



**Οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου. PER UNA RICOSTRUZIONE
DELL'ARGOMENTO PLATONICO CHE DIMOSTRA LE IDEE DALLA
POSSIBILITÀ DELLA CONOSCENZA**

Filippo Forcignanò
Università degli Studi di Milano
filippo.forcignano@unimi.it

ABSTRACT: Da un esame congiunto di alcuni passi platonici (in part. *Resp.* V 476e4-477b11, *Crat.* 439b10-440c1 e *Tim.* 51d-52a) e di Aristotele (*Metaph.* M 4.1078b12-17 e *De cael.*, III 1, 298b14-24) si argomenta che Platone ha adottato una prova dell'esistenza delle idee fondata sulla possibilità della conoscenza, interpretando in questo senso la filosofia di Parmenide. Tale argomento ha la forma del *modus ponens*: se la conoscenza è possibile, esistono le idee; la conoscenza è possibile; allora le idee esistono. L'argomento si espone al rischio di una *petitio principii*, ma Platone ritiene di avere buone ragioni per evitarlo.

KEYWORDS: Parmenide, Platone, Aristotele, conoscenza, opinione.

Non ci sono dubbi che la realtà colta della percezione sensibile sia molto ricca e articolata. Platone ne era certo consapevole. Tuttavia la percezione appariva a Platone inadatta a giustificare la nostra esperienza del mondo o, per esprimerci in termini contemporanei, i nostri “stati mentali”. Noi viviamo, ragioniamo e articoliamo discorsi presupponendo alcuni referenti esterni alla nostra mente che i nostri sensi non colgono direttamente, ma che, soli, possono giustificare i nostri pensieri e il fatto stesso di dialogare gli uni con gli altri. Senza questi riferimenti extra-empirici, per Platone, perderemmo quella peculiare attività umana che è il linguaggio e, con esso, la possibilità di conoscere. Noi conosciamo ed esprimiamo la nostra conoscenza a soggetti simili a noi perché esiste qualcosa di altro e qualcosa di più della percezione e del mondo percepibile che condividiamo.

Platone non è, metafisicamente parlando, austero: ritiene sia necessario estendere l’inventario delle cose del mondo a enti non percepibili con i sensi, le forme, senza le quali la nostra conoscenza sarebbe impossibile. Si tratta di oggetti peculiari, dallo statuto ontologico poco chiaro, forse addirittura indefinito, ma dei quali per noi si dà una modalità conoscitiva solo indiretta: possiamo parlarne, non possiamo più toccarli, vederli, afferrarli. Il problema dello statuto ontologico di simili enti è filosoficamente serio, tuttavia l’insistenza su questo punto di ampia parte della critica dipende dalla convinzione che Platone abbia elaborato una compiuta “dottrina delle idee”, vale a dire che a un’ipotesi teorica rilevante il filosofo abbia dato la forma di una vera e propria teoria. Una dottrina delle idee – quella di Platone o quella di chiunque altro – non può esimersi dal rispondere alla domanda “che tipo di cose sono le idee?”. Platone, invece, si sottrae a questa e altre domande, accontentandosi di abbozzare delle risposte e di fornire soprattutto indicazioni su come *non* si debba intendere il suo pensiero. Francisco Gonzalez ha concluso da questo atteggiamento platonico che al filosofo non interessasse affatto proporre una “dottrina” delle idee, dunque che non ritenesse urgente rispondere alle domande inevitabilmente connesse a una simile dottrina¹. La mia tesi è che l’analisi di Gonzalez sia corretta, ma che Platone abbia invece sentito l’esigenza di dimostrare – nei termini e nei modi in cui è legittimo parlare di una “dimostrazione” in un contesto dialogico come quello di Platone – perché le idee esistono, senza limitarsi ad assumerle aprioristicamente. L’argomento fondato sulla possibilità della conoscenza svolge appunto questa funzione.

Von Helmholtz ha distinto, circa la teoria della visione, il verbo *kennen* e il verbo *wissen*, sfruttando le possibilità lessicali del tedesco². Il primo verbo esprime la conoscenza di qualcosa –

¹ GONZALEZ, 2003.

² È noto che il verbo *kennen*, in generale, è usato per esprimere la familiarità con qualcosa o qualcuno, in quanto lo si è visto e conosciuto. Ad esempio, si domanda *kennst du den neuen Nachbarn?*, “conosci i nuovi vicini?”, e si risponde *ich kenne ihn*, mentre sarebbe assurdo usare *wissen*. Questo verbo, infatti, si utilizza quando si esprime un fatto di cui si sa

un fiore, un profumo, un suono, un essere vivente – di cui abbiamo avuto esperienza, che serbiamo nel ricordo e possiamo così riconoscere e restituirne, parzialmente, conoscenza³. Il secondo verbo, invece, concerne la conoscenza che può essere espressa in parole, ma che si riferisce a un oggetto di cui non abbiamo attualmente esperienza sensibile: il discorso su di esso produce sempre un'immagine, non l'originale⁴. La filosofia di Platone si colloca in un orizzonte concettuale che tiene ferma la distinzione tra *kennen* e *wissen*, ma in modo assolutamente peculiare: vi è una conoscenza diretta, immediata, esperita e una conoscenza indiretta, proposizionale, descrittiva ma non puntuale⁵, tuttavia nel caso delle forme i due tipi di conoscenza *convivono*. L'anima incarnata sa *che* gli oggetti noetici si danno, avendoli visti, ma non sa in modo oggettivo *cosa* siano, avendoli dimenticati. In altri termini, l'anima ha conosciuto le forme come si conoscono un fiore o una persona, *direttamente*, ma non ha più, una volta incarnata, la stessa disponibilità. L'anima incarnata è la stessa anima che ha avuto familiarità con le forme, ma ha perso tale familiarità e ne conserva il ricordo. Ciò che permette la convivenza di entrambi gli aspetti è proprio la natura dell'anima, che è immortale e si incarna, in successione, nei corpi. Ciò significa che noi abbiamo avuto familiarità con le idee, ma non l'abbiamo più, sebbene esse non siano totalmente obliate: questo è il piano anamnastico su cui Platone risolve il paradosso eristico dell'impossibilità della ricerca⁶.

Le forme sono diverse dagli alberi, dagli animali, dalle piante, dalle sedie, ma *esistono* come esistono gli alberi e le sedie. Le forme, detto altrimenti, non sono concetti umani o divini privi di uno statuto ontologico autonomo. Al contrario, non è affatto necessario che qualcuno le pensi perché esistano⁷. In *Phaed.* 79a-b si legge che esistono due generi della realtà (δύο εἶδη τῶν ὄντων), le idee e i partecipanti: entrambi sono, rientrano cioè a pari titolo tra gli ὄντα. Sul piano dell'esistenza, infatti, vi è equipollenza tra tutto ciò che esiste: non vi è nulla che esiste più o meno di altro. Le forme non sono più reali dei partecipanti: sono però più perfettamente quello che sono. Per Platone “esistere” è termine univoco: qualcosa o esiste o non esiste, non può esistere più o meno di altro⁸. Nonostante la convinzione di Heidegger, secondo cui Platone avrebbe smarrito l'essere ponendo un ente che esiste in maggior grado degli altri, l'idea, nel filosofo ateniese non c'è

qualcosa, ad esempio l'età di una persona: se qualcuno chiedesse *weisst du, wie alt er ist?*, la risposta sarebbe appunto *ich weiss, dass er 45 Jahre alt ist*. Questo è l'uso grammaticale che von Helmholtz sfrutta per operare la distinzione circa la teoria della visione.

³ VON HELMHOLTZ, 1996, p. 270.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. RYLE, 1952 e BLUCK, 1963, che hanno inaugurato il dibattito sulla “knowledge by acquaintance” nel *Teeteto*.

⁶ Cfr. *Men.* 82a-85d e BONAZZI, 2010, pp. xx-xxiv, e le note alle pp. 51-77.

⁷ Cfr. FORCIGNANÒ, 2016a.

⁸ Cfr. PENNER, 2009, p. 169: “For Plato the Parmenidean [...] ‘exists’ or ‘be’ is not ambiguous, meaning something different for different categories of things. Rather ‘exists’ always stands for the same thing”. Il dibattito sulla presunta ontoteologia platonica è ben trattato e criticato da TRABATTONI, 2004.

ontoteologia perché non c'è gradualità dell'essere⁹. Dai dialoghi platonici, infatti, non si può evincere che un'idea esista maggiormente o abbia più essere di un ente empirico. Una "cosa" può però esistere *diversamente* da un'altra, come le forme non sono identiche agli enti concreti, pur esistendo allo stesso titolo. Ovvio conseguenza di ciò è che la realtà che si manifesta allo sguardo dell'anima incarnata è meno ricca della totalità delle cose che esistono: infatti, oltre a ciò che l'esperienza ci restituisce empiricamente, esistono (almeno) anche le idee e i loro rapporti, i numeri, le anime e gli dèi.

È frequente imbattersi in ricostruzioni del pensiero platonico, per così dire, *from up to down*. Secondo queste letture, Platone avrebbe posto le forme convinto della loro esistenza e, sulla base di questa convinzione, avrebbe poi spiegato il mondo. La mia tesi è diametralmente opposta: le forme sono il risultato della riflessione di Platone sull'impossibilità di comprendere i fenomeni mentali e fisici senza il riferimento a un quadro più ampio¹⁰. Il cosmo delle idee non è la superfetazione di una fisica che si giustifica altrimenti, ma è, a tutti gli effetti, il *complemento* necessario del mondo in cui viviamo e dell'esperienza che cerchiamo costantemente di giustificare. Platone non pone le forme per spiegare il mondo trascendente, assunto *a priori*, ma per giustificare il nostro vivere in *questo* mondo attraverso una teoria economica, vale a dire capace di spiegare più aspetti del reale senza porre altri principi. Le forme, infatti, giustificano la vita morale e politica, non solo la conoscenza e il linguaggio. Ho proposto anche altrove di distinguere due tipologie di argomenti di Platone a favore delle forme, uno epistemologico, fondato cioè sulla possibilità della conoscenza, e uno fattuale, basato sull'incapacità dell'esperienza di autogiustificarsi¹¹. I due argomenti si implicano vicendevolmente, ma possono essere discussi in modo autonomo. Scopo del presente contributo è ricostruire il primo dei due argomenti a favore delle idee, quello epistemologico fondato sulla possibilità della conoscenza.

Essere e divenire: Platone di fronte a Parmenide

L'opposizione tra essere e divenire è centrale nella metafisica platonica. Lo ha chiarito in una perspicua pagina Michael Frede:

Plato only introduces his ideas, *because he thinks of the ordinary objects of experience in a certain way*. It is only because of a certain conception of the ordinary objects of experience that Plato does not rest content with the assumption of natures or essences, but thinks that he has to set them up as a

⁹ TRABATTONI, 2005.

¹⁰ FORCIGNANÒ, 2018.

¹¹ FORCIGNANÒ, 2016b (*Introduzione*).

second set of objects, over and above the object of experience. Thus only if we understand how Plato conceives of the ordinary objects of experience will we understand why he sees a need to postulate ideas of the curious kind he does seem to postulate in the middle dialogues and as late as the *Timaeus*¹².

Poiché Platone intende gli oggetti della conoscenza ordinaria in un certo modo, allora ha ritenuto necessario porre le idee. Ma come considera tali oggetti? Adottando uno schema eleatico, Platone qualifica il dominio empirico come il piano del divenire e dell'instabilità, cui contrappone il piano dell'essere e della stabilità. Chiarissimo, a riguardo, un passo del *Timeo*:

Innanzitutto, secondo la mia opinione, vanno distinte queste cose: ciò che è sempre, non patisce divenire; e ciò che sempre diviene, mai è. L'una cosa è colta dal pensiero attraverso il ragionamento, essendo sempre allo stesso modo; l'altra cosa è oggetto d'opinione attraverso la sensazione priva di ragionamento, dal momento che diviene e muore, non essendo mai realmente¹³.

Ciò che costringe a contemplare l'essere, come afferma un passo della *Repubblica*, è conveniente, mentre ciò che costringe a riferirsi al divenire, non lo è¹⁴.

In entrambi i passi, cui altri potrebbero essere accostati¹⁵, l'essere, espresso dal verbo εἶναι, e il divenire, espresso dal verbo γίνεσθαι (o γενέσθαι), sono contrapposti. Tale contrapposizione non è solo fattuale, ma anche valoriale: nel passo della *Repubblica* si legge infatti che la geometria è conveniente, se conduce a contemplare l'essere immobile, mentre non lo è, se porta a contemplare il divenire.

Si tratta di una contrapposizione radicale: l'essere si oppone al divenire, e viceversa: ciò che diviene non è, ciò che è, non diviene. La conoscenza, l'ἐπιστήμη, di ciò che diviene non si dà. Essa è, per definizione, stabile: di un oggetto instabile non può esserci conoscenza stabile. La distinzione tra essere e divenire, anzi la loro radicale opposizione, ha dunque conseguenze epistemologiche fortissime. Come John Palmer ha chiarito nel suo fondamentale volume sulla ricezione di Parmenide in Platone, la lettura dell'eleatismo offerta dal filosofo ateniese è eminentemente *epistemologica*, non ontologica¹⁶. Con ciò non si intende il modo in cui Sesto Empirico legge il

¹² FREDE, 1988, p. 38 (enfasi mia).

¹³ *Tim.* 27d5-28a4: Ἔστιν οὖν διὰ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν διὰ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

¹⁴ *Resp.* 526e6-7: οὐκοῦν εἰ μὲν οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι, προσήκει, εἰ δὲ γένεσιν, οὐ προσήκει. A 521d sgg. le matematiche erano state presentate proprio come i saperi che distolgono l'attenzione da ciò che diviene (τὸ γιγνόμενον) e la portano su ciò che è (τὸ ὄν).

¹⁵ Cfr. ad es. *Resp.* 518c, 519b, 521d, 523c-524a, 525b, 526e; *Theaet.* 152d-e; *Soph.* 248a; *Tim.* 37e-38b.

¹⁶ Non ci sono prove certe che Platone abbia letto il poema parmenideo e non solo ricevuto informazioni indirette – ad esempio dal libro di Zenone – sulla sua filosofia. PALMER, 1999, pp. 18 sgg. argomenta a favore di questa tesi alla luce del lessico del mito del *Fedro*, in modo assai interessante. Prima di lui, MORRISON, 1955 ha indicato nel mito di Er alcune allusioni al poema parmenideo (ma v. PALMER, 1999, pp. 20-22).

poema, ovvero come una grande allegoria epistemologica¹⁷, ma come affermazione di due capisaldi del pensiero eleatico: (i) che solo dopo la morte è disponibile all'uomo il contatto con la vera realtà¹⁸; (ii) che ciò che è pienamente conoscibile deve *essere* pienamente¹⁹.

Il quinto libro della *Repubblica* contiene alcuni interessanti, ancorché impliciti, spunti eleatici²⁰. Un passo in particolare merita attenzione, perché in esso viene stretto un nesso decisivo tra la possibilità della conoscenza e l'esistenza delle idee, che sarà al centro anche della ricostruzione aristotelica degli “argomenti dalle scienze”²¹. Si tratta della sezione finale del libro, in cui si distingue la δόξα dall'ἐπιστήμη, con l'obiettivo esplicito di marcare la differenza tra il filosofo e il filodosso. Se l'amante degli spettacoli confonde il piano delle idee e il piano dei partecipanti, il filosofo non lo fa. Al primo, dunque, si attribuisce un sapere di tipo doxastico, mentre al secondo la γνώμη, un sapere epistemico²². Poiché l'amante degli spettacoli non accetterebbe tale distinzione e non sarebbe pronto a dialogare a partire da un simile presupposto, Glaucone veste i suoi panni e Socrate lo interroga al fine di legittimare la contrapposizione tra opinare e conoscere. Per farlo, è necessario mostrare al filodosso che quella che lui chiama “conoscenza” è in realtà δόξα. Ciò è argomentato alle pagine 476e4-477b11:

- (1) chi conosce, conosce qualcosa che è;
- (2) quello che non è, non può essere conosciuto;
- (3) ciò che pienamente è (παντελῶς ὄν), pienamente è conoscibile (παντελῶς γνωστόν); ciò che non è in alcun modo (μὴ ὄν μηδαμῆ), è del tutto inconoscibile (πάντη ἄγνωστον)²³;
- (4) se qualcosa al tempo stesso è e non è (τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), esso è intermedio tra ciò che è puramente e ciò che per nulla è (μεταξὺ ἄν κείτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτῆ μηδαμῆ ὄντος);
- (5) poiché la conoscenza si riferisce all'essere (ἐπεὶ ἐπὶ τῷ ὄντι γινώσκεις ἦν), e l'ignoranza di necessità a ciò che non è (ἀγνοῦσιν δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι), per ciò che è intermedio tra essere e non essere si deve trovare qualcosa che sia intermedio tra conoscenza e ignoranza

¹⁷ Cfr. *M.* 7.112-114.

¹⁸ Cfr. PALMER, 1999, p. 23.

¹⁹ Cfr. *ivi*, in part. pp. 22-55.

²⁰ Con le eccellenti eccezioni di PALMER, 1999 e PENNER, 2009, cui qui mi rifarò costantemente.

²¹ Nel quinto della *Repubblica*, in realtà, le idee non sono espressamente menzionate, né discusse; tuttavia, come mostrato da FERRARI, 2000, Platone si serve qui dell'apparato concettuale della “teoria delle idee”.

²² Cfr. *Resp.* V.476c1-d6.

²³ È diffuso tra gli studiosi che, per poter dibattere dialetticamente con l'amante degli spettacoli, Socrate “cannot assume the theory of Forms, or any esoteric theory unacceptable to the sightlovers”. Difficilmente, infatti, Socrate potrebbe convincere l'amante degli spettacoli ad accettare le idee, dunque deve adottare una prospettiva più larga e, per questo, più facilmente condivisibile. La distinzione tra ἐπιστήμη e δόξα, così come l'affermazione che ciò che è pienamente, pienamente è conoscibile, soddisferebbero tale “dialectical requirement”. Cfr. GOSLING, 1960, pp. 120-121; FINE, 1978, p. 123; ANNAS, 1981, pp. 195-196, GONZALEZ, 1996, pp. 249-253. Esprime perplessità al riguardo PALMER, 1999, pp. 49 sgg.

(μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης);

- (6) poiché l'opinione è qualcosa (λέγομέν τι δόξαν εἶναι), ed è altra (ἄλλην) dalla conoscenza, l'oggetto di essa sarà diverso sia da quello della conoscenza che da quello dell'ignoranza;
- (7) se c'è qualcosa di intermedio tra l'essere e il non essere, tra la conoscenza e l'ignoranza, esso è oggetto d'opinione.

L'eco parmenidea è chiarissima. La domanda di 477a1 (πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη;) è infatti una criptocitazione di Parm. 2.7, οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι ("perché non puoi conoscere ciò che non è")²⁴; l'espressione πάντα ἄγνωστον richiama il πανταπευθεῖα di B2.6²⁵, così come la caratterizzazione della δόξα come σκοτωδέστερον della conoscenza ma φανότερον dell'ignoranza utilizza le note immagini parmenidee della notte e del giorno²⁶. L'eredità parmenidea più rilevante, però, mi pare la caratterizzazione degli oggetti concreti come *intermedi* tra essere e non essere, dunque tra conoscenza e ignoranza. Come lo studio di Patrizia Pinotti sulle occorrenze di μεταξύ nel *corpus* platonico ha mostrato, "almeno la metà segnala la trasformazione di un'opposizione binaria in uno schema ternario, funzionale sia alla costruzione di classificazioni scalari e strutture gerarchiche sia alla definizione di modelli simbolici di 'mediazione'"²⁷. Sfera dell'opinione, dunque, è il mondo empirico, connotato come mescolanza di essere e divenire, stabilità e instabilità, proprietà contrarie e transeunti. La lezione che Platone trae dal poema parmenideo è che può darsi conoscenza, nel senso pregnante dell'ἐπιστήμη, se e solo se l'oggetto di essa è in senso pieno. Questo perché lo statuto ontologico di un oggetto decide di quello epistemologico: per essere oggetto di conoscenza, nel senso dell'ἐπιστήμη, bisogna essere fatti in un certo modo. Se dunque la realtà empirica è soggetta al divenire e all'opposizione e alla successione dei contrari, perché sia dia conoscenza è necessario si diano oggetti che sono pienamente (quello che sono). L'argomento platonico a favore delle idee fondato sulla possibilità della conoscenza, dunque, ha la forma del *modus ponens*: se la conoscenza è possibile, esistono le idee; la conoscenza è possibile; allora le idee esistono²⁸. Aristotele ci fornisce una importante conferma nel libro M della *Metafisica*:

L'opinione riguardo le idee si formò in coloro che la sostennero per la convinzione della verità dei discorsi di Eraclito, che tutte le cose sensibili sempre scorrono, cosicché, se dev'esserci conoscenza e intelligenza di qualche cosa, vi debbono

²⁴ Questa è indubbiamente la più evidente ripresa parmenidea: cfr. KAHN, 1988, p. 255, CRYSTAL, 1996, pp. 357-360, PALMER, 1999, p. 33.

²⁵ Cfr. PALMER, 1999, p. 33.

²⁶ Cfr. B1.9-11, 8.57-60, 9.1 e CRYSTAL, 1996, p. 357.

²⁷ PINOTTI, 1997.

²⁸ Cfr. MORAVCSIK, 1992, pp. 81-83.

essere certe realtà oltre quelle sensibili: infatti non c'è conoscenza delle cose che cambiano (εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμη)²⁹.

Il passo, come si nota facilmente, replica la struttura dell'argomento sopra esposto: *se vi è conoscenza, allora* esistono realtà non materiali, non soggette al mutamento, insomma esistono le forme³⁰. Si potrebbe obiettare che il passo, che nomina Eraclito, tace però di Parmenide, dunque che l'origine eleatica dell'argomento non è comprovata da Aristotele. Va dunque considerato un importante passo del *De caelo*, III 1, 298b12-24, in cui l'argomento fondato sulla conoscenza è ascritto da Aristotele *direttamente* a Parmenide:

Quelli che prima di noi hanno speculato intorno alla realtà delle cose discordano sia dalle teorie che esponiamo noi ora, sia fra di loro medesimi. Alcuni di essi sopprimono del tutto generazione e corruzione: nulla di ciò che esiste è generato, dicono, e nulla si corrompe, ma è solo a noi che così pare, come Melisso e Parmenide e quelli della loro scuola. Costoro, anche se nel rimanente dicono bene, non è però da credere che parlino sul piano della scienza della natura. Perché, che alcuni enti siano ingenerati e sottratti in assoluto dal movimento, è cosa che appartiene piuttosto ad un'altra scienza, che viene prima di quella naturale. Ma essi, poiché da una parte non concepivano l'esistenza di un'altra realtà al di fuori delle sostanze sensibili, e dall'altra avevano per primi intuito degli enti di quella natura, enti senza dei quali non vi sarebbe stata né conoscenza né sapienza, così trasferirono alle sostanze sensibili le ragioni che venivano loro da quelli (trad. O. Longo)³¹.

Palmer ha ragione nel notare che, se Aristotele attribuisce questo argomento sia a Platone che a Parmenide e Platone stesso se ne serve espressamente nel quinto libro della *Repubblica*, bisogna supporre ragionevolmente che Platone per primo abbia interpretato il pensiero di Parmenide in questo modo³². Quello che vorrei mostrare in questo contributo è che il passo della *Repubblica* viene confermato quasi letteralmente, e certamente nel suo significato, da altri due passi platonici molto chiari e di indubbio valore filosofico: *Crat.* 439b10-440c1 e *Tim.* 51d-52a³³.

Il passo del *Cratilo* è inserito in una discussione sui nomi. Il problema che pone Socrate è il seguente: se è possibile apprendere le cose tramite i nomi, δι' ὀνομάτων, ma anche tramite le cose

²⁹ *Metaph.* M 4.1078b12-17.

³⁰ Cfr. FINE, 1993, p. 44 sgg.

³¹ Οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους καὶ πρὸς ἀλλήλους διηνέχθησαν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίνεσθαι φασιν οὔτε φθεῖρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσει λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἔστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

³² Cfr. PALMER, 1999, p. 33-35.

³³ Uno dei pochi a sottolineare in modo chiaro questo fatto è KAHN, 1996, pp. 330-331.

stesse, δι' αὐτῶν, quale modo sarà più bello e più chiaro, καλλίων καὶ σαφεστέρα? Essendo i nomi immagini delle cose, Socrate ritraduce significativamente questa domanda in una sua versione più esplicita:

ἐκ τῆς εἰκόνοσ μανθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶσ εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧσ ἦν εἰκόν, ἢ ἐκ τῆσ ἀληθείασ αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆσ εἰ πρεπόντωσ εἴργασται;
 Apprendere l'immagine stessa dall'immagine, se è rappresentata correttamente, e la verità della quale è immagine, oppure apprendere la verità stessa e la sua immagine dalla verità, se è fatta in modo adeguato?

Cratilo non ha difficoltà a preferire il secondo corno della domanda: apprendere dalla verità stessa. Socrate si rallegra dell'accordo raggiunto: non è dai nomi, ma è piuttosto dalle cose stesse che si deve partire per cercare e apprendere, καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον. Il modo in cui poi si debbano apprendere le cose in quanto tali, precisa Socrate, “supera forse le mie e le tue capacità” (μεῖζον ἴσωσ ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ' ἐμὲ καὶ σέ). Socrate interroga allora Cratilo sull'azione di coloro che posero i nomi: se lo hanno fatto pensando che le cose mutino e scorrano sempre, come pare pensassero, non sono caduti loro per primi in un vortice e, di conseguenza, noi? Viene così introdotta, attraverso una domanda di esistenza l'ipotesi delle idee:

σκέψαι γάρ, ὃ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκισ ὄνειρώπτω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;
 Indaga, dunque, meraviglioso Cratilo, ciò che sogno spesso. Dobbiamo dire che il bello in sé, il buono in sé e così ciascuna delle cose stesse sono qualcosa, oppure no?

Si tratta di una domanda di esistenza, non di definizione. Socrate non chiede *cosa siano* il bello o il buono in sé, ma chiede *se* esistano. Non è, dunque, un'occorrenza del τί ἐστὶ socratico, ma a tutti gli effetti una domanda circa l'esistenza o meno di un oggetto³⁴. Quello che Socrate vuole sapere subito dopo la concessione da parte di Cratilo dell'esistenza degli enti in sé è se questi, come tutte le altre cose, scorrano, oppure no. Se il bello in sé deve sempre e necessariamente essere uguale a se stesso, esso non può scorrere, perché il fluire implica il cambiamento, dunque la perdita dell'auto-identità. Cratilo non può che assentire. Socrate pone allora la domanda decisiva: come può essere qualcosa che non è mai allo stesso modo (πῶσ οὖν ἂν εἴη τι ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτωσ ἔχει;)? Ma se il mutare implica il non essere uguale a se stesso, è chiaro che ciò che è sempre uguale a se stesso non muta mai. Esiste dunque una forte opposizione tra ciò che sempre permane com'è e ciò che invece diviene. A 440a questa distinzione assume un netto connotato epistemologico:

³⁴ Cfr. TRABATTONI, 1998, pp. 119-138.

Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὅποιόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνώσις δὲ δῆπου οὐδεμία γινώσκει ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον.

Ma [ciò che si muove sempre] nemmeno potrebbe essere conosciuto da qualcuno. Perché nello stesso momento in cui qualcuno gli si avvicinasse con lo scopo di conoscerlo, quello diventerà altro e di diverso aspetto, tanto che non potrà essere conosciuto quale è o come è: nessuna conoscenza conosce ciò che conosce, se ciò non è in alcun modo.

Cratilo acconsente, dunque Socrate può trarre la propria conclusione (440a6-d6):

Ma non sembra nemmeno verosimile affermare, Cratilo, che ci sia conoscenza, se tutte le cose mutano e nessuna permane. Se infatti questa stessa cosa dell'essere conoscenza, dico la conoscenza, non muta, allora la conoscenza può sempre permanere ed essere conoscenza. Ma se anche la forma stessa della conoscenza muta, può insieme mutare in una forma diversa di conoscenza e non essere conoscenza. E se essa muta sempre, non sarà mai conoscenza e, secondo questo ragionamento, non ci sarà mai né chi conoscerà né ciò che sarà conosciuto. Se invece ciò che conosce è sempre, sempre esiste ciò che è conosciuto, vale a dire il bello, il giusto, e ciascuna singolarmente delle cose che sono, se è così, non mi pare proprio che queste stesse cose siano come stiamo dicendo ora, simili a una corrente e a un flusso. Temo non sia facile esaminare se le cose stiano così o nel modo in cui dicono quelli della cerchia di Eraclito e molti altri; né è da uomo assennato, prestando fiducia ai nomi e a coloro che li posero, affidandogli la cura di se stesso e della propria anima, insistere come sapesse qualcosa e condannare se stesso e le cose che sono del fatto che nulla di nulla è sano, ma tutte le cose scorrono come vasi di creta, e credere che, come uomini malati di catarro, così stiano le cose, tutte in preda al flusso e malate di catarro³⁵.

Solo se esistono dei riferimenti stabili, vale a dire sottratti al divenire, si dà la conoscenza.

Gregory Vlastos ha difeso la tesi per cui Platone riterrebbe “reali” le idee perché *cognitively reliable*, ma in realtà Platone, come suggerisce il passo appena citato, segue il percorso inverso: proprio perché le idee sono in senso proprio, allora sono cognitivamente affidabili³⁶. Una conferma arriva dal passo del *Timeo*. Anche in questo caso si tratta di introdurre nel discorso l'esistenza di realtà intelligibili (51b7-c5):

³⁵ Ἄλλ' οὐδὲ γνώσιν εἶναι φάναι εἰκός, ὃ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἢ γνώσις, τοῦ γνώσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένει τε ἂν αἰεὶ ἢ γνώσις καὶ εἴη γνώσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτει εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις· εἰ δὲ αἰεὶ μεταπίπτει, αἰεὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη. εἰ δὲ ἔστι μὲν αἰεὶ τὸ γινώσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων, οὐ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῆ οὐδὲν οὐδὲ φορᾶ. ταῦτ' οὖν πότερον ποτε οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσιν καὶ ἄλλοι πολλοί, μὴ οὐ ῥάδιον ἢ ἐπισκέψασθαι, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, δισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα, καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγινώσκειν ὡς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδενός, ἀλλὰ πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρω νοσοῦντες ἄνθρωποι οὕτως οἶεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακεῖσθαι, ὑπὸ ρεύματός τε καὶ κατάρρου πάντα [τὰ] χρήματα ἔχεσθαι.

³⁶ Cfr. VLASTOS, 1965. *Contra* TELOH, 1981, p. 125-128.

Il fuoco è qualcosa? e tutte le cose di cui sempre diciamo così, che sono ciascuna in sé e per sé? oppure le cose che anche vediamo e quelle altre che percepiamo attraverso il corpo sono le sole ad avere simile verità, anzi oltre queste non ve ne sono affatto in alcun luogo, ma ogni volta diciamo invano che c'è una certa forma intelligibile di ciascuna cosa, e questo è un parlare a vuoto?³⁷

Si precisa poco oltre che il tema è estremamente rilevante, tuttavia, se si riuscisse a trovare una buona distinzione in poche parole, sarebbe decisamente opportuno (εἰ δέ τις ὄρος ὀρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν). Questa viene trovata ponendo la distinzione netta tra νοῦς e δόξα ἀληθῆς in un modo che connette la possibilità della conoscenza all'esistenza di un genere non sensibile di realtà (51d3-e4):

Se l'intelligenza e la retta opinione sono due generi diversi, esistono certamente queste cose in sé e per sé, che non possiamo cogliere con i sensi ma solo pensare; se invece, come alcuni credono, la retta opinione non differisce affatto dall'intelligenza, bisogna porre come assolutamente stabili tutte le cose che percepiamo attraverso il corpo. Ma si deve dire che sono due [i generi della conoscenza], perché si formano separatamente e risultano dissimili. Infatti, l'uno di essi attraverso l'insegnamento, l'altro invece si ingenera in noi attraverso la persuasione; l'uno è sempre accompagnato da un ragionamento vero, l'altro è invece privo di ragione; l'uno non è alterato dalla persuasione, l'altro invece cambia per essa³⁸.

È facilmente riconoscibile il *modus ponens* dell'argomento fondato sulla possibilità della conoscenza: se la conoscenza è possibile, esistono entità non fisiche; essa è possibile (i.e. due sono i generi di conoscenza e sono distinti); allora esistono entità non fisiche.

Una *petitio principii*?

L'argomento platonico si espone a un'obiezione. È senz'altro corretto, infatti, che esistano le idee, se la conoscenza è possibile (i.e. un sapere stabile che si fonda su entità stabili non corporee), ma è una *petitio principii* affermare che la conoscenza è possibile. Uno scettico obietterebbe che la

³⁷ ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἔστιν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἐκάστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἐκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλήν λόγος;

³⁸ εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὡς τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὀπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγονότων ἀνομοίως τε ἔχοντων. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν·

prima premessa è corretta, ma la seconda è errata, dunque è falso che esistono le idee. Anche questo è, in un certo senso, un problema parmenideo: cosa ne sarebbe, infatti, se si obiettasse alla Dea che non esiste nulla come l'essere perfettamente rotondo di cui parla, dunque la coalescenza di pensiero ed essere non è giustificata³⁹? Come risponde Platone a questa obiezione? Curiosamente, il filosofo non sente l'esigenza di giustificare sul piano teorico la possibilità della conoscenza quanto un filosofo moderno: la conoscenza, infatti, per lui si dà. Piuttosto, Platone insiste sul piano *performativo*: tutti gli uomini vivono come se la conoscenza si desse. Vi sono infatti opinioni che tutti ritengono migliori delle altre, e tali perché hanno successo, mentre le altre no: è la conoscenza, non l'opinione, che garantisce questo successo. Illuminante, a riguardo, un passo del *Teeteto*, 170b, in cui si legge che in caso di guerra, di malattia e di tempesta, gli uomini non si affidano a un'opinione come a un'altra, ma si affidano come a un dio a chi, in ciascuna attività, è riconosciuto superiore *per sapienza*, aspettandosi da lui la salvezza (ὥσπερ πρὸς θεοῦς ἔχειν τοὺς ἐν ἐκάστοις ἄρχοντας, σωτήρας σφῶν προσδοκῶντας, οὐκ ἄλλῳ τῷ διαφέροντας ἢ τῷ εἰδέναι). Poco oltre, a 171e, il dialogo rincara la dose: riguardo la salute e la malattia, è falso che ogni donnetta, fanciullo o bestia sia in grado di curarsi adeguatamente, anzi vi è qualcuno σοφώτερον cui affidarsi. È la cura del medico, che *conosce* la malattia e la salute, che guarisce. Ciò trova una sintesi in un passo dell'*Eutidemo*, 279e-280a, in cui si legge che ἡ σοφία δήπου εὐτυχία ἐστίν: è il *sapere* che garantisce il successo. È lo stratego sapiente che sa condurre gli eserciti alla vittoria e il flautista che conosce l'arte del flauto che produce una buona melodia, al contrario di chi non conosce l'arte.

Conclusioni

Contrariamente a come viene spesso schematizzata la filosofia di Platone, il filosofo non ha prima assunto le idee e poi, di conseguenza, spiegato la realtà e la nostra esperienza, ma, al contrario, partendo dall'evidenza che la conoscenza è possibile e che la σοφία garantisce il successo, si è domandato quali tipo di entità devono esistere perché una simile condizione sia possibile. Ovviamente è lecito dissentire da Platone o da alcuni dei suoi presupposti, ad esempio l'eleatismo, ma il punto in questione è un altro: possiamo giustificare la conoscenza diversamente? Platone ritiene che non sia possibile. Questo perché la conoscenza, in quanto ἐπιστήμη, è per definizione stabile e nessuno degli oggetti concreti può vantare simile statuto ontologico: di una realtà instabile si dà solo opinione. Se dunque esiste la conoscenza, devono esistere entità stabili, sottratte al divenire e, pertanto, incorporee: tali entità sono le idee. L'argomento che prova le idee discusso nel presente contributo è dunque un argomento epistemologico, privo, in quanto tale, di

³⁹ Introduce questo punto PALMER, 1999, pp. 45 sgg.

aspetti morali o politici. Il fatto che le forme che esso prova (almeno nelle intenzioni di Platone) abbiano soprattutto valore morale e politico non riguarda direttamente l'argomento, ma piuttosto le sue ricadute nella vita pratica. L'argomento, insomma, non prova le idee perché devono esistere riferimenti oggettivi della morale, ma perché devono esistere riferimenti oggettivi della conoscenza: tali riferimenti, tuttavia, sono rilevanti soprattutto in sede morale.

Bibliografia

- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981
- BLUCK, R.S., 'Knowledge by Acquaintance' in *Plato's Theaetetus*, in: "Mind", 72, 1963, pp. 259-263
- BONAZZI, M., Platone, *Menone*, Traduzione a cura di M.B., Torino: Einaudi, 2010
- CRYSTAL, I., *Parmenidean Allusions in Republic V*, in: "Ancient Philosophy", XVI, 1996, pp. 351-363
- GONZALEZ, F., *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V*, in: "Phronesis", XLI, 1996, pp. 229-242
- GONZALEZ, F., *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi - F. Trabattoni, Milano: Cisalpino, 2003, pp. 31-67
- von HELMHOLTZ, H., *The Recent Progress of the Theory of Vision*, in ID. *Popular Lectures on Scientific Subjects*, With a new Introduction by Andrew Pyle, Vol. I, London: Longmans, Green, 1996
- KAHN, C.H., *Being in Parmenides and Plato*, in "La Parola del Passato", 43, 1988, pp. 237-261
- FERRARI, F., *Teoria delle idee e ontologia*, in: Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. IV, Napoli 2000, pp. 365-391
- FINE, G., *Knowledge and Belief in Republic V*, in: "Archiv für Geschichte der Philosophie", LX, 1978, pp. 121-139
- FINE, G., *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Oxford University Press, 1993
- FORCIGNANÒ, F. (2016a), *Idee e concetti. A proposito di un passo del Parmenide*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 3, 2016, pp. 649-671
- FORCIGNANÒ, F. (2016b), *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica*, Milano: Mimesis, 2016.
- FORCIGNANÒ, F., *Experience without Self-justification: the "Sticks and Stones" Argument in the Phaedo*, in *Phaedo. Brasilia International Society Proceedings*, ed. by F. Bravo, G. Cornelli and T.M. Robinson, Sankt Augustin: Academia Verlag, in corso di stampa
- FREDE, M., *Being and Becoming in Plato*, in: "Oxford Studies in Ancient Philosophy", S.V., 1988, pp. 37-52
- GOSLING, J., *Republic. Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.*, in: "Phronesis", 5/2, 1960, pp. 116-128
- KAHN, C.H., *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- MORAVCSIK, J., *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford-Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992

MORRISON, J.S., *Parmenides and Er*, in: “Journal of Hellenic Studies”, 75, 1955, pp. 59-68

PALMER, J.A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

PENNER, T., *The Forms and the Sciences in Socrates and Plato*, in: *A Companion to Plato*, ed. by H. Benson, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 165-183

PINOTTI, P., *Metaxy*, in: *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino 1997, vol. II, pp. 1117-1129

RYLE, G., *Logical atomism in Plato's 'Theaetetus'*, in: “Phronesis”, XXXV, 1990, pp. 21-46

TELOH, H., *The Development of Plato's Metaphysics*, University Park: Pennsylvania State University, 1981

TRABATTONI, F., *Platone*, Roma: Carocci, 1998

TRABATTONI, F., *Platone ontoteologo?*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», LIX, 2004, pp. 921-930

TRABATTONI, F., *Esiste un'ontologia in Platone?*, in *La storia dell'ontologia*, a cura di E.S. Storace, Milano: Alboversorio, 2005, pp. 13-29

VLASTOS, G., *Degrees of reality in Plato*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. by R.

BAMBROUGH, London-New York: Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 1-19