*, the interlocutor first admits the dissimilarities of particular instances, and is then confronted with the single general notion which embraces them. It is in the light of this passage that we must interpret the present sentence. Socrates is again describing the procedure of callow young disputants, or Eristics, now called οἱ νῦν σοφοί (17a1), and account of dialectic method which has intervened enables him to point out how and why they score their cheap success. It is, he says, because they proceed straight from a general concept to particulars without stopping to consider whether intermediate concepts may be interposed».

³²⁰ Cf. *Phaedr.* 265e2-3.

rispettando quelle divisioni già insite nel reale – cioè, guardando al molteplice numerico intermedio, compreso fra l'*uno* e i *molti* – affinché le parti sezionate risultino ontologicamente fondate, coincidano cioè con una forma (κατὰ εἶδη, *Phaedr.*265e2). La pratica della διαίρεσις è così condotta κατὰ εἶδη, altrimenti, qualora avvenga in modo casuale e arbitrario, come si è detto in precedenza, si ottengono delle distinzioni la cui plausibilità si arresta al solo livello nominale, ma non trovano alcun riscontro nel reale. Si tratta delle distinzioni dell'erista che, comportandosi come un "cattivo macellaio", nella procedura di taglio delle carni anziché procedere lungo le articolazioni naturali dell'animale, ritaglia una porzione a caso. Al contrario, un "buon macellaio" è colui che, a seconda della porzione desiderata, procede nel sezionare lungo le articolazioni naturali, fino a ritagliare proprio quella che avvolge la porzione in questione. L'argomentazione eristica, giocando così con l'opposizione *uno-molti*, dal momento che non tiene conto delle realtà intermedie collocate tra i due termini, si arresta alla sola dimensione nominale. In questo modo, questa argomentazione non trova giustificazione nella realtà, ma nella δύναμις delle singole parole, che non hanno però alcun legame con la verità. Al contrario, il dialettico, relazionando l'*uno* e i *molti* sulla base delle realtà numeriche collocate nello spazio che mediano fra i due termini, è in grado di riconoscere i nessi strutturali del reale, a partire dai quali operare i tagli. Le distinzioni così ottenute, poiché trovano riscontro nella realtà oltrepassano la dimensione nominale, e anche i nomi non sono più quelli dell'eristica, che trovano giustificazione solo in se stessi, poiché non hanno altro fine se non la persuasione, ma assolvono al compito restituire l'οὐσία della cosa che intendono significare. Mediante il riferimento all'οὐσία, i nomi accertano la conoscenza della verità.

Su queste basi, si può comprendere ora come la dialettica debba limitarsi a riconoscere connessioni e distinzioni già presenti nel reale, operando delle divisioni che seguono la linea di comunicazione che è già presente fra le cose che sono. La modalità operativa della διαίρεσις viene propriamente descritta in *Sofista* 227a9-b3:

Socrate: il metodo dei discorsi (τῶν λόγων μεθόδῳ) porge attenzione alla tecnica del lavaggio né più né meno che alla farmacopea, anche se dall'azione purificatrice (καταῖρον) dell'una traiamo un grande giovamento, da quella dell'altra uno

piccolo. Per acquistare conoscenza di tutte le tecniche, questo metodo si sforza di discernere (κατανοεῖν) ciò che vi è di omogeneo e di disomogeneo (τὸ συγγενές καὶ τὸ μὴ συγγενές) fra esse³²¹.

Nel passo in questione, Platone individua il criterio operativo della διαίρεσις nella capacità di discernere ciò che è omogeneo, da ciò che non lo è. Secondo l'analisi di Fronterotta, «una corretta applicazione del metodo conduce a risultati veri quando si procede collegando elementi fra loro omogenei, e tenendo separati quelli disomogenei, mentre la sua applicazione scorretta conduce a risultati falsi quando si procede collegando elementi fra loro disomogenei, e tenendo separati quelli omogenei»³²². La διαίρεσις, allora, deve collegare gli elementi κατὰ τὸ συγγενές e dividere quelli κατὰ τὸ μὴ συγγενές, ma ciò che stabilisce il loro essere o meno omogenei sono propriamente i nessi presenti a livello eidetico. Il dialettico è il solo in grado di riconoscere l'effettiva sussistenza della relazione fra εἶδη, e quindi di percorrere le linee di comunicazione già presenti fra le cose che sono, a partire dalle quali operare le distinzioni. La διαίρεσις è dunque corretta laddove sia effettuata sulla base delle articolazioni interne all'essere, cosicché si ottengano delle distinzioni ontologicamente fondate. Un esempio di divisione che trova giustificazione solamente a livello nominale, ma non ha fondamento è contenuto in un celebre passo del *Politico*, dove lo Straniero raccomanda alcune cautele tecniche nello svolgimento del procedimento diairetico, e cioè di procedere con equilibrio, di non saltare i passaggi, e di prestare attenzione al fatto che le parti risultanti da una divisione coincidano sempre con una forma (εἶδος):

Dobbiamo stare attenti a non isolare un'unica piccola parte rispetto alle molti grandi (μὴ μικρὸν μόνιον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν), né separatamente dalla forma: bisogna invece fare in modo che la parte (τὸ μέρος) abbia insieme una forma (εἶδος). Sarebbe molto bello, infatti, separare subito dagli altri l'oggetto cercato, purché questa opposizione sia fatta correttamente³²³.

³²¹ Cf. *Sph.* 227a9-b3.

³²² Cf. Fronterotta (2007), 52.

³²³ Cf. *Pol.* 262b-c. D'ora in poi, quando non altrimenti specificato si farà sempre riferimento alla traduzione di Giorgini (2005).

La necessità di far coincidere la parte isolata con l'εἶδος è esplicitata poco più avanti, dove lo Straniero afferma che:

[...] abbiamo agito come uno che, tentando di dividere in due il genere umano (τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαροῖ), lo dividesse come fa la maggior parte degli abitanti di qui, che separa il popolo ellenico, come entità unitaria, da tutti gli altri popoli (τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρίς), e d'altro canto, chiamando tutte quante le altre razze (σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν), sebbene esse siano infinite, prive di contatti reciproci e incapaci di comunicare fra loro, con la denominazione di barbaro (βάρβαρον), ritiene che, per via di questa denominazione unica, unica sia anche la razza. Oppure allo stesso modo di uno che pensasse di dividere secondo due forme (τις αὖ νομίζοι κατ' εἶδη δύο διαρεῖν μυριάδα) l'insieme dei numeri ritagliando da tutti gli altri il numero diecimila, come se separasse da un'unica forma, e avendo opposto un unico nome a tutti i restanti numeri ritenesse che a causa della denominazione anche questo genere, separato da tutto il resto, costituisca un unico altro genere. Mi pare invece che si dividerebbe meglio, maggiormente secondo le forme e in maniera dicotomica, se si dividesse l'insieme dei numeri in pari e dispari, e allo stesso modo il genere umano in maschi e femmine, e si distaccassero i Lidi o i Frigi o qualunque altro popolo opponendoli a tutti gli altri solo ogniqualvolta si dubiti di trovare che ciascuno degli elementi distaccati è anche genere oltre che parte³²⁴.

Nel corso della sequenza appena riportata, Platone prende in considerazione un pregiudizio abituale dell'epoca: l'abitudine dei Greci di chiamare “barbari” tutti gli altri popoli. Così facendo il genere umano risulta diviso in due specie: i Greci e i barbari. Secondo Platone, però, laddove i Greci costituiscono un'unità etnica cui corrisponde un εἶδος, non si può dire lo stesso dei barbari, cui non corrisponde alcuna unità. Agli occhi del filosofo, però, essendo inesistente l'idea di barbaro, allora, anche il nome barbaro, a sua volta, non può avere alcun corrispettivo nella realtà. In questo modo, la distinzione Greci-barbari è plausibile solo sul piano della denominazione, ma non è reale, ed è stigmatizzata come esempio lampante di

³²⁴ Cf. *Pol.* 262d-263a.

erronea diairesi, che permette di vedere in azione un procedimento nominalistico. Il nominalismo, arbitrariamente, attribuisce ai nomi un significato concettuale, la cui plausibilità si arresta, però, alla dimensione nominale, ma non trova alcuna giustificazione nel reale. Affinché possa essere superata la dimensione nominale, è necessario individuare l'εἶδος specifico, in cui la divisione trova fondamento, così da risultare vera. Inoltre, una simile individuazione è ciò che permette di rintracciare anche gli εἶδη presenti al suo interno, a partire dai quali “tagliare” i discorsi in modo corretto, nel pieno rispetto delle divisioni già sussistenti nel reale. Ad esempio, l'εἶδος del numero è ciò che permette di individuare al suo interno gli εἶδη del pari e del dispari, l'εἶδος del genere umano, gli εἶδη del maschile e del femminile, e così via.

Su queste basi, ritengo opportuno prendere ancora in esame la discussione iniziale del *Filebo* (*Phil.* 11a-14a), dove Protarco, pur ammettendo che i piaceri possano derivare da processi diversi, se non addirittura opposti (come una vita ordinata o sfrenata), sostiene che questi, in quanto piaceri, non differiscono fra loro, ma sono sempre assimilabili l'uno all'altro, definendoli *simili*.

Essi dipendono da situazioni contrarie (ἀπ'ἐναντίων), Socrate, ma non sono in sé reciprocamente contrari (οὐ μὴν αὐταῖ γε ἀλλήλαις ἐναντία). Com'è possibile, infatti, che un piacere non sia, tra tutte le cose, quella più simile a un piacere, cioè a se stesso (ἡδονῆ γὰρ ἡδονῆ [μὴ] οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ) ?³²⁵

È interessante notare che l'assunto di Protarco viene formulato secondo la logica del nominalismo, che risolve l'indagine intorno alla realtà nella δύναμις della singola parola, individuando in essa ciò che garantisce l'identità o la somiglianza fra gli enti. Su queste basi, il nome “piacere” è ciò che garantisce l'identità o la somiglianza di tutto ciò che è denominato come tale, allora, i piaceri saranno simili in quanto piaceri, come afferma Protarco, sia che essi derivano da una vita ordinata, che dal suo opposto sfrenato. Occorre evidenziare come tale similitudine trovi

³²⁵ Cf. *Phil.*12d7-e1, (Migliori, 2011).

giustificazione solo entro la dimensione nominale, ma non abbia alcun corrispettivo nella realtà. Così, Socrate, nell'intento di dimostrare la fallacia logica che ha permesso a Protarco di assimilare "sotto un unico nome" realtà diverse fra loro, propone l'esempio dei colori, come appartenenti ad uno stesso genere, quello del colore per l'appunto, ma allo stesso tempo opposti proprio in relazione ad esso. Il filosofo dimostra che il bianco e il nero appartengono entrambi al genere del colore, ma all'interno di esso non rappresentano né un'identità, né una similitudine, bensì un'opposizione. Dunque, il bianco e il nero, non sono né identici, né simili, in ragione della comune appartenenza al genere del colore, ma opposti proprio in virtù di essa. L'argomentazione socratica individua, così, un aspetto che entro i confini di una prospettiva nominalistica non sarebbe emerso, cioè quello della *differenza* e dell'opposizione, all'interno di uno stesso genere. Infatti, secondo la logica del nominalismo, il bianco e il nero, pur essendo opposti, dovrebbero essere considerati identici, o simili, in quanto "colori", cioè appartenenti allo stesso genere. Gli esempi proposti mostrano, chiaramente, come l'identità assunta a livello nominale non sempre trovi il suo corrispettivo nella realtà. Così, secondo i criteri del nominalismo, il bianco e il nero pur essendo opposti dovrebbero essere considerati identici, o simili, in quanto colori! Un'argomentazione come quella di stampo eristico, che si arresta alla δύναμις della singola parola, non consente di determinare correttamente i concetti di identità, similitudine, differenza e opposizione all'interno di un genere, ma considera identici tutti gli enti che vi appartengono, sulla base della comune denominazione di colore, piacere, e così via. Come si è ribadito più volte, la prospettiva nominalistica intende i termini in modo assoluto, cioè come parti irrelate rispetto a un *intero* di riferimento, costruendo i rapporti tra di essi solamente sulla base di analogie e opposizioni fra i nomi. Le relazioni così costruite altro non fanno che falsare l'indagine intorno alla realtà.

3.6 La funzione paradigmatica degli esempi in *Filebo* 17b-18c

Dopo l'esposizione della dottrina del *dono degli dèi* Socrate presenta una serie di esempi³²⁶ chiarificatori del modo di procedere dialettico. In questo modo, «whereas the official description of the method emphasized dividing a one and discovering how many it is, the illustration adds that we must also know of what sorts it is»³²⁷. Il primo degli esempi di cui si serve il filosofo è dunque quello dell'*alfabeto*:

Nelle lettere (ἐν τοῖς γράμμασιν), Protarco, si mostra con chiarezza (σαφῆς) ciò che dico; cogliolo in quelle lettere che hai studiato da bambino. [...] il suono, che emettiamo dalla bocca (διὰ στόματος), tutti e ognuno di noi (πάντων τε καὶ ἐκάστου), è in qualche modo uno, credo, e d'altra parte è illimitato quanto alla sua molteplicità (ἄπειρος αὖ πλήθει) [...]. E la nostra sapienza non consiste certamente né nel sapere che la nostra voce è illimitata, né nel sapere che è una (οὔτε ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἓν); ma è il sapere le quantità e le qualità (ἀλλ' ὅτι πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια) ciò che rende ciascuno di noi un conoscitore della grammatica (τοῦτό ἐστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιοῦν ἡμῶν)³²⁸.

In questo brano, Platone fa riferimento alle lettere dell'*alfabeto* perché rappresentano un modello semplice, che Protarco conosce fin da bambino. Questo esempio dimostra che il suono emesso dalla bocca è sì unitario, ma al contempo, costituisce una molteplicità infinita. Ma sapere ciò – ovvero che il suono è *unitomolteplice* – non è sufficiente per chi voglia essere esperto di grammatica, dal

³²⁶ Sul metodo d'analisi impiegato in *Filebo* 17a-18d, cf. Broos (1951), 116: «The method of analysis has been explained in the chapter about τὸ ἓν καὶ πολλά (17a-18d). Here Socrates cannot tell anything more than that he is preparing his hearers for τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἠδονῆς (20a5-6), the classification of the various kinds of pleasure [...]. This strong coherence between the first and second part of the dialogue will appear in the latter, where "theory" is put into "praxis"». Circa l'eventualità che gli esempi siano due, oppure, tre cf. Frede (1993), xxvi: «There is some doubt whether Socrates has two or three examples in mind, because he first discusses the unity and plurality of letters, then that of sounds of music, and finally tells the story of the discovery of letters by the Egyptian god Theuth, as if it were yet another example. But it seems clear that the story of Theuth is a supplement to the first example».

³²⁷ Cf. Gill (2010), 42.

³²⁸ Cf. *Phil.* 17b1-9.

momento che ciò richiede la conoscenza quantitativa e qualitativa di questi suoni, cioè del modo in cui occorre articolarli.

È interessante notare che allo scopo di fornire una chiara indicazione di metodo, Platone si serve dell'analogia delle lettere dell'alfabeto anche nel *Politico*. In questo dialogo lo Straniero osserva che i bambini, quando iniziano a studiare l'alfabeto, distinguono con facilità le singole lettere nelle sillabe più semplici e brevi. Sulla base di questa osservazione, egli propone di far partire i bambini dai testi in cui hanno correttamente riconosciuto le lettere, quindi da ciò che a loro è più noto, per spingerli alla conoscenza di ciò che a loro è meno noto, operando dei confronti che mostrino come in entrambi i casi la combinazione sia identica:

Sappiamo infatti che i bambini (παῖδας), allorché cominciano ad avere una certa pratica dell'alfabeto (γραμμμάτων) distinguono con sufficiente chiarezza ciascuna (ἕκαστον) lettera (τῶν στοιχείων) nelle sillabe (τῶν συλλαβῶν) più brevi e semplici (ἐν ταῖς βραχυτάταις καὶ ῥάσταις) e risultano capaci di pronunciarle con esattezza. [...] Ma si trovano indecisi se queste stesse lettere sono inserite in altre sillabe (ἐν ἄλλαις ἀμφιγνοῦντες) e allora sbagliano a giudicare e a parlare (δόξη τε ψεύδονται καὶ λόγῳ). [...] ebbene, non è forse questo il modo più facile e più bello per farli pervenire a quelle conoscenze che ancora non hanno? [...] Riportarli innanzitutto (ἀνάγειν πρῶτον) a quei casi in cui avevano individuato correttamente (ὀρθῶς ἐδόξαζον) quelle stesse lettere e quindi porli di fronte a quelli che ancora non conoscono, mediante un confronto, poi, mostrare come in entrambi i tipi di combinazioni sia presente la stessa somiglianza e la medesima natura (τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν), finché tutti i casi conosciuti, messi correttamente a confronto con quelli non ancora riconosciuti, risultino chiari e, una volta riconosciuti, assurgendo a valore di esempi (παραδείγματα), consentano in base al medesimo ordine di considerazioni a qualunque lettera in tutte le sillabe di essere denominata diversamente da tutte le altre quando è diversa e sempre allo stesso modo quando è la medesima³²⁹.

Gli esempi presi in esame mostrano con evidenza che la verità non

³²⁹ Cf. *Pol.* 277e4-278c1. Sul passo in questione, si veda Gallop (1963), 367: «the Stranger's point is that where two different situations share a common feature, the one that is simple and familiar may enable us to discern the common feature in the one that is unfamiliar and complex. This, he says, is the genesis of an example (278c). For this purpose, the recognition of characters in written syllabs would be just as appropriate as the recognition of phonetic values in spoken ones. Indeed, characters would suit the context better. For Stranger connects the notion of a paradigm with that of *juxtaposition*; and characters can be literally juxtaposed on paper, whereas sound cannot».

scaturisce dalla componente elementare, bensì dal *sistema* all'interno del quale essa risulta identificabile. Su queste basi, il processo conoscitivo non consiste in una sommatoria di nozioni elementari, e neppure in un semplice processo di eliminazione degli errori, ma in un meccanismo di relazione tra elementi che manifesta il senso del sistema. La conoscenza non è dunque connessa alle componenti elementari, bensì alla *struttura* all'interno della quale tali componenti sono presenti, componendosi e scomponendosi di volta in volta. In proposito, anche Kahn osserva che «the alphabet is considered here as a nested unity with a well-defined structure, involving not only plurality but levels of plurality, with the whole system unified by its serial order and constituting the object of single art or science [...] so it is only from the point of view of a specialty like phonology that *grammatike* serves to illustrate a nested system of division and collection»³³⁰.

L'analogia delle lettere dell'alfabeto³³¹ utilizzata nel *Filebo* e nel *Politico* rivela in modo ancora più chiaro il suo significato alla luce di quanto si afferma nel *Teeteto*. Nel dialogo in questione Platone afferma che la sillaba non consiste nei suoi elementi, ma in una forma unitaria e avente essa stessa un'unica idea di sé, ma diversa da quella dei singoli elementi che la compongono:

So.: Ad esempio Esiodo a proposito del carro (περὶ ἀμάξης) dice “i cento pezzi del carro” (“ἑκατὸν δέ τε δούραθ' ἀμάξης.”), che io non sarei in grado di elencare (οὐκ ἂν δυναίμην εἰπεῖν) e, penso, neppure tu. Ma saremmo contenti se, interrogati su che cosa è carro (ὅτι ἐστὶν ἄμαξα), fossimo in grado di dire: ruote, asse, parte superiore, sbarra timone. [...] Ma costui potrebbe probabilmente pensare che noi siamo ridicoli, come se, interrogati sul tuo nome, rispondestimo pronunciando sillaba dopo sillaba, e così facendo opineremmo correttamente (ὀρθῶς δοξάζοντας), ma parleremmo come se pensassimo di essere dei grammatici (γραμματικούς εἶναι) e di essere in grado di formulare secondo le leggi della grammatica il *logos* del nome di Teeteto (τὸν τοῦ Θεαιτήτου ὀνόματος λόγον). Mentre costui penserebbe che non è possibile esprimere nulla in modo autenticamente conoscitivo prima che si sia riusciti a penetrare ciascuna cosa con l'opinione vera attraverso gli elementi (πρὶν ἂν διὰ τῶν στοιχείων μετὰ τῆς ἀληθοῦς δόξης ἕκαστον περαίνῃ τις), cosa che appunto è stata in un certo senso sostenuta dai ragionamenti precedenti. [...] Così anche del carro noi non

³³⁰ Cf. Kahn (2013), 153.

³³¹ Sul modello dell'alfabeto, cf. Oberhammer (2016).

possiamo avere un'opinione corretta, ma colui che è in grado di esporne l'essenza attraverso quei cento pezzi (τὸν δὲ διὰ τῶν ἑκατὸν ἐκείνων δυνάμενον διελθεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν), aggiungendo questo aspetto, ha aggiunto il *logos* all'opinione vera (λόγον τε προσειληφέναι τῇ ἀληθεῖ δόξῃ), e al posto di essere un uomo in possesso di un sapere doxastico è diventato uno in possesso di una conoscenza tecnica dell'essenza del carro (ἀντὶ δοξαστικοῦ τεχνικόν τε καὶ ἐπιστήμονα περὶ ἀμάξης οὐσίας γεγονέναι), appunto perché ha penetrato l'intero attraverso gli elementi (διὰ στοιχείων τὸ ὅλον περάναντα). [...] se accetti che la descrizione di ciascuna cosa operata attraverso la componente elementare (διὰ στοιχείου) sia *logos* mentre quella operata in relazione ai composti (κατὰ συλλαβάς) e ad aggregazioni ancora maggiori sia priva di *logos* (καὶ κατὰ μεῖζον ἔτι ἀλογίαν), dimmelo, in modo che possiamo esaminare questo punto. [...] E allora ti dimentichi che nell'imparare l'alfabeto (ἐν τῇ τῶν γραμμάτων μαθήσει) dall'inizio tu e gli altri fate proprio così? Teet.: Intendi dire che ritenevamo che ora una lettera ora una diversa appartenessero alla stessa sillaba e che la stessa lettera ora la attribuivamo alla sillaba conveniente ora invece a un'altra? So.: Intendo dire esattamente questo. Teet.: E allora, per Zeus, non me lo sono dimenticato e neppure ritengo che coloro che si trovano in questa situazione abbiano conoscenza. So.: E allora? Quando uno in un tale frangente, scrivendo, Theeteto, ritiene che si debba scrivere e scrive effettivamente la lettera theta e la epsilon, e di nuovo proponendosi di scrivere Theodoro ritiene di dover scrivere e scrive effettivamente la tau e la epsilon, diremo che costui conosce la prima sillaba dei vostri nomi (τὴν πρώτην τῶν ὑμετέρων ὀνομάτων συλλαβήν)? Teet.: Ma poc'anzi ci siamo trovati d'accordo sul fatto che uno che si trova in questa situazione non conosce ancora. So.: C'è qualcosa che impedisce che costui si trovi nella stessa situazione a proposito della seconda, terza e quarta sillaba? Teet.: Non c'è. So.: Dunque essendo in possesso della descrizione operata attraverso la componente elementare, scriverà Theeteto con opinione corretta, quando scriva le lettere nella giusta sequenza? Teet.: È chiaro. So.: Ma essendo ancora privo di conoscenza e opinando in modo corretto, come stiamo dicendo? Teet.: Sì. So.: In possesso del *logos* insieme alla retta opinione. Infatti ha scritto avendo in mano il percorso della composizione degli elementi, che abbiamo convenuto essere il *logos*. Teet.: È vero. So.: E allora, amico, mio, esiste un'opinione retta accompagnata da *logos*, la quale tuttavia non dobbiamo ancora chiamare conoscenza (ἔστιν ἄρα, ᾧ ἐταῖρε, μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, ἣν οὐπω δεῖ ἐπιστήμην καλεῖν)³³².

Nella sequenza citata, si discute a proposito del fatto che il passaggio

³³² Cf. *Thaet.* 207a2-208b9.

dall'opinione vera alla conoscenza sia dovuto all'indicazione degli elementi che compongono ciascuna cosa. Ma la conoscenza non è data dalla mera enumerazione paratattica degli elementi di cui un ente è composto, bensì dalla corretta disposizione di questi ultimi all'interno della *struttura* in cui essi sono compresi. In questo modo, relativamente a una qualsivoglia disciplina, il possesso della conoscenza equivale a quello della competenza specifica, ossia delle regole di combinazione degli elementi che ad essa sono propri. Nel caso della grammatica, quindi, la conoscenza del principio di combinazione delle lettere è ciò che consente di rendere conto dei nomi Teeteto e Teodoro. Infatti, i due nomi iniziano con la medesima sillaba, ΘΕ, composta dalle stesse due lettere, però, mentre il nome Teeteto viene riprodotto in modo corretto (Θ ed Ε), quello di Teodoro invece no (Τ ed Ε, invece di Θ ed Ε). Ciò significa che l'allievo rispetto alla grammatica non è ancora in possesso di una sufficiente *competenza specifica* che gli consentirebbe di evitare simili errori, ovvero non è in grado di riconoscere un elemento in qualunque combinazione esso si presenti. Più precisamente, «l'impossibilité à reconnaître les même éléments dans d'autres contextes invalide la scientificité de la connaissance du nom Théétète»³³³. La competenza specifica di una determinata disciplina consiste dunque nella conoscenza delle potenzialità combinatorie dei suoi elementi, vale a dire della capacità di ciascuno di entrare in contatto con gli altri, disponendosi correttamente entro la *struttura* della quale è parte.

Ora, ritornando al *Filebo*, vediamo come a questo punto della discussione, prendendo in considerazione l'esempio della musica³³⁴, Platone innalzi il livello di

³³³ Cf. El Murr (2010), 141.

³³⁴ Sull'esempio della musica in relazione a Limite e Illimitato nel *Filebo*, si veda Kucharski (1951), 57-8: «Or le texte de la *République* a trait, vraisemblablement, à tout un ensemble de recherches se rattachant à la constitution du calendrier et qui impliquent la notion d'incommensurabilité en tant qu'opposé de la "simmétrie". Platon adopte le même point de vu quand il parle ensuite de musique. [...] cette conception de la musique [...] est ainsi manifestement dominée par la notion de la commensurabilité, c'est -à-dire par celle des rapports "nombre à nombre", et par là elle se rattache au *Philebe*. [...] La limite et l'illimité se trouvent, en effet, en tout choses, en tant que principes complémentaires, et, en se mélangeant, ils contribuent également à la constitution du genre "mixte", c'est-à-dire à la construction du réel. L'illimité, qui est le principe et le représentant du sensible ou de la réalité en devenir, désordonné et inachevée en son essence, reçoit de Platon la caractéristique "de plus et de moins", et le vrai sens de cette expression s'éclaircit quand on la met en rapport avec la musique», e anche Moore (2016), 89: «In discussing musical theory at *Philebus* 17c11-d8, Socrates tacitly references the Pythagoreans. He using musical science here, in part, as an analogy to indicate the superiority of the Limited over the Unlimited. He says that one should strive to become wise in respect to that unity through the proper understanding of number and the Limited rather than wallowing in indefinite thought, the Unlimited».

riflessione allo scopo di dimostrare che per avere conoscenza non basta sapere che un ente è *uno-molti*, ma occorre individuare anche la quantità numerica collocata tra questi due estremi:

D'altronde, è questa stessa conoscenza ciò che fa esperti di musica. [...] Anche in questa tecnica, mi pare, il suono è in sé uno [...]. Possiamo poi porre due toni, acuto e grave e come terzo un tono intermedio. O come? [...] Ma non saresti sapiente nella musica, se sapessi solo questo, se poi non sapessi neppure questo, non varresti, per così dire, un bel nulla in questo campo. [...] Sapiente invece, mio caro, diventi quando hai appreso il numero degli intervalli del suono relativamente sia al tono acuto che al grave e le quantità di questi intervalli e i loro limiti e quante combinazioni ne risultino (ἀλλ', ὃ φίλε, ἐπειδὴν λάβῃς τὰ διαστήματα ὅποσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς) . Di queste combinazioni i nostri predecessori, dopo averle riconosciute, hanno tramandato a noi loro successori il nome di armonie e avendo poi riconosciuto il prodursi di altri caratteri simili nei movimenti della bocca, in quanto questi vengono misurati con i numeri, insegnano che bisogna chiamarli ritmi e metri. E con ciò insegnano che bisogna condurre l'esame a questo modo, allora diventi sapiente, quando poi, avendo così esaminato un'altra unità di questa sorta, l'hai afferrata, in questo modo ne hai acquisito intelligenza; ma l'illimitata molteplicità delle singole cose e in ciascuna delle cose (πλήτος ἄπειρον ἐκάστοτε) ti preclude in ogni caso di pensare e impedisce che tu sia stimato e tenuto in conto, proprio in quanto non hai mai rivolto la tua attenzione a nessun numero (οὐκ εἰς ἀριθμὸν) in nessun caso³³⁵.

Nel caso della musica, il suono è unico e i toni sono tre: acuto, medio e grave; ma sapere ciò non è affatto sufficiente per chi voglia esserne esperto, perché in tal caso è richiesta la conoscenza del numero esatto di intervalli, e delle combinazioni delle armonie che essi possono formare. Secondo Migliori, «per conoscere la musica occorre studiare la quantità numerica, la natura qualitativa e i limiti degli intervalli rispetto all'acuto e al grave, bisogna sapere quanti accordi nascono e quali altri rapporti analoghi si manifestano nei movimento dei corpi, quelli che sono stati chiamati dagli antichi ritmi e metri»³³⁶.

³³⁵ Cf. *Phil.* 17b9-17e5.

³³⁶ Cf. Migliori (2013), 384.

Dunque, la conoscenza delle ragioni numeriche che costituiscono gli intervalli e le armonie equivale alla conoscenza della *struttura* che governa la musica stessa. In realtà, l'esistenza di nessi strutturali – che l'esempio della musica ha consentito di evidenziare – è costitutiva di ogni ambito scientifico, la cui conoscenza, come abbiamo visto, è ciò che consente di esserne esperti. A questo punto, Socrate torna ancora sull'esempio dell'alfabeto per riaffermare il principio secondo il quale la conoscenza non scaturisce dai singoli elementi, considerati nella loro infinità, ma dal modo in cui questi sono articolati in relazione ad una *struttura*, per l'appunto, che costituisce rispetto ad essi un principio unificante. In proposito, Harte osserva come «what Socrates describes in the first half of the passage above is the ancestors' discovery of the mathematical basis of musical intervals and the scalar systems constituted from them. And this discovery is the discovery of limit – structure – within the unlimitedness – the mere highs and lows – of the bare phenomenon of sound. Each is necessary for the constitution of music. Their conjunction provides an analysis of the constitution of the scientific domain of musical sound»³³⁷.

Platone attribuisce a un uomo divino, o a un dio come Theut³³⁸, il compito di aver organizzato l'infinita dei suoni in una *struttura*, che in questo caso è rappresentata dalla grammatica:

Come quando, prendendo un qualunque uno (ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς), diciamo che non si deve guardare subito all'illimitato, ma ad un certo numero, (ἀλλ' [ἐπ'] ἀριθμὸν αὐτὸν τινα πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν), così anche nel caso contrario, quando sia necessario prendere per primo l'illimitato, non si deve pensare subito all'uno, ma a un certo numero, quantitativamente determinato e da questi tutti giungere fino all'uno. Cerchiamo di cogliere di nuovo nelle lettere dell'alfabeto ciò che ora stiamo dicendo (πάλιν δὲ ἐν τοῖς γράμμασι τὸ νῦν λεγόμενον λάβωμεν). [...] L'infinita dei suoni che escono dalla bocca (φωνὴν ἄπειρον) fu intesa da un qualche dio, o anche da un qualche uomo divino – una tradizione, in Egitto, afferma che sia stato un certo Theuth – il quale ha compreso per primo che (ὅς πρῶτος τὰ φωνήεντα), in questa infinitezza (ἐν τῷ ἀπείρω κατενόησεν), le

³³⁷ Cf. Harte (2002), 204.

³³⁸ Sulla figura di Theuth si veda anche *Phaedr.* 274c5-d2: «Allora, ho sentito raccontare che nei pressi di Naucrati d'Egitto viveva una delle antiche divinità del luogo, a cui era sacro l'uccello chiamato Ibis: questo demone si chiamava Theuth. Fu lui il primo a scoprire i numeri, i calcoli, la geometria e l'astronomia, e ancora il gioco della *petteia* e quello dei dadi, oltretutto la scrittura».

vocali non sono una, ma molte (οὐχ ἓν ὄντα ἀλλὰ πλείω) e che vi sono altri termini che non hanno suono (ἕτερα φωνῆς μὲν οὐ), pur partecipando di una qualche sonorità (φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος), e che sono anche loro di un numero determinato (ἀριθμὸν δὲ τινα καὶ τούτων εἶναι); ha distinto poi, una terza specie di lettere che chiamiamo ora mute (τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν). Dopo di che, ha specificato una a una queste lettere che non hanno né sonorità né suono (δήρει τά τε ἄφθονγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἐκάστου), e ha trattato le vocali e quelle intermedie allo stesso modo, finché determinato il loro numero, ha dato ad esse, a ciascuna singolarmente e a tutte insieme, il nome di lettera dell'alfabeto. Vedendo, poi, che nessuno di noi può apprenderne una per se stessa staccata da tutte le altre (καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἔν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι), considerando che questo legame (δεσμὸν) è unico e che in qualche modo le unifica tutte, ha deciso che c'è per esse una sola tecnica, che ha chiamato grammatica³³⁹.

Nella sequenza appena riportata, Platone ricorda che il dio della scrittura Theuth fu il primo a percepire che, all'interno dell'infinita della voce, le vocali non sono singole, ma multiple, e che vi sono altre emissioni che non producono un suono, ma una qualche sonorità, e che devono avere numero. Dunque, la voce è una sola, ma, al contempo, illimitata nella sua molteplicità. Se infatti la scomponiamo nelle sue singole parti ci rendiamo conto che ciò che appariva una sola cosa è, in realtà, frutto della combinazione di elementi. Pertanto, poiché nessuno è in grado di apprendere, come nel caso della scrittura, ogni singolo elemento preso per se stesso, in modo indipendente dalla totalità degli altri – totalità alla quale questo elemento appare imprescindibilmente legato – occorre comprendere come tale legame sia unico in quanto rende in qualche modo tutti questi elementi un'unità. L'analogia con la scrittura e i suoi elementi serve dunque a Platone per dimostrare ciò che poche pagine prima aveva affermato, vale a dire, il fatto che bisogna stabilire e cercare sempre un'idea per ogni cosa. Solo in questo modo, ovvero dopo essere giunti a una comprensione unitaria di ciò che appare molteplice ed illimitato nelle sue parti, è possibile procedere in una produttiva analisi filosofica.

³³⁹ Cf. *Phil.* 18b4-d2, trad. Migliori (2011). Sul passo in questione si veda Striker (1970), 24-30. La studiosa traduce φωνή con "lingua", anziché "suono", e ipotizza che questa rappresenti il genere di cui le "lettere" sarebbero le specie. Di parere opposto Migliori (1993), 104 sgg., secondo il quale non è possibile leggere la φωνή e le lettere nel quadro del rapporto genere-specie, in quanto la φωνή non è un'unità generica, ma un'infinità potenziale.

Dunque, secondo il procedimento descritto da Platone, Theuth dinanzi alla molteplicità illimitata di suoni, per primo riconobbe l'esistenza delle vocali, le quali differivano dalle altre emissioni, e a loro volta erano distinguibili in consonanti sonore o mute. Il dio avrebbe così organizzato i suoni in tre classi³⁴⁰: mute, sonanti e vocali, e individuato con precisione la determinazione di tutti i singoli suoni all'interno di una struttura uni-molteplice, vale a dire la grammatica, in cui questi sono interdipendenti tra loro. «The art of writing would never have been discovered if mankind had rested content with merely observing that all the sounds that we articulate are a unitary phenomenon with an unlimited range of instances and varieties. The discovery of writing depended on the systematic and complete division of the elements of speech; first into vowels and consonants, with the sounded consonants in the middle; and then into their respective species, the different kinds of letters that represent the sounds [...] This brief outline must suffice as a rough indication of how the dialectical method combines the unity and plurality of its subject matter and how it treats every object of study as an integral whole»³⁴¹.

I modelli della grammatica e della musica sono presenti anche nel *Sofista*, dove vengono impiegati allo scopo di introdurre il principio di una κοινωμία regolata, ossia l'idea che solo alcune fra "le cose che sono" si mescolano reciprocamente, mentre altre no:

[...] che possano mescolarsi (συμμείγνυσθαι) o tutte le cose o nessuna oppure alcune sì e altre no. Teet.: Come no, infatti? Str.: E certo le prime due si sono rivelate impossibili (ἀδύνατον). Teet.: Sì. Str.: Chiunque voglia rispondere correttamente (ὀρθῶς), quindi, dovrà assumere l'ultima delle tre. Teet.: Precisamente. Str.: Se allora è vero che alcune cose tendono a farlo e altre no, si darà una condizione pressoché analoga a quella delle lettere (τὰ γράμματα), giacché di esse pure, credo, alcune non si combinano fra loro, mentre altre si combinano. Teet.: Come no? Str.: Ci sono le vocali che, diversamente dalle altre, slittano fra tutte come un legame (δεσμὸς), in modo che, senza almeno qualcuna di esse, risulta impossibile congiungere altre due lettere qualunque fra loro (ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ). Teet.: Senza'altro. Str.: Tutti sanno allora quali lettere siano in grado di

³⁴⁰ Un'analoga classificazione dei fonemi in tre gruppi è presente anche in *Crat.* 393d7-e9 e *Thaet.* 203a-b.

³⁴¹ Cf. Frede (1993), xxvi sgg.

comunicare con quali altre oppure ci vuole una tecnica per chi intende occuparsene come si conviene (πᾶς οὖν οἶδεν ὅποια ὁποίοις δυνατὰ κοινωνεῖν, ἢ τέχνης δεῖ τῷ μέλλοντι δρᾶν ἰκανῶς αὐτό)? Teet.: Ci vuole una tecnica. Str.: Quale? Teet.: La grammatica. Str.: E per quel che riguarda i suoni acuti e gravi, non è forse la stessa cosa? Musicista è chi possiede la tecnica che gli permette di riconoscere i suoni che si accordano e i suoni che non si accordano fra loro, mentre chi non sa farlo è inesperto di musica? Teet.: È così. Str.: E condizioni analoghe troveremo anche, di sicuro, quanto alle altre competenze o incompetenze³⁴².

A commento del passo, Harte sostiene che «whatever the science – be in the domain of letters, of music, or of kinds – what is distinctive about expertise, the Stranger argues, is knowledge of the ways in which the elements of the domain combine and the ways in which they do not [...] it is a matter of expertise to know which elements combine and which do not only if it is not the case that elements combine without any restrictions whatsoever, in any combination you like. What, then, is the basis for the constraints upon combination within a domain? The constraints are based, I suggest, upon the presence of certain structural relations between the elements of a domain [...] In knowing which of the elements of a

³⁴² Cf. *Soph.* 252e-253b4. Sul passo in questione, per il ruolo della grammatica si veda Ryle (1960), 437-8: «Plato might be saying of two different things. (a) The rule of Greek orthography forbid you to run consonant characters side by side in certain collocations on the page, without some vowel character or other going next to or between them. (b) It is phonetically impossible to pronounce even a monosyllable without pronouncing at least one vowel. Plato unquestionably meant the second»; *Contra* Ryle, Gallop (1963), 366: «if a collocation of mere consonants is unpronounceable, it will surely follow that a collocation of mere consonant characters is forbidden by the "rule of orthography". So the two different things that Plato "might be saying" here are not mutually exclusive, and one of them entails the other. Second, the Stranger says that one needs *grammatikê technê* to cojoin letters adequately. But why should one need this merely to avoid making an utterance that is anyhow "phonetically impossible"? To conjoin letters adequately cannot be merely to pronounce groups of sounds correctly; for any speaker, however unlettered, could do as much. So even if the "bonding" function of vowels to their role in spoken syllables, it does not follow that *grammatikê technê* here excludes the art of writing». Per il ruolo della musica si veda Rosen (1983), 251-53. Per un'analisi degli esempi della grammatica e della musica in rapporto alla dialettica rinvio a Gómez-Lobo (1977). Lo studioso sostiene che una corretta interpretazione del passo deve tener conto del fatto che sia la grammatica, sia la musica, sia la dialettica implicano il fatto che alcuni elementi, nei loro rispettivi ambiti, siano combinabili, mentre, altri no. Ciò presuppone l'esistenza di alcuni "special items" che permettono la congiunzione, o la disgiunzione di tali elementi. Sul rapporto di questo passo con gli esempi del *Filebo*, si veda anche Souihlé (1919), 239: «Les exemples du langage et de la musique éclairent la théorie. Le langage aussi a son unité, mais cette synthèse est faite de parties nombreuses et diverses. L'homme compétent, le linguiste, ne sera pas celui qui connaît seulement ce fait, mais qui sera capable de déterminer le nombre de ces parties et leur qualité, c'est à dire, me semble-t-il, en interprétant ce passage à l'aide d'un texte semblable du *Sophiste*, la puissance de *κοινωνία*, les rapports de communauté qu'elles ont entre elles».

domain combine and which do not, the business of expert is precisely to have an understanding of such structural relations»³⁴³.

Secondo lo Straniero, la conoscenza delle relazioni di comunanza, ossia di inclusione o compatibilità, e di non-comunanza, cioè di esclusione e incompatibilità, si identifica con la dialettica, la quale opera sul modello della grammatica, assumendo la forma di una tecnica generale relativa ai rapporti di mescolanza e non mescolanza tra le idee. Il dialettico è colui che individua i criteri di questa κοινωμία, ed è quindi in grado di riconoscere quali generi possano comunicare fra di loro, e quali siano invece incompatibili.

3.7 La Dialettica e le τέχναι³⁴⁴

La τέχνη può essere intesa come una competenza oggettiva, procedurale e riproducibile rispetto a un determinato dominio ontico, vale a dire come l'applicazione sistematica dell'intelligenza a una parte della realtà al fine di conseguire il controllo sulla τύχη. Una simile capacità o competenza diventa, infatti, il supporto con cui l'uomo riesce a limitare i rischi dovuti all'esposizione alla τύχη, e ad affrancarsi così dalla sua condizione di costitutiva debolezza. Nel *Filebo* Platone individua nella dialettica l'origine di tutte le arti, poiché tutte le invenzioni mai fatte nell'ambito di una tecnica sono state scoperte per mezzo di questa. In proposito, Kofman evidenzia come «for like dialectics, these arts can analyze, number, and specify diversity within a given unity, and can distinguish and hierarchize intermediate forms into specie and subspecies»³⁴⁵.

Su queste basi, l'invenzione dell'alfabeto da parte del dio Theuth³⁴⁶ essere

³⁴³ Cf. Harte (2002), 151 sgg.

³⁴⁴ Sul rapporto tra la scienza dialettica e le τέχναι nel *Filebo*, cf. Harvey (2009) e (2012).

³⁴⁵ Cf. Kofman (1986), 31.

³⁴⁶ Cf. Dixsaut (2001), «Le dialecticien doit résoudre un problème analogue à celui qu'a rencontré

intesa come paradigmatica della "scoperta" di ciascuna τέχνη. Il dio si trova a operare in una condizione pre-alfabetica, caratterizzata da una molteplicità infinita di suoni, e all'interno della quale deve distinguere le note alte da quelle basse – deve cioè conoscere il numero esatto di intervalli tra di esse, e le combinazioni delle armonie. È importante notare come nel racconto mitico «l'infinitezza dei suoni che escono dalla bocca (φωνὴν ἄπειρον)»³⁴⁷ rappresenti «the first specific example in the *Philebus* of a plurality that counts as an *apeiron*»³⁴⁸ in relazione a una determinata τέχνη. La molteplicità dei suoni che escono dalla bocca (*Phil.* 17b3) rappresenta, quindi, un campo potenziale sul quale la grammatica, o anche la musica operano una ricognizione scientifica. Quest'ultima consiste nell'individuazione dell'*unità*³⁴⁹, che impone un limite a tale indeterminazione, all'interno della quale è così possibile determinare numericamente la molteplicità. In questo modo, «Theuth is the first investigator to grasp whether and how the letters are unified, and by doing so establishes a new form of expertise over this domain. Unlike the learning procedure, which must be repeated by every person who wants to acquire expert knowledge in a given domain, the discovery procedure does not have to be repeated by every person seeking knowledge. This explains why it is Theuth, a god, who discovers the unity of the letters and establishes a form of expertise over them, whereas Socrates says that “each of us” (ἕκαστον . . . ἡμῶν, 17b8–9) divides the letters into sub-kinds, and in this way acquires knowledge about them. In most cases, we are seeking knowledge that others have already discovered, and so we can be confident that the subject matter we are trying to master is unified. The discovery procedure becomes necessary, however, when we set out to investigate something that is not already the subject matter of expertise. Since the discovery procedure starts with an unlimited plurality, which at best appears to be unified at the outset of the investigation, it is vulnerable to failure in a way that the learning procedure is not. When starting from the domain of an

Theuth, l'inventeur de l'alphabet phonétic (18b-d): comment, à partir d'une réalité illimitée, produire un ensamble organisé d'elements interdépendants».

³⁴⁷ Cf. *Phil.* 15b3.

³⁴⁸ Cf. Kahn (2010), 62.

³⁴⁹ Fletcher (2017), pag. 186, richiama l'attenzione sul fatto che il metodo dialettico «is also a method for discovering whether something has generic unity to start with. [...] I argue that we can be confident that we are starting with a genuine unity in precisely those cases in which we are learning or teaching the subject matter of some expertise».

established form of expertise, one can be certain that there is a unified genus, as well as unified sub-kinds, to be discovered; by contrast, when starting from an unlimited plurality, there is no guarantee at the outset that there is any unity there to be discovered, either at the level of sub-kinds or at the level of the genus»³⁵⁰.

Detto ciò, è opportuno richiamare l'attenzione sul fatto che in questa condizione pre-alfabetica, l'ἄπειρον non è dato da un numero illimitato di suoni vocali, ma dal fatto che questi siano incommensurabili. Una simile incommensurabilità impedisce di stabilire i rapporti determinati fra i suoni, i quali appaiono come un *tutto* indistinto, al cui interno non è possibile distinguere gli uni dagli altri. La commensurabilità, al contrario, fa sì che in relazione a una data molteplicità sia a noi nota la misura delle parti che la compongono, cosicché queste possano essere relazionate le une alle altre senza resti. Ma questo è possibile solamente grazie all'applicazione "inconsapevole" del metodo dialettico che individua il numero esatto di intermediari compresi tra questi l'unità dell'ente e la molteplicità indeterminata. In proposito, Harte osserva che «the discovery of such a systematic pattern of relations is the discovery of limit, the structure that constitutes a scientific domain out of an undifferentiated phenomenon such a sound. Such structure is both an ontological limit – marking out a domain of phonetic types and relations within the undifferentiated phenomenon – and a conceptual limit – for the domain can be studied only in so far as it is structured»³⁵¹.

Su queste basi, l'ambito concettuale di ciascuna τέχνη si sostanzia nella conoscenza del numero determinato d'intermediari, cioè di *relazioni*, presenti fra *l'uno* e *i molti*, che costituiscono dunque la sua *struttura*. Ed è propriamente questa struttura a costituire il campo di applicazione della τέχνη corrispondente, e della quale deve avere conoscenza colui che se ne reputa esperto. Come anticipato nel paragrafo precedente, la *struttura* è ciò che rende possibile la conoscenza stessa, dal momento che solamente al suo interno risultano identificabili le componenti elementari di cui questa si compone. Altrimenti, tali componenti se considerate in relazione a una molteplicità indeterminata e in assenza di una struttura non risulterebbero identificabili. L'esperto di una qualsivoglia disciplina è quindi colui

³⁵⁰ Cf. Fletcher (2017), pag. 189.

³⁵¹ Cf. Harte (2002), 206.

che conosce le regole di combinazione di queste componenti elementari, rispetto a una struttura di riferimento. Gli esempi della musica e della grammatica dimostrano che, in relazione alle due discipline in questione, si è in possesso di una competenza tecnica quando a essere nota è la loro *struttura* – nel caso della musica, questa è data dalla conoscenza delle ragioni numeriche che costituiscono gli intervalli e le armonie, in quello della grammatica dal principio di combinazione delle lettere. Kofman-Woodhull osservano che «the art of music measures the numbers of rhythms of bodily movements. It is the knowledge of number and this alone that makes the art of music a true science, and makes of the master of the art a true sophos, that is, a competent man. Similarly, what constitutes grammar as a true art is the ability to differentiate, within the indefinite realm of articulated sound, the precise number and many combinations of vowels and nonvowels. In order to know how to read, that is, to be a sophos in the field of letters, a knowledge suffice, for one must grasp what quantity and which differences this realm includes (17b)»³⁵².

Si proverà ora a stabilire una relazione tra la figura di Theuth e quella di Prometeo, quindi tra il padre della scrittura e del calcolo, e il padre delle arti e della dialettica, dal momento che «one can draw a relation too, between the fire indispensable to technical skill and the fire of dialectics, which, itself an art, lies at the source of all that could be invented in the realm of art»³⁵³. Platone descrive infatti la *dialettica* come ciò che ha consentito tutte le scoperte nell'ambito di ogni disciplina (*Phil.* 16c2) quindi, anche Theuth ha dovuto servirsene "inconsapevolmente". Anche secondo Dixsaut, «le dialecticien doit résoudre un problème analogue à celui qu'a rencontré Theuth, l'inventeur de l'alphabet phonétique (18b-d): comment, à partir d'une réalité illimitée, produire un ensemble organisé d'éléments interdépendants. Theuth a en effet lui aussi dû partir d'une réalité illimitée, la voix, et dans cet illimité il a été le premier à penser qu'il était possible de convertir cette unité indéfiniment variable en une pluralité. Il a prélevé sur cette réalité sonore indéterminée, ensemble illimité de modulations, une quantité illimitée d'espèces phonétiques – trois espèces: voyelle, semi-voyelles et muettes –, et a déterminé le nombre d'éléments propres à chacun de façon à instituer une totalité cohérente

³⁵² Cf. Kofman-Woodhull (2012), 131 sgg.

³⁵³ Cf. Kofman-Woodhull (2012), 131 sgg.

(l'ensemble des lettres) ne reposant que sur elle-même»³⁵⁴.

Il dio Theuth, dunque, in qualità di τεχνικός, compie il lavoro del dialettico, ossia quello di strutturare una molteplicità indeterminata, laddove ciascun termine viene determinato in relazione agli altri termini, e con i quali si trova a essere in un rapporto di inter-dipendenza. Tuttavia, il dialettico a differenza del τεχνικός non deve produrre un sapere specifico, ma "costruire" lo strumento che struttura la totalità del campo concettuale in cui operano le singole τέχναι. Il dialettico non è quindi necessariamente esperto in ogni disciplina, ma riesce a conseguire lo sguardo d'insieme dei μαθήματα nelle entità comuni e universali.

³⁵⁴ Cf. Dixsaut (2001), 304-5.

Capitolo Quarto

Quale molteplicità per le idee?

Premessa

Si è visto che tanto nel *Parmenide* quanto nel *Filebo*, l'attribuzione di qualità opposte in relazione agli enti sensibili è giudicata da Socrate come un fenomeno del tutto naturale. E, in quanto naturale, esso non può generare alcuna sorpresa, poiché trova giustificazione nella contemporanea partecipazione alle idee di quelle caratteristiche. Invece, l'eventualità che questa contraddittorietà riguardi le idee assume la forma di un *τέρας* nei cui confronti è giustificato un sentimento di legittima *meraviglia*, dal momento che queste si identificano con i caratteri che vengono loro attribuiti. Quale sia la natura di un simile *prodigio* non viene precisato da Socrate, ma sembra essere indubbio che con esso si voglia alludere al tema della partecipazione intra-eidetica. È importante stabilire se si tratti di una posizione maturata relativamente tardi, cioè a partire dal *Parmenide*, o se essa non abbia in realtà accompagnato l'intera riflessione platonica relativa alla concezione delle idee. In proposito, coloro i quali sostengono un'interpretazione evoluzionistica³⁵⁵ della teoria delle idee ritengono che la posizione platonica sarebbe passata da un'ontologia eleatizzante, che avrebbe caratterizzato questa dottrina nella sua

³⁵⁵ Tra le versioni più recenti dell'interpretazione evoluzionistica della teoria delle idee si segnala quella di K. M. Sayre, cf. K. M. Sayre (1983).

versione *standard* – vale a dire quella contenuta nel *Fedone*, nei libri centrali della *Repubblica*, e nel *Simposio*, in cui viene esclusa qualsiasi possibilità di comunicazione intra-eidetica – a un'ontologia anti-eleatica nei cosiddetti dialoghi dialettici. L'ontologia eleatizzante sarebbe stata così riproposta per l'ultima volta nel *Parmenide* per essere definitivamente confutata e abbandonata, allo scopo di porre le basi teoriche per avviare quella *revisione* della concezione eidetica, che si sarebbe compiuta in via definitiva nel *Sofista*. In realtà, si è visto come sia nei dialoghi giovanili, sia nella *Repubblica*, vi siano allusioni alla capacità delle idee di partecipare le une delle altre. Sembra quindi del tutto illegittimo sostenere che a partire dal *Parmenide* Platone abbia abbandonato la versione eleatica della teoria delle idee, per la semplice ragione che non l'ha mai veramente abbracciata. Tuttavia, nonostante Platone non abbia mai sostenuto una teoria delle idee di stampo marcatamente eleatico, il tema della mescolanza fra gli εἶδη si è imposto come il nucleo teorico fondamentale, e intorno al quale sarà costruita l'ontologia dell'ultimo Platone, solamente con i cosiddetti dialoghi dialettici. Questo mutamento di prospettiva è immediatamente evidente se riflettiamo sul fatto che nella *Repubblica* «the intercommunion of forms is being looked at only from the point of view of the form that is participated in by others, so as to appear many. In the *Sophist* the interest is rather in forms as participating in others [...] in *Republic* Plato wrote as if the communion of forms in forms were the same as the communion of anything else in forms. The later dialogues suggest an eventual conviction that this could be not true»³⁵⁶.

Nel *Sofista* con la formulazione della teoria della κοινωνία τῶν γενῶν viene esplicitamente introdotta una prospettiva relazionale nel cosmo eidetico, cosicché la partecipazione non si limiti a interessare il rapporto delle cose sensibili nei confronti delle idee, ma investa anche le relazioni intra-eidetiche. Una volta stabilita l'esistenza di relazioni partecipative tra le idee, lo Straniero argomenta in favore della tesi che assume una *mescolanza selettiva*³⁵⁷ tra i generi intelligibili. Egli esclude sia l'ipotesi che le idee non abbiano tra loro nessuna mescolanza, vale a dire che ogni ente si rapporti solo a sé stesso, sia quella che ammette che tutto si mescoli

³⁵⁶ Cf. Anscombe (1966), 407-8.

³⁵⁷ Per questa espressione si veda Ferrari (2018), pag. 116.

con tutto: «nel primo caso la natura iperaustera di ogni ente non consentirebbe nessuna forma di predicazione e dunque di conoscenza, dal momento che non si potrebbe stabilire, ad esempio, una connessione tra uomo e buono, ma ci si dovrebbe limitare a dire che l' "l'uomo è uomo" e il "buono è buono" (*Soph.* 251c); nel secondo, invece si determinerebbe una totale indistinzione che porterebbe inevitabilmente a identificare, ad esempio, il movimento e la quiete, oppure ad assegnare valore di verità ad asserzioni come "Teeteto vola", che stabiliscono comunanza tra due entità (l'uomo e il volare) che risultano invece del tutto incomunicabili»³⁵⁸. Non resta dunque che accettare la tesi della mescolanza selettiva, la quale stabilisce che «alcune cose ammettono mescolanza e altre no»³⁵⁹. Secondo l'ospite eleatico la conoscenza delle relazioni di comunanza e non-comunanza tra i membri del dominio intelligibile dell'essere spetterebbe alla scienza dialettica:

[...] abbiamo convenuto che anche i generi (τὰ γένη) ammettono allo stesso modo una reciproca mescolanza, non sarà necessario che proceda nei suoi ragionamenti con una certa scienza chi intende mostrare quali generi si combinino con quali generi e quali invece siano fra loro incompatibili? E soprattutto se ve ne siano pure alcuni che, attraversandoli tutti, li uniscano, in modo che siano capaci di mescolarsi, e altri invece che, dividendoli, risultino cause della divisione attraverso gli interi? Teet.: Come potrebbe infatti non essere necessaria una scienza, anzi forse proprio la più grande di tutte? Straniero: Come la chiameremo, allora, Teeteto? [...] Dividere per generi (διαίρεισθαι κατὰ γένη) e non giudicare diversa una forma identica né identica una forma diversa, non diremo che è proprio della scienza dialettica? [...] Chi sia dunque capace di far questo, coglierà distintamente un'unica idea che si ramifica da ogni parte attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane un'unità separata, e poi molte idee fra loro diverse circondate dall'esterno da una sola, e anche coglierà un'unica idea che, attraversando molti interi, si ricompone in un'unità, e molte idee che sono invece totalmente distinte e separate: in questo consiste il saper operare distinzioni per genere, cioè come per ciascun genere sia possibile oppure no comunicare³⁶⁰.

³⁵⁸ Cf. Ferrari (2018), pag. 116.

³⁵⁹ Cf. *Soph.* 252e.

³⁶⁰ Cf. *Soph.* 253b8-e2.

Nel passo in questione emerge chiaramente come il cosmo eidetico sia strutturato in un complesso sistema di relazioni intra-eidetiche, e la cui articolazione può essere colta solamente mediante una scienza deputata alla comprensione di tali rapporti – la scienza dialettica, per l'appunto. Infatti, lo Straniero sottolinea che alcune idee si relazionano tra loro in modo positivo, mentre altre si escludono reciprocamente; alcune rendono possibile il nesso tra tutte le altre idee, mentre altre svolgono il compito opposto di dividere le idee. E al dialettico spetta il difficile compito di comprendere la varietà e la complessità di questi rapporti, ovvero la fitta trama di relazioni in cui ciascuna idea si trova a essere inserita, e che concorre a costituire la sua identità ontologica. È opportuno richiamare inoltre l'attenzione sul fatto che in questo contesto le idee sono designate come *interi*; e questo non può che essere indicativo di come esse siano delle strutture complesse, composte dunque di parti, laddove queste ultime, come vedremo tra breve, non ne comportano in alcun modo la parcellizzazione. In questo modo, l'idea non è solamente uno sui molti, vale a dire unitaria rispetto alla molteplicità delle istanziazioni fenomeniche; ma anche *uno* e *molti*, dal momento che essa, pur essendo unitaria, ingloba però la molteplicità al suo interno.

Dunque, l'attribuzione alle idee del predicato della indivisibilità non può venire concepita come se tale indivisibilità comportasse una totale assenza di articolazione interna, perché in questo caso risulterebbero inconoscibili. In effetti, se ogni unità eidetica risulta priva di composizione, e quindi di molteplicità, di essa non si potrebbe affermare nulla, con la conseguenza che risulterebbe priva di *logos*. Platone sembra piuttosto immaginare che ogni idea, pur essendo un'unità metafisica indivisibile, presenti al suo interno una certa complessità, prodotta dai rapporti di partecipazione che intrattiene con le altre idee. In realtà, nel *Teeteto* Platone aveva preparato il terreno per la formulazione di una concezione che prevedesse l'ammissione di entità ontologicamente unitarie e definizionalmente complesse, ossia articolate. In questo dialogo, egli arriva a suggerire di concepire un'entità composta non come la semplice somma dei suoi elementi costitutivi, cioè delle sue parti, ma come «un'unica forma generata a partire dagli elementi» (*Thaet.* 203e-

204a). Ciò significa che sul piano logico ogni idea non rappresenta un'entità irrelata, bensì un'unità costituita da una molteplicità; non si tratta tuttavia di una molteplicità riducibile alla semplice aggregazione delle parti, ma di qualcosa che fornisce la struttura in grado di relazionare tali parti. Una simile concezione trova giustificazione solamente all'interno di una ontologia *olistica* e *strutturale*, che è alternativa a quella compositiva. Entro questa prospettiva ontologica è infatti possibile conciliare queste due caratteristiche opposte, perché la molteplicità non comporta la parcellizzazione dell'ente a opera delle sue istanze.

Questa costellazione teorica agisce sullo sfondo della dottrina del *dono divino* dove Platone sembra voler fondare la compresenza di un aspetto unitario e un altro molteplice in relazione alle idee. In questo contesto, le idee costituiscono *enadi* o *monadi*, ossia unità ontologiche assolute e indivisibili. Tuttavia esse risultano anche molteplici, dal momento che ciascuna di esse reca presenta una struttura complessa, che ne costituisce l'essenza e che è compito del dialettico svelare e riprodurre nel discorso.

4.1 La conoscenza ha a che fare con l'uno e i molti

L'idea, dunque, seppur unitaria, non si presenta però come un'entità atomica, bensì articolata al suo interno, e quindi molteplice. Ed è propriamente questa compresenza di unità e molteplicità a consentire la formulazione di un sapere di carattere informativo intorno a essa. Infatti, in relazione a un qualsivoglia ente, la facoltà di averne λόγος è connessa al fatto che questo sia al contempo *uno* e *molti*. Nel *Parmenide* viene infatti dimostrata, da un lato, l'impossibilità per le entità atomiche di essere oggetto di λόγος, e stabilita, dall'altro, la necessità di una qualche forma di articolazione interna, vale a dire di molteplicità, in relazione alla facoltà di conoscere gli enti.

Ma procediamo con ordine: nel dialogo in questione, è Parmenide stesso a dare avvio al famoso esercizio, cominciando dalla propria ipotesi relativa all'*uno* stesso (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, *Parm.* 137b3-4):

Parmenide: O forse preferite, dal momento che si tratta di giocare un gioco laborioso (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν), che io cominci da me stesso, vale a dire dalla mia ipotesi relativa all'uno stesso (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος), per stabilire cosa consegue necessariamente tanto nell'ipotesi che sia uno, quanto in quella in cui non sia uno (εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν)?³⁶¹

L'esercizio ha così inizio con l'esposizione della prima serie di deduzioni della prima ipotesi (*Parm.* 137c4-142a8), in cui sono valutate le conseguenze per l'*uno che è uno*, considerato cioè solo in virtù di se stesso, vale a dire come un'entità assolutamente austera e isolata, priva di rapporti con determinazioni diverse da sé. In questo caso, l'uno non ha parti e non è un intero costituito di parti; non possiede

³⁶¹ Cf. *Parm.* 137b1-5.

una figura, né rettilinea né circolare; non si trova in qualcosa, né in se stesso né in altro da sé; non è né in movimento né in quiete, non è identico né a se stesso né ad altro, e neppure è diverso da se stesso e da altro; analogamente non è simile né a se stesso né ad altro e neppure è dissimile a sé e altro da sé; non è uguale né a se stesso né ad altro; non è nel tempo e dunque non può essere né più giovane né più vecchio né avere la medesima età di qualsiasi cosa; infine l'uno che è uno non partecipa dell'essere e dunque non è; ma dal momento che non è, esso non è neppure uno, con la conseguenza che il contenuto della stessa ipotesi viene negato; un simile uno non può essere nominato, definito, opinato e conosciuto. L'esercizio prosegue con l'esposizione della seconda serie di deduzioni della prima ipotesi (*Parm.* 142b1-157b5), in cui sono esaminate invece le conseguenze per l'uno in relazione agli altri, cioè che partecipa dell'essere. In questo caso, l'*uno* rappresenta un intero costituito di parti; ammette numeri e figura geometrica; è in se stesso e in altro da sé; è sia in movimento che in quiete; è identico sia a se stesso sia agli altri ed è anche diverso da sé e dagli altri; risulta simile sia a sé che agli altri e anche dissimile rispetto a sé e agli altri; è in contatto con se stesso e con gli altri, ed è anche privo di contatto tanto con sé quanto con gli altri, risulta uguale e disuguale sia a se stesso che agli altri, partecipa del tempo dunque è soggetto a tutte le determinazioni che si riferiscono a questa dimensione: è più giovane, più vecchio e possiede la medesima età sia rispetto a se stesso sia rispetto agli altri; infine, l' "uno che è" risulta oggetto di conoscenza, opinione e sensazione; esso possiede sia nome che definizione.

Sulla base di queste conseguenze è immediatamente evidente che «nel primo caso si produce una sorta di annullamento della stessa ipotesi, perché di questo uno non si può dire nulla, dal momento che ogni attribuzione comporterebbe una relazione con altro e dunque la negazione dell'isolamento ammesso per ipotesi. Viceversa, nel secondo caso, l'uno può assumere tutti i predicati possibili e il compito del dialettico sarà quello di gestire oculatamente questa complessità, evitando che all'uno si assegnino predicati tra loro in contraddizione. Trasferendo queste considerazioni di ordine generale al caso delle idee, l'insegnamento che si dovrebbe ricavare consiste nel suggerimento di considerare ogni idea non come una realtà isolata e austera, priva di rapporti con altro da sé, bensì come un'entità complessa e articolata – in questo senso molteplice – inserita in una fitta trama di

relazioni con altre idee»³⁶². Dunque, *l'uno che è uno*³⁶³, connotato da una nozione di individualità assolutamente austera e irrelata, priva di rapporti con determinazioni diverse da sé, non può costituire l'oggetto di alcun discorso proposizionale³⁶⁴; al contrario, *l'uno che è* (in relazione agli altri) può essere oggetto di conoscenza, opinione e sensazione, grazie al fatto di essere concepito nei suoi rapporti di partecipazione con altre entità.

Tuttavia, nel *Parmenide*, viene messo in campo un riduzionismo ontologico³⁶⁵ tendente a concepire le idee in termini fisicistici e spazializzanti, ad equipararle cioè ai particolari sensibili, ragion per cui anche la relazione di partecipazione finisce per essere soggetta alla *spazializzazione*. In questo modo, il predicato è concepito come una parte del soggetto, e non come una sua *proprietà*, appartenente cioè a tutta l'entità alla quale viene applicata. In virtù di ciò, «sia nella prima che nella seconda serie di deduzioni Parmenide assume come presupposto non dichiarato del suo ragionamento che le proprietà di cui un oggetto è in possesso producano *ipso facto* la pluralizzazione dell'oggetto stesso. Nella prima deduzione

³⁶² Cf. Donini-Ferrari (2005a), 110.

³⁶³ L'impossibilità di formulare un discorso proposizionale in relazione alle entità *austere* viene ribadita nell'ambito della *dottrina del sogno*, esposta nella sezione conclusiva del *Teeteto*. Per questo, si veda Ferrari (2011a), 119: «Su un punto i “teorici del sogno” sembrano avere colto nel segno. Essi hanno escluso dal novero delle cose conoscibili le entità *austere*, ossia quelle realtà prive di qualsiasi forma di articolazione interna, e dunque tali da non poter essere oggetto di predicazione. Gli “elementi primi” del “sogno” risultano solamente nominabili (e percepibili) ma intorno ad essi non si può dire nulla, neppure che sono o che non sono, perché ogni forma di attribuzione ne pregiudicherebbe l'identità ontologica. Si tratta evidentemente di entità abbastanza simili all’“uno che è uno” di cui si parla nella prima deduzione del *Parmenide*, un uno del quale non si può dire nulla e che non può essere oggetto di nessuna forma di conoscenza».

³⁶⁴ Cf. Anscombe (1966), 408-9:«[...] in the first hypothesis (139c): *one* will not, *qua one*, be different from anything, because it does not belong to *one qua one* to be different from anything – this belongs *only* to the *different from another*. Thus *one* will not be different by being *one*, not by itself: hence *one* in itself will not be different. This is a conclusion we could more readily accept than the method of proof; [...]. But as a proposition about *one itself* it is insane the argument for it is intolerable. The results of the first hypothesis are indeed explicitly granted to be generally unacceptable. If we could not ascribe anything to any form except itself, we might straightway conclude that we could not say that ϕ is ϕ – for only being is. Thus we could hardly say anything about anything. We might rather maliciously truncate the argument by remarking that we can still say – and can only ever say – “Being is”. [...] To reject that insane principle is to accept the intercommunication or interweaving of forms, and according to Plato the possibility of proposition and reason depends upon this».

³⁶⁵ Cf. Ferrari, (2010), 360: «L'aspetto nel quale si sostanzia in maniera più macroscopica l'attitudine equiparazionista e riduzionista di Parmenide è rappresentato dalla trattazione delle nozioni intorno alle quali verte la *gymnasia* come se fossero entità fisiche, estese nello spazio (e perciò costituite da parti) e nel tempo (e dunque soggette a diventare più vecchie e più giovani); da una simile impostazione deriva la tendenza a considerare i predicati e gli attributi di un ente come se fossero sue parti».

questo assunto determina la conseguenza che all'uno viene negata ogni predicazione, dal momento che l'attribuzione di qualsivoglia caratteristica trasformerebbe l'uno in qualcosa di molteplice e ne causerebbe la perdita di identità ontologica. Analogamente nella seconda deduzione l'assegnazione all'uno di qualsiasi predicato ha come conseguenza una pluralizzazione di natura mereologica, che conduce allo smarrimento della stessa unità ontologica»³⁶⁶.

Dunque, nell'ambito sia della prima, sia della seconda serie di deduzioni della prima ipotesi, Platone ha messo in luce il fatto che una qualsiasi entità, per poter essere oggetto di λόγος, deve possedere una qualche forma di articolazione interna, e quindi di molteplicità. In questo contesto egli non avrebbe potuto però mettere in campo una nozione di molteplicità che preserva dalla parcellizzazione l'unità dell'ente cui viene applicata, per via dell'incapacità di Parmenide di prescindere da una prospettiva fisicista. Tuttavia, nel *Parmenide* sono già ravvisabili i germi di un'ontologia olistica e strutturale, dal momento che viene ventilata da Parmenide una nozione di *intero* che non si esaurisce nella somma delle sue parti, ma costituisce un'unità differente e superiore a esse: l'intero si configura dunque come un principio unificante superiore, vale a dire come una singola idea. In particolare, nella sezione contenuta in *Parmenide* 145a-147b1, dove vengono esaminate le conseguenze per gli altri in relazione all'uno, una volta che si sia ammessa l'ipotesi che l'uno è, Platone allude a due differenti nozioni di *intero*:

E poiché le parti sono parti di un intero (ὅλου τὰ μέρη μέρη), considerato come intero l'uno (τὸ ὅλον τὸ ἓν) sarà limitato; oppure forse le parti non sono incluse dall'intero (ὕπὸ τοῦ ὅλου τὰ μέρη)? - È necessario che lo siano. - E ciò che include rappresenta certamente un limite. - Come no? - L'uno che è, credo, è sia uno che molti, sia intero che parti, (ἓν τέ ἐστὶ πῶς καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μέρη) sia limitato che illimitato per pluralità. - Risulta - [...] Ciascuna delle parti, credo, si trova

³⁶⁶ Cf. Ferrari (2010), 363. A simili conclusioni giunge anche Harte (2002), 74: «in the first deduction the One is divorced from all relations whatsoever, with the unwelcome result that it can neither be named nor spoken of; indeed, it cannot even be. In the second deduction the One is steeped in relations, with the equally unwelcome result that it may be qualified by each a set of opposing pairs of opposing properties. These different attitudes to the One influence the direction in which the shared premiss is used. The result is different conclusions – (the One is not many) versus (the One is infinitely many), (the One has no parts) versus (the One has an infinite number of parts) – from the shared premise: if x has parts, x is as many as its parts. [...] the mereological assumptions on which it is based come to the fore».

nell'intero (τῶν μερῶν που ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐκτὸς τοῦ ὅλου) e nessuna è fuori di esso. - È così. - E tutte le parti sono incluse dall'intero (πάντα τὰ μέρη ὑπὸ τοῦ ὅλου περιέχεται)? - Sì - E l'uno è tutte quante le sue parti, né più né meno che tutte (πάντα μέρη τὰ αὐτοῦ τὸ ἓν ἐστὶ). - No, infatti. - Allora l'uno è anche l'intero (τὸ ὅλον τὸ ἓν ἐστὶν)? - Come no? - Se tutte le parti si trovano a essere nell'intero, e l'uno è sia tutte le parti, sia l'intero stesso, e tutte le parti sono incluse dall'intero, l'uno sarà incluso dall'uno e già in questo modo l'uno sarebbe in se stesso. - Risulta - Ma, d'altra parte, l'intero non è nelle parti, né in tutte né in qualcuna. Infatti, se fosse in tutte sarebbe per forza anche in una, perché se fosse in una qualsiasi non potrebbe più, credo, essere in tutte. Ma se questa parte è una tra tutte e l'intero non si trova in essa, come potrebbe ancora trovarsi in tutte? - In nessun modo. - E neppure in qualcuna delle parti, perché se l'intero fosse in qualcuna (εἰ γὰρ ἐν τισὶ τὸ ὅλον εἶη), ciò che è di più si troverebbe in ciò che è di meno (τὸ πλεον ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι εἶη); ma ciò è impossibile. - Impossibile, infatti. - Se l'intero non è né in più parti né in una né in tutte, non è forse necessario che esso sia in qualcosa di diverso (ἐν ἅπασι τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον οὐκ ἀνάγκη ἐν ἑτέρῳ) , oppure non sia più in nessun luogo? - Necessario. - Se non fosse in nessun luogo, non sarebbe affatto. Ma in quanto intero, dal momento che non si trova in sé, deve essere in altro? - Certamente - Dunque, l'uno, inteso come intero, è in altro (τὸ ἓν ὅλον ἐν ἄλλῳ); invece, in quanto è tutte le parti, è in se stesso (τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ). E così risulta necessario che l'uno sia tanto in sé che in altro. - Necessario. Esso non può essere neppure intero in rapporto a una parte di sé, perché sarebbe parte in rapporto a se stesso. - Infatti, non può. - Allora l'uno è forse diverso dall'uno? - Certamente no! - Non sarà, dunque, diverso da sé. - Sicuramente no! - Se dunque esso in rapporto a se stesso non è né diverso né intero né parte, non è già necessario che sia identico a sé (εἰ οὖν μήτε ἕτερον μήτε ὅλον μήτε μέρος ἑαυτοῦ ἐστὶν, οὐκ ἀνάγκη ἤδη ταῦτόν εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ)? - Necessario. - E poi? Ciò che è altrove rispetto a un se stesso che è in sé, non è necessario che sia diverso da sé, visto che dovrà essere anche altrove? - A me sembra- L'uno è risultato essere in questo modo: contemporaneamente in sé e in altro (αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕτερον εἶναι). [...] Se dunque, in termini assoluti, l'uno non sarà né parte di ciò che non è uno né un intero in rapporto a delle parti³⁶⁷.

La prima parte dell'argomento si fonda su una nozione di *intero* inteso come somma di tutte le parti costitutive, ragion per cui se l'*uno* è identico a tutte le parti collettivamente, non potrà esserlo individualmente, non è cioè identico a ciascuna parte presa singolarmente. In questo modo, applicando il principio della identità di

³⁶⁷ Cf. *Parm.* 145e5-147b1.

attributi tra le *parti* e il *tutto*, Parmenide può concludere che se ciascuna *parte* non è individualmente identica con il *tutto*, neppure la loro *somma* potrà esserlo, con la conseguenza che «l'intero non è né in più parti né in una né in tutte»³⁶⁸. Nella seconda parte dell'argomento, Parmenide allude invece a un'altra nozione di *intero*, secondo la quale esso è qualcosa di unitario e quindi differente dalle sue parti costitutive. E una simile nozione viene esplicitata nell'ambito della terza serie di deduzioni della prima ipotesi, in cui si esaminano le conseguenze per gli altri in relazione all'*uno*. In questo contesto viene così dimostrato che ogni entità “altra” dall'uno per essere tale deve possedere parti, altrimenti ricadrebbe sotto la qualifica di “uno”. Ma queste parti devono essere tali relativamente a un intero, o meglio, a qualcosa di *unitario* che le rende appunto "parti". In questo modo, Parmenide si riferisce a una nozione di *intero* che si compone del *molteplice*³⁶⁹, ma non si identifica e risolve in esso:

Ma le parti, diciamo, sono parti di qualcosa che è un intero. - Lo diciamo, infatti. - È però necessario che l'intero sia unità costituita da molte cose (ὅλον ἐν ἐκ πολλῶν ἀναγκη εἶναι), e parti di esso saranno appunto le parti (μέρια τὰ μόρια): ciascuna parte deve essere parte non dei molti, bensì di un intero (ἐκαστον γὰρ τῶν μορίων οὐ πολλῶν μόριον χρεῖ εἶναι, ἀλλὰ ὅλου)³⁷⁰. Perché? - Se qualcosa fosse parte dei molti (εἴ τι πολλῶν μορίων εἴη) ai quali essa stessa appartiene, finirebbe certamente con l'essere parte di se stessa, il che è impossibile, e sarebbe parte anche di ciascun elemento degli altri preso singolarmente (τῶν ἄλλων ἐνός ἐκάστου), visto che lo è di tutti. Infatti, se non fosse parte di uno, lo sarà degli altri, ad eccezione di quell'unica cosa; ma in questo modo non sarà parte di nessuna cosa presa singolarmente, non lo potrà essere di nessuno dei molti. Ma se non è parte di nessuna, allora è impossibile che rappresenti

³⁶⁸ Cf. *Parm.* 145d8-9.

³⁶⁹ Circa il ruolo giocato dalla nozione di *intero* nel *Parmenide* rinvio a Centrone (2005), 107: «all'interno di un complesso argomento che si estende da 157b6 a 159b1 si sostiene che l'intero è un'unità consistente di molteplicità, del quale saranno parti le parti e che la parte è parte di una idea unica e di una determinata unità che chiamiamo intero, che è venuto a essere un uno compiuto a partire da una totalità. Qui è sufficiente notare che Platone [...] opera con la nozione di totalità che, pur risultando composta di parti, costituisce un'unità differente e superiore ad esse. Più in generale, la dottrina dell'*eidos* e del *logos* espone nella parte conclusiva del *Fedone* (96a6-102a1) puntano alla nozione di un'entità che costituisce un'unità superiore rispetto alle parti in essa individuabili: il *logos* di qualcosa non si riduce alla somma delle sue componenti materiali o, più in generale, delle sue parti. Tutto ciò non implica, di per sé, una teorizzazione del concetto di *holon*, ma il modo in cui nel *Fedone* viene discussa, in particolare, la nozione di dualità permette, come vedremo, di stabilire un collegamento non infondato con il *Teeteto*».

³⁷⁰ Cf. *Parm.* 157c6-e1.

qualcosa, parte o altro, per tutte queste cose, di ciascuna delle quali non è nulla. - Risulta proprio. - Perciò la parte non è parte né di molte cose né di tutte, ma di una singola idea, cioè di una determinata realtà che chiamiamo intero (τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μῶριον μῶριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ἰδέας καὶ ἑνὸς τonos ὃ καλοῦμεν ὅλον), il quale è diventato un'unità compiuta costituita da tutti quanti gli elementi: esattamente di questa realtà sarà parte (ἐξ ἀπάντων ἔν τέλειον γεγονός, ἄρα τᾶλλα μῶρια ἔχει, κἂν τοῦ ὅλου τε καὶ ἑνὸς μετέχοι)³⁷¹.

L'*intero* è dunque un'unica cosa costituita di *molti* (ἐκ πολλῶν, *Parm.* 157c7), cioè di parti, le quali non sono però parti di una molteplicità irrelata, bensì di una singola idea che svolge rispetto a esse una funzione unificante costituendo un *principio strutturale* superiore. A parere di Ferrari, «emerge in maniera abbastanza significativa la concezione di una totalità (*holon*) che non si esaurisce nella somma delle sue componenti elementari, ma che costituisce rispetto a queste ultime un principio unificatore»³⁷².

4.2 "The whole is more than..."

All'interno di un'ontologia olistica e strutturale l'intero "is more than the sum of its parts", dal momento che esso prevede che a tali parti sia addizionato un principio unificante, in assenza del quale a venir meno sarebbe l'unitarietà stessa del composto. Infatti, questo principio fa sì che il composto intrattenga una relazione *qualitativa* e non *quantitativa* con il molteplice, cosicché ne venga preservata l'identità ontologica rispetto alla pluralizzazione in una molteplicità di istanze.

³⁷¹ Cf. *Parm.* 157c5-157e.

³⁷² Cf. Ferrari (2004), 115.

Tuttavia tra gli studiosi vi è anche chi non è di questo avviso, ed è invece a favore della concezione che identifica l'intero alla mera somma delle sue parti, come avviene entro i parametri di una ontologia compositiva. È il caso di Lewis, secondo il quale «the relation of part to whole, or better, the many-one relation of many parts to their fusion – is like identity. The “are” of composition is, so to speak, the plural form of the “is” of identity. Call this the Thesis of *Composition as Identity*. It is in virtue of this thesis that mereology is ontologically innocent: it commits us only to things that are identical, so to speak, to what we were committed to before»³⁷³. Lewis definisce quindi *like innocent* un'ontologia di tipo compositivo, per via del fatto che la relazione di composizione che l'intero intrattiene con le sue parti è immediatamente sovrapponibile all'identità ontologica dell'intero stesso. Harte riconosce a Lewis il merito di aver dimostrato che questa relazione debba essere intesa in termini identitari. Ma esclude che una simile identità trovi giustificazione all'interno di una ontologia innocente – cioè di stampo eleatico – che, tra l'altro, non è ascrivibile a Platone. La studiosa richiama così l'attenzione sul fatto che «Lewis does suppose that a fusion is one thing composed of many and not just many things. For this reason a Lewisian fusion is not as ontologically innocent as Lewis make out»³⁷⁴. L'ipotesi di Lewis viene invece accolta favorevolmente da Baxter³⁷⁵, il quale però ripensa entro nuovi termini l'identità tra il composto e le sue parti. Egli sostiene che una simile identità non è assimilabile all'identità che l'ente intrattiene con se stesso, bensì a quella che esso intrattiene con gli altri enti, definita come «*cross-count identity*»³⁷⁶. Tuttavia neppure l'introduzione della nozione di *cross-count identity* sembra convincere né Harte, né altri studiosi, i quali escludono senza mezzi termini che la relazione di composizione e l'identità dell'ente in questione siano immediatamente sovrapponibili. In tal caso, infatti, in seguito all'assenza di un principio unificatore, che trascende la mera aggregazione delle parti, viene negata l'unitarietà del composto stesso, così ridotto alla stregua di una mera *collection* di elementi.

Una molteplicità di elementi diventa invece una totalità armonica, un *intero*

³⁷³ Cf. Lewis (1991), 82.

³⁷⁴ Cf. Harte (2002), 31.

³⁷⁵ Cf. Baxter (1988a) e (1988b).

³⁷⁶ Cf. Harte (2002), 24.

per l'appunto, grazie alla presenza di un principio unificatore, che assolve al ruolo di οὐσία. Su queste basi, ὅλον, pur essendo costituito da στοιχεῖα, è un εἶδος unico, indivisibile e non riducibile all'unione dei suoi elementi. Entro una simile prospettiva, dunque, le nozioni di "parte" ed "elemento" non sono assimilabili l'una all'altra. Infatti, laddove la parte possiede la medesima struttura ontologica dell'intero, l'elemento è invece uno dei componenti senza averne la medesima οὐσία.

4.3 L'holon e l'eidos: due esempi di unità nella molteplicità

Si prenderà ora in esame la celebre *dottrina del sogno* di Socrate, contenuta nella sezione finale del *Teeteto*. Ai fini del presente lavoro, l'analisi di una simile dottrina risponde allo scopo di mettere in luce come in essa Platone stia preparando il terreno per la formulazione di una concezione che prevedesse l'ammissione di entità ontologicamente unitarie e definizionalmente complesse, ossia articolate.

Come noto, il *Teeteto* ha un esito formalmente aporetico³⁷⁷, dal momento che in esso non viene indicata alcuna soluzione soddisfacente intorno all'interrogativo "cos'è conoscenza". Tuttavia, dalla dottrina oggetto del nostro interesse, sono ricavabili, anche se in maniera indiretta, alcune indicazioni relativamente ai parametri che gli oggetti devono possedere affinché essi

³⁷⁷ Cf. Ferrari (2011c), 109 sgg.: «Negli ultimi decenni si è affermata nell'ambito degli studi platonici, sia quelli di area "continentale" che quelli di area anglofona, la tendenza a considerare l'esito aporetico nel quale si concludono numerosi dialoghi come lo strumento di una precisa strategia comunicativa piuttosto che come l'espressione di un'autentica *impasse* teorica nella quale sarebbe coinvolto lo stesso Platone. [...] In generale gli studi ai quali facevo riferimento hanno dimostrato in modo convincente che l'esito aporetico di un dialogo o la permanenza in esso di questioni rimaste irrisolte non implica affatto che tali questioni fossero effettivamente considerate insolubili da Platone e che egli non reputasse di possedere una risposta in larga misura soddisfacente. In altre parole, l'autore del dialogo non deve automaticamente venire coinvolto nell'aporia nella quale si trovano arenati i personaggi che prendono parte allo svolgimento dello stesso. Questo significa che l'aporia riguarda il piano dialogico dei partecipanti alla conversazione (il loro sapere, i presupposti metodologici da cui muovono ed eventualmente il loro grado di onestà e rigore intellettuale) e non le conoscenze di cui è veramente in possesso l'autore del dialogo, cioè Platone».

costituiscano i referenti dell'ἐπιστήμη. Socrate non è l'autore di una simile dottrina, ma se ne serve come di «un sogno in cambio di un sogno»³⁷⁸, allo scopo di esplicitare il contenuto di un'altra concezione anonima riferita da Teeteto:

Socrate: Ascolta allora un sogno in cambio di un sogno (ὄναρ ἀντὶ ὄνειρατος). Infatti a mia volta mi sembrava di sentire alcuni sostenere che i primi (τὰ πρῶτα), per così dire, elementi (στοιχεῖα), di cui noi e le altre cose siamo composti, non hanno *logos* (λόγον οὐκ ἔχου): ciascuno di essi è in se stesso solo nominabile (ὀνόμασαι) e non è possibile aggiungere nient'altro, né che è né che non è (οὐθ'ὡς ἔστιν, οὐθ'ὡς οὐκ ἔστιν) perché ciò comporterebbe l'applicazione dell'essere e del non essere (οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν), mentre non si deve aggiungere nulla, se qualcuno intende parlare solamente di quella cosa in se stessa. Perciò non si deve aggiungere né l'espressione “esso stesso” né “quello” né “ciascuno” né “solo” né “questo” e neppure tutte le altre espressioni simili. Sostengono infatti che queste espressioni, poiché circondano ogni cosa, vengono aggiunte a tutte, ma risultano diverse da quelle cose alle quali vengono aggiunte, mentre se fosse possibile esprimere la cosa in se stessa e si avesse il suo proprio *logos* (δυνατὸν λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον), bisognerebbe esprimerla senza tutte le altre qualificazioni. Ora è impossibile (ἀδύνατον) che uno qualunque degli elementi primi venga espresso per mezzo di un *logos* (τῶν πρῶτων ῥηθῆναι λόγῳ), perché non gli appartiene nient'altro che la possibilità di essere nominato (ὀνομάζεσθαι μόνον) – avendo solo il nome (ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν) – mentre le cose che sono composte da questi elementi primi, nella misura in cui esse risultano intrecciate, anche i loro nomi, essendo combinati insieme (συμπλακέντα), danno luogo a *logos* (λόγον γεγονέναι). Infatti, l'essenza del *logos* è di essere un intreccio di nomi. In questo modo, sostengono, gli elementi (στοιχεῖα) risultano privi di *logos* e inconoscibili (ἄλογα καὶ ἄγνωστα), e tuttavia, percepibili (αἰσθητὰ); i composti (τὰς συλλαβάς) invece sono conoscibili (γνωστάς), esprimibili (ῥητάς) e opinabili dall'opinione vera (ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς)³⁷⁹.

La dottrina presentata da Socrate «descrive un universo onto-epistemico occupato da due tipi di individui: da una parte gli elementi primi (*ta prota stoicheia*), i quali sono assolutamente semplici e dunque non soggetti ad alcuna forma di attribuzione predicativa, fosse anche quella più generica e universale, ma che

³⁷⁸ Cf. *Thaet.* 201d10.

³⁷⁹ Cf. *Thaet.* 201d10-202b8.

risultano comunque percepibili e dotati di nome, dall'altra parte le cose costituite a partire dagli elementi, cioè i composti (*syllabai*), i quali possono essere invece soggetti a predicazione. Gli elementi risultano *aloga e agnosta*, cioè privi di *logos* e inconoscibili, esprimibili e opinabili da un'opinione vera»³⁸⁰. La *dottrina del sogno* esclude dunque la possibilità che entità semplici e austere possano essere oggetto di *logos*, dal momento che esse vengono descritte come prive di qualsiasi caratteristica, e quindi tali da non possedere nessun predicato. Socrate vieta infatti l'aggiunta di una qualsivoglia qualificazione a questi elementi, neppure quella più generica e universale, rappresentata da termini come "essere" (οὐσία), "quello" (ἐκεῖνο), "ciascuno" (ἕκαστον), oppure "questo" (τοῦτο), attribuendo loro solamente la facoltà di essere nominati.

Sulla base dell'indagine condotta fin qui, possiamo comprendere che sia nel caso dell'*uno che è uno*, considerato cioè solo in virtù di se stesso, come nella prima serie di deduzioni del *Parmenide*, sia in quello degli *στοιχεῖα* descritti nel *Teeteto*, si ha a che fare con entità atomiche e caratterizzate da una nozione di individualità assolutamente austera e irrelata, per le quali è esclusa qualsiasi possibilità di conoscenza. A differenza di quanto avviene nel *Parmenide*, nel *Teeteto* Platone attribuisce a questo genere di enti la facoltà di essere almeno nominate; ma questo è del tutto irrilevante rispetto alla possibilità di formulare un sapere di tipo informativo intorno a essi. Infatti, in questo contesto viene formulato il principio secondo il quale «l'essenza del *logos* è quella di essere un intreccio di nomi»³⁸¹.

La *dottrina del sogno*, da un lato, nega agli elementi la possibilità di essere conosciuti per via del loro monismo, e dall'altro, attribuisce ai composti la facoltà di essere *conoscibili, opinabili ed esprimibili*, perché questi si presentano articolati al loro interno. Tuttavia, di questa dottrina c'è un unico punto che continua a non soddisfare Socrate:

Tuttavia, c'è ancora un unico punto (τί) tra le cose che si sono dette che non mi soddisfa. [...] Quello che sembra essere il più raffinato (κομψότατα), ossia che gli elementi sono inconoscibili (στοιχεῖα ἄγνωστα) mentre il genere dei composti conoscibili (συλλαβῶν γένος γνωστόν)³⁸².

³⁸⁰ Cf. Ferrari (2011a), 108.

³⁸¹ Cf. *Thaet.* 202b5-6.

³⁸² Cf. *Thaet.* 202d8-e.

«La critica di Socrate si appunta sull'asimmetria tra elementi e composti postulata dalla “teoria del sogno”: a elementi inconoscibili corrispondono composti dotati di *logos* e dunque conoscibili. Tuttavia, se il composto equivale alla totalità delle sue parti, la dottrina del “sogno” si presenta aporetica, perché attribuisce ai composti uno statuto di conoscibilità che viene fatto dipendere dalla loro strutturazione interna, cioè dal fatto che ciascuno di essi è formato da elementi, i quali però sono inconoscibili e non dovrebbero fungere da cause di conoscibilità dei composti. In altre parole, la conoscibilità dei composti dipenderebbe dagli elementi di cui sono formati, i quali sono *per definitionem* inconoscibili. L'esempio della sillaba e delle lettere di cui essa è formata sembra paradigmatico dell'*impasse* teorica in cui viene a trovarsi la dottrina: la sillaba è conoscibile mentre non lo sono le lettere, ma la conoscibilità della sillaba dipende dalla circostanza che essa è composta dalle lettere, la cui enumerazione equivale al *logos* capace di trasformare un'opinione vera in conoscenza»³⁸³.

L'*asimmetria* postulata dalla *dottrina del sogno* assegnava il predicato di conoscibilità ai soli composti, tuttavia, servendosi dell'esempio paradigmatico della sillaba e delle lettere, Socrate mostra a Teeteto che colui il quale conosce una sillaba – quindi, un composto – a sua volta deve avere conoscenza anche delle lettere di cui è composta – vale a dire degli elementi:

Abbiamo a disposizione come ostaggi di questa dottrina gli esempi di cui si servì chi sostenne tutte queste cose. [...] Le lettere e le sillabe dell'alfabeto (τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖα τε καὶ συλλαβάς). [...] Dobbiamo riprendere in considerazione questi esempi per esaminarli in modo approfondito, o piuttosto esaminare noi stessi in relazione al modo in cui abbiamo imparato l'alfabeto (γράμματα), se è così o diversamente. Coraggio, la prima questione è: le sillabe hanno un *logos*, mentre le lettere sono prive di *logos* (συλλαβαὶ λόγον ἔχουσι, τὰ στοιχεῖα ἄλογα)? [...] A me pare che sia proprio così. Se qualcuno a proposito della prima sillaba della parola Socrate formulasse questa domanda: “Teeteto dimmi che cosa è SO?”, che cosa risponderesti? Teet.: Che è sigma e omega. Socr.: Dunque afferri questo *logos* della sillaba? Teet.: Io sì. Socr.: Avanti allora, dimmi allo stesso modo anche il *logos* della lettera sigma (σῖγμα λόγον).

³⁸³ Cf. Ferrari (2011a), 110.

Teet.: Come potrebbe qualcuno indicare le lettere di una lettera (τοῦ στοιχείου τις ἐρεῖ στοιχεῖα)? E la lettera sigma, Socrate, fa parte delle mute, è solo un suono, come di lingua sibilante; beta, a sua volta, come la maggior parte delle lettere non è né voce né suono. Cosicché l'atteggiamento corretto consiste nel dire che sono prive di *logos* (εὐ ἔχει τὸ λέγεσθαι αὐτὰ ἄλογα), visto che anche le sette più facili a distinguersi fra loro sono solo dotate di voce (αὐτὰ τὰ ἑπτὰ φωνὴν μόνον ἔχει), ma non hanno nessun *logos*. [...] Coraggio: diciamo che la sillaba (συλλαβὴν) è entrambe le lettere (τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα), e se sono più di due, tutte le lettere (τὰ πάντα), oppure che è una forma unica generata dalla loro combinazione (μίαν ιδέαν γεγонуῖαν συντεθέντων)? Teet.: A me sembra che sia tutte quante le lettere. Socr.: Esamina le due lettere, sigma e omega. Insieme rappresentano la prima sillaba del mio nome. Ma chi conosce la sillaba non conosce entrambe le lettere (ἄλλο τι ὁ γινώσκων αὐτὴν τὰ ἀμφοτέρα γινώσκει)? Teet.: E allora? Socr.: Dunque, conosce il sigma e l'omega. Teet.: Sì. Socr.: E dunque? Ignora ciascuna delle due lettere (ἐκότερον ἄρ' ἀγνοεῖ) e, pur non conoscendone nessuna, le conosce tutte e due (ἀμφοτέρα γινώσκει)? Teet.: Ma sarebbe terribile e irragionevole Socrate. Socr.: Tuttavia, se è necessario (ἀνάγκη), ammesso che uno voglia conoscerle entrambe, che conosca ciascuna delle due (ἀμφοτέρά τις γνώσεται), è ugualmente necessario per chi intenda conoscere la sillaba conoscere prima le lettere (προγιγνώσκειν τὰ στοιχεῖα ἅπασα ἀνάγκη τῷ μελλοντί ποτε γνώσεσθαι συλλαβὴν), e in questo modo la nostra bella teoria se ne va via svignandosela. Teet.: Rapidamente e all'improvviso. Socr.: Perché non la stiamo custodendo bene. Forse bisognerebbe considerare la sillaba non come la somma delle lettere ma come un'unica forma generata a partire dalle lettere (τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἔν τι γεγονός εἶδος), che però possiede un'unica idea relativa a sé (ιδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον), e che è diversa dalle lettere. Teet.: Sicuramente. E forse così è meglio che nell'altro modo. Socr.: Bisogna indagare e non lasciare cadere così, senza coraggio, una dottrina importante e veneranda³⁸⁴.

Nel brano citato, Socrate interroga Teeteto circa la possibilità che la sillaba sia tutte le lettere che la compongono, oppure, un'unica idea generata da quelle (τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἔν τι γεγονός εἶδος, *Thaet.* 203e2-4). Teeteto aderisce alla prima opzione, ma ciò comporta la conseguenza che colui il quale conosce la sillaba debba conoscere anche le lettere e viceversa, facendo venir meno l'asimmetria conoscitiva che la *teoria del sogno* aveva postulato. Socrate solleva così una serie di problemi, ma indica una possibile via d'uscita da

³⁸⁴ Cf. *Thaet.* 202e4-203e9.

questa *impasse* teorica, proponendo di formulare il problema in altro modo, vale a dire considerando la sillaba non come la mera somma delle lettere che la compongono – perché se così fosse non avrebbe alcun senso assegnare lo statuto di conoscibilità alla sola sillaba e negarlo alle lettere – bensì come un'unica forma generata a partire dalle sue componenti elementari, anche se diversa da esse. A questo punto ha inizio una vera e propria indagine logico-dialettica intorno alla natura del composto, allo scopo di stabilire se esso sia immediatamente identificabile con la somma delle sue parti (πάντα τὰ μέρη), configurandosi, quindi, come un mero aggregato, vale a dire un *tutto* (τὸ πᾶν) oppure, se questo rappresenti un'entità unitaria costituita sì di parti ma non riducibile ad esse:

E sia come sosteniamo ora, cioè che il composto (συλλαβή) sia un'idea unica che si genera a partire dai singoli elementi che si armonizzano (μία ιδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοσθέντων στοιχείων γιγνομένη), e questo valga tanto per l'alfabeto quanto per tutti gli ambiti. Teet.: Certamente. Socr.: Non devono perciò esserci sue parti (μέρη). Teet.: Perché? Socr.: Perché quando ci sono parti, è necessario che l'intero (τὸ ὅλον) sia tutte le parti (τὰ πάντα μέρη εἶναι). Oppure sostieni che anche l'intero il quale è formato a partire dalle parti (τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν), rappresenta una forma unica diversa da tutte le parti? Teet.: Io sì. Socr.: Sostieni allora che il tutto e l'intero siano la stessa cosa oppure uno è diverso dall'altro (τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον πότερον ταὐτὸν καλεῖς ἢ ἕτερον ἐκάτερον)? Teet.: Ma io non ho in proposito un'idea chiara, ma dal momento che mi esorti a rispondere con coraggio mi arrischio a dire che sono diversi³⁸⁵.

Tra le due alternative proposte, certamente, la seconda rispecchia il punto di vista platonico. Tuttavia, Teeteto considera vera la prima, per cui ammette che τὸ ὅλον non è distinguibile da τὸ πᾶν, dal momento che entrambi corrispondono alla somma delle parti di cui si compongono. In realtà, «l'appiattimento del significato di ὅλον su quello di πᾶν ha solo e unicamente un valore funzionale a conseguire il risultato prefissato dall'argomentazione, quello cioè di mostrare che gli elementi di un composto conoscibile (la sillaba), in virtù dell'identità tra l'intero e tutte le sue parti, sono conoscibili ed esprimibili in un λόγος. [...] Sul piano logico

³⁸⁵ Cf. *Thaet.* 204a-b1.

l'argomentazione di Platone è tutt'altro che rigorosa, perché fonda l'identità di ὅλον e πᾶν solo sul fatto che essi non differiscono secondo un determinato aspetto; di conseguenza essa verrebbe a cadere, portando con sé la tesi per cui gli elementi di composti conoscibili devono essere a loro volta conoscibili, nel momento in cui si chiarisse la diversa natura di ὅλον e πᾶν. Ritengo però, in virtù del passo 206c12-208b10 in cui Socrate introduce la nuova nozione di ὅλον, che Platone sia consapevole di questo errore logico e della differenza tra “intero” e “tutto”. Se questo è vero, bisogna allora cercare nella sua argomentazione non una coerenza logica ma una sorta di “coerenza ideale” in cui anche l'uso di argomenti retorici e di presunti errori logici è funzionale al disegno globale pensato dall'autore»³⁸⁶. Socrate propone così esempi di realtà che si esauriscono nelle parti di cui si compongono:

Socr.: Dunque, l'intero è diverso dal tutto, in base alla formulazione di adesso? Teet.: Sì. Socr.: E allora? È possibile che tutte le cose e il tutto siano differenti? Ad esempio, quando diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei, e quando diciamo due volte tre o tre volte due o quattro e due oppure tre, due e uno, in tutti questi casi non ci stiamo riferendo alla stessa cosa o a qualcosa di diverso? Teet.: Alla stessa cosa. Socr.: Qualcos'altro di diverso dal numero sei? Teet.: Null'altro. Socr.: Perciò in ciascuna espressione abbiamo tutte le volte indicato il numero sei? Teet.: Sì. Teet.: Di nuovo: dicendo il tutto non ci riferiamo a nient'altro? Teet.: Per forza. Socr.: Che è qualcos'altro dal sei? Teet.: Nient'altro. Socr.: Dunque nell'ambito delle cose che si formano dal numero non attribuiamo le espressioni il tutto e tutte le cose alla stessa realtà? Teet.: Pare. Socr.: Parliamo dunque di queste cose nel modo seguente: il numero del plettro e il plettro sono la stessa cosa; è così? Teet.: Sì. Socr.: E questo vale anche per lo stadio. Teet.: Sì. Socr.: E così anche il numero dell'esercito e l'esercito sono la stessa cosa, e ciò vale per tutti i casi analoghi? Per ciascuno di essi il numero nella sua totalità è la totalità della sua realtà³⁸⁷.

Gli esempi del numero sei, del plettro e dell'esercito, hanno la funzione di dimostrare che l'identità ontologica di queste realtà equivale alla somma delle parti

³⁸⁶ Cf. Maffi (2007), 6.

³⁸⁷ Cf. *Thaet.* 204b6-d11.

di cui si compongono, le quali risultano evidentemente sommabili e combinabili. Infatti, per contrasto con il problema rappresentato dalla sillaba, Socrate vuol dimostrare che l'identità ontologica di simili realtà è di natura esclusivamente addizionale o compositiva. Tuttavia, l'intero argomento si regge su una tesi che non dovrebbe essere ascrivibile a Platone, il quale sembra avere chiaramente distinto la modalità di costruzione dei numeri aritmetici, che è di tipo compositivo e sommatorio, quindi mereologico, da quella valida per le idee e per i numeri eidetici, che sono tali in virtù dell'assemblaggio di parti ma in senso *formale*, ossia in quanto ciascuna rappresenta una qualità determinata.

Dunque, il paradigma numerico al quale Socrate ricorre per negare la distinzione tra l'intero e la somma delle parti non sembra adattarsi agli assunti della teoria platonica delle idee. In proposito, Centrone richiama l'attenzione sul fatto che «nei dialoghi si trovano accenni alla natura qualitativa e non quantitativa delle idee. Celebre il passo del *Fedone* dove Socrate concepisce la genesi ontologica del due non ricorrendo al modello fisico dell'aggiunta di un'unità a un'altra oppure della divisione di un'unità in due parti, bensì servendosi del principio logico della partecipazione alla dualità, ossia assegnando all'intero un predicato che non appartiene ai suoi elementi costitutivi»³⁸⁸. In ogni caso, l'estensione all'ontologia platonica di una logica sommatoria e mereologica è del tutto illegittima, dal momento che Platone è pienamente consapevole della distinzione tra l'*intero* e il *tutto*. L'*intero* si profila dunque come un'unità, generata a partire dall'armonizzazione degli elementi di cui si compone, per cui, questi ultimi divengono una totalità armonica sulla base di un principio logico di unificazione,

³⁸⁸ Cf. Ferrari (2011c), 120. Circa l'applicazione del paradigma numerico a questa sezione del *Teeteto* rinvio anche a Centrone (2002), 148-9: «C'è però qualche difficoltà nell'applicare meccanicamente questi concetti alla sezione in esame del *Teeteto*. Sotto un certo rispetto risulta indubbiamente vero dire che un numero è tutte le sue unità, [...]. Tuttavia, questi passaggi suonano sospetti alla luce del passo del *Fedone* menzionato in precedenza, dove Socrate, spiegando l'ipotesi degli *eide*, afferma risolutamente che la causa dell'esser due non può individuarsi nell'addizione di un'unità ad un'altra, né nella divisione di un'entità in due, ma può essere solo la partecipazione alla dualità (*Phaedo* 101c2-7). Ciò significa, detto altrimenti, che il due non è semplicemente tutte le sue parti, né la loro somma». In proposito, si veda anche Centrone (2005), 107: «più in generale, la dottrina dell'*eidos* e del *logos* esposte nella parte conclusiva del *Fedone* (96a6-102a1) puntano alla nozione di un'entità che costituisce un'unità superiore rispetto alle parti in essa individuabili: il *logos* di qualcosa non si riduce alla somma delle sue componenti materiali o, più in generale, delle sue parti. Tutto ciò non implica, di per sé, una teorizzazione del concetto di *holon*, ma il modo in cui nel *Fedone* viene discussa, in particolare, la nozione di dualità permette di stabilire un collegamento non infondato con il *Teeteto*».

che trascende gli elementi stessi, e ne determina la loro disposizione. L'intero è così composto di elementi, ma è in possesso di un *eidos* diverso da essi, non riducibile cioè alla loro mera aggregazione. Infatti, gli elementi, nel divenire una totalità armonica, acquistano una nuova e unitaria natura, entrando a far parte di una *struttura*³⁸⁹. L'intero non è dunque scomponibile nelle sue componenti elementari, bensì suddivisibile in *parti*, che però ad esso ineriscono come delle *proprietà*. Una simile nozione di parte, la cosiddetta *parte-proprietà*, deve essere intesa «in terms of their capacity to occupy a place within the seating arrangement»³⁹⁰.

Secondo Centrone, una possibile soluzione della *dottrina del sogno* consisterebbe propriamente nella «trattazione allusiva del concetto di *holon* come *eidos* che consta di parti ma è uno e indivisibile, costituendo un'unità nella molteplicità»³⁹¹. Una simile ipotesi è suffragata dal fatto che nel riferirsi all'*intero* Platone usi termini come *ιδέα* (*Thaet.* 203c6,e4, 204a1, 205c2,d5) ed *εἶδος* (*Thaet.* 203e4, 204a9, 205d4), e lo descriva una realtà *ἀμέριστος* (*Thaet.* 205c2), *μονοειδές* καὶ ἀμέριστον (*Thaet.* 205d1-2) e *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* e *ἀσύνητον* (*Thaet.* 205c6-7). A simili conclusioni giunge anche Ferrari, secondo il quale «non sembra tuttavia azzardato intravedere nel “combinato disposto” di questi parametri un'allusione alle forme intelligibili così come vengono presentate in dialoghi quali il *Sofista* e il *Filebo*. In effetti la natura di ciascuna idea sembra caratterizzarsi in termini di un'unità ontologica (“enadi” e “monadi” vengono definite in *Phil.* 15a6 e b1), e contemporaneamente di molteplicità predicativa, ossia come un'unità predicazionalmente complessa. Tale complessità nel *Filebo* assume addirittura una forma numerica, dal momento che Platone sembra concepire la conoscenza dialettica anche come la capacità di fissare, una volta riconosciuta l'importanza dell'uno e dei molti, l'esatto numero delle determinazioni che entrano in ciascuna idea (*Phil.* 16c5-17a5). Analogo discorso si potrebbe fare a proposito del *Sofista*, dove la possibilità stessa della predicazione viene ricondotta all'ammissione della

³⁸⁹ Cf. Harte (2002), 161: «structure is something that the whole and the parts may be said to *have*, where talk of “having” sits well with the independence of the parts from the structure that they (collectively) have. [...] Here, the identity of parts is determined only in the context of the structure of which they are part».

³⁹⁰ Cf. Harte (2002), 161.

³⁹¹ Cf. Centrone (2002), 155.

natura insieme unitaria e molteplice delle cose, ossia delle idee»³⁹².

Inoltre, in relazione all'ὄλον, Platone sembra presupporre un tipo di conoscenza che è molto simile al cosiddetto λόγος τῆς οὐσίας, com'è dimostrato dal celebre esempio del "carro di Esiodo":

Ad esempio Esiodo a proposito del carro dice “i cento pezzi del carro” (ἐκαστὸν τε δούραθ'ἀμάξης) che io non sarei in grado di elencare e, penso, neppure tu. Ma saremmo contenti se, interrogati su che cosa è un carro (ἄν ἐρωτηθέντες ὅτι ἐστὶν ἄμαξα) fossimo in grado di dire: ruote, asse, parte superiore, sbarra, timone. Teet.: Certamente. Socr.: Ma costui potrebbe pensare che noi siamo ridicoli, come se, interrogati sul tuo nome, rispondestimo pronunciando sillaba dopo sillaba, e così facendo opineremmo correttamente, ma parleremmo come se pensassimo di essere dei grammatici e di essere in grado di formulare secondo le leggi della grammatica il *logos* del nome Teeteto. Mentre costui penserebbe che non è possibile esprimere nulla in modo autenticamente conoscitivo prima che si sia riusciti a penetrare ciascuna cosa con l'opinione vera attraverso gli elementi (διὰ στοιχείων), cosa che appunto è stata in un certo senso sostenuta nei ragionamenti precedenti. Teet.: È stata sostenuta infatti. Socr.: Così anche del carro (περὶ ἀμάξης) noi possiamo avere un'opinione corretta (ἀληθεῖ δόξη), ma colui che è in grado di esporne l'essenza (οὐσία) attraverso quei cento pezzi, aggiungendo questo aspetto, ha aggiunto il *logos* all'opinione vera, e al posto di essere un uomo in possesso di un sapere doxastico è diventato uno in possesso di una conoscenza tecnica dell'essenza del carro, appunto perché ha penetrato l'intero attraverso gli elementi (διὰ στοιχείων τὸ ὄλον περὶ ἀνάπαντα)³⁹³.

Mediante l'esempio del carro, Socrate dimostra che la conoscenza non si risolve nella mera enumerazione degli elementi costitutivi di un ente (nel caso del carro, ruote, assi, timone..), ma necessita della consapevolezza delle regole di combinazione di questi elementi, ovvero di ciò che li dispone all'interno di un'*armonica unità*. Infatti, in seguito alla mera enumerazione degli elementi è possibile conoscere il carro come un *tutto*, cioè come un insieme disordinato di στοιχεῖα, ma non ancora come un *intero*, ovvero nella sua unità ontologica indivisibile. L'οὐσία, infatti, *analogamente* all'ὄλον, non si esaurisce nella somma

³⁹² Cf. Ferrari (2011a), 118.

³⁹³ Cf. *Thaet.* 207 a-c4.

degli elementi di cui si compone, ma necessita di un *quid* unitario che sintetizzi in sé l'ordine e la disposizione delle sue componenti, vale a dire di una *struttura*³⁹⁴ irriducibile alle ad esse. In virtù di ciò, solamente colui che sarà stato in grado di «espone l'essenza attraverso quei cento pezzi (δυνάμενον διελθεῖν αὐτῆς τὴν οὐσίαν)»³⁹⁵, avrà quindi «penetrato l'intero attraverso gli elementi (διὰ στοιχείων τὸ ὅλον περάναντα)»³⁹⁶, e potrà cogliere così il λόγος τῆς οὐσίας del carro, «il quale corrisponde evidentemente all'unico *eidos*, alla *mia idea*, a quella totalità (ὅλον) costituita dagli elementi, ma non riducibile ad essi. In questo modo viene stabilita l'esigenza di andare oltre la semplice enumerazione delle parti compositive, la cui somma non consente di pervenire all'identità ontologica dell'ente, che viene invece fornita dall'intero, ossia dalla struttura concettuale della cosa (*ousia*)»³⁹⁷.

Dunque, in relazione a un qualsiasi ente, ciò che consente di averne οὐσία è la conoscenza della *struttura* in cui questo si sostanzia, ovvero delle regole di combinazione dei suoi elementi. In proposito, abbiamo già visto come Socrate affermi che ha conoscenza del nome Θεαίτητος non chi lo scrive correttamente ma chi, avendo appreso le regole della grammatica e della scrittura, lo scrive in modo giusto perché ne possiede il λόγος, cioè è in grado di comprendere le relazioni che intercorrono tra le lettere e il loro corretto uso nei diversi nomi. Secondo Maffi «l'esempio è meno scontato di quanto possa sembrare ad una prima lettura perché mette in luce, soprattutto se applicato ad enti di carattere universale, una questione di importanza capitale. L'implicazione nome/lettere è un nesso inscindibile: se tolgo all'οὐσία – che manifesta la sua unità nel nome – le lettere, non mi resta niente, neppure il nome, se invece cambio alcune lettere avrò un nome che, per quanto possa essere simile al precedente, è un altro nome; allo stesso tempo se scrivo a caso le medesime lettere senza ordinarle secondo la struttura (l'οὐσία) stessa del nome esse saranno solo un insieme privo di senso»³⁹⁸.

³⁹⁴ Circa la natura *strutturale* della nozione di οὐσία rinvio Harte (2002), Centrone (2002), Ferrari (2007) e Maffi (2007).

³⁹⁵ Cf. *Thaet.* 207b10-12.

³⁹⁶ Cf. *Thaet.* 207c3-4.

³⁹⁷ Cf. Ferrari (2011a), 117.

³⁹⁸ Cf. Maffi (2007), 12.

4.4 Parti-istanze e parti-proprietà

Platone allude a due modi differenti di intendere la nozione di *parte*, vale a dire come *parte-istanza*, che comporta la parcellizzazione dell'ente, oppure, come *parte-proprietà*, che invece vi inerisce come una proprietà, preservando così la sua unità. Cerchiamo ora di comprendere da cosa sia determinata l'applicazione dell'una o dell'altra nozione di parte. A tal proposito, prendiamo in esame il modello fisico della partecipazione³⁹⁹, sulla base del quale μετέχειν⁴⁰⁰ significa “avere parte” nel tempo e nello spazio – così si può “avere parte” a una cosa, partecipando di essa nella sua *totalità*, oppure di una sua *parte*. A parere di Ferrari, «un'interpretazione di questo tipo produce un dilemma senza un'apparente via di uscita e genera nel lettore l'impressione che la nozione stessa di partecipazione risulti confutata»⁴⁰¹. Infatti, se il particolare partecipasse dell'idea nella sua totalità, quest'ultima sarebbe presente nella sua interezza nei molti particolari che contemporaneamente partecipano di essa, risultando separata da se stessa; invece, qualora la partecipazione riguardasse solo una sua parte, l'idea finirebbe per smarrire due delle sue proprietà costitutive⁴⁰², vale a dire l'*unità* e l'*indivisibilità*.

³⁹⁹ Sul modello spaziale della predicazione rinvio a Palmer (1999), 221: «This basically spatial model of predication may well seem unfortunate, and its infelicity might be thought responsible for some of the tortured ambiguities of the Second Deduction».

⁴⁰⁰ Sull'impiego del verbo μετέχειν da parte di Platone rinvio allo studio di Forcignanò (2010), 49: «Il rapporto espresso dal verbo μετέχειν – su cui si fonda un aspetto decisivo dell'ipotesi eidetica di Platone, quello della partecipazione – è al centro della discussione tra Parmenide e Socrate per la quasi totalità della prima parte del *Parmenide*. Μετέχειν non rimanda necessariamente a μέρος, come invece il latino *participio* (che deriva da *pars* e *capio*): esso è infatti composto dal verbo ἔχειν e dal preverbale μετά. [...] Il suffisso μετά indica infatti che almeno due persone o entità condividono qualcosa. Ciò non significa che essi condividano una parte o un intero, o che il *quid* condiviso sia fisico».

⁴⁰¹ Cf. Ferrari (2004), 58.

⁴⁰² Cf. Sayre (2005), 5-6: «Forms are incomposite (ἀξύνθετα: *Phaedo* 78c6) and simple (μονοειδεῖ: *Phaedo* 80b1). As Socrates says in the *Republic*, although bodily things present a multiplicity of aspects, “each [Form] is one in itself” (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι: 476a6-7, see also 479e7-8). A consequence is that “these unified entities do not admit their opposites” (μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα: *Phaedo* 104b6-7; a similar remark appears at *Hippias Major* 291d1-3), and hence are indissoluble (ἀδιαλύτῳ: *Phaedo* 80b1) and not subject to change».

Ma allora ciascuna realtà che partecipa, partecipa di tutta la forma o di una parte (ὅλον τοῦ εἶδους ἢ μέρος ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει)? Oppure esiste un altro tipo di partecipazione oltre a questi? [...] Ti sembra, dunque, che la forma sia presente nella sua interezza in ciascuno dei molti (σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ), rimanendo essa una (εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν), o come? [...] Se fosse una e identica, sarebbe presente contemporaneamente nella sua interezza nei molti (ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον), che però sono separati, e in questo modo essa sarebbe separata da sé (αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη)⁴⁰³.

Si tratta della nota aporia che investe il problema del rapporto tra le idee e i particolari sensibili e che, come si è visto nei capitoli precedenti, viene formulata anche nel *Filebo*. Si è anche visto che nel *Filebo* il carattere scorretto di un'impostazione fisicista, mereologica e spazializzante – come quella assunta da Parmenide nell'omonimo dialogo – emerge chiaramente nel momento in cui Socrate giudica l'eventualità che dell'idea si possa partecipare totalmente, o che essa possa essere parcellizzata nei particolari che di essa partecipano come «la più impossibile di tutte le cose»⁴⁰⁴.

In ogni caso, nel *Parmenide*, in seguito all'assunzione di un presupposto fisicista, la partecipazione implica che sia alla realtà partecipata, sia ai partecipanti sia applicata una nozione di molteplicità che comporta la loro parcellizzazione in *parti-istanze*. In questo modo, se l'idea Φ viene partecipata dalle idee A, B, Γ o dai particolari sensibili α , β , γ , si assiste alla sua parcellizzazione nelle entità in questione, perché queste ultime diventano *parti-istanze* di Φ . La mereologizzazione e la spazializzazione della relazione di partecipazione⁴⁰⁵ è

⁴⁰³ Cf. *Parm.* 131a4-b2.

⁴⁰⁴ Cf. *Phil.* 15b7.

⁴⁰⁵ Cf. Harte (2002), 69: «Where Socrates' Zenonian puzzle involved spatial parthood, the Dilemma concerns predication, more specifically, the share of a form is present in a particular when a form may be predicated of it. [...] On the first horn, a participant's share is the whole form. On the second and, for my purposes, the more significant horn, a participant's share is part of the form. [...] one possibility is that a participant's share is part of that participant, where this need not imply that is a spatial part of it. The Dilemma neither confirms nor denies this possibility. Later in the *Parmenides*, as we shall see in due course, Parmenides will treat the properties present in a subject as they were parts of a sort. In interpreting the Dilemma, however, we may simply suppose, for the sake of argument at this stage, that, on both horns of the Dilemma, a participant's share might be understood to be part of that participant and, on the second horn of the Dilemma, as part of the relevant form».

dovuta tuttavia a un uso esclusivamente *identitario* di εἶναι – inteso secondo il monismo predicativo eleatico⁴⁰⁶ – che identifica l'ente con la qualità che di esso viene predicata. Una simile identificazione rende così impossibile la postulazione del molteplice:

se gli enti sono molti, allora le stesse cose devono essere simili e dissimili, e ciò è impossibile, dal momento che né le cose dissimili sono simili né quelle simili sono dissimili?⁴⁰⁷.

L'assegnazione al verbo essere di un valore esclusivamente identitario comporta l'identificazione in *toto* di un ente con la qualità che a esso viene assegnata, dunque se «l'entità x è “simile”, essa si identifica completamente con questo predicato e non può dunque risultare contemporaneamente “dissimile”»⁴⁰⁸, pena la perdita della sua identità. La riabilitazione del *molteplice* nell'ontologia platonica passa invece per il riconoscimento del valore predicativo o partecipativo di εἶναι, cosicché, dato un ente, sia possibile attribuire a esso un qualsiasi predicato, diverso quindi da quello con il quale si identifica, e senza comportare la perdita della sua identità. Dunque, «l'inaffidabilità del molteplice (numerico o predicativo) emergeva dalla contraddittorietà prodotta dalla constatazione che una qualsiasi entità x risultasse anche non-x (che i simili fossero dissimili). L'essere della copula presupposto in questa tesi è chiaramente di natura identitaria; l'ontologia implicata è poi iper-integralista, cioè costruita intorno all'esigenza di salvaguardare in ogni modo l'integrità dell'essere, impedendo che una qualsiasi forma di non essere si

⁴⁰⁶ Cf. Ferrari (2004), 32: «L' “è” della copula viene implicitamente inteso in senso identitario e determina il “collassamento” del soggetto sul predicato che gli viene di volta in volta ascritto. La preoccupazione eleatica di salvaguardare l'integrità dell'essere – che trova espressione nel divieto che qualsiasi forma di non essere si insinuasse al suo interno – ha come inevitabile conseguenza l'impossibilità che questo essere venga in qualche modo caratterizzato positivamente. Se una cosa è solo ciò che essa è, ed è omogenea e del tutto identica a se stessa, l'attribuzione di un qualsiasi predicato diverso da quello che con essa si identifica comporta lo smarrimento del suo essere, appunto perché ogni forma di attribuzione produce un'identificazione. Nell'argomento di Zenone “simile” e “dissimile” connotano in senso esaustivo le realtà a cui vengono assegnati, con la conseguenza di non poter appartenere al medesimo soggetto. [...] Se ciascuna cosa è solo se stessa e lo è solo in virtù della propria natura, di essa non si potrà dire nulla per caratterizzarla, perché ogni determinazione si identificherà con l'entità a cui viene riferita, causando insolubili contraddizioni».

⁴⁰⁷ Cf. *Parm.*, 127e6-8.

⁴⁰⁸ Cf. Ferrari (2004), 32.

insinui al suo interno»⁴⁰⁹. Diversamente, se consideriamo la relazione di partecipazione in senso partecipativo-predicativo non avviene identificazione tra l'ente e la qualità che a esso si riferisce, dal momento che quest'ultima vi inerisce come predicato, e quindi come *parte-proprietà*⁴¹⁰, non comportando la sua parcellizzazione.

Su queste basi, affinché la nozione di *parte* non sia intesa come *istanza*, bensì come *proprietà*, occorre, innanzitutto, pensare la nozione di partecipazione «evitando di rimanere invischiati nelle secche di una mereologia fisicistica. Si tratta di rifuggire dalla tendenza alla oggettualizzazione fisicizzante delle idee, vale a dire a quell'atteggiamento che considera gli attributi e le qualità alla stregua di cose concrete. Il risultato dell'assunzione di un atteggiamento filosofico corretto nei confronti della partecipazione consente di concludere che un'idea, esattamente come una *proprietà*, può essere “condivisa”, senza dover essere divisa»⁴¹¹.

4.5 Il Sofista e la nozione di ὄλον come unità sintattica

«The *Sophist* returns to a conception of *logos* that is found in the dream theory of the *Theaetetus*: that a *logos* is something “woven together” out of its constituents»⁴¹²:

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 132.

⁴¹⁰ In relazione al concetto di *parte-proprietà* si veda McCabe (1994), spec. 29-37, che usa la definizione “natural inherence”.

⁴¹¹ Cf. Ferrari (2004), 62.

⁴¹² Cf. Harte (2002), 167.

[...] le cose che sono composte da questi elementi primi, nella misura in cui esse risultano intrecciate, anche i loro nomi, essendo combinati insieme, danno luogo a un *logos*. Infatti, l'essenza del *logos* è di essere un intreccio di nomi (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν)⁴¹³.

Tuttavia, rispetto al *Teeteto*, dove con la *dottrina del sogno* era stato presupposto che il *logos* fosse un intreccio di nomi, *qui* nel *Sofista* il contesto è «substantially different»⁴¹⁴, perché questo intreccio si costituisce di ὀνόμα e ῥήμα:

Str.: Su, allora, così come abbiamo parlato delle forme e delle lettere dell'alfabeto, analogamente riprendiamo l'esame sui nomi (περὶ τῶν ὀνομάτων). Pare infatti che si riveli in questo modo l'oggetto della nostra ricerca attuale. Teet.: Qual è precisamente la questione relativa ai nomi cui dobbiamo rispondere? Str.: Se si congiungano tutti fra loro oppure nessuno oppure alcuni sì e altri no. Teet.: Ma almeno questo è evidente: alcuni sì e altri no. Str.: Forse intendi dire una cosa del genere, cioè che si congiungono i nomi che, pronunciati l'uno dopo l'altro, significano qualcosa (ὅτι τὰ ἐφεξῆς λεγόμενα καὶ δηλοῦντά τι συναρμόττει), mentre quelli che, nella loro successione, non significano nulla, non si congiungono (τὰ τῆ συνεχείᾳ μηδὲν σημαίνοντα ἀναρμωστῆ). Teet.: Che vuoi dire con questo? Str.: Quello che credevo intendessi nel dichiarare il tuo accordo. Abbiamo infatti in qualche modo un duplice genere di rivelatori vocali per indicare l'essere. Teet.: Come? Str. Si chiamano “nomi” e “verbi”. Teet.: Parla di tutti e due. Str.: Diciamo “verbo” il rivelatore che riguarda le azioni. Teet.: Sì. Str.: Il segno vocale apposto a coloro che compiono quelle azioni, invece, lo diciamo “nome”. Teet.: Precisamente. Str.: Un discorso non consta mai di soli nomi pronunciati in successione (οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος) e neanche di verbi pronunciati separatamente dai nomi (οὐδ'αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων)⁴¹⁵.

Nel brano citato, Platone riconosce che il *logos* non scaturisce da una mera sequenza di elementi – come ad esempio quella rappresentata dalla successione di ὀνόμα o ῥήμα pronunciati separatamente – bensì dalla loro combinazione all'interno

⁴¹³ Cf. *Thaet.* 202b3-7.

⁴¹⁴ Cf. Harte (2002), 167.

⁴¹⁵ Cf. *Soph.* 261d1-262a10.

di una *syntactic structure*⁴¹⁶, la quale è irriducibile agli stessi elementi, e rispetto a essi rappresenta un principio unificatore. Una simile struttura è infatti «something abstract, in the sense that it can be considered independently of its components [...]». It can be considered independently of its components, not because it is itself a further component. Rather, it is independent of its components in the sense that it could be occupied by a different name and/or verb.[...]»⁴¹⁷.

Nel *Sofista* l'intero è dunque considerato nella sua funzione di *struttura sintattica*, la quale si compone di elementi costitutivi, vale a dire ὄνομα e ῥήμα, e intrattiene con essi un rapporto di tipo asimmetrico. Infatti, la capacità di συναρμόττειν gli elementi del linguaggio è connessa alla conoscenza delle regole di combinazione di tale struttura, e all'interno della quale occorre che essi siano disposti. In altri termini, la formulazione del λόγος, attraverso la combinazione di nomi e verbi, avviene solamente in relazione a una struttura sintattica di riferimento. E la possibilità di combinare nomi e verbi all'interno del linguaggio trova onvviamente giustificazione ontologica nel principio della κοινωνία τῶν γενῶν. In proposito, Centrone osserva che «ogni λόγος è fondato sulla connessione tra εἶδη, come è detto nel *Sofista* in un passo di interpretazione assai discussa (259e4-6): lo slegare tutto da tutto equivale alla scomparsa del discorso, perché quest'ultimo si origina da un intreccio di εἶδη. Tale intreccio è quantomeno condizione necessaria di ogni giudizio, qualunque λόγος opera collegamenti»⁴¹⁸:

Str.: Infatti, anche il tentativo di separare ogni cosa da ogni altra (πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως), caro mio, oltre che inappropriato, è soprattutto tipico di chi sia assolutamente estraneo alle Muse e alla filosofia (παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου). Teet.: Perché? Str.: Sciogliere ogni cosa da tutte le altre è la forma più compiuta di soppressione di qualunque discorso, giacché il discorso lo abbiamo ottenuto attraverso l'intreccio reciproco fra le forme (γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν)⁴¹⁹.

D'altronde, come si ricorderà, il «tentativo di separare ogni cosa da ogni

⁴¹⁶ Per quest'espressione si veda Harte (2002), 174.

⁴¹⁷ Cf. Harte (2002), 174.

⁴¹⁸ Cf. Centrone (2008), XLIV.

⁴¹⁹ Cf. *Soph.* 259d9-e6.

altra»⁴²⁰ era proprio degli ὀψιμαθείς di *Sofista* 251b7, che ritengono impossibili giudizi del tipo “l'uomo è buono” e possibili solo giudizi del tipo “l'uomo è uomo”. Ma in questo modo vengono ammessi solamente giudizi di tipo tautologico e impedita qualsiasi forma di predicazione copulativa, perché, in tal caso, la stessa cosa verrebbe a essere molte cose: l'*uno* sarebbe *molti*, e i *molti* sarebbero *uno*. Tuttavia, in queste pagine, si è più volte ribadito che le questioni suscitate dal dilemma *uno-molti*, se riferito alle cose sensibili, vengono giudicate come infantili (παιδαριώδες, *Phil.*14d) e di intralcio ai *logoi*, perché facilmente disinnescabili mediante l'uso della predicazione copulativa. La predicazione identitaria consente invece solamente formulazione di giudizi tautologici, del tipo “l'uomo è uomo”, ma ciò non è funzionale alla formulazione di un sapere di tipo informativo.

Tuttavia il λόγος, così inteso come intreccio di ὄνομα e ῥῆμα, è vero o falso, a seconda che esso riproduca, o meno, le connessioni intra-eidetiche. Nel *Sofista*, viene formulato il principio secondo il quale i λόγοι sono veri o falsi, a seconda che questi siano o meno, δηλώματα περὶ τὴν οὐσίαν, ossia, che riflettano o meno, la συμπλοκή delle cose che sono. Con ciò si vuole significare che laddove un discorso vero λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, quello falso invece λέγει τὰ ὄντα ἕτερα τῶν ὄντων, dunque dice μὴ ὄντα ὡς ὄντα. In questo modo, la συμπλοκή τῶν εἰδῶν è condizione di ogni discorso, dal momento che offre un modello per la connessione degli ὀνόματα, affinché i λόγοι da essi formati possano essere κατὰ εἶδη. E il filosofo dialettico è il solo in grado di riprodurre correttamente la συμπλοκή τῶν εἰδῶν entro la dimensione linguistica, e quindi di dire τὰ ὄντα ὡς ἔστιν.

⁴²⁰ Cf. *Soph.* 259d9.

Conclusioni

L'indagine svolta nelle pagine precedenti ha messo in luce che una qualsivoglia realtà non è coglibile in modo unilaterale come pura unità o indeterminata molteplicità, ma è in ogni caso mescolanza dei due termini. Per Platone, infatti, entrambe le posizioni, sia quella a favore dell'*uno*, sia quella a favore dei *molti*, se intese in modo assoluto, sono esposte a facili obiezioni. Infatti, la pura unità, al pari della molteplicità indeterminata non può essere conosciuta in alcun modo:

Che i molti siano uno e l'uno è molti è infatti un detto mirabile (τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν), ed è facile avanzare obiezioni contro chi sostenga l'una o l'altra tesi di queste due affermazioni⁴²¹.

Si è dunque visto che l'identità *uno-molti* in relazione agli enti sensibili suscita questioni di tipo fisico, predicativo, o logico-conoscitivo. In ogni caso esse sono del tutto irrilevanti da un punto di vista filosofico, perché facilmente disinnescabili mediante l'impiego della predicazione copulativa. Le vere difficoltà sorgono invece qualora l'identità *uno-molti* venga attribuita alle idee, dal momento che queste ultime si identificano invece con i caratteri che vengono loro attribuiti. Tuttavia, poiché la partecipazione investe anche la dimensione eidetica, ciascuna idea costruisce la propria identità ontologica nelle relazioni che intrattiene con altre

⁴²¹ Cf. *Phil.* 14c7-11.

idee, configurandosi al contempo *uno* e *molti*. Le idee non partecipano però in modo indiscriminato le une delle altre, ma la partecipazione avviene sulla base di criteri metafisici ben determinati. Di conseguenza, anche la loro divisione deve avvenire secondo questi criteri, la cui individuazione suscita le questioni che Platone ha esposto in modo programmatico in *Filebo* 15b1-8. È stato così ipotizzato che simili questioni riguardino la legittimità di assunzione dell'ipotesi eidetica; i rapporti di reciproca partecipazione tra le idee; e la possibilità che queste ultime siano partecipate dagli enti sensibili.

La compresenza di un aspetto unitario e un altro molteplice in relazione alle idee trova fondamento nel cosiddetto *dono degli dèi*, con cui viene stabilito che le idee derivano da *uno* e da *molti* (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν, *Phil.*16c9), ragion per cui hanno connaturato (σύμφυτον, *Phil.*16c10) in se stesse un elemento *limitato* e un altro *illimitato* (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν, *Phil.*16c10). L'analisi ha quindi messo in luce le importanti conseguenze che la coesistenza di *uno* e *molti* comportano sul versante dialettico. Il dialettico è anzitutto colui che non si scandalizza di questo paradosso e non si rifugia in uno nei due estremi opposti, vale a dire *l'uno*, o *i molti*, considerati come punti di vista unilaterali (*Phil.* 16c-e). Ma egli tiene conto della problematicità di questo rapporto e, di conseguenza, connette questi due opposti facendo attenzione a non trascurare le realtà intermedie collocate tra di essi.

Sulla base di quanto stabilito dal *dono degli dèi*, l'idea, seppur unitaria, non si presenta però come un'entità atomica, bensì complessa per via della sua articolazione interna. Si è così cercato di dimostrare che l'attribuzione alle idee una qualche forma di articolazione interna, e quindi di complessità, risponde all'esigenza che queste siano oggetto di un sapere informativo. Una simile complessità non genera però dispersione ontologica grazie alla relazione di tipo *qualitativo* che essa intrattiene con il *molteplice*, ragion per cui le parti di cui si compone ciascuna idea vi ineriscono come delle proprietà, e non comportano la sua parcellizzazione. Su queste basi, l'idea consta sì di parti ma è una e indivisibile, costituendo così un'unità nella molteplicità, analogamente ad un *intero*, così come viene concepito in dialoghi quali il *Parmenide* e il *Teeteto*. Una simile analogia è dovuta al fatto che questo genere di entità prevedono un'identità ontologica che non è in alcun modo riducibile alle parti di cui si compongono, ma dipende dalla

conoscenza delle regole di combinazione che dispongono la sua struttura interna, vale a dire dal λόγος τῆς οὐσίας.

Nel *Filebo*, la dialettica è dunque presentata come *quel* metodo mediante il quale è possibile determinare quantitativamente e qualitativamente lo spazio collocato tra l'unità dell'idea e la molteplicità indefinita, e ciò consente di individuare il numero esatto di intermediari collocati tra questi due estremi. L'indagine ha così voluto mettere in risalto che la conoscenza di queste realtà intermedie, collocate tra l'*uno* e i *molti*, è propriamente ciò che, in relazione a un qualsivoglia entità, consente di far emergere la sua articolazione interna: quella che definiamo con la nozione moderna di *struttura*. In seguito all'impiego di una simile nozione è emerso il ruolo centrale assunto dal metodo dialettico rispetto alle τέχναι, e al carattere combinatorio del sapere che le caratterizza. Infatti, le esemplificazioni socratiche di tale metodo – come i modelli dell'alfabeto e della musica – hanno dimostrato che la conoscenza degli elementi di una determinata disciplina richiede che la determinazione delle loro potenzialità combinatorie, vale a dire la capacità di ciascun elemento di entrare in contatto con gli altri. Ma ciò è possibile solamente grazie alla conoscenza del numero determinato d'intermediari, quindi di relazioni, presenti fra l'*uno* e i *molti*, in una parola sola: alla sua *struttura*. Una simile conoscenza richiede, tuttavia, l'assunzione, anche inconsapevole, del metodo dialettico.

Le esemplificazioni del metodo dialettico presenti nel *Filebo* hanno così condotto alla formulazione del principio di carattere epistemologico secondo il quale la conoscenza ha a che fare con l'*uno* e i *molti*. L'analisi ha inoltre dimostrato come questo principio trovi conferma in dialoghi come il *Parmenide*, il *Teeteto* e il *Sofista*. Mediante il percorso delineato attraverso questi dialoghi, siamo infatti giunti alla conclusione che la conoscenza non scaturisce dai singoli elementi, considerati nella loro molteplicità indefinita, ma dal modo in cui questi sono articolati in relazione a una *struttura*, per l'appunto. Quest'ultima costituisce rispetto a essi un principio unificante. In proposito, è stato visto come la struttura costituisca il campo potenziale sul quale ciascuna τέχνη può operare la sua ricognizione scientifica; dal momento che al suo interno risultano identificabili le sue componenti elementari che, altrimenti, si darebbero al *logos* nella modalità di un

tutto indistinto. Il processo conoscitivo non consiste dunque in una sommatoria di nozioni elementari, e neppure in un semplice processo di eliminazione degli errori, ma in un meccanismo di relazione tra elementi che manifesta il senso della struttura propria di ogni ambito. La dialettica interviene così a strutturare la totalità del campo concettuale in cui operano le singole τέχναι. Tuttavia, il dialettico a differenza del τεχνικός, non deve produrre un sapere specifico, quindi non è necessariamente esperto in ogni disciplina, ma riesce a conseguire lo sguardo d'insieme dei μαθήματα nelle entità comuni e universali.

APPENDICE I

La potenza del discorrere dialettico

Nelle battute finali del libro VI della *Repubblica*, Socrate si avvia a concludere l'esposizione dell'analogia della Linea, e, in questo contesto, viene indicato qual è il τόπος entro il quale trova dispiegamento la διαλεκτική τέχνη.

Come noto, all'interno della concezione epistemologica del libro VI, l'universo conoscitivo è equiparato a una linea, che si suddivide in due segmenti: τὸ ὄρατόν e τὸ νοητόν, i quali, a loro volta, sono ulteriormente divisibili in due sotto-segmenti, l'uno inferiore e l'altro superiore. E il τόπος entro il quale avviene il dispiegamento della διαλεκτική τέχνη è propriamente τὸ νοητόν, o meglio, una parte di esso: il sotto-segmento superiore, che Platone definisce νόησις. Nel sotto-segmento inferiore, invece, la δίανοια, ha luogo una procedura di carattere dianoetico-ipotetico.

In proposito, Franco Repellini mette in luce come vi sia tuttavia una “struttura nucleare” che è comune a ogni metodo di ricerca, e che prescinde dalle modalità di svolgimento. Secondo lo studioso, «la struttura nucleare di ogni ricerca è la seguente: dato un oggetto, e data una domanda intorno a esso, si cerca una

risposta, alla quale si perviene mediante uno svolgimento deduttivo a partire da un principio. Qui Platone fa riferimento a uno schema minimo di svolgimento deduttivo, il quale consta di tre elementi: un principio, una serie di passi compiuti a partire dal principio, una conclusione. Perché un tale svolgimento sia possibile, si richiede l'assunzione di un principio; questa si ottiene formulando ipotesi»⁴²². Questa “struttura nucleare” è dunque comune sia al metodo *dianoetico* che a quello *noetico*, nella misura in cui entrambi partono da un'ipotesi per compiere una serie di passi, al fine di giungere a una conclusione. Questi due metodi si differenziano tuttavia circa la loro modalità di svolgimento, e l'aspetto che segna lo scarto tra le due prospettive concerne propriamente il trattamento delle ipotesi.

Secondo Ferrari, «nel caso della δίανοια le ipotesi si collocano all'inizio di una procedura deduttiva indirizzata a ricavare una serie di conseguenze dall'assunto ammesso per ipotesi, l' applicazione di un metodo di questo tipo consente di generare segmenti di saperi coerenti (perché non contraddittori e consequenziali con rispetto alle ipotesi di partenza), ma in qualche modo privi di fondazione, in quanto le ipotesi da cui derivano vengono semplicemente ammesse, senza venire effettivamente giustificate, ossia fondate. Socrate spiega che l'andamento che assume il pensiero dianoetico è scandito ἐξ ὑποθέσεων e procede non verso un principio, ma verso una conclusione (510 b), e che, di conseguenza, le conclusioni alle quali esso perviene risultano coerenti (ὁμολογουμένως) con le ipotesi di partenza, ma non possono ambire a venire considerate come conoscenze vere e proprie, appunto in ragione del fatto che l'ὁμολογία non è criterio sufficiente a trasformare i propri contenuti in ἐπιστήμη»⁴²³.

La δίανοια, dunque, pone a fondamento delle sue dimostrazioni dei concetti che non sono affatto primi e fondativi, ma, solamente, tappe intermedie della dimostrazione. La dimostrazione muove così da principi intermedi dei quali non si può stabilire la condizione di verità o falsità in termini assoluti, perché questa dipenderà da quei principi primi dai quali essi discendono, così condizionando anche la verità o falsità della dimostrazione stessa. Infatti, laddove la dimostrazione sia basata su un fondamento ignoto, sarà vera o falsa a seconda che sia vero o falso

⁴²² Franco Repellini (2003), 361.

⁴²³ Cf. Ferrari (2006a), 430.

il principio primo dal quale essa muove, ma questo sarà rivelato solo a posteriori. In questo modo, a causa dell'impossibilità di giungere al principio primo, la δίανοια è incapace di conferire il λόγος alle ipotesi dalle quali muove le sue dimostrazioni. La funzione vicaria del λόγος non dato sarà così svolta dall'ὁμολογία, cioè dall'accordo raggiunto intorno all'assunzione di un'ipotesi a principio fondante. La conoscenza dianoetica, non problematizzando sulla natura delle ipotesi, e non conferendo ad esse il λόγος, reca in sé una componente ipotetica ineliminabile, così da ottenere come risultato una conclusione coerente, ma non vera. L'intero procedimento non trova quindi giustificazione a partire da un principio fondativo, che ne garantisca cioè la condizione di verità, producendo così una conclusione in qualche modo coerente, che però, in quanto priva di fondamento, non può avere valore di ἐπιστήμη.

A differenza della δίανοια, il tratto caratterizzante della νόησις è costituito dal fatto che essa non tratta le ipotesi come principi, ma come vere e proprie ipotesi. Secondo Ferrari, «la procedura dialettica non deduce dall'ipotesi di partenza una serie di proposizioni (che si presume essere coerenti con essa) bensì risale in prima istanza al di sopra dell'ipotesi, ponendo forse un'ipotesi più generale e comprensiva della prima (in grado di fondarla) e procede fino al conseguimento di ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto, e una volta appreso, segue ciò che da esso dipende, fino a raggiungere la conclusione»⁴²⁴.

La procedura dialettica, a differenza di quella dianoetica, si avvale delle ipotesi in modo autentico, ossia considerandole dei punti di partenza da cui muovere, essi, però, necessitano, a loro volta, di essere dimostrati a partire da un postulato precedente. Il livello non ipotetico è tale da non richiedere un'ulteriore fondazione, perché è conosciuto dal λόγος nella sua evidenza immediata e incontrovertibile. In questo modo, quando il λόγος ha fatto presa (ἀψάμενος) sull'aniipotetico, il metodo dialettico inverte la sua direzione, dando inizio alla sua fase catabatica, che recupera la modalità deduttiva, e, a partire da quelle ipotesi, ora fondate, scende verso una conclusione (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει).

Si è dunque visto come il carattere assiomatico-deduttivo del metodo dianoetico sia causa di debolezza epistemologica rispetto al sapere dialettico, ma vi

⁴²⁴ Cf. Ferrari (2006a), 431.

è anche un altro aspetto che contribuisce nella determinazione della sua inferiorità, vale a dire il ricorso a τὰ αἰσθητά. Infatti, se la διάνοια si serve di τὰ αἰσθητά, come ausilio alle sue dimostrazioni, la νοήσις, invece, non si discosta mai dal piano intellegibile, ma procede con le idee e attraverso le idee, intrattenendo così un rapporto diretto con l'essere.

A questo punto della discussione, Platone indica qual è la μηχανή che, superando la dimensione assiomatica, raggiunge l'anipotetico, vale a dire ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος:

[...] il metodo dialettico (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) soltanto, eliminando il carattere ipotetico delle premesse (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), si muove per questa via fino al principio stesso e vi si consolida (βεβαιώσεται), e davvero esso trae dolcemente l'occhio dell'anima da quel barbaro pantano (βορβόρω βαρβαρικῶ τινι τὸ τῆς ψυχῆς) in cui è sprofondata e lo riconduce verso l'alto⁴²⁵.

Si tratta, ora, di capire come proceda questo metodo, quali strumenti impieghi e a quale risultato riesca a pervenire. In primo luogo, occorre considerare che l'ἀνάβασις del metodo dialettico verso la dimensione non più ipotetica ha inizio con l'eliminazione del carattere ipotetico delle premesse (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, *Resp.* 533c11). A tale scopo, queste ultime vengono sottoposte all'esame dell'ἔλεγχος, durante il quale potranno essere provate, così da risultare fondate e non più convenzionali, delineandosi come principi effettivi; oppure, confutate perché insufficienti e contraddittorie. In questo modo, una volta dato un oggetto di discussione *x*, la dialettica confuta le ipotesi formulate intorno alla sua natura fino a giungere a quella descrizione incontrovertibile e certa che si delinea nel λόγος invariante della sua οὐσία, ovvero il λόγος τῆς οὐσίας.

Considerato, ad esempio, τὸ δίκαιον, il dialettico confuta le ipotesi inconsistenti intorno all'esser-δίκαιον, fino a raggiungere la descrizione della sua natura eidetica, ossia αὐτὸ τὸ δίκαιον, la quale ha il suo referente ontologico

⁴²⁵ Cf. *Resp.* 533 c10-d12.

nell'εἶδος, e trova esplicitazione sul piano del giudizio proposizionale mediante la formula del λόγος τῆς οὐσίας. Quest'ultimo consiste nella definizione della ragione eidetica di *αὐτὸ τὸ δίκαιον*, così da costituire lo *standard* di riferimento per provare o confutare le ipotesi inizialmente poste sulla natura di *τὸ δίκαιον*. Le ipotesi che avranno dunque superato la prova dell'ἔλεγχος, così condotto secondo οὐσία, risulteranno essere giustificate in una dimensione non-ipotetica, che è rappresentata dalle essenze ideali; le quali a loro volta, giustificano il loro carattere non-ipotetico a partire da un principio ultimo di fondazione, ma di questo aspetto ci occuperemo di qui a poco.

La confutazione svolta secondo οὐσία, e non più secondo δόξα, è dunque ciò interviene a segnare lo scarto tra la dialettica platonica – intesa come διαλεκτικὴ τέχνη –, e quella socratica, aprendo la via alla possibilità di superare il momento critico confutatorio e di costruire un sapere criticamente fondato. Nel prosieguo della discussione, infatti, Socrate afferma che la dialettica, trattando l'ipotesi come un punto di partenza, segue poi la πορεία che, allo scopo di ricondurre l'ipotesi stessa alla ragione invariante della sua οὐσία, conduce fino a ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto. Il percorso dialettico conduce quindi fino al principio stesso (ἐπ'αὐτὴν τὴν ἀρχήν, *Resp.* 533c7), e in esso si consolida (βεβαιώσεται, *Resp.* 533d). Non a caso, Platone impiega il verbo βεβαιόω per indicare che il percorso dialettico si consolida nel raggiungimento del principio stesso; vale a dire, trova giustificazione in un principio primo non postulato e dotato di evidenza razionale incontrovertibile. E la giustificazione in questo principio ultimo di fondazione è ciò che elimina la dimensione convenzionale delle ipotesi di partenza, per affermarle come principi. Per la precisione, il livello anipotetico (τὸ ἀνυπόθετον) e il principio del tutto (τοῦ παντὸς ἀρχή) svolgono un ruolo fondativo rispetto alla dimensione eidetica che, come si è detto, è ciò in cui trovano giustificazione le assunzioni ipotetiche. L'accesso al livello non più ipotetico è dunque ciò che conferisce alla dialettica due caratteristiche che essa, e solo essa, possiede in modo peculiare: il *vero* come qualità epistemica dei suoi risultati, e, di conseguenza, lo statuto di ἐπιστήμη.

Giunto al culmine del suo *iter* conoscitivo, il dialettico raggiungerà quel μέγιστον μάθημα che è causa di ogni ἐπιστήμη, e cioè l'idea del bene:

[...] chi non sappia delimitare nel discorso l'idea del buono (διορίσασθαι τῷ λόγῳ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ιδέαν), isolandola da tutte le altre (τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν), né sappia, come in battaglia, aprirsi la strada fra tutte le confutazioni (πάντων ἐλέγχων διεξιῶν), e sforzandosi di confutare non secondo l'opinione ma secondo l'essenza (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν), e procedere in tutte queste difficoltà con l'incrollabile forza del discorso razionale – di un tale uomo non dirai che conosca il buono in se stesso né alcuna altra cosa buona⁴²⁶.

Anche in riferimento al μέγιστον μάθημα il metodo dialettico ha inizio con un approccio critico-negativo, che consiste nella confutazione delle ipotesi infondate intorno alla sua natura. Come sappiamo, la confutazione operata dalla dialettica platonica, a differenza dell'ἔλεγχος socratico, deve essere condotta avendo sempre come punto di riferimento la dimensione eidetica; d'altra parte, considerato il carattere iperessenziale (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁴²⁷ del bene, essa non può arrestarsi al livello delle essenze eidetiche.

Dunque, in relazione al bene, il momento critico-negativo della dialettica prevede un movimento ulteriore, che consiste nella facoltà di distinguerlo da tutte le altre idee (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν, *Resp.* 534b7). Indubbiamente, lo scopo di questa ἀφαίρεσις è quello di negare una totale assimilazione del bene alle essenze eidetiche, evitando quindi di affermare erroneamente che ad esempio “il Bene è la giustizia”, “il Bene è la verità”, e così via. In questo modo, viene confermata la sua collocazione “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”. In ogni caso, l'“isolamento” del bene, rispetto alle altre idee, permette la sua delimitazione all'interno del discorso razionale (διορίσασθαι τῷ λόγῳ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ιδέαν, *Resp.* 5534c9). Ma una simile operazione non comporta affatto che di esso sia fornita una definizione, alla stregua del λόγος τῆς οὐσίας, piuttosto consente al dialettico di “rendere conto” della sua δύναμις causale rispetto alle altre idee. A questo punto, dopo aver conosciuto αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, occorrerà conoscere anche “le altre cose buone”, vale a dire, istituire «i corretti rapporti di partecipazione-predicazione che consentano di

⁴²⁶ Cf. *Resp.* 534c.

⁴²⁷ Cf. Ferrari (2003b), 313-314.

dire secondo verità che il giusto è buono, o magari anche, che, se è falso asserire che il buono è piacere, o il buono è l'intelligenza, è invece corretto, a certe condizioni, dire che il piacere è buono o l'intelligenza è buona»⁴²⁸.

Conseguito il principio anipotetico, il percorso della dialettica può invertire la sua direzione per ridiscendere verso una conclusione (ἐπι τελευτήν καταβαίνη, *Resp.* 511b8), che consiste nella fondazione degli assunti, inizialmente posti in via ipotetica, sulla base del livello noetico invariante delle idee e del loro principio. Il dialettico è così definito come colui che è in grado di cogliere la spiegazione razionale dell'essenza di ciascuna cosa, e di rendere ragione a se stesso e agli altri del suo sapere:

Chiami inoltre dialettico colui che coglie la spiegazione razionale dell'essenza di ogni singola cosa? E di chi non la coglie, nella misura in cui non è in grado di renderne ragione a sé e agli altri, non dirai che non è in grado di pensarla?⁴²⁹

Il dialettico riferisce così l'oggetto di discussione al λόγος invariante della sua οὐσία mediante la formulazione del celebre λόγος τῆς οὐσίας. Quest'ultimo consiste nella proposizione definitoria dei termini singolari astratti (la giustizia) e universali concreti (il giusto), che ha nell'εἶδος il suo referente ontologico primario. In merito a ciò, occorre tener presente che «da un punto di vista strettamente logico, sono distinguibili due elementi: da una parte i termini del tipo Φ, Σ, Δ (singolari astratti o universali concreti), dall'altra, il loro senso F, S, D esprimibile in linea di principio in forma definizionale»⁴³⁰. Dunque, i termini Φ, Σ, Δ si identificano con l'εἶδος καθ'αὐτό, mentre, il loro senso F, S, D è rappresentato dai predicati “esser-F”, “esser-S”, “esser-D”; per cui il λόγος τῆς οὐσίας consiste propriamente nella traduzione in termini discorsivi del nucleo di senso F, S, D, di cui le idee Φ, Σ, Δ sono portatrici.

⁴²⁸ Cf. Vegetti (2003b), 424.

⁴²⁹ Cf. *Resp.* 534b.

⁴³⁰ Cf. Ferrari (2003a), 387.

In conclusione, occorre sottolineare che all'εἶδος è attribuita una componente veritativa di natura ontica primaria, la quale si caratterizza come suo attributo ontologico, che non pertiene ancora al piano del giudizio proposizionale, ma entrerà a farvi parte solo secondariamente, e mediante la traduzione discorsiva operata dal λόγος τῆς οὐσίας. A quest'ultimo, invece, pertiene una verità di secondo livello, e di carattere veritativo-proposizionale, che ha il suo referente ontologico nella verità di primo livello, ovvero quella di tipo predicativo-veritativo, di cui è portatrice l'εἶδος.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

1. EDIZIONI CRITICHE DEL *FILEBO* UTILIZZATE

Burnet (1911): *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I.* Burnet, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1911.

Diès (1941): *Oeuvres complètes, Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, vol. IX, Les Belles Lettres, Paris 1941.

1.2 TRADUZIONI DEL *FILEBO* CONSULTATE

Platons Werke, von F. Schleiermacher, vol. II, Berlino 1826.

Platonis Opera Omnia, Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit G. Stallbaum, vol. IX, Gothae 1842.

Platonis Philebus, edited with introduction, notes an appendix, by C. Badham, London 1855¹/1878².

The Philebus of Plato, Edited with Introduction, Notes and Appendices by R. G. Bury, Cambridge 1897.

The Philebus of Plato, Translated with Brief Explanatory notes by F. A. Paley, Londra 1873.

Platon, 2 vol., U. von. Wilamowitz-Moellendorff, Berlino 1920.

The Philebus of Plato, With a Revised Text and English Notes, E. Poste, Oxford 1960.

Plato. 3 vols. The Dialogues, Second and Third Periods, P. Friedländer, vol. III, Princenton 1969.

Plato, *Philebus*, Translated with Notes and Commentary by J. B. C. Gosling, Oxford 1975.

Il Filebo di Platone e la questione del piacere nel IV secolo a. C., Introduzione, traduzione e note a cura di F. Franco Repellini, Milano 1971.

Plato, *Philebus*, Translated with Introduction and Notes, by D.

Frede, Indianapolis/Cambridge 1993.

Platons Werke: Band III.2, Philebos, Übersetzungen und Kommentar, D. Frede, Göttingen 1997.

Platone, *Filebo*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Migliori, Milano 2011.

1.3 TRADUZIONI E COMMENTI DI TESTI ANTICHI CONSULTATI

Abbate (2005): Proclo, *Teologia Platonica*, traduzione a cura di M. Abbate, prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, Milano 2005.

Adorno (2007): Platone, *Gorgia*, Introduzione, traduzioni e note a cura di F. Adorno, Roma-Bari 2007.

Allen (1975): Marsilio Ficino, *The Philebus Commentary*, a cura di M. J. B. Allen, Berkeley-Los Angeles 1975.

Aronadio (2006): Platone, *Cratilo*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Aronadio, Roma-Bari 2006.

Bonazzi (2011): Platone, *Fedro*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Bonazzi, Torino 2011.

Centrone (2008): Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note a cura di B. Centrone, Torino 2008.

Chiesara (2010): Platone, *Protagora*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. L. Chiesara, Milano 2010.

Combés (2002): Damascio, *De Primis Principiis*, Vol. I, Introduzione, traduzione e note di Combés, *Les Belles Lettres*, Parigi 2002.

Ferrari (2004): Platone, *Parmenide*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2004.

Ferrari (2011): Platone, *Teeteto*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2011.

Frajese-Maccioni (1970): Euclide, *Gli elementi di Euclide*, VII, trad. it. di A. Frajese-L.Maccioni, Torino 1970.

Fronterotta (2007): Platone, *Sofista*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Fronterotta, Milano 2007.

Fronterotta (2011): Platone, *Timeo*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Fronterotta, Milano 2011.

Giorgini (2005): Platone, *Politico*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Giorgini, Milano 2005.

Isnardi-Parente (1982): *Senocrate e Ermodoro, Testimonianze e Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi-Parente, Napoli 1982.

Isnardi-Parente (2012): *Senocrate e Ermodoro, Testimonianze e Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi-Parente, edizione rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2012.

Lami (2014): *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*, a cura di A. Lami, Milano 2014.

Migliori (1990): M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 1990.

Migliori (1993): M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene: Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano 1988.

Reale (2000): Aristotele, *Metafisica*, Introduzione, traduzioni e note a cura di G. Reale, Milano 2000.

Trabattoni (2011): Platone, *Fedone*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Trabattoni, Torino 2011.

Vegetti (2008): Platone, *Repubblica*, Introduzione, traduzioni e

note a cura di M. Vegetti, Milano 2008.

STUDI

Albritton (1955): R. Albritton, *A Study of Plato's Philebus*, Princeton 1955.

Anscombe (1966): G. E. M. Anscombe, *The new theory of Forms*, in «The Monist», 50, (1966), pp. 403-420.

Archer-Hind (1901): R. D. Archer-Hind, *Note on Plato Philebus, 15a-b*, in «Journal of Philology», 27, (1901), pp. 229-31.

Barbone (2012): A. Barbone, *Musica e Filosofia nel Pitagorismo*, Napoli 2012.

Barker (1996): A. Barker, *Plato's Philebus: the Numbering of a Unity*, in E. E. Benitez (a cura), *Dialogues with Plato*, Edmonton 1996, pp. 143-164.

Baxter (1988a): D. Baxter, *Identity in the Loose and Popular Sense*, in «Mind», 97, (1998), pp. 575-582.

Baxter (1988b): D. Baxter, *Many-One Identity*, in «Philosophical Paper», 17, (1988), pp. 193-216.

Benitez (1989): E. E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, Assen-Maastricht 1989.

Berti (2004): E. Berti, *Nuovi Studi Aristotelici*, Vol. I, *Epistemologia, Logica, e Dialettica*, Brescia 2004.

Berti (2004): E. Berti, *Nuovi Studi Aristotelici*, Vol. II, *Fisica, Antropologia e Metafisica*, Brescia 2004.

Berti (2010): E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.

Berti (1996): E. Berti, *Il Filebo e le dottrine non scritte di Platone*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno internazionale dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Napoli 1996, pp.191-204.

Boeri (2016): M. D. Boeri, *Teaethetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do*, in *Plato's style and character*, Berlin/Boston 2016, pp. 13-34.

Bonazzi (2012): M. Bonazzi, *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*, in F. Calabi – S. Gastaldi (a cura), *Immagini delle origini*, Sankt Augustin 2012, Vol. 5, pp. 41-56.

Bonazzi (2015): M. Bonazzi, *Il Platonismo*, Torino 2015.

Bossi (2010): B. Bossi, *How consistent is Plato with Regard to the "Unlimited" character of Pleasure in the Philebus?*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 123-133.

Boussoulas (1952): N. I. Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, Parigi 1952.

Brancacci (1993): A. Brancacci, *La terza definizione di scienza nel Teeteto*, in A. M. Battezzatore (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993, pp. 107-32.

Brancacci (1999): A. Brancacci, *Eutidemo e Dionisodoro, gli ὀψιματεῖς del Sofista e un passo dell' Eutidemo*, in «Elenchos», 20, (1999), pp. 381-396.

Bravo (2010): F. Bravo, *El método de la division y la division de los placeres en el Filebo de Platòn*, in J.Dillon – L.Brisson (a

- cura), *Plato's Philebus* (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum), Sankt Augustin, 2010, pp. 25-30.
- Brisson (1991): L. Brisson, *Partecipazione et predicazione chez Platon*, in «RPhilos», CLXXXI, 1991, 557-569.
- Brisson (1994): L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994.
- Broos (1951): H. J. M. Broos, *Plato and Art: A New Analysis of the Philebus*, in «Mnemosyne», 4, (1951), pp. 113-128.
- Burkert (1972): W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.
- Burnyeat (1970): M. F. Burnyeat, *The Material and Sources of Plato's Dream*, in «Phronesis», 15, (1970), pp. 101-22.
- Burnyeat (2004): M. F. Burnyeat, *Father's and sons in Plato's Republic and Philebus*, in «The Classical Quarterly», 54, (2004), pp. 80-87.
- Burtlett (2008): R. Burtlett, *Plato's Critique of Hedonism in the Philebus*, in «The American Political Science Review», 102, (2008), pp.141-151.
- Bury (1897): G. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897.
- Cambiano (1991): G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991.
- Capizzi (1970): A. Capizzi, *Il mito di Protagora e la polemica sulla democrazia*, in «La Cultura», (1970), pp. 552-71.
- Capra (1997): A. Capra, *La tecnica di misurazione del Protagora*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie IV, 2, (1997), pp. 273-327.
- Cardullo (2016): R. L. Cardullo, *Disordine e dismisura. Il male in Platone*, in Bentivegna, Coniglione, Magnano San Lio (a cura), *Filosofia Storia Politica*, Catania 2016.

Carpenter (2007): A. Carpenter, *Putting the Philebus Indispensable Method to Use*, in «Ancient Philosophy», 27, (2007), 303-21.

Carpenter (2009): A. Carpenter, *Nevertheless: The Philosophical Significance of the Questions at Philebus 15b*, York 2009, pp. 104-129.

Casertano (1989a): G. Casertano, *Filosofare dialektikos in Platone: il Filebo*, in «Elenchos», 10, (1989), pp. 61-102.

Casertano (1989b): G. Casertano, (a cura), *Il Teeteto di Platone. Struttura e Problematiche*, Napoli 2002.

Casertano (1996b): G. Casertano, *Il nome della cosa*, Napoli 1996.

Casertano (2007): G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Roma 2007.

Casper (1977): D. J. Casper, *Is there a Third One and Many Problem in Plato?*, in «Apeiron», 9, pp. 20-26.

Castelli (2007): L. M. Castelli, *Note sulla nozione di δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν in Soph. 247d-e: alcuni spunti aristotelici*, in «Elenchos», 28, pp. 416-434.

Cattanei (2011): E. Cattanei, *Arithmos nel Teeteto, nel Sofista e nel Politico di Platone*, in F. Lisi – M. Migliori – J. Monferrant-Molas (a cura), *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, Sankt Augustin 2001, pp. 59-71.

Centrone (2002): B. Centrone, *Il concetto di ὄλον nella confutazione della dottrina del sogno (Thaet. 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in G. Casertano (a cura), *Il Teeteto di Platone. Struttura e problematiche*, pp. 139-55, Napoli 2002.

Centrone (2005): B. Centrone, *L'eidos come holon in Platone e i*

suoi riflessi in Aristotele, in F. Fronterotta – W. Leszl (a cura), (International Plato Studies, 21), Sankt Augustin 2005, pp. 103-14.

Centrone (2007): B. Centrone, *Platonic Virtue as a Holon: from the Laws to the Protagoras*, in M. Migliori, L. Napolitano Valditara (a cura), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin 2007, pp. 93-106.

Centrone (2008): B. Centrone, *Introduzione al Sofista*, Torino 2008.

Cherniss (1947): H. Cherniss, *Some War-Time Publications Concerning Plato*, in «*American Journal of Philology*», 68, (1947), pp. 225-265.

Collobert-Destree-Gonzalez (2012): C.Collobert-P. Destree-F.J. Gonzalez, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myth*, Leiden-Boston 2012.

Cornford (1937): F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London-New York 1937.

Cresswell (1972): M. J. Cresswell, *Is there One or are there Many One and Many Problems in Plato?*, in «*The Philosophical Quarterly*», 22, (1972), pp.149-154.

Crombie (1962): I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. 2: Plato on Knowledge and Reality*, Londra 1962.

Dancy (1984): R. M. Dancy, *The One, the Many, and the Forms: Philebus 15b1-8*, in «*Ancient Philosophy*», 4, (1984), pp.160-93.

Davidson (1990): D. Davidson, *Plato's philosopher*, New York 1990.

De Chiara-Quenzer (1992): D. De Chiara-Quenzer, *Plato's Philebus: A Philosophical Method and its Application*,

Dissertazione, Boston College 1989.

Delcominette (2002): S. Delcominette, *The One and Many Problems at Philebus 15B*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22, (2002), pp. 21-42.

Delcominette (2006): S. Delcominette, *Le Philèbe de Platon, Introduction à l'agathologie Platonicienne*, Leiden-Boston 2006.

Devereux (1974): D. T. Devereux, *Pauline Predication*, in «Apeiron», XI, 1977, pp.1-4.

Dillon (2010): J. Dillon, *I medioplatonici*, Milano 2010.

Dixsaut (1999): M. Dixsaut, *L'affermation de Philèbe (11 a-12b)*, in *La Flèvre du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 1, Parigi 1999, pp. 27-42.

Dixsaut (2001): M. Dixsaut, *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*, Parigi 2001.

Ferber (2010): R. Ferber, *Plato's "Side Suns": Beauty, Symmetry and Truth. Comments concerning Semantic Monism and Pluralism of the "Good" in the Philebus (65A1-5)*, in «Elenchos», 31, pp. 51-76.

Ferrari (2003a): F. Ferrari, *L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in M. Vegetti (a cura), *La Repubblica*, Vol. V, Napoli 2003, pp. 287-325.

Ferrari (2003b): F. Ferrari, *Teoria delle Idee e Ontologia*, in M. Vegetti (a cura), *La Repubblica*, Vol. IV, Napoli 2003, pp. 365-391.

Ferrari (2004): F. Ferrari, *Introduzione al Parmenide*, Milano 2004.

Ferrari (2005a): F. Ferrari-P. Donini, *L'Esercizio della Ragione nel Mondo Classico*, Torino 2005.

Ferrari (2005b): F. Ferrari, *L'accenno alle Idee alla fine del*

Cratilo, in G. Casertano (a cura), *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, Napoli 2005, pp. 115-123.

Ferrari (2006a): F. Ferrari, *L'infalibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla "Linea")*, in «Elenchos», 425-40.

Ferrari (2006b): F. Ferrari, *Platon et la Théorie des Principes*, in *Lire Platon*, (2006), pp. 137-145.

Ferrari (2007): F. Ferrari, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in L. M. Napolitano-Valditara (a cura), *La sapienza di Timeo, Riflessioni a margine del Timeo di Platone*, pp. 147-167.

Ferrari (2010): F. Ferrari, *Equiparazionismo Ontologico e Deduttivismo: l'eredità di Parmenide nella gymnasia del Parmenide*, in S. Giombini – F. Marcacci (a cura), *Il quinto secolo. Studi di Filosofia Antica in onore di Livio Rossetti*, Passignano 2010, pp. 357-368.

Ferrari (2011a): F. Ferrari, *Introduzione al Teeteto*, Milano 2011.

Ferrari (2011b): F. Ferrari, *L'Anima dell'essere. Sofista, 248 e-249a e Timeo, 30c-31a*, in L. Palumbo (a cura), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*, Napoli 2011, pp. 601-613.

Ferrari (2011c): F. Ferrari, *La Conoscenza e i suoi oggetti nel "sogno" di Socrate. Considerazioni sull'Epistemologia del Teeteto*, in F. Lisi – M. Migliori – J. Monserrat-Molas (a cura) *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, 109-23.

Ferrari (2012a): F. Ferrari, *Platon – Les Doctrines non Écrites*, in *Platon, Dictionnaire des philosophes antiques*, Va (de Paccius à Plotin), publié sous la direction de R. Goulet, Parigi (2012), pp. 648-661.

Ferrari (2012b): F. Ferrari, *Tra Metafisica e Oralità. Il Platone di Tubinga*, in *Argumenta in Dialogos Platonis*, Akten des Internationalen Kolloquiums, Vom 7. Bis 9. Februar 2008 IM Istituto Svizzero di Roma, pp. 361-399.

Ferrari (2013): F. Ferrari, *L'Incantesimo del Tracce: Zalmoxis, la Terapia dell'Anima e l'Immortalità nel Carmide di Platone*, in Matteo Tauffer (a cura), *Sguardi Interdisciplinari sulla Religiosità dei Geto-Daci*, Sankt-Augustin 2013, pp. 22-26.

Ferrari (2018): F. Ferrari, *Introduzione a Platone*, Bologna 2018.

Fine (1994): K. Fine, *Compounds and Aggregates*, in «Nous», Vol. 28, (1994), pp. 137-158.

Fletcher (2014): E. Fletcher, *Plato on Pure Pleasure and Best Life*, in «Phronesis», 59, (2014), pp.113-142.

Fletcher (2017): E. Fletcher, *The Divin Method and the Disunity of Pleasure in the Philebus*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 55, no. 2 (2017), 179-208.

Forcignanò (2010): F. Forcignanò, *Illimitata pluralità. Argomento del regresso in Parm. 132a1-b2*, in «ACME», LXIII, pp. 31-74, Gennaio-Aprile 2010.

Franco Repellini (2003): F. Franco Repellini, *La Linea e la Caverna*, in M. Vegetti (a cura), *La Repubblica*, Vol. V, pp. 355-404, Napoli 2010.

Franklin (2011): L. Franklin, *Dichotomy and Platonic Diairesis*, in «History of Philosophy Quarterly», 28, (2011), pp. 1-20.

Frede (1993): D. Frede, *Preface to Plato's Philebus*, Indianapolis/Cambridge 1993.

Frede (1997): D. Frede, *Platons Werke: Band III.2, Philebos, Übersetzungen und Kommentar*, D. Frede, Göttingen 1997.

Frede (2010): D. Frede, *Life and its Limitations: the Conception*

of Happiness in the Philebus, in J. Dillon – L. Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 3-16.

Friedländer (1969): P. Friedländer, *Plato. 3 vols. The Dialogues, Second and Third Periods*, vol. III, Princeton 1969.

Fronterotta (2001a): F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001.

Fronterotta (2001b): F. Fronterotta, *Uno stupefacente prodigio dialettico: perché Socrate si meraviglia in Platone, Parm. 129B1-130A2?*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», (2001), pp. 449-460.

Fronterotta (2007): F. Fronterotta, *Introduzione al Sofista*, Milano 2007.

Fronterotta (2007a): F. Fronterotta, *The development of Plato's Theory of Ideas and the Socratic Question*, in «Oxford Studies in ancient philosophy», 32, pp. 37-62.

Fronterotta (2010): F. Fronterotta, *Nature and Structure of the Cause in Philebus 26e1-27b3*, in J. Dillon – L. Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 266-271.

Fronterotta (2011): F. Fronterotta, *Dialettica e διαίρεσις nel Sofista platonico*, in F. Lisi – M. Migliori – J. Monserrat-Molas (a cura), *Formal Structures in Plato's Dialogue. Theaetetus, Sophist and Stateman*, Sankt Augustin 2011, pp. 151-167.

Fronterotta (2016): F. Fronterotta, *Cause, Causality and Causal Action in Philebus 26e-27b*, in J. Jirsa – F. Karfik – Š. Špínka (a cura), *Plato's Philebus. Proceedings of the Ninth Symposium Platonicum Pragense*, Praga 2016, 57-73.

Gadamer (1931): H. G. Gadamer, *Plato's dialektische Ethik –*

Phänomenologische Interpretationem zum Philebos, Leipzig 1931.

Gaiser (1988): K. Gaiser, *La Metafisica della storia in Platone*, traduzione a cura di G. Reale, Milano 1988.

Gallop (1963): D. Gallop, *Plato and the Alphabet*, in «Philosophical Review», 72, (1963), pp. 364-76.

Gardella (2010): M. Gardella, βοήθειά τις τῷ Παρ ενίδου λόγῳ (*Parm. 128c6-7*). *Diferencias entre Platón y Simplicio en torno a la interpretación de Zenón*, in «Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua», Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua», 59, (2010), pp. 153-161.

Gerson (2010): L. P. Gerson, *Beauty, Commensurability, and Truth*, in *Plato's Philebus*, in J. Dillon – L. Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 272-278.

Geymonat (1981): L. Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Vol. I, Garzanti Editore 1981.

Giannantoni (2005), G. Giannantoni, *Dialogo Socratico e nascita della Dialettica Platonica*, Napoli 2005.

Gibbons-Legg (2013): Gibbons-Legg, *Higher- Order One-Many Problems in Plato's Philebus and Recent Australian Metaphysics*, in «Australian Journal of Philosophy», (2013), pp. 119-138.

Gill (2010): C. Gill, *Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's Philebus*, in J. Dillon – L. Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 47-55.

Gill (2010): M. L. Gill, *The Divin Method in Plato's Philebus*, in J.Dillon-L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 36-46.

- Gosling (1975): C. Gosling, *Philebus*, Oxford 1975.
- Graeser (1981): A. Graeser, *Jenseits von Sein*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 28, pp. 70-77.
- Graeser (1991): A. Graeser, *Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V*, in «Philosophisches Jahrbuch», XCVIII (1991), pp. 365-88.
- Hackforth (1939): R. Hackforth, *On Some Passages of Plato's Philebus*, in «The Classical Quarterly», 33, (1939), pp. 23-29.
- Hahn (1978), R. Hahn, *On Plato's Philebus 15B1-8*, in «Phronesis», 23, (1978), pp. 158-172.
- Hamlyn (1955): D. W. Hamlyn, *The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic*, in «The Philosophical Quarterly», 5, (1955), pp. 298-302.
- Hampton (1990): C. Hampton, *Pleasure, Knowledge, and Being: An Analysis of Plato's Philebus*, New York (1990).
- Hardie (1936): W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford 1936.
- Harte (2002): V. Harte, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford (2002).
- Harte (2014): V. Harte, *The Life of Protharcus' choosing (Plato Philebus 20b-22c)*, in «Strategies of Argument: Essay in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic», (2014), pp. 3-20.
- Harvey (2002): G. Harvey, *The Supremacy of Dialectic in Plato's Philebus*, in «Ancient Philosophy», 32, (2012), 1-23.
- Harvey (2009): G. Harvey, *Technê and the Good in Plato's Steatment and Philebus*, in «Journal of History of Philosophy», Vol. 47, 1, 2009, pp. 1-33.
- Ionescu (2007): C. Ionescu, *The Unity of the Philebus: metaphysical assumptions of the Good Human Life*, in «Ancient Philosophy», 27, (2007), pp. 55-75.

- Isnardi-Parente (1984): M. Isnardi-Parente, *Il Platone non scritto e le autotestimonianze*, in «Elenchos» V, 1984, pp. 201-209.
- Isnardi-Parente (1991): M. Isnardi-Parente, *Platone e il discorso scritto*, in «Rivista di storia della filosofia», XLVI, 1991, pp. 438-461.
- Isnardi-Parente (1993): M. Isnardi-Parente, *Platone e il problema degli Agrapha*, in «Methexis», 6, 1993, 73-93.
- Isnardi-Parente (1994): M. Isnardi-Parente, *Idee o Numeri: Note al Filebo di Platone*, in «Rivista di Filologia e Istituzione Classica», CXXXII, 1994, pp. 24-49.
- Isnardi-Parente (1996): M. Isnardi-Parente, *Le Idee nel Filebo di Platone*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno internazionale dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Napoli (1996), pp. 205-218.
- Jackson (1897): H. Jackson, *On passages in Plato's Philebus*, in «Journal of Philology», 25, (1897), pp. 158-172.
- Johnston (1992): M. Johnston, *Constitution is not Identity*, in «Mind, New Series», Vol. 101, (1992), pp. 89-105.
- Kahn (1998): C. H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, in «La parola del passato», XLIII, pp. 237-61.
- Kahn (2010): C. H. Kahn, *Dialectic, Cosmology and Ontology in the Philebus*, in J.Dillon-L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 56-67.
- Kahn (2013): C. H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge 2013.
- Kamerbeek (1957): J. C. Kamerbeek, *Notes sur quelques passages du Philèbe*, in «Mnemosyne», 10, pp. 226-231.
- Kerferd (1988): G. B. Kerferd, *I Sofisti*, Bologna 1988.

- Kofman-Woodhull (1986): S. Kofman-W. Woodhull, *Prometheus the First Philosopher*, in «SubStance», 15, (1986), pp. 26-35.
- Kolb (1983): D. A. Kolb, *Pythagoras bound: Limit and Unlimited in Plato's Philebus*, in «Journal of the History of Philosophy», 21, (1983), pp. 497-51.
- Krämer (1982): H. Krämer, *Platone e i Fondamenti della Metafisica*, Milano 1982.
- Kucharski (1951): *La Musique et la Conception du Réel dans le Philebe*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 141, (1951), pp. 39-60.
- Lewis (1991): D. Lewis, *Parts of Classes*, Oxford (1991).
- Lo Casto (2017): C. Lo Casto, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017.
- Löre (1990): G. Löre, *Das Problem des Einen und Vielen in Platos Philebos*, Gottinga 1990.
- MacKinnon (1925): F. I. MacKinnon, *The Doctrine of Measure in the Philebus*, in «The Philosophical Review», 34, (1925), pp. 144-153.
- Maffi (2007): E. Maffi, *Tò πᾶν, τὸ ὅλον e la confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*, in «Plato», 7, 2007, 1-26 (on-line).
- Maggi (2010): C. Maggi, *Sinfonia Matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*, Napoli 2010.
- Magri (2015): E. Magri, *Holon e Heteron: Osservazioni per un collegamento fra il Teeteto e il Sofista*, in «Journal of Ancient Philosophy», 9, (2015), pp. 34-66.
- Malcom (1985): J. Malcom, *Vlastos on Pauline Predication*, in «Phronesis», XXX, 1985, 79-91.
- Meinwald (1996): C. C. Meinwald, *One/Many Problems:*

- Philebus 14c1-15c3, in «Phronesis», 41, (1996), pp. 95-103.
- Migliori (1990): M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario storico-filosofico al Parmenide di Platone*, Milano 1990.
- Migliori (1993): M. Migliori, *L'uomo fra Piacere, Intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano, 1993.
- Migliori (2010): M. Migliori, *Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 292-306.
- Migliori (2013): M. Migliori, *Il disordine ordinato. La Filosofia Dialettica di Platone*, Brescia 2013.
- Migliori (2016): M. Migliori, *Platone: la forza e la necessità della Dialettica*, in A. Brancacci – S. Gastaldi – S. Maso (a cura), *Studi su Platone e il Platonismo*, pp. 19-50.
- Minardi (1983): S. Minardi, *On Some Aspects of Platonic Division*, in «New Series», 92, (1983), pp. 417-23.
- Mohr (1981): R. Mohr, *The Number Theory in Plato's Republic VII and Philebus*, in «Isis», 72, (1981), pp. 620-627.
- Moore (2016): K. R. Moore, *The Pythagorean Symbolism in Plato's Philebus*, in «Athens Journal of History», Vol. 2, pp. 83-95.
- Motta (2015): A. Motta, *Platone e "i cacciatori di uccelli": la controversa eredità di un cigno incatturabile*, in «Peitho/Examina Antiqua», 1, (2015) pp. 93-112.
- Muniz-Rudebusch (2004): F. Muniz- G. Rudebusch, *Plato: Philebus, 15b: A Problem Solved*, in «The classical Quarterly», 54, (2004), pp. 394-405.
- Muniz-Rudebusch (2014): F. Muniz-G. Rudebusch, *Plato on*

- Division*, Berkeley (2014).
- Neri (1999): D. Neri, *Filosofia morale*, Guerini e Associati, Milano 1999.
- Notomi (2010): N. Notomi, *The questions asked in the Philebus*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 74-79.
- Nussbaum (1979): M. C. Nussbaum, *Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 83, (1979), pp. 63-108.
- Oberhammer (2016): A. A. Oberhammer, *Buchstaben als paradeigma in Platons Spaetdialogen*, Berlin-New York 2016.
- Pagani (2012): P. Pagani, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Napoli 2012.
- Paley (1873): A. Paley, *The Philebus of Plato*, Londra 1873.
- Palmer (1999): J. A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999.
- Palumbo (2004): *Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone*, in «Elenchos», 24, (2004), pp. 397-412.
- Panagiotou (1981): S. Panagiotou, *The Parmenides and the Communion of Kinds in the Sophist*, in «Hermes», 109, (1981), pp. 167-171.
- Patterson (2010): R. Patterson, *The Philebus and the Unit of Platonic Method*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 80-91.
- Petit (1993): A. Petit, *Peras et Apeiron dans le Philèbe*, in «Platon et l'object de la science», Bordeaux 1993, pp. 113-121.
- Petrucci (2004): F. M. Petrucci, *Un dialogo aperto: il Politico di*

- Platone*, in «Studi Classici e Orientali», 50, (2004), pp. 107-149.
- Pritchard (1995): P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin 1995.
- Reale (2004), G. Reale, *Il mito in Platone con particolare riguardo al mito del Protagora*, in G. Casertano (a cura), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 128-44.
- Reale (2010): G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle dottrine non scritte*, Milano 2010.
- Reed (2011): B. Reed, *Saving Dialectic through Plato's Philebus*, Saint Mary's College California 2011.
- Reshotko (2010): N. Reshotko, *Restoring Coherence to the God's Gift to Men: Philebus 16c9-18b7 and 23e3-27b8*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 92-97.
- Riedweg (2007): C. Riedweg, *Pitagora*, Milano 2007.
- Robin (1908): L. Robin, *Théorie Platonicienne, des idées et des nombres, d'après Aristote*, Parigi 1908.
- Robin (1988): L. Robin, *Platone*, Milano 1988.
- Robinson (1953): R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953.
- Rogers (1936): A. K. Rogers, *Plato's Theory of Forms*, in «The Philosophical Review», 45, (1936), pp. 61-78.
- Ross (1951): D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, trad. it. Giovanni Giorgini, Bologna 1989.
- Rossetti (1993): L. Rossetti, *Sulla struttura macroretorica del Filebo*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del Convegno internazionale dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Napoli 1996, pp. 321-352.

- Rotondaro (2010): S. Rotondaro, *Il Filebo di Platone, ovvero l'abile difesa di una supremazia*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 98-103.
- Rudebush (1992): G. Rudebush, *Callicle's Hedonism*, in «Ancient Philosophy», 12, (1992), pp. 53-71.
- Ryle (1960): G. Ryle, *Letters and Syllables in Plato*, in «Philosophical Review», 69, (1960), pp. 431-51.
- Santa Cruz (2009): M. I. Santa Cruz, *La justa medida: entre Politico y Filebo*, in «Signos Filosóficos», 11, (2009), pp. 75-100.
- Santas (2000): G. Santas, *The Form of Good in Plato's Republic*, in G. Fine (ed.), *Plato*, Oxford 2000, pp. 249-76.
- Sayre (1996): K. Sayre, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame, 1996.
- Sayre (2005): K. Sayre, *Plato's late Ontology: A Riddle resolved*, Princeton 2005.
- Schleiermacher (1826): von F. Schleiermacher, *Platons Werke* vol. II, Berlino 1826.
- Scolnicov (1971): S. Scolnicov, *The Epistemological Significance of Plato's Theory of Ideal Numbers*, in «Museum Helveticum», 28, (1971), 72-97.
- Scolnicov (1974): S. Scolnicov, *Philebus 15b1-8*, in «Scripta Classica Israelica», 1, (1974), pp. 3-13.
- Scolnicov (2010): S. Scolnicov, *The wonder of one and many*, in J.Dillon – L.Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 326-335.
- Shiner (1974): R. Shiner, *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen 1974.

- Shorey (1904): P. Shorey, *Note on Plato Philebus 11B,C*, in «Classical Philology», 3, (1904), pp. 343-345.
- Shorey (1927): P. Shorey, *Ideas and Numbers Again*, in «Classical Philology», 22, (1927), pp. 213-218.
- Shorey (1931): P. Shorey, *Note on Plato Parmenides 129-30*, in «Classical Philology», 26, (1931) pp. 91-93.
- Shorey (1972): P. Shorey, *Ideas and Numbers Again*, in «Classical Philology», 22, (1927), pp.213-218.
- Silverman (2002): A. Silverman, *The Dialectic of Essence*, Princeton 2002.
- Stallbaum (1842): G. Stallbaum, *Platonis Opera Omnia*, vol. IX, Gothae 1842.
- Stenzel (1940): J. Stenzel, *Plato's Method of Dialectic*, Oxford 1940.
- Striker (1970): G. Striker, *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Gottinga 1970.
- Taormina (2004): D. P. Taormina, *Il logos di Prodicò*, in G. Casertano (a cura), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 376-389.
- Taylor (1926): E. Taylor, *The Man and his Work*, Londra 1926.
- Trevaskis (1960): J. R. Trevaskis, *Classification in the Philebus*, in «Phronesis», 5, (1960) pp. 39-44.
- Trevaskis (1966): J. R. Trevaskis, *The megista genê and the vowel analogy of Plato, Sophist 253*, in «Phronesis», 11, (1966) pp. 99-116.
- van Eack (2009): J. Van Eack, *Moving like a stream: Protagora's Heracliteanism in Plato's Theaetetus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36, (2009), pp. 199-248.
- Van Inwagen (1994): P. Van Inwagen, *Composition as Identity*, in

«*Philosophical Perspectives*», 8, (1994), pp. 207-20.

Vanhoutte (1956): M. Vanhoutte, *La Methode Ontologique de Platon*, Parigi 1956.

Vegetti (2003a): M. Vegetti, “*VI e VII: due libri dialettici*”, in M. Vegetti (a cura), *La Repubblica*, Vol. V, pp. 405-425, Napoli 2003.

Vegetti (2003b): M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in M. Vegetti (a cura), *La Repubblica*, Vol. V, pp. 253-280, Napoli 2003.

Vegetti (2004a): M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il mito del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004.

Vegetti (2004b): M. Vegetti, *Struttura e funzioni della dicotomia nel Sofista*, in M. Bianchetti – E. S. Storace (a cura), *Platone e l'Ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, Milano (2004), pp. 95-104.

Vlastos (1974): G. Vlastos, *A note on Pauline Predication in Plato*, in «*Phronesis*», XIX, 1974, 95-101.

Vlastos (1975): G. Vlastos, *Plato's testimony concerning Zeno of Elea*, in «*Journal of Hellenic Studies*», (1975), pp. 139-162.

Weithofer (1992): P. S. Weithofer, *Plato and the Method of Science*, in «*History of Philosophy Quarterly*», Vol. 9, (1992), pp. 359-378.

Wilamowitz-Moellendorf (1920): U. F. W. E. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2 vol., Berlino 1920.

Yang (2010): M. H. Yang, *Arithmetical Numbers and Ideal Numbers in Plato's Philebus*, in J. Dillon – L. Brisson (a cura), *Plato's Philebus (Selected Papers from the eighth Symposium Platonicum)*, Sankt Augustin 2010, pp. 355-359.

Zhmud (1989): L. J. Zhmud, *All is number?*, in «*Phronesis*»,

Sommario

<i>Introduzione</i>	3
<i>Capitolo Primo: Il dilemma uno-molti</i>	11
<i>Premessa</i>	11
1.1 <i>Un τέρας stupefacente</i>	14
1.2 <i>Il dilemma uno-molti e la discussione iniziale del Filebo</i>	21
1.3 <i>La versione triviale del dilemma uno-molti</i>	28
1.4 <i>La versione seria del dilemma uno-molti</i>	35
1.5 <i>La divisione dell'unità ideale (Filebo 15b1-8)</i>	52
<i>Capitolo Secondo: L'ἄπειρον, la dialettica e la misura</i>	66

Premessa	66
2.1 <i>La vita buona</i>	68
2.2 <i>Il rifiuto di Filebo</i>	75
2.3 <i>L'ἄπειρον e la dialettica</i>	79
2.4 <i>L'ἄπειρον e le allusioni al principio del grande e del piccolo</i>	84
2.5 <i>L'importanza del numero in relazione alla dialettica</i>	90
2.6 <i>L'onto-cosmologia quadripartita (Filebo 23c1-27a)</i>	98
2.7 <i>Filolao fonte del Filebo?</i>	103
Capitolo Terzo: Il metodo dialettico	110
Premessa	110
3.1 <i>Il dono degli dèi</i>	112
3.2 <i>La διαίρεσις e il numero</i>	124
3.3 <i>La dialettica e il richiamo al mito</i>	126
3.4 <i>La καλλίων ὁδός</i>	132
3.5 <i>La dialettica e l'eristica in relazione all'opposizione uno-molti</i>	136
3.6 <i>La funzione paradigmatica degli esempi in Filebo 17b-18c</i>	143
3.7 <i>La dialettica e le τέχναι</i>	153
Capitolo Quarto: Quale molteplicità per le idee?	158

<i>Premessa</i>	158
4.1 <i>La conoscenza ha a che fare con l'uno e i molti</i>	163
4.2 “ <i>The whole is more than...</i> ”.....	169
4.3 <i>L'holon e l'eidos: due esempi di unità nella molteplicità</i>	171
4.2 <i>Parte-istanza e parte-proprietà</i>	182
4.5 <i>Il Sofista e la nozione di ὄλον come unità sintattica</i>	185
<i>Conclusioni</i>	189
<i>Appendice I: La potenza del discorrere dialettico</i>	193
<i>Bibliografia</i>	201
<i>Sommario</i>	223