

ENZO PACI

IL SIGNIFICATO
DEL PARMENIDE
NELLA FILOSOFIA DI PLATONE



CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO
MESSINA - MILANO

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

P R E F A Z I O N E

La civiltà europea sempre, nei suoi momenti di più alta tensione, o di potenza o di crisi, ha sentito il bisogno di guardarsi, di valutarsi, e, questa valutazione, non può essere stata che lo sguardo al passato, il ritrovare la profonda sorgente della nostra cultura nella civiltà classica.

Si sa che, prima della guerra mondiale, la scuola di Marburgo ha cercato in Platone la riprova del suo sistema trascendentale. Ma come il pensiero tedesco dal neo-kantismo si mosse verso un nuovo ontologismo, così si sentì il bisogno di ristudiare il pensiero platonico, di liberarlo dall'interpretazione metodologica del Natorp. Fu Julius Stenzel che compì questo grande lavoro; attentissimo al pensiero contemporaneo sempre seguì un indirizzo filosofico in ogni ricerca, anche in quelle che sembrano puramente filologiche, e riuscì in tal modo a realizzare il grande ideale dello studioso del pensiero antico: l'unità tra la filosofia e la filologia. Mentre Husserl combatteva per una nuova visione del mondo, riuscendo in fondo ad una teoria delle idee, che rinnova i motivi più profondamente razionali del platonismo, Stenzel sgretolava l'interpretazione natorpiana dell'idea come legge.

Il presente lavoro, in cui si ritrovano i suaccennati motivi, pur mantenendosi nel piano di un'interpretazione sto-

rica di Platone, è quindi un lavoro di pensiero, e tale non poteva non essere in quanto tenta di inverare l'interpretazione di Natorp in una più ampia visione del concetto di legge trascendentale e tiene conto sempre, anche là dove non può sembrare, del paziente studio filosofico-filologico dello Stenzel.

Il risultato è un principio antinomico assoluto, la correlatività tra l'uno e il molteplice o tra l'essere e il non essere, assunta come fondamento razionale del platonismo, inteso quest'ultimo non solo come espressione storica ma come ciò che nel pensiero c'è e ci sarà di eternamente platonico.

Non starò qui a difendere anticipatamente i difetti della mia opera: certo un simile tentativo non era facile e spesso la fatica è rimasta nel lavoro troppo visibile e verrà richiesta, conseguentemente, al lettore. La grandezza di Platone non ha nulla da temere dal mio metodo anatomico; tuttavia una tale freddezza era necessaria e solo essa mi ha permesso di ritrovare quell'armonia che per me non è solo base della civiltà classica ma di ogni civiltà e quindi della stessa civiltà contemporanea.

Tornare a Platone significa ritrovare il fondamento eterno del nostro spirito, l'essenza primordiale dell'eupeismo. In due parole è tutto detto: è europea la sintesi creatrice degli opposti, la soluzione positiva di tutte le antinomie, raggiunta senza ridurre la potenza vitale della loro dinamicità.

Io credo dunque al principio dell'antinomia dell'essere, anche se assunto oltre l'orizzonte platonico, come principio base di un vero idealismo, di un idealismo cioè che non si plachi in un cristallizzato e dogmatico ottimismo, ma senta la vita come opposizione e lotta creatrice. Altrove ho tentato e tenterò di chiarire ciò che qui, con Platone, mi sembra porsi come base prima, storicamente e idealmente, del nostro pensiero. Per ora, congedando questo primo lavoro, mi preme indirizzare il lettore verso una meditazione che

non credo inutile: il nulla, il non essere, l'opposizione distruggitrice di tutti gli aspetti della vita e del pensiero, hanno invaso e stanno invadendo la filosofia europea. Non chiudiamo gli occhi, ma cerchiamo di « vivere » questa crisi, oltrepassandola, rendendola positiva e creatrice. Sarà ciò che di più grande potremo fare se riusciremo, e sarà, in un certo senso, la missione della nostra epoca. Mi si comprende? Non rinunciare a nulla, accettare in noi ogni esperienza, vivere in tutte le opposizioni, svolgere tutti i problemi, seguire tutti i sensi dell'essere che la ragione ci indica. È quello che si fa nel Parmenide. E il Parmenide non è il simbolo della distruzione, non è il crollo del sistema, non è lo spezzarsi della logica, come vuole la filosofia dell'esistenza (Cfr. K. JASPERS: Philosophie, III. Metaphisik. Berlin, 1932, pag. 46); proprio le sue opposizioni creano la vita stessa del pensiero, il respiro dialettico del vivente, l'eterna legge razionale che supera la morte ad essa opponendo senza tregua la potenza creatrice dello spirito. Si comprenderà il senso di questo lavoro quando ci si renderà conto che sugli stessi motivi dell'esistenzialismo e della « meditatio mortis » esso tende a fondare la più libera e pura « meditatio vitae ».

Parma, 12 Maggio 1938-XVI.

E. P.

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA DEL PARMENIDE NEI DIALOGHI
FINO ALLA REPUBBLICA

CAPITOLO I.

I DIALOGHI GIOVANILI FINO AL CRATILO

Il problema del Parmenide è il problema dei possibili rapporti tra unità e molteplicità. Noi cercheremo di studiare il graduale svilupparsi di questo problema nei dialoghi che precedono il Parmenide tentando di seguire in essi il vario movimento che condurrà alla fissazione dialettica dei rapporti tra l'uno e il molteplice nelle nove ipotesi del nostro dialogo.

Tralascieremo perciò tutti i problemi che non contribuiscono a chiarire il movimento dialettico in questione in modo che i dialoghi precedenti il Parmenide diventeranno una logica introduzione ad esso. La discussione, in quest'ultimo, tra Socrate e Zenone e il lungo discorso dell'Eleate, permetteranno poi una precisa valutazione del significato che per Platone conserva il metodo socratico così come verrà caratterizzato nel Teeteto.

Il nostro studio si dividerà in quattro parti.

Nella prima verrà posta in luce, come si è detto, la dialettica che conduce al Parmenide e verranno esaminati, da questo punto di vista, i dialoghi fino alla Repubblica compresa. Nella seconda analizzeremo il dialogo in questione. Nella terza il Teeteto ci offrirà la possibilità di valutare

la maieutica socratica come una tipica fenomenologia del conoscere guidata dalla legge correlativa essere e non essere. Nell'ultima cercheremo di vedere in che modo le posizioni raggiunte dal Parmenide permangono e si svolgono nelle ultime espressioni del pensiero platonico.

L'Ippia Minore e il Primo Alcibiade. — Nell'Ippia Minore Socrate sostiene che se il male viene commesso coscientemente si giunge a delle conclusioni scandalose. Se un uomo, che conosce il bene, fa il male, costui, che fa il male con un ragionamento ed una premeditazione, è certo superiore a chi fa il male senza saperlo. Achille è per Ippia l'uomo naturalmente sincero che non inganna mai volontariamente, Ulisse è l'uomo che fa il male per realizzare i suoi fini. L'insegnamento del dialogo è questo: bisogna considerare l'azione in rapporto ad un mondo ideale perfetto a cui ci si deve avvicinare il più possibile. Tanto le azioni di Achille quanto quelle di Ulisse devono essere considerate non in rapporto al loro vantaggio momentaneo, alla loro utilità immediata per la realizzazione di questo o quel fine, ma in rapporto alla loro vicinanza o lontananza dalla realtà ideale. Se Ulisse fa il male, con piena coscienza di farlo, dev'essere necessariamente migliore di Achille che è incosciente; a meno che il criterio con cui si giudicano le azioni dei due eroi non sia un criterio che guarda al contenuto puramente quantitativo del loro sapere o ad un contenuto riguardante i loro vantaggi materiali dipendenti dalla molteplicità sensibile e dalla doxa, ma un criterio che ponga in rapporto le azioni di Achille e di Ulisse ed il loro sapere con il sapere finale e totale e cioè con la conoscenza del mondo delle idee. Il metodo usato da Ippia per giudicare non tiene affatto conto invece del mondo ideale e perciò conduce necessariamente a delle conclusioni assurde. Nel dialogo è quindi tacitamente presente il problema fondamentale del platonismo, cioè il problema dei rapporti tra idee e mondo sensibile, rapporti che sono dimostrati neces-

sarii per assurdo. Si può ridurre schematicamente il ragionamento del dialogo in questo modo: se non si tiene conto che ogni azione particolare, ogni molteplicità, deve essere messa in relazione con una visione generale dei fini della vita, con un'unità, non si può esprimere nessun giudizio sulle azioni umane.

Nell'Alcibiade Primo si contrappone alla concezione politica di Alcibiade, limitata ad una utilità momentanea ed asservita alla doxa, una politica che tenga conto dell'utilità totale, cioè dell'idea del bene. Conoscere sè stessi significa proprio questo: riconoscere in noi medesimi, nel nostro interno, che tutte le conoscenze e azioni particolari devono essere regolate da un'unità e capire che quest'unità consiste nell'anima (Alc. 130 B, 132 c, 124 C). Alcibiade è immerso nel mondo delle ombre e segue quello che via via gli sembra bello e buono, ma una cosa è bella solo in rapporto ad un'idea della bellezza, perciò Alcibiade non potrà riuscire mai, a meno che non si rimetta sotto la guida di Socrate, dal momento che egli crede che la virtù consista nella molteplicità e che essa si possa imparare per abitudine come si è imparato a parlare la lingua nativa (III A). I due dialoghi non dicono nulla di più, in rapporto al nostro problema, di ciò che si è fatto vedere, ma in essi non si trova nulla che contraddica alle posizioni più tardi prese da Platone. Si tace di molti problemi, ma si può osservare, e così avrebbe fatto probabilmente osservare Platone, che non era il caso di trattare i problemi a fondo con interlocutori del carattere di Ippia e di Alcibiade e che nè con l'uno nè con l'altro sarebbe stato possibile comportarsi diversamente da come si è comportato Socrate.

L'Ippia Maggiore. — In questo dialogo si discute sull'idea del bello. Si è detto che qui non si pensa ad una vera e propria idea nel senso della teoria delle idee e che si ricerca piuttosto un « concetto » secondo il metodo di discussione socratico. Ma proprio questo fatto ci può aiutare a

comprendere la vicinanza del dialogo con i problemi dei dialoghi metafisici. Tutta la discussione con Ippia riguarda la bellezza sensibile: Platone vuol far vedere che questa non si comprende se non si pone in relazione con la bellezza che è presente in tutte le cose. Si parla infatti anche di una bellezza delle leggi e dei costumi. Il problema dell'unità e della molteplicità è anche qui presente: se di due forme si può dire che sono belle è perchè ad esse appartiene una medesima « ousia » (Ippia Magg. 302 C D). Se Platone non accenna qui in modo più chiaro alla teoria delle idee ciò si spiega ancora una volta con il carattere del dialogo e dei personaggi: non era il caso di parlare con Ippia come si parlerà con Parmenide e la discussione, in questo dialogo, si limita ad un fatto particolare e non riguarda una teoria generale. È sufficiente che l'Ippia Maggiore, come tutti i dialoghi che gli sono vicini, ci dimostri, con la sua conclusione, che il problema posto non si può risolvere senza tener conto della visione filosofica che Platone esporrà nella Repubblica e nel Parmenide.

L'Ione. — L'Ione è in relazione con il gruppo di dialoghi che hanno per scopo di unificare le varie virtù in una sola virtù, dialoghi (Carmide, Lachete) che stanno intorno al Protagora, e di cui uno dei temi principali è la critica della poesia e dell'interpretazione allegorica della poesia. D'altra parte, come il Protagora, così l'Ione è in relazione con il Fedro, poichè uno dei problemi più importanti di questo dialogo sarà quello di trasformare la retorica di Fedro, retorica puramente formale, in una retorica diretta verso l'idea. Ma con Ione, il rapsodo non molto intelligente e molto pieno di sè, non è il caso di parlare come con Fedro, anche perchè qui non siamo sulle rive dell'Ilisso in quello stato d'animo tutto speciale in cui Socrate colà si trova. Così ad Ione verrà detto che la sua è un'arte non umana, ma un'arte ispirata dagli dei, senza curarsi se il rapsodo è in grado di comprendere il senso filosofico di

quest'affermazione. In quanto in esso viene principalmente trattato il problema della poesia l'Ione è poi anche in stretta relazione con la Repubblica. Si tratta quindi di un dialogo assai complesso. Il suo intento, secondo noi, è quello di far vedere che una « tekne » isolata come quella che dovrebbe avere il rapsodo non può esistere, così come nel Protagora si dimostrerà che è necessario un unico concetto della virtù. Ogni virtù dipende dall'altra e tutte dipendono dalla visione dell'idea del bene, dell'unità che è implicita nella loro molteplicità. Una « tekne » è la espressione di una « areté » particolare, ma questa particolare « areté » a sua volta non ha valore se chi la possiede non possiede, nella sua particolarità, l'unità, e cioè la vera unica e prima « areté »: l'idea del bene. Ora per Platone esiste un piano in cui il mondo delle idee agisce attraverso un'ispirazione divina; Ione si trova così di fronte a due mondi: il mondo della realtà ed il mondo della poesia, noi diremmo del contenuto e della forma poetica. In quanto nella poesia si guarda al contenuto Ione non è affatto in grado di giudicare: come potrà egli, poichè Omero parla di tante arti, essere capace di giudicare se di tutte parla bene o male? Qui Ione avrebbe potuto risolvere la situazione solo ponendosi non più dal punto di vista del rapsodo ma dal punto di vista del filosofo. Se la poesia è ispirazione divina proveniente dall'idea, il filosofo che giudica Omero deve tener conto di questo fatto, ma nello stesso tempo notare che tutte le singole arti che Omero ci descrive hanno un significato solo in quanto sono poste in relazione, non logica, ma « magnetica », con l'idea. Solo il filosofo può, di fronte ad Omero, comprendere che il poeta può parlare di tutto proprio perchè è ispirato e che perciò non si tratta, per interpretarlo, di essere abili in tante arti quante sono quelle di cui Omero parla, ma basta sapere formalmente che tutte le singole arti sono forme molteplici di un'unica realtà. Il filosofo trova nel fatto che Omero, per ispirazione, può parlare di tutte le arti senza conoscerne nessuna, una pro-

va che in tutte c'è l'unità, l'idea, che sul poeta agisce magicamente, proprio, dice Socrate, come un magnete. Nell'Ione non si fa altro che dire ciò che si afferma nel Parmenide da un punto di vista metafisico e nel Sofista da un punto di vista principalmente logico, ma lo si dice per ciò che riguarda il problema della poesia. Che nell'Ione sia presente già la teoria delle idee lo si può dedurre anche da un parallelo possibilissimo colla Repubblica. In quest'opera ci troviamo certamente di fronte ad una condanna della poesia, ma ciò non ha nessun valore per la nostra discussione perchè nella Repubblica siamo sul piano politico e, da questo punto di vista, l'idealità di uno stato non può ammettere una realtà determinata solo dall'ispirazione.

Il Carmide ed il Lachete. — Il Carmide è uno di quei dialoghi che ci rappresentano la vita di Socrate in Atene. Vediamo il filosofo in una palestra, in mezzo alla migliore gioventù ateniese. Socrate è sicuro che il bel giovanetto Carmide possiede la « sofrosune » ma non riesce a fargli dire in che cosa questa possa consistere. Dell'interlocutore bisogna tener conto perchè il dialogo finisce senza conclusione: Socrate non poteva infatti intraprendere con Carmide una discussione sistematica sulla teoria delle idee. Anche qui si tratta di far comprendere come una virtù particolare la si debba considerare solo in relazione con la virtù in sè stessa e cioè con l'idea del bene. Così il dialogo si inserisce nel problema dell'unità e della molteplicità in quanto dimostra che una virtù isolata è inconcepibile. Qualcosa di simile, ma in senso inverso, troviamo nel Lachete. Anche in questo dialogo si delinea un ritratto della vita di Socrate: il maestro viene ricercato come educatore dai generali Lachete e Nicia, per i figli di due buoni Ateniesi; la scena è anche qui in un ginnasio. È in discussione il coraggio, l'« andreia ». Nicia cerca di definire il coraggio ma definisce una virtù generale o meglio la virtù in generale (L. 199 E), certo con più spirito filosofico di quello dimostrato

da Lachete nelle sue definizioni. Senza ricorrere a delle assurde ipotesi, secondo cui tanto nel Carmide, quanto nel Lachete, Platone rifiuterebbe la filosofia di Socrate, basta pensare al rapporto reciproco dei due dialoghi, molto simili sia per la costruzione letteraria, sia per la scena che in essi vien rappresentata. Nel primo una singola virtù viene posta in relazione alla virtù in sè, all'unità, e si dimostra con ciò che le virtù particolari non sono concepibili se non in quanto partecipano all'idea della virtù; nel secondo si dimostra invece che come la molteplicità non è possibile senza l'unità, così l'unità non può, per mezzo di una definizione artificiale come quella di Nicia, essere separata dalla molteplicità.

Il Liside. — La medesima scena dei dialoghi precedenti ritroviamo nel Liside: siamo in una palestra e il giovinetto Liside si può benissimo paragonare a Carmide. Il dialogo si può pensare avvenuto nello stesso periodo di tempo in cui sono avvenuti il Carmide ed il Lachete.

Si tratta dell'amicizia ed entriamo così in un nuovo campo: quello che sarà sviluppato specialmente nel Simposio. L'amicizia non è originata nè dalla somiglianza di due esseri nè dalla dissomiglianza, per spiegarsela occorre pensare che l'idea del bene, come amore, attrae a sè gli esseri particolari che si amano in quanto in essi è presente l'unico vero amore che è quello per l'idea. Nel particolare non si ama il particolare, ma l'unità e quindi, si può concludere, in ogni particolare ci deve essere l'unità. Anche qui ritroviamo il problema dell'unità e del molteplice, il quale, dato l'ambiente, non può essere sviluppato di più di come è stato fatto.

L'Eutifrone. — Nell'Eutifrone il problema trattato è di carattere religioso, ma tentiamo di vedere il significato veramente filosofico del dialogo. Secondo noi Socrate vuol far capire ad Eutifrone che la vera pietà non può essere

separata dalla giustizia e questa, a sua volta, dal bene in sè, dall'idea massima e unica che qui sembra identificarsi con la divinità. Vedremo nel Parmenide che l'idea del bene, concepita come assoluta unità, raccoglie nel suo seno tutte le idee positive, le quali da essa vengono distinte solo quando si sale all'unità dal molteplice, in quanto si raggruppano dei molteplici sotto un'idea, per esempio quella della giustizia, senza pensare che ciò che è giusto, se è veramente tale, deve essere necessariamente anche bello e santo ed avere in conseguenza anche tutti gli altri attributi positivi. Per Socrate la religione coincide con la filosofia ed il culto di Eutifrone non può essere che un errore e una vuota formalità. Eutifrone vede solo un aspetto dell'idea del bene: il sacro; non si accorge che una sola determinazione positiva porta con sè anche tutte le altre e che perciò un culto come quello che egli pratica non ha nessun valore, in quanto, determinandosi come culto, nega il valore totale della divinità stessa. ¹⁾.

Il Protagora e l'Eutidemo. — Il Protagora è diretto contro la sofistica di fronte alla quale si rivendica il metodo socratico. Inoltre troviamo in questo dialogo la condanna della poesia e la condanna delle varie interpretazioni dell'opera poetica considerata del tutto inutile rispetto alla ricerca del vero (Prot. 357 C e segg.). Il metodo d'interpretare la poesia che Protagora usa, come usa, ironicamente, anche Socrate, è quello stesso che venne condannato nell'Ione. In questo dialogo abbiamo visto che l'interpretazione della poesia non è possibile se non si tiene presente che in ogni arte particolare è presente l'unità ideale. Così il Protagora si ricollega al dialogo considerato e in esso ritroviamo una più decisa affermazione dell'unità della virtù, unità qui tanto più confermata quanto più la

1) EUTIFRONE - Ed. Croiset. Paris, 1925, pag. 182.

tendenza della sofistica conduceva al particolarismo. L'unità della virtù è tutt'uno con la scienza: si parla cioè chiaramente della necessità di un sapere scientifico intorno all'idea, mentre nell'Ione l'unità era considerata solo dal punto di vista della poesia e nell'Ippia Minore da un punto di vista unicamente morale. Si noti come nel Protagora viene inverato scientificamente ciò che nell'Ippia Minore rimane solo una premessa necessaria per risolvere il paradosso presentato da quel dialogo. Qui si parla della felicità dell'uomo che non si può raggiungere se non guardando all'unità finale delle azioni, all'unità delle virtù particolari e quindi alla scienza. Il paradosso dell'Ippia Minore, per cui chi fa il male volontariamente è migliore di chi fa il bene, si ritrova nel Protagora (355 E) in cui si afferma che l'uomo dovrebbe fare il male per necessità di fare il bene. Tutto si spiega, tanto nel primo caso come nel secondo, ammettendo che se il male si fa è per ignoranza e non per conoscenza e l'ignoranza è precisamente il non conoscere la relazione di ogni particolare azione con l'idea del bene.

La valorizzazione del metodo socratico, a scapito della sofistica, viene ripresa nell'Eutidemo. Poichè la sofistica rappresenta il metodo errato è chiaro che il metodo giusto si affermerà tanto più quanto più si distinguerà da quello dei sofisti. Comprendiamo qui come fosse logico che Platone ci desse la trattazione più ampia di questo problema in un dialogo come il Sofista di cui lo scopo fondamentale è appunto quello di cercar di definire che cosa è il sofista.

Il Gorgia. — L'apporto principale di questo dialogo è la condanna della retorica come essa veniva concepita nelle scuole sofistiche. La definizione della retorica data nella prima parte del dialogo presenta quest'arte come operatrice di persuasioni sia vere che false. In questo senso essa viene distinta dalla scienza che è sempre verità (Gor. 454 B E). Gorgia osserva che la retorica, come mezzo di persuasione, deve essere usata con giustizia. Ma questo non può bastare

a Socrate (459 B). Egli nota che un oratore può persuadere, anche se non è medico, per ciò che riguarda la salute, meglio di uno stesso medico, cioè di colui che possiede la scienza; ma, e qui siamo in uno dei punti centrali del dialogo, può l'oratore agire anche indipendentemente dalla conoscenza del giusto e dell'ingiusto e, in questo caso, dalla conoscenza di ciò che è veramente utile per la salute? (459 D E). Si dimostra che ciò è impossibile e che perciò l'oratore, se è veramente tale, non può e non deve sbagliare (460 E). Conseguentemente non bisogna affermare, come ha fatto Gorgia, che l'oratore deve essere giusto e che quindi può non essere tale, perchè l'oratore non può non agire che secondo giustizia. Secondo Socrate non può dunque esistere una retorica come scienza particolare indipendentemente dalla conoscenza delle idee. La scienza retorica non è, in ultima analisi, possibile, se non in quanto è preceduta dalla conoscenza del mondo ideale. Nel Fedro si vedrà come la retorica concepita in tal modo non venga condannata, ma esaltata come un mezzo per avvicinarsi alla perfezione del mondo delle idee. D'altra parte in che cosa la retorica si distingue dalla scienza? In quanto precisamente l'oratore non ha una vera conoscenza di ciò di cui parla come, analogamente, il poeta non conosce tutte le arti di cui la sua poesia diventa l'espressione lirica. Quello che l'oratore deve sapere è che ogni azione umana è tanto più degna di essere compiuta quanto più essa avvicina colui che la compie alla realtà del bene. È per questa relazione formale fra le diverse azioni e l'idea che l'oratore può persuadere ad una data azione. Si pensi qui alle relazioni di questa posizione con i dialoghi già da noi esaminati e, principalmente, con l'Ione e con l'Ippia Minore. I problemi di questi dialoghi si ripresentano necessariamente quando si prende in esame la questione della retorica. Il fatto che sia possibile l'arte del persuadere, come il fatto che sia possibile la poesia, non si spiegano se non si ammette una relazione tra il molteplice e l'unità, tra

l'esperienza ed il mondo ideale. L'esistenza stessa di certe forme di conoscenza, limitata, dell'idea, come quelle da noi considerate, è una dimostrazione della presenza dell'unità nella molteplicità, del bene unico in ogni azione buona particolare. Usando termini che vengono poi ripresi da Platone possiamo dire che la relazione tra unità e molteplicità non è qui considerata come « koinonia » o come partecipazione, ma come ragion sufficiente dell'esistenza del particolare, come l'essenza del molteplice il quale non si può spiegare se non in quanto contiene l'unità nella sua molteplicità.

Nell'Ione abbiamo visto un'unione non logica ma, diremo, mistica, con l'idea, in quanto questa attrae come una calamita il poeta ed il rapsodo. Con il problema della rettorica siamo su un nuovo piano in quanto qui è in questione anche l'azione che deriva dalla persuasione e quindi, oltre che un valore poetico, il problema assume anche un valore pratico. In questo senso il Gorgia presenta quello che sarà l'interesse centrale del Fedro. Ma quello che più interessa Platone nel dialogo che stiamo considerando è l'aspetto negativo della questione, così che, mentre nel Fedro la rettorica verrà giustificata, nel Gorgia essa verrà condannata come nel Protagora e nell'Eutidemo.

In queste opposte posizioni di Platone non c'è nessuna incoerenza come non c'è nessuna incoerenza di fronte alle opposte maniere con cui viene considerato Isocrate nell'opera platonica: semplicemente varia il punto di vista da cui Platone si pone di fronte al problema. Poichè la rettorica può essere considerata, come era considerata dai sofisti, non come un'arte che avvicini all'idea ma come un'arte che delle relazioni delle cose particolari approfitta non per indirizzare le azioni verso il bene ma invece per spingere ad azioni malvage giustificandole con tutti i mezzi; Platone si porrà contro la rettorica, cioè contro la molteplicità bruta e disorganizzata considerandola come falsità ed errore. A questa si contrappone la felicità di colui che segue

il bene: il mito che chiude il dialogo e quindi una specie di esempio della vera retorica di cui il Fedro presenterà la teoria.

Ritroviamo in questo dialogo anche un problema che non mancava nel Protagora, il problema cioè di come sia possibile l'errore e di come sia possibile che ci siano degli uomini che usano la retorica erroneamente ed ingiustamente. La questione si può presentare benissimo in questa semplice domanda: che cos'è il sofista? E sarà proprio a questa domanda che Platone, come sappiamo, dovrà più tardi rispondere.

C'interessa notare che anche nel Gorgia le relazioni tra l'unità e la molteplicità costituiscono la base di tutta la discussione: il punto di vista filosofico di Platone è qui dalla parte dell'unità contro la molteplicità ora considerata essenzialmente nel suo aspetto negativo.

Il Menone. — Il dialogo s'immagina avvenuto un po' di tempo dopo quelli precedentemente esaminati (Men. 91 E). La posizione è diversa da quelle finora esaminate e questa diversità la cogliamo pienamente in questo fatto: non si cerca di sapere che cosa siano questa o quella virtù particolari, ma che cos'è la virtù in sè medesima. Menone chiede se la virtù è insegnabile: la domanda resta apparentemente senza risposta, ma in realtà essa si trova in tutto lo svolgimento del dialogo, in cui Socrate dimostra a Menone che il principio secondo cui si pretende di definire la virtù in sè stessa con tanta facilità è un principio assolutamente erroneo. La virtù è presente in noi in quanto muove continuamente la nostra ricerca, in quanto, liberandoci dagli errori, ci guida sempre di più verso la verità ¹⁾. Che nel Menone sia possibile ritrovare una posizione

1) La dialettica socratica mira a rendere cosciente l'interlocutore della sua ignoranza e determina cioè con assoluta « l'atto aporetico ». Cfr. GRASSI: Il problema della metafisica plato-

molto vicina a quella che noi moderni chiameremmo « criticista », lo ha messo bene in evidenza il Natorp ¹⁾ e si potrebbe anche dire che la conclusione del dialogo è questa: non si deve considerare la virtù come un oggetto, come una cosa, come un fenomeno. Noi potremo avvicinarci alla virtù inverando via via il nostro pensiero e ampliando la nostra ricerca su di essa. Ma ciò che a noi particolarmente interessa è, per così dire, l'aspetto opposto della questione, che viene ben posto in luce dal Menone. In realtà l'interpretazione del Natorp forza un poco il senso del dialogo; ciò che qui principalmente troviamo è che mentre Socrate richiede a Menone una sola virtù, Menone non riesce a rispondere e continua a « fare più cose di una sola » (77 B). Evidentemente è l'unità della virtù che interessa, ma in che senso? Non nel senso che tutte le virtù si debbono riunire in una sola, punto di vista già preso in altri dialoghi, ma con l'intenzione di vedere quale rapporto c'è tra la virtù, una, e le virtù, molteplici. Possiamo noi attraverso il molteplice risalire all'uno? Possiamo fare per la virtù quello che Socrate fa così facilmente per il concetto di figura (75 B e segg.)? E si noti che qui Socrate ci dà della figura due definizioni a cui sembra attribuire quasi lo stesso valore. Come mai? Secondo noi si può concludere che con la virtù, con l'idea di virtù, non ci si può comportare come con qualsiasi concetto: se l'idea come tale è unità non potremo mai trovarla come un oggetto esistente sullo stesso piano in cui esistono le cose molteplici. Menone dovrebbe fare un salto dal molteplice all'unità e, non potendo fare questo salto, non potrà mai dire che cos'è la virtù. L'idea, nella sua as-

nica. Bari, 1923 pag. 16 e segg. 61 e segg. Vedremo come si sviluppa nel Teeteto questo metodo socratico alla luce della discussione del Parmenide.

1) NATORP: *Platos Ideenlehre*. Leipzig, 1921. II Ed., p. 36 e segg. La grande scoperta del Menone sarebbe la concezione dell'a priori. Cfr. pag. 42.

solutezza, è superiore all'esistenza, come ci dimostrerà la prima ipotesi del Parmenide. Si noti come la posizione del problema determini tutto l'andamento della discussione e come la conclusione sia strettamente legata alle premesse. Se noi nella molteplicità vogliamo trovare l'unità come una realtà molteplice dobbiamo necessariamente concludere che quest'unità non esiste e che è, cioè, superiore al concetto di esistenza. Se le premesse fossero diverse la conclusione muterebbe: si ricordi il punto di vista del Lachete in cui l'unità da sola non è concepibile ed in cui non può separarsi dalla molteplicità. Le due conclusioni possono sembrare un'incoerenza ma ciò non è se si osserva le cose più profondamente: è sempre vero che in ogni particolare virtù deve essere presente la virtù, ma è anche vero che, se noi abbassiamo la virtù ad una realtà particolarmente esistente, essa diventa una cosa fra le tante cose ed allora è compromessa anche la partecipazione delle virtù molteplici alla virtù come unità.

Da questo punto di vista possiamo anche spiegarci per quale ragione si presenti in questo dialogo la teoria dell'«anamnesis» e valutare il significato filosofico di questa teoria. Se infatti l'unità, l'idea, è superiore all'esistenza, al molteplice, come è possibile di fronte a più dati riconoscere l'unità stessa? Come da un oggetto dato è possibile risalire all'idea se la via seguita da Menone è errata? Seguendo il linguaggio kantiano del Natorp potremmo dire che, mentre Menone ricerca a posteriori la definizione della virtù, questa è invece nel nostro interno e non si può dedurre dal molteplice, è, cioè, a priori. Se, come sappiamo, l'unità è necessariamente presente nella molteplicità, la sua presenza non è quella di un'idea che si aggiunge ad altre idee, come vedremo nelle ipotesi del Parmenide. Questa posizione ci viene presentata da Socrate nel mito dell'«anamnesis», cioè come distesa nel tempo, semplificata nel racconto di un avvenimento. Prima della nascita l'anima era consapevole della verità ed era, in questo senso, unità. Se ora essa

riesce a scoprire l'unità nel molteplice è perchè si ricorda di quell'unità che fu lei stessa e che ora vede ripresentarsi in tutte le cose. Il problema qui sottinteso, e che ritroveremo in seguito svolto in tutte le sue posizioni, è quello di come l'uno possa essere, nel medesimo tempo che è uno, anche molteplice. Dal Menone noi sappiamo che l'unità in quanto tale è sempre superiore all'essere ma sappiamo anche che proprio per questo la molteplicità può partecipare all'uno. Solo il Parmenide ci spiegherà come questa partecipazione possa effettivamente essere possibile.

Il Cratilo. — Il Cratilo non contiene nessuna indicazione che ci riveli quando esso è avvenuto. Si può avvicinare all'Eutidemo in quanto nel Cratilo c'è un ricordo di questo dialogo. Per noi è sufficiente sapere che è avvenuto in un periodo di tempo non molto lontano dai dialoghi antecedentemente esaminati.

Questo dialogo ha molto sviato per il suo carattere extrafilosofico, cioè per l'analisi etimologica dei nomi, ma possiamo dire con il Diès che il vero senso del Cratilo consiste nel tentativo di tracciare una teoria della conoscenza ¹⁾. Si pensi al fondamento della discussione: Ermogene crede che il linguaggio sia semplicemente derivato da una convenzione tra gli uomini e che nulla impedirebbe di chiamare con un altro nome una medesima cosa e dire che è bianco quello che ora viene chiamato nero. Cratilo pensa invece che i nomi, quando sono veramente tali, rappresentano perfettamente le cose, perchè essi sono l'espressione della natura di queste e si determinano e si formano secondo questa natura. Contro Ermogene Socrate fa osservare che i nomi possiedono una certa loro caratteristica naturale causata da un'altra caratteristica che, indipendente-

1) A. DIÈS: *Autour de Platon*. Paris, 1926, II Vol., pag. 482 e segg.

mente da noi, resta permanente in tutte le cose. È precisamente a questa che il legislatore del linguaggio, colui che forma le parole, deve guardare (Cr. 388 E). Ma in che cosa consiste questa caratteristica? Nel caso della spola essa è « la spola in sè » (389 A). Senza esagerare l'importanza di quest'ultima affermazione, noi possiamo però sapere dall'intero passo del Cratilo sul legislatore dei nomi, che questi dovrebbero essere costituiti e, in un certo senso si costituiscono, secondo l'essenza delle cose e quindi secondo l'idea. In questo senso noi sappiamo che ci possono essere idee di tutte le cose di cui ci sono nomi e che esiste perciò un mondo molteplice delle idee.

La teoria delle idee si sviluppa nel problema dell'unità e del molteplice: in certi dialoghi si porrà in evidenza la necessità dell'unità di fronte alla molteplicità, in altri si dimostrerà che le cose molteplici disorganizzate non hanno senso e che devono perciò essere unificate in un'idea. Il problema è quello della possibilità da parte delle idee di tutte le cose di accordarsi con l'unità ideale. Può sembrare perfino, a tal riguardo, che ci siano in Platone due diverse teorie delle idee: una, in cui l'idea viene considerata nella sua unità come valore, l'altra in cui si guarda alle diverse idee, distinzione che dovremo in seguito esaminare.

In conclusione nel Cratilo si può già intravedere che la molteplicità possiede una certa regola e quindi una certa unità. Ogni essere partecipa dell'essere assoluto e cioè dell'idea ed in questo senso ogni molteplice è uno. Ma si vuol dire nel nostro dialogo anche di più. Non solo ogni molteplice ha in sè l'unità ma la molteplicità stessa possiede una sua regola in quanto si determina come tale. Per ogni realtà c'è un'essenza particolare oltre alla più profonda essenza generale e unitaria. Si può quindi concludere, come si è detto, che l'unità dell'idea può anche essere relativa, che cioè è possibile una molteplicità ideale, come dimostrerà la seconda ipotesi del Parmenide.

Se noi guardiamo il mondo della doxa vedremo l'unità

ideale moltiplicarsi in tante unità quante sono quelle delle cose reali. È per questa posizione dell'uno, diversa da quella in cui esso ci appare come superiore all'esistenza, che le cose sono per noi intelligibili e sono unificabili in varie speci ed in generi, come vedremo nel Sofista. Ad Ermogene bisognava far capire che il linguaggio non è una semplice convenzione: in quanto è uno strumento della conoscenza (387 E) esso serve ad informarci sulle cose reali, se fosse una convenzione non sarebbe in nessuna relazione con la realtà e perciò il mondo delle cose sarebbe per noi assolutamente inconoscibile anche se attraverso i nomi lo conosciamo solo confusamente. Una realtà delle cose dunque esiste come esiste nella molteplicità di esse una regola, ed è fissandoci su questa che noi possiamo conoscere la realtà dei molteplici in continuo divenire, e perciò quasi inconoscibili, per quanto rispecchino una realtà immobile. Questa, che, a sua volta, si deve necessariamente differenziare dal divenire, sarà la regola secondo cui la molteplicità si organizza. Perciò Socrate combatte Cratilo che identifica senz'altro i nomi con le cose e rivendica, di fronte a lui, la necessità di idee immobili, distinte dai vari nomi in cui esse vengono rappresentate (439 A B). Se si identifica la molteplicità dei nomi con la realtà delle cose questa realtà scompare e con essa scompaiono anche le idee. I nomi non hanno nessun senso se non sono l'espressione dell'essenza ideale di ogni essere.

Con il nominalismo di Cratilo tutto cade nel divenire; se ogni cosa si adegua ad un nome anche il contrario è vero e le idee non sono quindi che dei nomi senza nessuna realtà. Non solo ma l'errore e la verità in questo modo si confondono e, come non esiste più l'uno, non esiste più il vero. Logicamente Socrate sostiene di fronte a Cratilo l'opposto di quello che aveva sostenuto di fronte ad Ermogene: nei nomi e nella loro costituzione molto possono l'abitudine e l'arbitrio (434 C E e segg.): essi rispecchiano il vero ma solo molto da lontano. Se i nomi sono una cosa diversa dalla

realtà allora si spiega la possibilità dell'errore, altrimenti tutto quello che si dice dovrebbe essere vero (429 D).

Il nulla di Cratilo è un nulla assoluto e, nella sua netta opposizione tra essere e non essere, egli non si accorge quanto sia difficile giustificare l'errore. In questo modo troviamo nella fine del Cratilo quasi un preludio al Sofista, dove a quel non essere si cercherà di attribuire una certa realtà.

CAPITOLO II.

IL FEDONE, IL SIMPOSIO E IL FEDRO

IL FEDONE.

Il dialogo è un ritratto ideale del vero filosofo. Questi desidera la morte in quanto con essa può restituire l'anima a sè medesima. La virtù è una purificazione continua dalle incoerenze e dalla pesantezza del mondo sensibile, per mezzo di essa noi riusciamo ad avvicinarci alla pura essenza, a ciò che è in sè e per sè (Fed. 65 C e segg.). Questa guida tutta la vita del filosofo e poichè essa non sarà pienamente raggiungibile se non quando il corpo non sarà più, la vita viene considerata come un esercizio della morte (64 A, 67 A, 81 A). Si tratta qui dell'unità come fine a cui l'anima tende e della molteplicità come male da cui l'anima si libera. L'unità dell'idea viene quindi pensata al di là della vita, superiore a questa, tanto che solo con la morte è possibile raggiungerla. Il mondo ideale è considerato come assolutamente trascendente: il « chorismos » è incolmabile. Le idee possono essere conosciute solo dall'anima, attraverso i sensi sono assolutamente irraggiungibili (65 D, 100 D).

Nella molteplicità dell'esperienza noi possiamo vedere l'idea, ma solo per mezzo della reminiscenza che garantisce,

in un certo senso, la partecipazione del mondo sensibile al mondo ideale, ponendo non una continuità tra i due mondi, ma un'interiorità dell'uno rispetto all'altro. Quello che, in proposito di questa questione, è stato notato per il Menone, vale anche per il Fedone. Ciò che nell'altro dialogo è però visto da un punto di vista gnoseologico è qui visto di fronte al destino ed al significato della vita dell'uomo. Come Menone si deve liberare da tutte le false conoscenze per arrivare al vero, così la vita del filosofo non è che il continuo liberarsi dalle esperienze sensibili per ritrovare l'idea. Questa non si raggiunge, in un certo momento, come qualcosa che si aggiunge alla vita e che è sullo stesso piano della vita. L'idea è sempre stata, era prima e sarà dopo; è, della vita, l'essenza, come è l'essenza di tutta la realtà. Poichè qui l'interesse fondamentale non è gnoseologico ma umano, si cercherà di vedere se anche l'anima, come l'idea, è possibile a priori, se cioè è garantita la sua eternità. Il fatto più notevole della trattazione mitologica del Fedone è la trasposizione delle posizioni logiche sull'unità e sulla molteplicità, che noi abbiamo visto variare da dialogo a dialogo, su un piano in cui si tratta di scoprire qual'è il destino dell'anima di ogni uomo e specialmente dell'anima del filosofo.

Già nel Menone di fronte al punto di vista logico-gnoseologico si faceva avanti quello mistico-religioso che correva, per così dire, sulle stesse rotaie dell'altro. Poichè il problema dell'immortalità trova le sue basi su una struttura logica, accade che, chiarendo questo problema, si chiarisce nello stesso tempo sempre più il problema dell'uno, del molteplice e delle loro relazioni. Come abbiamo visto la discussione è sempre in Platone legata alla scena del dialogo, qui la scena non poteva essere più adatta per porre in tutta la sua ampiezza il problema dell'eternità, della superiorità dell'uno all'esistente.

Di fronte all'affermazione dell'unità ideale, intesa in senso assoluto come nel Menone, troviamo però, nel nostro dialogo, anche la concezione dell'unità relativa del mondo

e, cioè, della molteplicità delle idee, già da noi ritrovata nel Cratilo. Nel Fedone questa posizione diventa più chiara: vedremmo nel Cratilo l'ammissione di una molteplicità e quella del mondo sensibile in quanto eternamente diveniente. Anche nel Fedone, come nel Cratilo, si distinguono due mondi, quello del sensibile e quello delle idee, quello visibile e quello invisibile (79 C). I due mondi si differenziano ancora perchè il mondo delle idee è formato, come abbiamo visto, da una molteplicità, per così dire, immobile; il mondo sensibile invece continuamente diviene per cui in esso la realtà diventa un fenomeno che ora è e ora non è, ora è positivo e ora è negativo. (72 B e segg., 70 D E e segg., 71 B). Ma qual'è la relazione tra le due molteplicità, tra il molteplice del divenire e il molteplice dell'idea? Se l'uno cioè è, in senso relativo, che cosa sono gli altri? Proprio in questo modo si porrà la quarta ipotesi del Parmenide. Come si spiegano le cose molteplici, di fronte all'immobile molteplicità ideale? È qui necessario da una parte salvare la purezza dell'idea e, in questo caso, l'immortalità dell'anima, e dall'altra spiegare il divenire della realtà. Sembra assai difficile che il mondo sensibile possa partecipare all'idea senza che questa in qualche modo si corrompa e perda la sua purezza. È necessario notare come in questi problemi del Fedone si presenti il problema della comunione o partecipazione o dei rapporti tra mondo ideale e mondo sensibile. Abbiamo visto nel Menone che, proprio perchè l'uno è superiore all'esistenza e non può esistere come una cosa tra le altre cose, proprio per questa sua apriorità esso si può porre come l'essenza medesima di ogni molteplice. Abbiamo visto poi nel Cratilo che la molteplicità ideale, distinta da quella sensibile, ci dà la possibilità di raccogliere le cose in una specie, che l'uno per formare il molteplice moltiplica la sua unità che diventa perciò relativa e diventa una garanzia dell'intelligibilità del reale. Qui nel Fedone ci troviamo di fronte ad una terza posizione: nella prima l'uno era superiore all'esistenza e

quindi irraggiungibile (Menone), nella seconda l'unità diventava relativa e quindi intelligibile e riceveva per ciò il predicato di esistenza, si tratta ora di spiegarsi il mondo molteplice in quanto assolutamente diveniente. L'atteggiarsi del problema assomiglia alla discussione che ritroveremo nel Parmenide: nel Fedone però manca una netta distinzione tra ipotesi e ipotesi, distinzione che potrebbe permettere di vedere i problemi trattati con una maggiore chiarezza. Come dunque è possibile l'esistenza di un mondo del divenire? Esso esiste in quanto partecipa alle idee, queste idee sono immobili ed eterne: se il mondo sensibile partecipasse completamente al mondo ideale o si identificerebbe con questo oppure non sarebbe neppur concepibile. In ogni caso noi non riusciamo a giustificare la sua esistenza. Tutto il Fedone è indirizzato dalla considerazione che se l'immortalità dell'anima è necessaria, lo è tanto di più in quanto con la sua mortalità tutto si ridurrebbe a mondo sensibile informe, tutto il mondo ideale diventerebbe un'illusione e la realtà empirica di conseguenza inspiegabile. La trascendenza del mondo ideale è necessaria per spiegare il mondo del divenire: il chorismos delle idee è l'unica posizione che renda possibile l'intelligibilità e l'esistenza del mondo immanente. Si confrontino le nostre osservazioni come il passo 76 D E: « Non è dunque così — disse — o Simmia — se è vero ciò di cui sempre parliamo ed il bello ed il buono ed ogni essenza di questo genere, e, se è vero che noi a questa riferiamo tutto ciò che ci viene dalle sensazioni, poichè la troviamo esistente in noi già da prima: se ad essa paragoniamo queste cose è necessario che come esistono queste, così sia esistita anche l'anima nostra prima che noi nascessimo. E se la cosa non è così, allora questo discorso sarebbe stato tenuto invano ».

I rapporti tra i due mondi, cioè tra il mondo considerato nella seconda posizione e quello della terza, vengono interpretati da Simmia col famoso esempio dell'armonia e della lira, proprio il rovescio di come vanno intesi. Che

cos'è che Simmia non ha compreso? È quello che noi abbiamo già visto nel Menone e che ci è stato presentato con il mito dell'anamnesis, sia in quel dialogo, sia qui nel Fedone. Abbiamo visto che l'essenza stessa della molteplicità è l'unità che nel suo interno noi riusciamo a scoprire, quello cioè che rende possibile l'esistenza del molteplice è proprio l'uno e, in questo caso, l'anima. Perchè ciò fosse accordabile con l'esempio di Simmia bisognerebbe che fosse l'accordo a rendere possibile l'esistenza della lira (92 A B ed E). Simmia non ha capito che il mondo del divenire non è possibile se non esiste un mondo ideale che ne è l'essenza.

Più importante, e in un certo senso più nuova di fronte alle posizioni del Menone, è la chiarificazione a cui dà luogo Cebete. Si tratta qui di svolgere interamente il problema della generazione e della distruzione (96 A), si tratta cioè di spiegarsi completamente il divenire. Socrate comincia con il famoso discorso (96 A e segg.) in cui rifà la storia del suo pensiero. L'insegnamento principale che da questo passo si può ricavare è che il mondo del divenire, o della natura, non si spiega finchè si cerca la causa dei fenomeni in un altro fenomeno: analogamente nel Menone non era lecito pensare l'idea come un molteplice tra gli altri. Anassagora, pur parlando della necessità di una mente ordinatrice, finì per materializzare questa mente (98 C): bisogna invece cercare la ragione del divenire nel « logos » (100 A). Se il divenire è possibile è perchè le cose sensibili possono partecipare ora ad un'idea ora al suo opposto; poichè le idee opposte si escludono la partecipazione ad un'idea che si nega significa, per il mondo, divenire, nascere e perire. Necessariamente una cosa muta, quando, partecipando dell'idea della grandezza, le si avvicina poi la piccolezza. Siccome il grande ed il piccolo non possono stare insieme (103 B) in quanto uno di questi concetti nega l'altro, è necessario che la grandezza scompaia quando si avvicina la piccolezza. Non essendoci più la partecipazione all'idea e cioè la partecipazione a quella realtà che faceva sì che la cosa

fosse grande: questa muterà e da grande diventerà piccola (102 D E).

Se il molteplice dunque diviene è perchè ci sono delle idee che ammettono in sè medesime un loro contrario, delle idee che si sono chiamate opposte. Ora che cosa significa che due idee sono opposte? Può anche significare che una neghi l'altra, ma soprattutto significa che è necessario ammettere che nell'interno stesso del perfetto mondo ideale esiste un fattore negativo. Per questa ragione nel Parmenide si insisterà tanto sulla posizione negativa del mondo ideale: solo ammettendo un non essere delle idee si potrà infatti spiegare l'esistenza del mondo delle doxa, l'esistenza del male ed infine la possibilità dell'errore.

IL SIMPOSIO.

Le possibilità sceniche del Simposio sono di una ricchezza e di una varietà infinite. Non si tratta veramente di un dialogo: il banchetto in onore di Agatone è e doveva essere pervaso da troppo spirito dionisiaco perchè Socrate potesse qui svolgere la sua discussione secondo i metodi dialettici che abbiamo imparato a conoscere negli altri dialoghi. Per questa ragione, crediamo, il filosofo parla attraverso Diotima, non senza aver fatto notare però che egli parlerà diversamente da come hanno parlato gli altri commensali e cioè parlerà badando innanzitutto alla verità di ciò che dice. Ritroviamo qui l'opposizione tra letteratura e filosofia e, ancor più precisamente, tra retorica e filosofia. La discussione del Fedro non è lontana da questo dialogo e può anche darsi che il Fedro sia stato scritto prima del Simposio. In quel dialogo si giustificherà, infatti, la retorica in quanto sarà possibile elevarla, in un certo senso, a filosofia. Nel Simposio Socrate ci darà un esempio vivo di questa retorica filosofica.

Il discorso di Fedro. — Il primo discorso rispecchia tutto il carattere del giovanetto Fedro: egli si preoccupa di parlar bene, di dire delle belle cose, di mettere in evidenza il più possibile ciò che si deve considerare come giusto, senza preoccuparsi però affatto del valore ideale dei concetti di bello e di giusto. Tutto il suo discorso è tenuto in un tono molto vicino a quello che ritroveremo nel dialogo che porta il suo nome. È un tono entusiastico e, in un certo senso, dilettantesco. Fedro rappresenta nel Simposio quello stato poetico, non privo di ingenuità, di piena commozione di fronte alla vita, nel quale si è sempre pronti ad esaltare ed a glorificare, mentre si trova in tutto qualcosa che sia degno di ciò. Però nel discorso di Fedro non manca una certa verità e perciò questa non manca nemmeno nel suo atteggiamento, come non dovrà mancare, necessariamente, in quella letteratura e in quella retorica che dietro il discorso di Fedro sono facilmente ritrovabili. Verità, ma verità parziale: certamente il senso profondamente filosofico di Platone non può arrestarsi al dilettantismo di Fedro nè al pragmatismo di Lisia di cui Fedro è tanto entusiasta ¹⁾.

Fedro non sente affatto il bisogno di un'unità, egli osserva e sente la vita e questa sua osservazione e questo suo sentimento, pieni di giovanile freschezza, non hanno bisogno di nessuna giustificazione filosofica. È certo vero che l'Amore è il più famoso e il più antico tra gli dei (178 A C) ed è vero che noi potremmo anche usare la storia della mitologia per renderci conto di quanto grande dovette essere ed è, per gli uomini, l'importanza dell'amore. Fedro vede in esso anche di più: nota che il vero amore è disinteressato come quello di Alceste, di Orfeo, di Achille e di Patroclo (179 B e segg.). Nessuna persona di buon senso potrebbe certo negare questa affermazione. Ma, per il filosofo, spiegare l'importanza e la funzione dell'amore con la storia della mitologia è spiegare un fatto con altri fatti, uno dei

1) ROBIN: Ed. Fedro, Paris 1933, pag. XIV e segg.

tanti fatti della vita con altri fatti della storia. È vero che Socrate usa il mito, ma il suo mito rappresenta quasi sempre una profonda verità filosofica che sarebbe impossibile spiegare in tutte le sue posizioni o che sarebbe impossibile ridurre ad una discussione dialettica. Fedro invece usa la storia del mito come una dimostrazione delle sue affermazioni e questa dimostrazione non potrà necessariamente avere per Platone un valore veramente filosofico. Che l'amore sia disinteressato è certo una verità che il senso comune può immediatamente scoprire, ma quale verità sarà questa per il filosofo? In quella così semplice affermazione egli ritroverà la superiorità dell'idea, l'unità di essa di fronte ai molteplici, agli uomini in questo caso, che, come sappiamo dal Liside, non amano la bellezza nei particolari se non in quanto essa rappresenta la bellezza unica e cioè la bellezza ideale. Su questa verità di Fedro il filosofo baserà tutta la sua visione della realtà. Fedro è, potremmo dire, usando l'espressione in un senso molto vasto, immerso nel sonno dogmatico, se la sua posizione viene giudicata da un superiore punto di vista di carattere filosofico. La sua è una accettazione dogmatica della molteplicità e questo è, per Platone, quanto di più antifilosofico sia possibile immaginare. Ma sarà questa posizione, restando tale, cioè un momento della conoscenza del reale, totalmente condannabile? Ecco quello che ci interessa. Il discorso di Fedro è un riconoscimento della realtà del molteplice, non solo, ma anche della positività del molteplice, ma, si pensi bene, perchè egli è così entusiasta della vita? Perchè sente che in essa ci sono delle « relazioni », forse quelle stesse di cui Lisia approfitta per la sua retorica, delle relazioni che lasciano indovinare una profonda realtà dietro al mondo delle apparenze. Se Fedro fosse capace di uscire dal suo dogmatismo e di entrare in una posizione critica e poi dall'alto di questa potesse guardare il suo anteriore atteggiamento di fronte alla vita, si troverebbe allora nella stessa posizione in cui abbiamo visto Socrate di fronte a Ione. Se la molte-

plicità considerata come tale è condannabile e conduce all'assurdo, se essa è assolutamente irrazionale quando viene contrapposta all'unità assoluta, concepita come nel Menone e in certe posizioni del Fedone, se è assurdo servirsi dello stato entusiastico di Fedro per spingere gli uomini a questa o a quella azione come forse faceva Lisia, e se infine è assolutamente condannabile la posizione poetica di Fedro se essa viene considerata di fronte allo Stato ideale e perfetto; tutto questo non significa che il discorso di Fedro e le affermazioni di esso siano falsi se quelle affermazioni vengono ricondotte al posto che veramente devono occupare, se esse non tentano di sostituirsi alla filosofia, se vengono giudicate come un anello della catena del processo dialettico e conoscitivo e come un momento della razionalità del reale. Noi sappiamo infatti che per Platone il mondo molteplice ha una sua realtà, quando esso, come nel Fedone e nel Cratilo, viene visto in quanto organizzato idealmente, quando ogni molteplice viene giudicato tenendo conto della sua essenza ideale. Anche lo stato poetico di Fedro può così essere ammissibile se non si dimentica che deve essere sempre superato da una superiore posizione filosofica: la poesia e la retorica hanno sempre bisogno di essere completate dalla filosofia e possono allora anche diventare una filosofia poeticamente sentita, sentita come amore per la verità, come creazione della verità proprio nel senso « maieutico », nel senso reale cioè che si deve attribuire alla parola « poiesis ». Il vero significato della condanna platonica che ritroveremo nella Repubblica ci sembra in questo modo sufficientemente chiarito: come Hegel Platone non condanna l'arte se non nel senso che essa deve essere sempre, da un punto di vista dialettico, superata dalla verità filosofica.

Il discorso di Pausania. — Come dietro Fedro si poteva scorgere l'ombra di Lisia, così dietro Pausania si potrebbe nascondere la personalità di Isocrate che Platone

vede da un punto di vista molto diverso, se non opposto, da quello con cui considerava l'opera e la personalità di Lisia ¹⁾). Se Fedro intuisce, in uno stato d'entusiasmo, una relazione tra i molteplici e non sa però vedere il mondo molteplice organizzato da una realtà ideale, Pausania invece sa che ogni realtà empirica deve essere considerata in funzione di una certa unità, che le azioni non hanno valore per sè medesime ma in quanto partecipano a qualche cosa che è comune a tutte. Fedro vede la positività del molteplice senza sapere che questa positività dipende da un mondo ideale, Pausania vede il molteplice come positivo o negativo a seconda che sia in relazione o no con un'unità, non sa però quale questa unità sia: egli intuisce semplicemente che il mondo empirico deve essere organizzato da una realtà che lo trascenda.

La manifestazione di ogni nostra attività, sostiene Pausania (180 E, 181 B), non è per sè stessa nè bella nè brutta. Questi caratteri risultano per l'azione dal modo con cui essa viene compiuta, se viene compiuta rettamente, se cioè in essa c'è rettitudine, è buona, altrimenti è cattiva. Pausania non parla dell'idea del bene ma però intuisce quasi la sua esistenza. Senza un'unità ogni azione particolare è indifferente: non ci può essere nessuna bellezza in azioni prese isolatamente e viste come molteplicità disorganizzata. Perciò Pausania distingue due diversi caratteri dell'amore a seconda che esso si manifesti negli uomini di basso genere (181 B e segg.), che pensano solo al corpo, o negli uomini nobili che guardano anche all'anima. Lo scopo per cui la precedente distinzione viene usata non corrisponde però all'altezza spirituale con cui Pausania si è presentato finora, perchè egli usa la sua parziale verità per uno scopo molto basso, così come, in un altro senso, Fedro, o meglio Lisia, usava la sua. Pausania si serve della sua intuizione all'opposto di come se ne servirebbe se questa intuizione diven-

1) ROBIN: Cit. pag. XXII.

tasse una vera conoscenza. Tutto è possibile giustificare quando si pensa non al vero contenuto di un'azione ma alla semplice forma con cui questa azione viene compiuta. Il conoscere che ci dev'essere una relazione tra molteplicità e unità, senza sapere in che cosa veramente essa consista, può permettere di ritrovare questa relazione per ogni caso e cioè anche per i casi in cui non esiste. Pausania si serve insomma del suo formalismo per accogliere il contenuto che più gli fa comodo.

Come abbiamo visto però la posizione di Pausania, come quella di Fedro, non è priva di una certa verità, ma questa non è una verità totale ed assoluta e, non essendo in relazione con una visione filosofica generale, diventa necessariamente un errore.

Il discorso di Erissimaco. — Al discorso di Pausania segue un intermezzo (185 C E); dovrebbe parlare Aristofane, poichè è il suo turno, ma Aristofane non può perchè è preso da un violento singhiozzo. Oltre al fatto che la scena ha un carattere burlesco e che essa rappresenta una caricatura del buffone Aristofane, con questo artificio Platone ha voluto farci notare che nel Simposio non c'è una pura relazione casuale nell'ordine con cui parlano i diversi personaggi. Abbiamo visto come a Fedro segue Pausania e cioè come si susseguono i rappresentanti, per così dire, di due posizioni della retorica, molto probabilmente di Lisia e di Isocrate. Aristofane verrà logicamente posto insieme ad Agatone, cioè l'autore di commedie sarà avvicinato all'autore di tragedie.

Erissimaco, che è un medico, rappresenta invece un punto di vista scientifico-pratico di fronte al problema dell'amore. Egli vede molto di più di Fedro e di Pausania. Le sue due maniere di considerare il problema nella natura e nell'arte o, diremmo meglio, nella spiritualità, verranno infatti riprese da Diotima. Ma Erissimaco ci offre anche nuovi aspetti del problema. Quello che Fedro e Pausania

non avevano visto è, principalmente, che l'amore deve essere considerato in rapporto al male ed al bene, al negativo ed al positivo ed in questo senso viene usata da Erissimaco la distinzione posta da Pausania tra l'amore nobile e l'amore popolare e applicata a tutta la natura (186 A). In tutti i corpi Erissimaco vede il male ed il bene, il buono ed il cattivo amore: l'abilità del buon medico consiste nel saperli riconoscere, liberando il corpo dal male e facendo sorgere in esso il bene. La salute è un'armonia di contrarii e la malattia consiste nel predominare di uno dei contrarii (186 B E). Nello stesso modo l'armonia si realizza nella musica in quanto essa accorda l'acuto con il grave (187 A B): il ritmo è la combinazione del lento col veloce (187 C). L'armonia in cui consiste la salute dell'uomo ha bisogno di una vigilanza speciale come, del resto, ogni armonia ha bisogno della vigilanza degli scienziati per non essere turbata, e per essere, se è necessario, ristabilita (187 E). Erissimaco applica i suoi principi all'astronomia e alla divinazione sempre notando la necessità di una regola e di un ordine. Nell'esposizione del medico c'è molto di vero, per il fatto che egli pensa, come si è visto, ad un principio positivo e ad uno negativo: c'è qui quasi il preludio di quella che sarà la visione platonica dell'amore. Anche Erissimaco però insieme alla verità ci offre un errore: egli è uno scienziato e giudica da scienziato, così non vede quale sia il valore dell'armonia di cui parla: egli ha presente il mondo davanti a sè come una serie di oggetti negativi e positivi, oggetti che come medico deve curare, organizzare, armonizzare. I contrarii di Erissimaco non sono essere e non essere, conseguentemente l'amore da lui concepito non sarà creazione. Egli può parlare di un amore cattivo, perchè per lui amore è sentimento patologico che può dirigersi sia verso il bene che verso il male, mentre per Platone non ci sarà che amore della verità. Erissimaco non comprende la positività dell'amore e non la può comprendere perchè non s'interessa, come scienziato, della logica reale della realtà, ma solo di

una visione di questa che possa essere utile alla sua arte di medico. Il suo discorso rappresenta quasi la verità parziale che può offrire la sua scienza pratica, verità che deve essere ripresa ma anche ampliata. Col concetto di armonia il discorso di Erissimaco riunisce, in un certo senso, le posizioni opposte di Pausania e di Fedro, ma esso non rimane privo di errori, tra essi il fondamentale è quello di pensare l'amore come un oggetto tra gli oggetti.

Aristofane ed Agatone. — Al discorso di Erissimaco segue quello di Aristofane che, come sappiamo, deve essere messo in relazione con quello di Agatone. Anche Aristofane ed Agatone diranno la loro parziale verità sull'amore. Aristofane sostiene che l'amore consiste soprattutto nell'unità e combatte le distinzioni di Pausania e di Erissimaco. Per lui nell'amore c'è tutto il destino degli uomini (189 A) e la loro sola speranza di felicità (191 D, 193 D). Agatone sa distinguere tra ciò che riguarda la natura dell'amore in sè e ciò che riguarda la sua azione, ma poi, come osserva Socrate (201 E e segg.) riconfonde nuovamente le posizioni. I due discorsi di Aristofane e di Agatone hanno un valore soprattutto di fronte al problema del comico e del tragico che noi vedremo ampliarsi, nel discorso di Diotima, in quello dell'essere e del non essere. I due discorsi sono divisi da un intermezzo (193 D-194 E): la sua funzione è naturalmente quella di distaccare il discorso di Aristofane da quello di Agatone. Per quale ragione? La più plausibile ci sembra questa: il discorso di Aristofane resta in un certo senso in sospeso di fronte agli altri, abbiamo visto qual'è la relazione tra i primi tre e come ognuno di essi risponda all'altro: ad Agatone risponderà poi Socrate che criticherà il suo discorso, ma Socrate, anzi nemmeno Socrate, Diotima accennerà appena alle teorie aristofanesche sull'amore. Chi risponderà ad Aristofane? Non dimentichiamoci della fine del dialogo: la risposta ad Aristofane si può pensare compiuta dal discorso di Alcibiade il quale risponde alla protesta che

Aristofane stava per sollevare contro Socrate (212 C). In questo modo si può spiegare anche un altro fatto e cioè che sia stato scelto come rappresentante della tragedia un tragediografo che conserva tanto poco il vero carattere tragico del teatro greco. Tanto Aristofane che Agatone, come Lisia ed Isocrate, non sono quelli che dovrebbero essere per Platone: in tutti, come abbiamo visto, c'è una verità ma in tutti c'è una posizione errata. La retorica sappiamo che deve sempre essere completata dalla filosofia, così la vera commedia troverà sempre in fondo a sé medesima una verità tragica. Del resto c'è del tragico anche nel discorso di Aristofane, in quello strano destino dei mortali che si affannano tanto per raggiungere un'unità che allo spirito comico sembra così ridicola. Ma Aristofane è ben lungi dal rendersi conto di questo fatto. Un comico che ha un carattere profondamente tragico è quello di Alcibiade, di tutta la personalità di Alcibiade che ama e vuole il vero Socrate, sì da diventarne pazzo, ma che al vero non vorrà mai assoggettarsi e non potrà mai partecipare. Come in Aristofane c'è un senso del comico che a Platone non doveva suonare bene per il ricordo sempre vivo della caricatura di Socrate e soprattutto dei suoi effetti, così in Agatone c'è un falso tragico, come del resto sappiamo dallo stesso Aristofane. Agatone dimentica proprio il più importante, non si accorge cioè che l'amore in sé medesimo è privo di bellezza ed è per questo che la cerca: egli non si accorge della profonda miseria di chi ama come Alcibiade, tutto il suo discorso non è che una celebrazione dell'amore in quanto grazia e gentilezza ed in quanto portatore di pace all'umanità.

Commedia e tragedia devono trascendersi in una visione filosofica: se Socrate ci dà l'esempio apollineo di questa unione, Alcibiade ce ne dà un tragico esempio dionisiaco ma un esempio non meno vero. È infatti Alcibiade l'unico che possa pronunciare un elogio di Socrate, l'unico che in Socrate abbia saputo vedere un profondo mistero, il mistero stesso della realtà. Perché Socrate è per lui un demo-

ne: posto alla fine del dialogo così come è, l'elogio di Socrate fa sì che noi ritroviamo nel filosofo, di quell'amore di cui si è tanto parlato nel Simposio, un'immagine ed un esempio vivente. Commedia e tragedia sono una stessa realtà se considerate come devono essere considerate: la tragedia, il tragico dell'arte maieutica di Socrate e di tutta la sua vita è pur sempre pieno di un certo senso di leggerezza e di gioia, di semplicità e di comicità, di profondamente serio e di profondamente ironico; così la commedia, il senso comico di cui tutti i dialoghi sono serenamente pervasi si conclude in una giustificazione gioiosa di ciò che sembra la cosa più profondamente tragica: la morte. Per la commedia diventa positivo ciò che è negativo, se essa ha un valore veramente comico; per la tragedia diventa negativo ciò che è positivo: nulla sappiamo e la verità è sì un'eterna creazione della bellezza, ma nel dolore, nell'aporia. L'eudemonismo socratico si basa su una concezione profondamente tragica della vita, ma veramente tragica e non falsamente, come l'eudemonismo di Agatone.

Socrate medesimo sottolinea il significato di questi passi del Simposio, quando, alla fine del dialogo, mentre tutti sono caduti vittime di Dioniso meno Agatone ed Aristofane, di fronte ad essi egli sostiene che colui che veramente è un comico deve essere anche un tragico (223 D). Il Simposio è così una tragedia ed una commedia nello stesso tempo, in quanto è pieno di verità filosofiche. La medesima cosa si potrebbe dire di tutta l'opera platonica; come poteva una visione della vita di questo genere giustificarsi, se insieme all'unità non veniva pensata la molteplicità, se insieme al positivo non veniva giustificato anche il negativo? Se la logica della realtà non fosse stata tale da permettere la più assoluta mancanza del bene e la più lontana e opposta posizione di fronte all'idea; ma, nello stesso tempo, la più armonica fusione del bene e del male nella creazione di ogni ente e del mondo, che, come vedremo, si ricrea continuamente per mezzo dell'amore?

Socrate e Diotima. — Parla Diotima e non Socrate che non potrebbe parlare nel tono ispirato e solenne della sacerdotessa. Ricordiamoci, prima di iniziare l'esame del suo discorso, delle più importanti posizioni fin qui considerate: sappiamo infatti che l'unità è superiore all'esistenza e che essa non può essere considerata come un oggetto (Menone, Fedone e in seguito, la prima ipotesi del Parmenide). L'unità può essere anche relativa, è possibile cioè una molteplicità ideale che garantisce l'intelligibilità della realtà (Cratilo e Fedone, poi la seconda ipotesi del Parmenide). L'unità è poi necessariamente presente in ogni particolare (Fedone, quarta ipotesi del Parmenide), presa come tale la molteplicità è incoerente (Cratilo, quinta ed ottava ipotesi del Parmenide), dal punto di vista morale conduce all'assurdo (Ippia Minore). Nel particolare non si ama il particolare ma l'unità e questa è quindi in esso presente (Liside, quarta ipotesi), la bellezza è possibile in quanto nel molteplice è presente la bellezza ideale (Ippia Maggiore, quarta ipotesi). Il mondo empirico si deve quindi organizzare intorno alle idee, la poesia e le altre arti sono possibili in quanto tutte le cose sono riunite in un'unità, in quanto cioè c'è tra molteplicità e unità una relazione e si chiami questa relazione con qualsiasi nome (Ione, Fedone, discorsi di Fedro, di Pausania e di Erissimaco). Le virtù particolari non sono possibili se non in quanto partecipano al bene (Carmide), la loro unità ci dà la scienza e cioè la coscienza del vero ideale a cui conduce il metodo dialettico (Protagora), la molteplicità che domina nella retorica è condannabile: bisogna riconoscere la presenza di un'unica virtù nelle virtù, bisogna organizzare la retorica verso l'idea (Gorgia, Simposio, Fedro, Repubblica). La molteplicità del mondo delle idee ci permette di conoscere il reale, le relazioni fra la molteplicità ideale e quella sensibile si spiegano con la presenza del non essere nel mondo ideale e cioè colla teoria delle idee opposte: l'idea rimane una ma nel suo interno si fa strada il non essere (Fedone e tutte le ipotesi negative

del Parmenide). Essere e non essere sono dunque uno di fronte all'altro, nello stesso modo l'idea è e non è, sempre dunque è e non è nel medesimo tempo e, poichè anche il molteplice viene spiegato per mezzo del non essere, sempre l'idea è nello stesso tempo una e molteplice (discorso di Diotima e terza ipotesi del Parmenide).

Tutte le precedenti posizioni sono, e lo vedremo bene in seguito, tutte logicamente possibili, una cioè non esclude l'altra: tutte sono vere in quanto sono momenti della razionalità del reale come dimostrerà chiaramente la discussione della seconda parte del Parmenide. Dell'idea non basta dire che è una ma bisogna anche dire tutto quello che s'è visto.

Nella posizione sopra ricordata per cui l'idea è e non è nello stesso tempo è implicita un'altra possibilità. L'idea può essere e non essere: se nel suo seno c'è, quando è svolta in tutte le sue interne posizioni, sia l'assoluta trascendenza come l'assoluta immanenza, sia l'unità che la molteplicità; essa acquista ai nostri occhi un carattere nuovo, proprio perchè si lascia vedere sotto diversi aspetti. L'idea non è solamente l'unità eleatica ma è anche una realtà esistente ed una realtà molteplice e, come tale, è e non è. La sua negatività è una conseguenza logica, come il Parmenide dimostrerà, della sua positività, come la sua molteplicità della sua unità. Il mondo empirico si spiega come sorgente dalla sua stessa unità in quanto l'idea si pone come negativa, in quanto l'idea non esiste. L'unità e la trascendenza ideali non si negano per questo, anzi sono tanto più necessarie, sia come principi della deduzione logica, sia perchè questa deduzione non procede per gradi che via via si escludono ma per gradi che rimangono sempre veri: il mondo empirico da essa logicamente derivato esige una continua unificazione, una continua riduzione della molteplicità all'unità, del non essere all'essere. Sia l'essere assoluto come il non essere assoluto sono entrambi logicamente possibili ma essi non sono posizioni uniche perchè ne richiamano

continuamente delle altre di fronte a cui giustificano la loro stessa possibilità. L'essere e il non essere posti immediatamente uno di fronte all'altro restano immobili e come tali, inconcepibili, in relazioni logiche tra loro come quelle che abbiamo visto nei dialoghi esaminati conducono invece ad una posizione in cui noi vediamo nello stesso tempo esistenza e non esistenza fusi nello stesso principio, nello stesso tempo, nello stesso istante.

Pensiamo ora alle possibilità di questa nuova posizione dell'idea ed al nuovo carattere che di essa viene posto così in luce. Contenendo in sè due principi che sono opposti essa deve necessariamente possedere gli attributi di quei due principi. Sarà cioè positiva ma sarà anche negativa, avrà l'essere ma, nello stesso tempo, non l'avrà. In quanto lo possiede, essa rimarrà simile a sè medesima, ultimo termine e regola di tutto il molteplice, ratio essendi della realtà, idea perfetta ed unica; in quanto non lo possiede esse si moltiplicherà in una molteplicità, si svilupperà nel mondo sensibile, sarà non essere e cioè la negazione di sè medesima. Ma potrà negarsi se non esiste? Potrà non essere se nello stesso tempo non si afferma come positiva? E potrà essere positiva ed affermarsi come tale se questa nuova affermazione non rappresenta una posizione assolutamente nuova, se cioè prima di essere positiva l'idea non era negativa? Concludendo l'idea per non essere deve essere, per essere deve non essere. L'unità ideale più pura non potrà affermarsi se non in relazione con una molteplicità. Così la molteplicità più assoluta dovrà accogliere in sè stessa una certa unità. Il Parmenide ci dimostrerà chiaramente la necessità di queste posizioni e innalzerà il senso dell'antinomia essere e non essere a legge trascendentale, quella legge che vedremo giustificare chiaramente, nel Teeteto, il metodo maieutico e che ora vediamo chiarirsi a poco a poco delle premesse dei primi dialoghi. Già da ora possiamo affermare ciò che sarà affermato solo dal Parmenide e cioè che dall'unità ideale deriva necessariamente la

struttura della realtà e che dalla struttura della realtà deriva necessariamente l'unità ideale.

A seconda che noi ci poniamo dal punto di vista ideale o dal punto di vista della realtà del mondo noi vedremo dal primo il molteplice e dal secondo l'unità. A contatto con l'idea del bene il filosofo vedrà nella realtà il molteplice come logica conseguenza della sua posizione ma in questa molteplicità ritroverà immediatamente il bene e ritornerà allora all'idea. In questa, ancora, non potrà arrestarsi ed il ciclo logico-metafisico in questo modo si completerà determinandosi come infinito ed eterno. La terza ipotesi del Parmenide ci spiegherà, nel suo significato più profondo, l'affermazione che ora abbiamo cercato di chiarire e cioè che l'idea è e non è nel medesimo istante. Si tratta di un passaggio eterno, sempre presente in ogni istante, dall'essere al non essere e dal non essere all'essere. Proprio questo passaggio si determina, nel Simposio, come creazione. Dall'essere al non essere perchè nell'atto di creare l'idea, che necessariamente è nel creatore, si nega in quanto spezza la sua unità in una molteplicità: dal non essere all'essere perchè con questo spezzarsi dell'idea come supersistente, ciò che non è acquista, appunto perchè creato, esistenza.

Passiamo ora ai passi del Simposio in cui parlano Socrate e Diotima. L'idea come creazione viene identificata con l'amore. Il passaggio dal non essere all'essere viene chiarito nel passo 205 B C: « quando c'è per qualsiasi ragione movimento dal non essere all'essere, la causa di questo movimento è sempre un atto creatore ». Questa creazione avviene sia nei corpi, sia nelle anime. Se essa mancasse accadrebbe quello che si suppone accadere nel Fedone se mancassero i contrari (Fed. 71 A e segg.): la vita finirebbe perchè è attraverso la generazione che le cose mortali riescono a diventare eterne (Simp. 208 B). Anche la creazione spirituale tende a creare negli uomini l'eternità del ricordo, così la creazione poetica, la creazione legislativa e la creazione educatrice (208 E e segg.). L'amore fa sì che ciò che

è molteplice si ricrei nell'unità e da mortale diventi immortale: in tutta la natura c'è infatti il desiderio dell'immortalità (206 C-207 B e segg.). L'amore tende al possesso eterno del bene (206 A), l'uomo felice non si accontenta di essere felice ma vuole conservare la sua felicità. A che cosa sarà diretta, perciò, la sua azione? Qual'è l'oggetto dell'amore? Qual'è la sua maniera d'agire? È una creazione nel bello (206 B), perchè non si può creare nel brutto. È dunque necessaria, per colui che crea, l'idea del bello e logicamente saranno necessarie, per il creatore, tutte le idee che determinano la positività dell'uno. In questo modo la creazione diventa un atto di carattere divino: « L'unione dell'uomo e della donna è infatti una procreazione, e in quest'atto c'è qualcosa di divino » (206 C): è questo nel mortale un carattere di immortalità. « Tutte le volte che un essere fecondo si trova in vicinanza del bello, procrea, ma ciò non può accadere in vicinanza del brutto » (id.). La creazione è dunque possibile solo quando nel molteplice viene trovata ed è presente la bellezza, solo quando il singolo si sente reale nell'idea della bellezza eterna. Qui il mito dell'anamnesi viene giustificato in una più ampia posizione, così il conoscere è soprattutto un atto maieutico possibile in quanto in noi c'è già la verità. La bellezza presente nel molteplice fa in modo che questo si riproduca, che il genere umano non perisca. Ciò è possibile solo per la presenza dell'idea, per la presenza dell'unità in quanto positività assoluta. Avviene così, quando l'idea viene vista dal molteplice come essere, che questo molteplice si eternizza con la riproduzione. È attraverso questa che la molteplicità riproduce sè medesima: ecco il passaggio dall'essere al non essere ed il moltiplicarsi continuo dell'idea come unità. Quando il filosofo è salito fino all'idea comprende la realtà e la crea quasi dal nulla; ma questa spiegazione della realtà, questa realtà in quanto intelligibile, esige, come sappiamo, la relatività dell'uno e cioè l'esistenza nell'interno dell'uno stesso di una molteplicità, di una negazione, di un non essere. Anche qui solo il

Parmenide potrà chiarire fino in fondo il problema. Si spiega così l'ultimo termine dell'amore, la dialettica ascendente che porta il filosofo all'intuizione della bellezza (210 e segg.). Il filosofo dovrà arrivarci dopo un'esperienza reale di tutti i diversi gradi della molteplicità (Rep. VI, 490 A B). Giunto all'ultimo grado egli sarà in possesso dell'intuizione del bello, sarà vicinissimo al bello in sè, ma proprio questa vicinanza sarà la causa della sua creazione, del suo tentativo di discendere nel mondo per imporgli il bene e la perfezione (Rep. VI, 496 B e segg.). Così secondo noi si può spiegare il passo 209 E-212 A, in rapporto a tutto il resto, e non preso isolatamente, altrimenti esso darebbe luogo a contraddizioni insolubili. L'ascesa all'intuizione del bello è, in conclusione, necessaria, per la stessa ragione per cui è necessaria la bellezza nell'atto della creazione, per la ragione che, nella creazione, non solo si passa dal nulla all'essere ma anche si obbliga la purezza ideale a contaminarsi, l'idea a fenomenizzarsi, a diventare infine non essere.

È per le ragioni sopra accennate che, conseguentemente, l'Amore non sarà bello, come voleva Agatone, ma sarà privo della bellezza (200 A B C), dovrà avere un oggetto che è fuori di lui e che continuamente ricerca (199 C E). Amore è figlio di Poros, del dio degli espedienti e della ricchezza, e di Povertà; partecipa in conseguenza sia della natura del padre sia della natura della madre (203 B e segg.). Amore viene considerato un demone (202 E e segg.), cioè un mediatore tra gli uomini e gli dei, uscendo dal mito, tra la molteplicità e l'unità e comincia così ad affermarsi quel concetto di medietà che tanta importanza avrà nelle ultime espressioni del pensiero platonico.

In quanto amore, vista dunque nella posizione con cui la vediamo nel Simposio, l'idea è l'eterna creatrice del mondo, oltre ad essere l'essenza e la realtà positiva di esso, ed esprime così il senso demonico del vero filosofo che, dopo aver conosciuto il mondo ideale, ritorna nel mondo della doxa. Socrate poteva benissimo accennare sorridendo alla

sua credenza negli dei, in quanto, rimanendo nel mito ed applicandolo alla filosofia, ogni posizione logica dell'idea ha la sua verità e di essa si può affermare tanto la trascendenza quanto la sua possibilità creatrice. È questa la verità nascosta dalla fede negli dei e nei demoni. Ma se Socrate poteva dire che la sua era una vera religione in quanto inverteva l'antica nel suo spirito e nella sua verità, la posizione socratica era troppo nuova perchè uomini come Anito e Meleto non sentissero in essa un profondo e temibile carattere rivoluzionario.

IL FEDRO.

Il Fedro ci presenta uno dei problemi più intricati dell'interpretazione del pensiero platonico ¹⁾. Insieme alla discussione sulla posizione cronologica, per cui la critica dall'ipotesi dello Schleimacher, che considerava il Fedro come la prima opera di Platone, tende ora a trasportare il dialogo all'ultimo periodo, il Fedro è un vero rebus anche dal punto di vista del pensiero e della forma ²⁾. Von Arnim e Maier avvicinano il problema del Fedro ai problemi del Sofista e del Politico. Così anche Stenzel pone in relazione con il Sof. 253 D il passo del Fedro 265 D ³⁾. Le

1) Questo capitolo è già apparso, con qualche piccola modificazione, nell'« Arch. di stor. della filos. it. » 1936, II.

2) I. STENZEL: Studien z. Entwicklung d. Plat. Dialektik. Leipzig, 1931, pag. 105.

3) STENZEL: Op. cit. pag. III, Il passo del Sofista 253 D è uno dei passi più significativi sul procedimento diairetico che, secondo lo Stenzel, è l'interesse fondamentale del pensiero platonico dell'ultimo periodo, mentre fino alla Repubblica sarebbe rimasta valida la primitiva teoria platonica tendente a concepire l'idea come un valore. Diamo alcune notizie a proposito dell'opera dello Stenzel, notizie che sono necessarie a meglio comprendere i problemi di cui ci occupiamo. Tutti i problemi presentatisi nei dialoghi fino alla Repubblica trovano la loro soluzione, secondo lo Stenzel, nel procedimento diairetico, mentre si muta in questo modo la fisionomia dell'idea che si avvicina sempre più al

discussioni si basano tutte sul fatto che si ammettono due periodi ben distinti del pensiero platonico come fa principalmente lo Stenzel. Quest'ultimo crede il Fedro un dialogo

concetto. L'idea diventerà divisibile e nello stesso tempo si risolverà il problema del chorismos e si fonderà una vera methexis. I problemi si aggireranno intorno alla doxa su cui bisogna tener fermo per l'interpretazione del Teeteto e del Sofista. Platone si avvicinerebbe così all'interesse dominante del secolo IV; e noi sappiamo dall'Usener e dal Wilamowitz che in questo tempo si era formata una vasta scienza dell'esperienza. In questo modo si potrebbe colmare, secondo lo Stenzel, l'abisso tuttora rimasto aperto tra Platone e Aristotele. A Platone il regno del divenire si presenterebbe, nel secondo periodo del suo pensiero, come un campo degno della più seria indagine.

Il metodo diairetico permette a Platone di dividere l'idea e di assegnare a questa tutte le funzioni del concetto. Ma ogni diairesis, ogni divisione, conduce ad un indivisibile, ad un « atomon », come lo chiama Platone stesso (Sof. 229 B), quindi ad una nuova idea che non ha più le caratteristiche dell'antica e che Stenzel chiama « atomon eidos ». Nel procedimento diairetico, per mezzo di continue differenziazioni e divisioni, si giunge a nuovi concetti, a concetti idee, finchè l'ultima idea trovata non esclude più la possibilità di essere vista come generica ed una nello stesso tempo. Questo procedimento appariva a Platone come deduttivo ed il risultato, l'idea atomo, come il risultato di una deduzione. E poichè Platone vuol spiegare il singolo nella sua essenza determinata necessariamente, si troverà di fronte al problema della doxa, volendo anche fondare la verità essenziale del singolo giudizio e non solamente la forma generica di quest'ultimo. Ora il procedimento diairetico si applica con un taglio netto ogni volta che si presenta un dato. Ad es.: il sofista è un profano o uno che se ne intende? La risposta a questa domanda presenta un nuovo concetto il quale a sua volta è suscettibile di una divisione. Prima di giungere in questo modo al concetto ultimo si trova così una quantità di concetti che sono quindi quasi sottospecie dell'ultimo concetto e stanno nella relazione di essere e non essere, non essere che assume il significato nuovo dell'« altro ». La diairesis presenta continuamente l'essere ed il non essere in una concatenazione infinita: il primo si mostra come « questo essere », il secondo come « non questo », quindi come l'« altro ». Questo connesso del non essere con la diairesis viene esplicitamente chiarito da Platone nel Sofista 257 E: Lo Straniero: « la natura dell'altro mi sembra dividersi nel medesimo modo della scienza ». Teet.: « come? ». Lo Str. « anche questa senza dubbio è una ». « Ma ogni parte che se ne distacca per ap-

di passaggio; formalmente esso è socratico, dal punto di vista del pensiero si contrappongono nel Fedro due posizioni: quella del passo 277 B: « Bisogna essere capaci di definire ogni cosa di per sè stessa e sapere inoltre, dopo averla definita, suddividerla nuovamente secondo le sue specie, non arrestandosi che alla specie indivisibile », che indica chiaramente il procedimento diairetico e l'atomon come scopo della divisione, e quella del passo 249 B, « Bisogna che l'intelligenza si eserciti secondo ciò che si chiama idea, andando da una molteplicità di sensazioni verso l'unità di cui l'affermarsi è un atto di riflessione. Ora quest'atto consiste nel ricordarsi di oggetti che già altrove la nostra anima

plicarsi ad un oggetto determinato riveste un nome che le è proprio ed è per questo che si parla di una molteplicità delle arti e delle scienze ». Teet.: « Perfettamente ». Lo Str.: « Ebbene le parti di quest'unità della natura dell'altro si specificano nel medesimo modo ».

Secondo lo scopo a cui tende la divisione, ogni gradino di questa mostra come un non essente sta di fronte ad un essente. Una volta giunti all'atomo-idea si compie una nuova operazione: tutti i diversi essenti trovati, tutti i diversi sottoconcetti, che hanno condotto al vero e proprio concetto, vengono riuniti: operazione questa espressa in greco con i verbi « sunagein » (Sof. 224 C), « sumplekein », « sundein » (Sof. 268 C) ed in questo precisamente consiste la « sumploke eidon », opposta alla pura « sumploke onomaton » del Teeteto. In questo modo l'atomo idea contiene tanti predicati quanti sono i concetti in esso raccolti e ci offre la definizione in maniera da realizzare ciò che nel Parmenide era sembrato assurdo a Socrate, che un oggetto possa riunire in sè, senza contraddizioni, determinazioni diverse, che l'idea sia cioè una e multipla nello stesso tempo (cfr. Parm., 195 E). (Cfr. Op. cit., pagg. 54-72).

Il passo del Fedro, 265 D, ci presenta Socrate che parla di due procedimenti dialettici. Il primo consiste nel « condurre ad una forma unica, per mezzo di una visione d'insieme, ciò che è disseminato in mille parti, in modo che con la definizione di ciò che interessa (traduco così « ekaston » perchè mi sembra di poter rendere solo in questo modo il significato che qui si dà al neutro nel contesto) tra quelle, si possa far vedere con chiarezza quale è quella su cui si vuole in ogni caso condurre l'indagine ». In 265 E il riavvicinamento al metodo diairetico così come è concepito dallo Stenzel è molto chiaro: l'altro procedimento dialettico consiste per Socrate « nell'essere capace di dettagliare per specie ».

ha visto », in cui la dialettica viene concepita in funzione dell'anamnesis e cioè in funzione ad una teoria essenzialmente socratica o, almeno per lo Stenzel, del Platone del primo periodo. La formazione del concetto di specie sarebbe data nel passo 277 B come risultante dalla divisione e nel passo B come unificazione della molteplicità delle percezioni. Nel passo 249 B la contraddizione consisterebbe nel fatto che, mentre si considera in un primo tempo l'idea come risultato delle sensazioni, in un secondo tempo questa viene posta come condizione dell'atto unificante come reminiscenza.

Vecchio e nuovo - Due forme della dialettica. — Lo Stenzel nota giustamente che la prima affermazione del passo 249 B poteva prestarsi ad una equivoca interpretazione sensistica e perciò Platone ha ricorso, in un secondo momento, alla teoria dell'anamnesis come alla massima garanzia contro ogni empirismo. Il senso del brano è, sempre per lo Stenzel, comprensibile, se si pensa che in esso si vuol mostrare la possibilità di raccogliere in un'unità le singole percezioni. Ora il metodo diairetico, che si chiarirà principalmente nel Sofista, è basato soprattutto sul ravvicinamento dell'idea colla percezione sensibile, conformemente a tutto il movimento del pensiero platonico che tende, per lo Stenzel, sempre ad una maggiore valutazione del mondo della doxa e, rispettivamente, ad un progressivo concettualizzarsi dell'idea. Se si pensa che nel passo 249 B sono di fronte le due concezioni, la vecchia, tendente a vedere l'idea come un valore, e la nuova che avvicina l'idea agli oggetti del mondo sensibile, allora non si troverà più in quel passo nessuna contraddizione. Esso, mostrandoci come le percezioni intese non sensisticamente si raccolgono in un raggruppamento, ci prepara alla possibilità di vedere nelle percezioni un valore ideale e nell'idea una certa identità con le percezioni. Ci si avvicina così al problema del Sofista ed alla teoria del metodo diairetico a cui si accenna nello stesso

Fedro al passo 277 B. Il vecchio e il nuovo che qui si tenta di porre in una certa continuità trovano una corrispondenza nella forma del dialogo che è, come abbiamo detto, per lo Stenzel, socratica, ma che racchiude però nel suo seno posizioni che appartengono al vero pensiero platonico. Il metodo diairetico è stato possibile solo dopo che il Parmenide ebbe risolto i problemi di come l'uno possa diventare molti; ora, una volta affermata la nuova posizione, questa si trovava, per lo Stenzel, in una certa contraddizione con il pensiero platonico del periodo socratico, che ricercava soprattutto nei molteplici l'unità e tendeva a non corrompere la trascendenza ideale. Inoltre il passaggio all'unità risultava in un certo senso concordante con la primitiva visione dei dialoghi socratici, presentandosi sì come risultato di una divisione, ma come un risultato indivisibile (atomon), quindi come risultato unitario. Questo fatto poteva rendere più facile il tentativo di riavvicinare la vecchia e la nuova posizione. « Non doveva attrarre Platone come artista la rappresentazione di quest'ultimo connesso unitario, il riprendere nuovamente i vecchi problemi pur tenendo conto, con grande circospezione, delle posizioni nuovamente acquisite? » ¹⁾. Se Platone voleva porre in relazione il vecchio ed il nuovo doveva prima di tutto dimostrare l'accordo delle nuove posizioni con l'anteriore processo induttivo socratico ²⁾. In questo modo si spiega il passo 249 B in questione, come si spiega il fatto che nel passo 277 B Platone parli chiaramente del nuovo metodo diairetico che viene così posto in relazione col punto di vista dei dialoghi socratici.

Queste posizioni dello Stenzel sono certamente molto fondate ma ci obbligano a delle osservazioni. Per noi nel pensiero platonico non è assolutamente possibile porre delle nette divisioni tra periodi e periodi di pensiero e ci vorrem-

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 108.

2) STENZEL: Op. cit. Pag. 109.

mo sforzare di vedere la filosofia di Platone come un tutto unitario. Anche se nel Teeteto, come vedremo, Platone riprenderà in esame, dopo il Parmenide, il metodo socratico, non ci sarà mai nello svolgimento del suo pensiero un vero salto evolutivo.

Se del resto Platone sente il bisogno di ricollegare il nuovo all'antico, vorrà considerare questo antico come una posizione superata e perciò non più vera di fronte all'ulteriore sviluppo del suo pensiero? Platone vuole evidentemente che insieme alla sua nuova posizione sia conservata l'antica ed è tenendo conto di questo fatto che per noi è possibile accettare i risultati dello Stenzel. Tra metodo diairetico e metodo socratico ci sembra che non ci sia contraddizione, ma piuttosto crediamo che i due metodi siano ambedue veri, ciascuno nel loro ambito. Nulla impedisce con ciò di riconoscere effettivamente nel Fedro posizioni già note, ma non è detto che queste posizioni debbano considerarsi come superate dalle nuove posizioni del pensiero platonico e che debbano perciò essere del tutto respinte; ed è proprio lo Stenzel che ci dà, come abbiamo visto, le basi fondamentali di una simile interpretazione.

Secondo il nostro punto di vista, in Platone si possono distinguere, non storicamente ma filosoficamente, due metodi della dialettica: il primo è diretto alla conoscenza della razionalità del reale e cioè è un metodo in cui si muove un problema filosofico, il secondo è invece caratterizzato dal fatto di avere come oggetto la molteplicità del mondo empirico. Le leggi su cui questo secondo metodo si basa saranno più rigide e meno elastiche di quelle del primo, si riuscirà a vedere in esso delle regole caratteristiche che ce lo faranno apparire quasi come una logica formale. Corrispondentemente ci dovranno essere due dialettiche, una dialettica che chiameremo filosofica ed una che chiameremo formalistica. Uno dei problemi più importanti sarà quello di vedere in quale relazione queste due dialettiche stanno tra di loro. Per lo Stenzel, come si è visto, le due dialettiche si distin-

guono in quanto appartengono a due diversi periodi del pensiero platonico. Nei dialoghi socratici Platone pensa alla dialettica filosofica; a poco a poco la visione platonica si trasforma e, evolvendosi e lasciando le precedenti posizioni, diventa quella che noi troviamo nel Sofista, nel Politico e nel Filebo. Qual'è, si chiede lo Stenzel, il procedimento logico che viene usato dalla dialettica del primo periodo? Esso si basa sull'intuizione di idee molto importanti come il buono, il bello, e il vero, ma per questo applicarsi immediatamente a concetti molto complicati sarebbe stato necessario aver formulato una logica. Anche queste osservazioni dello Stenzel sono giustissime. Dobbiamo però notare che per Platone non sarà mai possibile ridurre a concetti le idee del bello e del buono e le altre simili. Queste idee superiori insieme a molte altre conserveranno sempre il loro valore puramente ideale: solamente Platone ci farà vedere, nei dialoghi metafisici, che ci possono essere idee di tutte le cose e quindi idee a cui corrisponde una realtà empirica e che possono, se vogliamo usare il linguaggio dello Stenzel, essere pensate come concetti.

Si potrebbe inoltre insistere anche su un altro problema: quando si cerca di fondare una dialettica formale e di comprendere la realtà del concetto, con quale mezzo si svolge questa indagine? Non è essa un oggetto di studio, non ricade a sua volta sotto il metodo di investigazione filosofica? La ricerca di una logica formale non è una delle tante ricerche di cui si occupa la filosofia? Essa è in un secondo piano rispetto alla dialettica filosofica usata nei dialoghi, in quanto è di questa un'applicazione particolare. Se la logica formale non venisse distinta dalla logica superiore, che guida il nostro pensiero quando con esso si tende ad una verità filosofica, non si capirebbe più con quale maniera e con quali mezzi noi riusciremmo a stabilire un metodo logico. Lo Stenzel sostiene che prima di applicarsi a problemi quali l'idea del buono e del bello, sarebbe stato necessario trovare un metodo logico: ma, secondo noi, que-

sto metodo logico, dedotto necessariamente da posizioni empiriche, non sarebbe mai riuscito a condurci a delle verità filosofiche come sono quelle riguardanti l'idea del buono e del bello. Il problema della logica formale doveva invece sorgere necessariamente nel seno stesso della ricerca filosofica come tanti altri problemi; ad un certo momento si può presentare questa domanda: come dobbiamo regolarci quando si tratta non di cercare che cos'è il bello ma di definire che cos'è l'oggetto a? Il problema della conoscenza del mondo empirico sorgerà proprio in questo modo, dopo che i problemi filosofici sono stati posti in tutta la loro interezza, come ha ben notato anche lo Stenzel a proposito del Parmenide. Naturalmente il metodo diairetico che permetterà la conoscenza della realtà empirica dovrà necessariamente essere in relazione con una visione filosofica generale del mondo e cioè con i risultati del metodo filosofico. Noi crediamo perciò che ci sia in Platone, piuttosto che la trasformazione di una dialettica filosofica in una dialettica formale, l'affermazione della necessità delle due dialettiche. Il passo del Fedro 265 D si potrebbe spiegare pensando che nella prima parte di esso si accenna al metodo filosofico e che nella seconda parte si accenna al metodo diairetico. I due movimenti dialettici che è possibile ritrovare nel passo suddetto si potrebbero riconoscere il primo come una dialettica ascendente che conduce alla conoscenza della razionalità del reale ed il secondo come una dialettica discendente mirante a dare la definizione di un singolo oggetto in relazione con la posizione di questo nella realtà razionale. Il Robin interpreta senz'altro il passo in questione in questo senso e così tutto il problema dell'opposizione delle due dialettiche nel Fedro ¹⁾. Come esempi del primo procedimento dialettico il Robin pensa ai dialoghi socratici, come esempi del secondo egli cita naturalmente i dialoghi metafisici.

1) Cfr. ROBIN: Op. cit. P. CLIV e segg.

L'interpretazione del Robin però non tiene conto, e non poteva farlo, dei problemi che si affacciano a chi rilegga il Fedro dopo aver conosciuto l'opera dello Stenzel. Noi crediamo che nel passo 265 D E si alluda, sia nel primo caso sia nel secondo, al procedimento diairetico che viene visto prima come ascendente poi come discendente. Nel passo 249 B crediamo invece che si tratti del metodo filosofico così come si esprime nell'ascesa del processo induttivo socratico. Le nostre interpretazioni presuppongono però, e nello stesso tempo provano, che in Platone non si può trovare un metodo ascendente che coincide col metodo filosofico e un metodo discendente che coincide con il procedimento diairetico, ma piuttosto si deve distinguere un metodo filosofico che si distingue nei due procedimenti ascendente e discendente ed un metodo diairetico che si distingue nello stesso modo. Questa interpretazione ci sembra in armonia con il resto del pensiero platonico. Il metodo filosofico, come ascendente, ha ragione il Robin a ritrovarlo in tutti i dialoghi socratici e come discendente ogni lettore di Platone può ricordarsi della Repubblica dove, se il pensiero sale fino all'unità, si pone però la necessità della sua discesa per spiegare tutto il reale ¹⁾. Il problema del Parmenide sarà proprio quello di realizzare ciò che nella Repubblica si è affermato come necessario dopo l'ascesa all'unità e cioè la discesa dall'uno e l'applicazione nella sua interezza del metodo filosofico discendente, mentre il Teeteto cercherà di giustificare alla luce dei risultati del Parmenide il metodo induttivo socratico o il metodo ascendente.

1) La dialettica filosofica conduce fino ad un principio incondizionato che giustifica i gradi di conoscenza per mezzo dei quali si è arrivati fino ad esso. È questo il movimento che chiamiamo metodo ascendente della dialettica. Ma quando ha raggiunto l'ultimo suo gradino il pensiero ridiscende, tenendosi fermo alle conseguenze che dal principio raggiunto derivano, ritornando quindi a giustificare, in questa sua discesa, le premesse da cui era passato e per mezzo delle quali era giunto all'unità. Cfr. principalmente: Rep. 516 e segg. e 511 B. C.

Analogamente nel metodo diairetico non c'è solo una discesa, come potrebbe sembrare osservando a prima vista il processo di divisione, ma questa divisione è possibile solo se preceduta da un processo di unificazione ascendente ed è proprio di questo che si parla nel passo 265 D del Fedro, come primo procedimento da notare. Questa ascesa è proprio il « condurre ad una forma unica, per mezzo di una visione d'insieme, ciò che è disseminato in mille parti » come si esprime il passo citato. La diairesis, dividendo idea da idea, pone un limite in ciò che è per sua natura illimitato, poichè le parti dovranno necessariamente, man mano che si formano per divisione, formarsi nell'interno di un'unità che è proprio quella fissata nell'ascesa diairetica. È per questo che nel passo 265 D si dice che si deve dare una definizione di ciò che è disseminato in mille parti, e cioè illimitato, e si sostiene che si deve vedere con chiarezza « quale è quella parte su cui si vuole in ogni caso condurre l'indagine ». Non solo, come dice Stenzel, si tratta dunque qui di un riavvicinamento al mondo empirico, ma troviamo già la descrizione di un processo della diairesis. In più il processo di ascesa unificatrice, necessario ad ogni diairesis, ci sembra anche compiere l'importante funzione di ricongiungere il metodo diairetico alla dialettica filosofica. Sarà più facile riportarsi ad un esempio concreto. Se si tratta di trovare l'idea del pescatore di lenza, ci troveremo di fronte a questo problema; se esiste l'idea della caccia (cfr. Sof. 219 E e segg.) esistono altre due idee, e cioè quella della caccia al genere animato e quella della caccia al genere inanimato; accettata la prima e trovata un'unità saremo obbligati a dividere ancora la caccia al genere animato in caccia agli animali pedigradi e in caccia ai nuotatori; accettata la seconda dovremo dividere ancora. Ma, si noti bene, con quale criterio si sceglie la caccia ai nuotatori e non quella agli animali pedigradi? Perchè si tiene presente un'unità già precedentemente stabilita quando si pose la ricerca di un pescatore. È quindi un'unità già precedentemente stabilita

che rende possibile la divisione, altrimenti noi non sapremmo se procedere da una parte oppure dall'altra e cioè non sapremmo più dividere. Si divide in quanto si compie l'azione su un'idea unica. E si noti che man mano che si risale dall'idea trovata al punto di partenza, i generi diminuiscono in comprensione ed aumentano in estensione, per cui, prima della caccia, ci troveremo di fronte all'idea di cattura, la quale è più estesa perchè ci può essere cattura per caccia e cattura per lotta. Così di seguito, finchè arriveremo all'idea di arte e, se si procedesse ancora in avanti, ci troveremo nella necessità di cercare l'idea dell'essere e qui saremmo in piena ricerca filosofica.

Rettorica e metodo diairetico. — Fedro presenta a Socrate un discorso di Lisia. Noi sappiamo dal Simposio, dove Fedro ci appare come un discepolo dell'oratore, che in Lisia c'è una certa coscienza delle relazioni possibili tra i molteplici, ma che queste relazioni vengono viste da un punto di vista dogmatico e usate per un fine pratico. Era possibile chiedersi: se la rettorica di Lisia usa un metodo falso, quale sarà il metodo che dovrà essere usato da una vera rettorica? Le regole di cui Lisia si serve nel discorso sull'amore, che viene letto da Fedro, trovano una certa rispondenza nella realtà, tanto è vero che le sue argomentazioni sembrano a prima vista molto convincenti. Se il discorso di Lisia è possibile lo è perchè si basa su delle vere relazioni logiche, ma erroneamente usate, o meglio, usate per un fine pratico. Ora è evidente che in un discorso delle connessioni logiche ci dovranno essere e che la possibilità di convinzione di esso si dovrà su queste basare, ma queste connessioni non dovranno essere usate indipendentemente dal loro contenuto filosofico e dovranno essere considerate in relazione con tutta la realtà e cioè con la verità. Ecco come si passa al problema di una logica del discorso che sia in relazione con una visione filosofica generale; col ricollegare un singolo problema morale ad una visione ge-

nerale e determinare ogni azione particolare in vista dell'unità fondamentale e cioè dell'idea del bene.

Lisia spingeva ad una azione dimostrando che era giusta col ricollegarla ad una visione generale che però era necessariamente parziale. Qual'era l'interno vizio logico, il giuoco su cui Lisia si basava per convincere i suoi ascoltatori a compiere qualsiasi azione? Una logica diventa in questo modo assolutamente necessaria, perciò Socrate raddrizza il discorso di Lisia e cercherà di dimostrare in che modo è stato possibile comporlo. Il discorso in questione si basa su una verità generale: l'amore di un amante che si dirige verso la bellezza sensibile è, per colui che viene amato, un male. Ma invece di concludere che tra amato ed amante le relazioni non dovranno essere che di carattere spirituale, Lisia ne conclude che, per l'amato, sarà meglio concedere i suoi favori piuttosto a colui che non l'ama. Lisia non tiene conto che non esiste solo l'amore di cui egli parla e che il fatto stesso che rende possibile il suo discorso dimostra l'esistenza di un amore per cui non è male amare chi ama veramente. Nel primo discorso Socrate dimostrerà in che senso il discorso di Lisia è vero: se, egli dimostra, per amore s'intende quello che intende l'oratore, e dà qui dell'amore una definizione che potrebbe dare anche Lisia, allora non bisognerebbe amare chi ama, ma chi non ama. La definizione dell'amore che Socrate pronuncia nel passo 238 C non è da prendersi come tale, ma come una definizione posta ipoteticamente per poter fare in modo di giungere alle stesse conclusioni di Lisia. Da ciò che precedentemente s'è visto, si conclude che Lisia parla di un amore senza darcene la definizione, ma che, una volta data questa definizione e riconosciuto in quale relazione essa è con la verità, allora il suo discorso sarebbe giusto ed avrebbe un senso, ma la conclusione pratica di esso sarebbe assai diversa.

Guardiamo ora alle conclusioni che derivano se si pongono di fronte i due discorsi, quello di Lisia ed il primo di Socrate. Se, stabilendo bene le definizioni di una cosa, se ne

deducono le conclusioni logiche e si arriva ad una conclusione su un fatto empirico, vuol dire che c'è una relazione logica necessaria tra le parti del discorso. Questa relazione logica sarà vera o falsa a seconda che le premesse siano in accordo o in disaccordo con la razionalità del reale e cioè con una visione filosofica. Nel primo caso la soluzione su un oggetto empirico sarà positiva, nel secondo caso sarà negativa. Nel discorso di Lisia il procedimento logico reale avrebbe dovuto essere questo: se amore è $-A$, questo caso empirico dovrà essere $-a$. Così, se Lisia fosse stato coerente e non interessato, non avrebbe detto che la verità. Ma Lisia non afferma che l'amore è $-A$, e lascia completamente qualsiasi definizione. Altrimenti il suo discorso avrebbe il significato contrario di quello che vuole avere, perchè dimostrare l'equivalenza tra la definizione negativa di un caso generale ($-A$) e un caso empirico ($-a$) significa anche dimostrare l'equivalenza tra una definizione positiva e un caso empirico positivo (se $-A$ è equivalente a $-a$, anche A sarà equivalente ad a). Socrate col suo discorso dimostrerà proprio ciò che s'è visto colle precedenti conclusioni. Si scopre così uno schema logico con cui si prende un oggetto a e si mette in relazione per mezzo di una definizione (A) con la realtà, da questa poi si trova la posizione del caso empirico a . Lisia usa la logica al rovescio e cioè usa una logica senza premessa.

Potrebbe sembrare ancora strano che il suo discorso si presenti con tanta semplicità ed evidenza. Prendiamo il passo 262 B. In esso Socrate afferma: « quando si giudica contrariamente alla realtà e si è vittime di una illusione, è chiaro che, se questo male è penetrato in noi, è a causa di certe *somiglianze* ». E ancora precedentemente (262 A) aveva notato che se si vuole ingannare senza ingannarsi bisogna conoscere a fondo le rassomiglianze della realtà (Cfr. anche il passo 273 D in cui il problema viene visto in rapporto al valore della scrittura). Anche qui c'è già una chiara allusione al procedimento diairetico. Esso si

rivela attraverso il problema della retorica in quanto è nella retorica che si avvicina decisamente un mondo razionale ed una visione filosofica di questo con dei casi particolari, con la necessità di giudicare e conoscere questi casi particolari. Quando questi diventeranno dei semplici oggetti dell'esperienza allora il metodo diairetico si manifesterà in tutta la sua chiarezza.

Ma si noti ancora quanto segue. Prima di incominciare un discorso bisogna definire ciò che non ha un valore uguale per tutti (263 B) e qui Socrate si richiama esplicitamente al suo primo discorso. In esso, egli dice, « per tutto il resto non abbiamo compiuto che un giuoco, ma in quelle cose che una felice fortuna ci ha fatto dire, ci sono due procedimenti di cui non sarà senza interesse di comprendere tecnicamente la funzione » (265 C). Socrate si riferisce anche al suo secondo discorso in cui ha compiuto della vera retorica, ha posto l'amore in relazione ad un mito che velava la razionalità profonda della realtà e poi ha dimostrato che, nel caso particolare, bisogna amare chi ama. Ora è precisamente dopo il passo 265 C che troviamo il primo chiaro accenno al metodo diairetico (265 D) che, come abbiamo visto, si divide anche nei due procedimenti ascendente e discendente. In ogni caso prima di definire un oggetto empirico bisogna definire l'idea che con questo oggetto deve essere posto in relazione. In questo modo noi ci spieghiamo ancor meglio il passo 277 E: in esso si parla di una logica formale come quella che è necessaria per la retorica che deve dare una definizione e porre il suo problema in relazione a tutta una visione filosofica per poi procedere, attraverso la divisione, alla comprensione del caso singolo. La divisione è possibile per mezzo delle rassomiglianze di cui sopra si è parlato e se Lisia giunge alle conclusioni che vuole è perchè procede attraverso la divisione non per il lato giusto, ma per il lato opposto a quello che dovrebbe usare.

Rettorica e caratteriologia. — Si è visto così come il problema della rettorica conduca al problema della logica formale. Ma c'è nell'interno stesso del problema considerato un'altra complicazione. Nel suo secondo discorso Socrate dimostra quale dev'essere l'ideale della nuova rettorica. Si vuol sapere qualcosa su un fatto particolare dell'amore? Bisogna prima di tutto pensare all'idea dell'amore e porla in relazione con tutta la realtà ideale. Ma se la rettorica deve guidare le anime e deve essere perciò una « psicagogia », deve anche conoscere la natura dell'anima: noi diremmo che l'oratore deve conoscere qual'è il carattere di quest'anima e qual'è la sua posizione nella realtà. La visione generale a cui ogni oratore deve ricollegare il fatto particolare si rivela allora come una conoscenza delle possibili posizioni che possono avere le anime nell'universo. Le visioni del Fedone e del Simposio sono troppo vaste per poter ricollegare ad esse un fatto particolare: noi abbiamo bisogno di una spiegazione filosofica che sia più vicina ai bisogni della vita, abbiamo bisogno di ridurre la verità, di avvicinarla al mondo empirico, senza, possibilmente, che essa perda il suo valore positivo. I termini logici dovranno in un certo senso negare il loro valore universale per muoversi in una visione temporale in cui si succedono nel tempo i termini che invece, di fronte al pensiero, si succedono logicamente. È così che Platone ci disegna il mito della processione delle anime.

Nel Fedro le posizioni logiche del Simposio si trasformano in un mito che tenta di spiegare la ragione delle diverse posizioni delle anime di fronte all'idea del bene e la ragione delle diverse specie di anime, dei diversi caratteri, delle diverse individualità. Il mito è concepito su uno sfondo razionale, ma non può dire nulla di preciso e di scientificamente vero. E non può dirci nulla di vero proprio perchè il problema non è un problema filosofico, ma piuttosto una applicazione del problema filosofico ad un certo

campo: la psicologia ¹⁾). Noi sappiamo sicuramente dal Fedone che il destino dell'anima e la sua storia sono regolati dalle stesse leggi su cui si muove il mondo, nel Fedro essa ci è presentata come automotrice, ma non possiamo conoscere perfettamente la storia di quest'anima; solo in un mito ci è possibile trasformare la visione logica del problema nel succedersi delle cadute e del salire dell'anima all'idea del vero e del bene. Poichè il problema che qui Platone si pone è un problema psicologico in senso universale e totale, la questione si potrebbe porre anche in questi termini: o la psicologia ha un valore assoluto e allora essa si riduce a filosofia o essa non ha un valore assoluto e, in questo caso, non possiamo pretendere di considerare i suoi risultati sullo stesso piano dei risultati di carattere filosofico. Il problema acquista in Platone anche un senso più profondo: se la psicologia e la caratteriologia sono necessarie, lo sono per una psicagogia e cioè per una vera retorica. Compito di quest'ultima è, come sappiamo, il ricollegare un atto particolare ad una visione generale. Ora un atto particolare è un momento del divenire, è, cioè, un momento isolato nel tempo e nello spazio. Se noi avessimo presente davanti al nostro sguardo tutto il tempo e tutto lo spazio, allora potremmo veramente vedere in essi la razionalità del reale. Ma poichè a noi si presenta un solo momento e non si presentano tutti gli altri che sono preceduti o che seguiranno, noi non possiamo vedere, nella sua totalità, la storia di ciò che diviene, non possiamo cioè disegnare una storia razionale delle vicende dell'anima per la stessa ragione per cui non possiamo comprendere l'essenza particolare di ogni individuo: omne individuum ineffabile. Da questo punto di vista l'uso del mito diventa filosoficamente necessario, come, per le stesse ragioni, vedremo che sarà necessario nel Politico e nel Timeo.

1) ROBIN: Op. cit. P. CXLVII, P. XXXV e segg.

Realtà empirica e realtà formale. — Ciò che sopra si è detto può spiegare la ragione per cui, quando si deve conoscere la realtà di un oggetto empirico, la logica sembra perdere il suo assoluto valore filosofico per diventare una semplice forma. Per la stessa ragione per cui è impossibile una razionale storia delle vicende dell'anima, noi sappiamo che è impossibile anche una reale spiegazione logica di un oggetto particolare. Come, insomma, non si può cogliere l'individualità delle anime, così è impossibile conoscere l'idea nel suo essere particolare di fronte a cui la conoscenza assume perciò necessariamente un carattere formale. Si noti bene però che questo formalismo non vuol affatto significare che la conoscenza della realtà empirica ed il metodo diairetico che la rende possibile non abbiano un contenuto di idee.

Un oggetto si potrà, in conclusione, spiegare per mezzo delle sue relazioni formali con tutta la realtà. Conseguentemente un dato empirico qualsiasi si dovrà prima porre in relazione con una visione generale filosofica e, quando è necessario, attraverso un mito, e poi per mezzo della relazione generale si riuscirà a scoprire una relazione particolare. Accade lo stesso quando si tratta di una ricerca di carattere filosofico; si sale all'idea e poi da questa si discende a spiegare il molteplice. Ma nella ricerca filosofica era la razionalità dell'universo che si manifestava nella sua totalità, nella ricerca empirica è invece la posizione di un momento del divenire che si deve spiegare e, per la stessa ragione per cui esiste il divenire, per la stessa ragione per cui il non essere è una logica conseguenza dell'essere, bisognerà che la spiegazione di un oggetto empirico venga data solo formalmente.

Abbiamo cercato in questo modo di renderci conto dell'intima connessione con cui le due dialettiche, la filosofica e la diairetica, si congiungono nel Fedro. Dalla logica reale nasce quella che noi chiameremmo una logica formale. Ambedue si muovono con i due procedimenti ascendente e discendente, ma si distinguono in quanto una mira alla spie-

gazione della razionalità del reale e l'altra alla spiegazione della realtà di un dato empirico. Nello stesso tempo però le due logiche si riuniscono perchè, quando quello stesso pensiero che ha conosciuto la razionalità dell'universo si avvicinerà ad un dato empirico, di esso dovrà necessariamente conoscere solo il suo carattere positivo, ideale o filosofico, e cioè dovrà conoscerlo solo formalmente.

CAPITOLO III.

LA REPUBBLICA

LO STATO IDEALE.

Il problema dell'essere. — L'importanza della Repubblica non è solo di carattere politico; il pensiero di Platone, come ogni pensiero umano, si avvicina alla realtà, tanto più quanto più chiarisce sè stesso. Nella Repubblica dovremmo quindi trovare, espresse con la massima chiarezza, le linee fondamentali della filosofia platonica. Gli studiosi hanno spesso visto in quest'opera la conclusione di un periodo del pensiero di Platone e l'inizio di un altro, non sempre, a parte quei richiami con gli altri dialoghi che si impongono da sè medesimi, si è cercato di vedere nella Repubblica il centro ideale dell'opera platonica. Le divisioni di vari periodi del pensiero platonico non rientrano, come abbiamo detto, nel nostro metodo di studio; in quanto alla politica a noi interessa solamente porre in rilievo il significato filosofico delle posizioni platoniche in rapporto allo Stato. Quest'ultimo dovrebbe far parte del mondo del divenire, ora noi sappiamo che per Platone è impossibile arrivare a conoscere completamente in quale modo si formi e si muova ciò che è diveniente, in quale modo si rispecchi nella natura e nella psicologia la razionalità del reale su cui tutto si regola ed a cui tutto si adegua. Qui

nella Repubblica troviamo invece un'organizzazione sociale idealizzata, una parte del divenire che diventa idea e che viene conosciuta e studiata come tale.

Lo Stato è in fondo un'idea, l'idea della giustizia in quanto organizzazione di una società. Lo Stato è un modello ideale che deve servir di guida agli uomini di questo mondo. Se in questo esso esista o non esista non ha alcun valore (473 A B, 592 B). Siamo dunque di fronte ad una visione specialissima e di fronte ad uno studio ricco di relazioni e di complicazioni. La molteplicità organizzata viene a formare un'idea, questa si presenta così non come un'unità ma come un complesso molteplice che ha però valore ideale. Il molteplice perde d'altra parte il suo predicato di esistenza empirica, nessuno ci assicura sull'esistenza dello Stato platonico. A che cosa mira questa idealizzazione del molteplice? Che significato ha questa fusione tra idea e realtà empirica? Evidentemente l'idea non viene qui considerata nella sua posizione trascendente come nel Menone ed in parte nel Fedone. Qui essa è conoscibile, e, soprattutto, è molteplice ed esiste idealmente come molteplicità. C'è dunque un'esistenza dell'idea come molteplicità e questa conclusione riconferma le conclusioni dello stesso genere a cui hanno condotto già altri dialoghi. Me l'esistenza di una molteplicità ideale si trova nella Repubblica in una posizione particolare. Essa è pensata come realizzabile nella molteplicità empirica, anzi è attraverso all'esame di questa che si sale all'idea dello Stato. Quale maggiore dimostrazione che il mondo del divenire si può organizzare secondo un'idea?

Noi sappiamo però che il divenire porta nel suo seno un vuoto incolmabile: il divenire è pieno di negatività e si muove nel nulla. Per idealizzarlo completamente bisognerebbe, come abbiamo visto nel Fedro, tener presenti del divenire tutti gli elementi, tutto il suo svolgimento nel tempo e cioè, infine, tutto il suo essere. Questo è impossibile per i campi di cui si occupano il Fedro ed il Timeo; lo sarà altrettanto per la politica? Per la politica, almeno dal punto

di vista in cui ora ci si pone, sembra di no. Uno Stato ideale è possibile e, si noti bene, non si assicurerà tanto che è possibile realizzarlo, quanto si dimostrerà che è possibile pensarlo. Ecco ciò che a Platone interessa. Necessariamente per questa indagine tutti gli elementi del divenire politico dovranno essere presenti. Sarà infatti possibile disegnare una storia della genesi dello Stato (369 B, 376 D), proprio in quanto sarà possibile conoscere tutti gli elementi empirici che lo hanno costituito. Sarà possibile anche fissare le linee di una educazione perfetta (376 E, 412 B), fissare una psicologia dell'individuo e ritrovare in esso tre potenze fondamentali come sarà possibile distinguere nello Stato tre classi, nella armonizzazione delle distinzioni psicologiche e delle classi si farà consistere la giustizia. Questa viene vista come dominante su ogni particolare e ogni particolare trova la sua ragione d'essere in quanto ha una sua propria funzione (397 E). La giustizia consiste nel fare il proprio lavoro (433 B). Ognuno di noi è giusto se ciascuna sua facoltà fa ciò che le spetta (441 E, 586 E, 587 A B). La giustizia, l'idea, che in altri casi sarebbe vista come unità assolutamente trascendente il mondo diventa qui armonia di molteplici organizzati razionalmente. La prudenza consiste nel dominio della facoltà razionale dell'uomo e per mezzo di questo predominio si realizza la massima armonia (442 D). C'è qui l'affermazione che poi ritroveremo nel Filebo (Fil. 65 A e segg.), secondo cui il bene è bellezza, simmetria e verità. Il lettore di Platone che ha presente tutte le opere del filosofo pensa spontaneamente al Filebo quando Socrate dice che non parlerà per ora del bene ma solo di qualcosa che gli rassomiglia (506 E), e trova quindi già nella Repubblica le suggestioni di quel dialogo.

Tutto il molteplice viene dunque visto nella Repubblica come organizzato, o meglio, si dimostra che esso è pensabile come organizzato secondo l'idea. Il non essere insito nella molteplicità scompare: questa si idealizza, diventa essere. Troviamo nella Repubblica in tutta la sua

grandiosità la posizione di pensiero che idealizza il mondo ed avvicina alla realtà la perfezione ideale. Secondo noi qui c'è una applicazione del concetto di creazione quale è stato visto nel Simposio, una creazione nel senso più puro e cioè la creazione della pensabilità di uno Stato perfetto. In questa creazione tutto il molteplice si positivizza in massimo grado, come d'altra parte il mondo ideale si immanentizza, fino a presentarsi come coincidente col divenire. La realtà politica è il piano su cui idealità e realtà si fondono, essa ci dà la possibilità di realizzare nel mondo la positività delle idee, come ci dà la possibilità di conoscerle, di educare noi stessi e gli altri od occupare degnamente quel posto che ci è assegnato dalla razionalità del reale, permettendoci così di seguire, in tutto il suo profondo significato, l'insegnamento dell'oracolo di Apollo.

È nella Repubblica dunque che il pensiero platonico trova la sua massima espressione, come è nella politica che Platone trovava il suo interesse fondamentale. Nella Repubblica solamente il mondo delle idee diventa il mondo della realtà: nello Stato ideale platonico domina il famoso principio hegeliano che anche ad Hegel si era chiarito proprio nella « Filosofia del diritto »: ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale. È comprensibile che in questo dialogo si parli con tanta ampiezza della dialettica e della teoria delle idee: è qui che il pensiero platonico raggiunge il suo scopo, che le posizioni parziali si riconfermano in una visione generale, è qui che il problema dell'essere si rivela in tutta la sua ricchezza e che Platone chiarisce di fronte ad esso le posizioni fondamentali del suo pensiero.

Se la razionalità del reale è vera bisogna dimostrare che è pensabile uno Stato perfetto. Se la razionalità è veramente razionalità essa deve poter organizzare idealmente una molteplicità quando tutti gli elementi di questa sono presenti. Poichè questo è possibile solo per la realtà politica, la pensabilità di uno Stato ideale sarà il fondamento e la prova della stessa razionalità dell'universo. Perciò sarà nella

Repubblica che noi troveremo nella loro pienezza e nella loro totalità le ipotesi del Parmenide che riguardano l'essere come idea e come mondo. Nella Repubblica, non perchè qui per ragioni esteriori Platone ce ne parla, ma perchè l'oggetto della Repubblica lo permette e lo esige, come invece gli altri dialoghi rivelavano della realtà solo quegli aspetti e quelle posizioni che si riflettevano negli oggetti da essi trattati.

Il problema del non essere. — Abbiamo detto che nella Repubblica di Platone domina il principio hegeliano della razionalità del reale. Ma noi sappiamo che il divenire per Platone è il non essere e che solo lo Stato ideale permette il riavvicinamento con Hegel, come solo la realtà politica permette la coincidenza del mondo con la realtà ideale. In Hegel — troviamo uno Stato reale, storicamente determinato, nel quale si realizza l'idea del diritto: per Platone nessun governo della sua epoca è avvicicabile, anche da lontano, allo Stato filosofico (499 B). Hegel ci può dare una filosofia della natura, Platone non parla della natura che attraverso il mito. Ora potremo noi dividere completamente la realtà sociale dal mondo della natura? Potrà la filosofia del diritto fondarsi indipendentemente dalla filosofia della natura? In Platone la possibilità di quest'indipendenza ci garantisce, in un primo tempo, la realtà di uno Stato ideale, cioè la presenza di una realtà empirica afferrabile nella sua totalità come essere. Se infatti lo Stato viene pensato in relazione col mondo della natura esso allora non si può più pensare come ideale. Non sarà più perfetto, non sarà più un'idea, non sarà più molteplicità organizzata, ma molteplicità disorganizzata, divenire illimitato, non essere. Esso sarà male, non bene.

Ed ecco che il problema del male si fa avanti nell'VIII libro della Repubblica: si parla della corruzione dello Stato e dell'individuo ed il problema dell'ingiustizia viene posto in relazione con un mito nel quale si sintetizzano le rela-

zioni tra politica e cosmologia (546 A B), mito che viene sviluppato, in tutta la sua importanza, nel Politico dove occuperà la maggior parte del dialogo. In certi periodi c'è sulla terra sterilità d'anime e di corpi, tutto l'universo è in un movimento negativo ed allora lo Stato ideale si dissolve. Il mito spiega naturalmente quello che può spiegare un mito. Il non essere, il male, appunto perchè tali, non si possono spiegare razionalmente perchè non rientrano nello svolgimento di una fenomenologia: la filosofia potrà giustificare la loro esistenza e la loro necessità di fronte all'essere ed al bene ma non scoprire la loro interna razionalità perchè in essi questa razionalità non esiste.

Concludendo molteplicità e unità, essere e non essere, possono nel loro incontro creare la realtà del mondo ma possono anche negare questa realtà e distruggerla. L'idea può ritornare trascendente, perfetta, immobile, al di là della stessa esistenza, ed il mondo può di conseguenza ricadere nella molteplicità caotica, nel nulla, come nel Fedro l'anima può ricadere anche dopo aver raggiunto la sua più alta esistenza. Tutto ciò è possibile e noi vedremo come queste posizioni verranno affermate nelle ipotesi del Parmenide riguardanti il non essere. Questo non potrà spiegarsi che come tale, come posizione negativa, disorganizzazione, opposizione al bene. E quando sarà necessario parlarne come di qualcosa di organizzato, come di qualcosa di ideale, allora si ricorrerà al mito il cui uso verrà quindi anche qui ad assumere un valore profondamente filosofico. Nella natura, in cui tutto l'essere e tutto il non essere dovrebbero essere presenti, cristallizzati nel divenire fisico, nella storia del cosmos, il non essere, se noi ce ne dessimo ragione come dell'essere, assumerebbe un valore positivo. Per questo la storia del cosmos noi non la conosciamo, nè dobbiamo conoscerla: vedremo come nel Timeo si svilupperanno al massimo queste posizioni e come, anche là, solo il mito riuscirà ad esprimerne il senso positivo. Solo il mito può illuminarci se noi, attraverso il suo mistero, sapremo intra-

vedere da lontano la sapienza divina. Divina, perchè se un Dio così concepito esistesse e se fosse ad esso presente tutto il divenire cosmico, come al filosofo la realtà politica, questo Dio potrebbe spiegarsi il non essere ed il male in una visione razionale. Ma spiegare il non essere vuol dire conoscerlo e giustificarlo: potrebbe un Dio considerare come bene il male? Certo a Lui il mondo si presenterebbe come perfezione assoluta. Forse, come Lessing, il filosofo preferisce il male, l'ignoranza e l'imperfezione, ma anche perciò, l'amore, la creazione e la vita.

DIALETTICA E REALTÀ.

Il problema dell'essere. - Il metodo ascendente. — Rappresentando dunque la Repubblica il punto di vista centrale del platonismo e la fusione tra la visione filosofica e la realtà empirica si doveva necessariamente in quest'opera trattare, con ampiezza e con larghezza, in una veduta d'insieme, il problema della razionalità del reale che negli altri dialoghi si era presentato più in profondità che in larghezza e collegato a dei problemi particolari, ma mai visto in una visione generale. L'organizzazione ideale di un complesso così vasto come la società riporta in questione tutti i problemi, ma ciò di cui ora si sente il bisogno è un collegamento delle varie posizioni ed una superiore giustificazione di esse. Così non si potrà parlare, nella Repubblica, solo di quell'aspetto del mondo ideale che rende possibile l'avvicinarsi dell'idea al mondo sensibile, ma si dovrà anche parlare della trascendenza delle idee, come del molteplice nella sua posizione più lontana dal mondo ideale. Già nella struttura generale dell'opera e nello spirito che la informa si può notare che Platone non tende a sopprimere il molteplice, ma ad assegnargli un posto di fronte all'idea senza negarlo come molteplice. Il filosofo cerca di trasformare il mondo delle apparenze in un mondo reale; la realtà di

questo mondo di ombre sarà la sua relazione stessa con l'idea, il riconoscimento che queste ombre non sono reali, ma appunto ombre di qualcosa che le supera e che nello stesso tempo permette la loro esistenza e la loro conoscibilità.

Platone si troverà necessariamente di fronte alla negatività del mondo sensibile, di quel mondo che è l'oggetto di conoscenza della doxa. Qui nella Repubblica è la realtà politica che viene combattuta in quanto fondata sulla doxa o in quanto disorganizzata a causa della negatività dei molteplici e cioè, in questo caso, a causa dell'ingiustizia. Il dialogo comincia proprio con la presentazione del non essere insito nel mondo delle opinioni: il rappresentante deciso e cosciente di questo mondo è Trasimaco (336 B, 354 C). Il primo libro della Repubblica presenta nel campo politico la sintesi di tutte quelle posizioni a cui Platone si è sempre opposto in tutti i dialoghi: è l'opposizione al dogmatismo che qui si vuol far notare in tutta la sua necessità ed è insieme, diremo col Natorp, la funzione critica dell'idealismo platonico che si vuol porre soprattutto in evidenza. Ai filodoxi si dovranno contrapporre i filosofi. Solo quando questi saranno al potere finiranno i mali per lo Stato e per il genere umano (473 D, Lett. VII, 326 B). Allora si insisterà sul fatto che, benchè le idee possono apparire molteplici, si deve guardare alla loro unità (476 A), la necessità del chorismos verrà nello stesso tempo riaffermata in tutta la sua crudezza (476 B). Sarà necessario guardare all'unità quando le idee vengono considerate molteplicità tra la molteplicità, quando si confonde il bene in sè con gli esseri che ne partecipano (476 B). Questa confusione è possibile in quanto la conoscenza resta doxa, bisogna invece vedere i singoli concetti in sè, nella loro costanza e nella loro uniformità (479 E, 484 B, 485 E, 493 E, 494 A).

È sul metodo ascendente della dialettica filosofica che qui si insiste. Dalla molteplicità conosciuta dogmaticamente bisogna salire ad una molteplicità ideale (507 B), all'idea

di ogni singolo. D'altra parte come si può giustificare questa molteplicità ideale se non con un'unità? Quest'unità massima e quest'ultimo grado della dialettica sarà la conoscenza dell'idea del bene (505 A). La dialettica deve quindi condurre alla visione di quest'unità, alla noesis dell'uno, arrivare per mezzo d'ipotesi ad una realtà superipotetica (510 B). Per quest'ascesa la matematica ha un grandissimo valore educativo, proprio in quanto il suo studio abitua l'anima a valersi dell'intelligenza per la verità, a trovare l'uno in ciò che è molteplice (511 A B, 522 C, 526 C) ed è per questa ascesa che si delinea una scala delle scienze. L'educazione del filosofo sarà dunque tutta indirizzata in questo senso perchè solo la conoscenza dell'idea del bene può permettere di ben governare (505 A B, 517 C, 519 C). In questo modo Trasimaco è vinto ed in questo modo la funzione critica dell'idealismo platonico si riconferma come ascesa all'ultimo bene. Noi riconosceremmo nel metodo dialettico di cui qui si è parlato il metodo usato in tutti i dialoghi anche se Platone non ce lo facesse esplicitamente notare (534 D) asserendo che all'idea si deve arrivare mediante l'abilità del domandare e del rispondere.

Il valore ontologico del metodo ascendente. — Il metodo ascendente, di cui qui nella Repubblica si parla, è applicato, come si è detto, a un problema di carattere generale che riguarda tutta la visione filosofica di Platone e chiarisce, proprio per questo suo totale spiegamento, il metodo usato in tutti i dialoghi platonici. Ma in questi ultimi abbiamo visto come il metodo filosofico è in stretta relazione con il problema trattato; necessariamente, in essi, l'ascesa al mondo ideale non verrà compiuta in tutti i suoi gradi ed in tutta la sua totalità come nella Repubblica. Nello stesso modo gli altri dialoghi non ci daranno quella visione d'insieme che ci dà la Repubblica ma illumineranno piuttosto questo o quell'aspetto dell'idea, questa o quella sua posizione logica. Una volta giunti ad un principio non ipote-

tico, per il fatto stesso che vi si è giunti, tutte le ipotesi verranno ad assumere un certo valore: così attraverso l'ascesa all'idea in ogni dialogo platonico si scopre, in un determinato campo, un aspetto del mondo ideale garantito proprio dal metodo usato, in quanto Socrate non perde mai di vista l'idea del bene. Ora nella Repubblica il metodo è usato per un problema che racchiude i problemi particolari e quindi l'uso di esso spiega anche i metodi particolari. Se ogni dialogo ci dà in profondità un aspetto della razionalità del reale non ci dovrà allora la Repubblica dare la conoscenza totale di questa razionalità? L'ascesa all'idea del bene, passando attraverso i minori gradi di conoscenza, non ci darà insieme alla valutazione conoscitiva di questi, la descrizione filosofica della loro posizione gerarchica? In quanto l'idea del bene viene effettivamente raggiunta, ogni grado di conoscenza acquista il suo valore, proprio perchè vengono limitate le sue possibilità conoscitive. A questo punto si potrebbero presentare al lettore le stesse domande che si trovano nel testo della Repubblica (505 E e segg.). Che cosa è il bene? È la conoscenza del bene?

L'idea del bene non ha per Platone solo un valore conoscitivo o meglio solo un valore in quanto è oggetto di conoscenza, ma, come tutte le idee, ha anche un valore ontologico assoluto. Come la vista non è il sole così la conoscenza non è l'idea (508 B). Ma se il sole non è la vista è però la causa di essa e da essa è veduto: in questo modo si può dire che ciò che è il sole del mondo visibile è, nel mondo intelligibile, l'idea del bene (508 C). Essa è la causa della conoscenza, della verità e dell'esistenza. Il sole non dà solamente alle cose la possibilità di essere vedute ma anche la genesi, l'incremento e il nutrimento, senza però che esso sia la genesi (509 B); l'idea dà l'esistenza al reale ma a questo reale resta superiore. Ora quanto si è giunti all'idea del bene, e si è giunti per mezzo di un metodo conoscitivo che ad essa guardava come a sua guida, questo metodo conoscitivo, dato il valore ontologico dell'idea, avrà percorso dei

gradi di conoscenza a cui rispondevano dei gradi di esistenza: in questo modo la gerarchia di conoscenze che ha condotto all'idea del bene si presenterà anche come una gerarchia di carattere ontologico. È forse bene qui notare che, contrariamente a ciò che spesso si è creduto, il carattere idealistico del pensiero platonico si rivela proprio quando si insiste sul valore ontologico delle idee: noteremo in seguito, a proposito del Sofista come, contrariamente alle tesi neo-kantiane, una dottrina delle idee o delle essenze, non sia contraddittoria rispetto al porsi di una legge trascendentale ma ne inveri invece la reale dinamicità teoretica.

A chi dubitasse di quanto è stato affermato Platone rivolgerebbe la domanda che si trova nel passo 476 E: « chi conosce, conosce qualcosa o nulla? » Necessariamente attraverso la dialettica ascendente si doveva scoprire quell'aspetto della razionalità del reale che corrispondeva a quel dato problema e cioè quel dato valore ontologico che corrispondeva a quel dato valore dialettico. Risulta già da ciò che la doxa, in quanto grado di conoscenza di cui si conoscono i limiti, viene giustificata e riconosciuta da quello stesso metodo dialettico che l'ha condannata come insufficiente a condurre all'idea del bene, allo stesso modo che vengono giustificati anche gli altri gradi di conoscenza. La doxa viene condannata solo in quanto sorpassa i suoi limiti e non viene posta in relazione con gli altri gradi di conoscenza. Bisogna cioè vedere i molti nella loro relazione con l'unità (479 E, - 484 B). La doxa si potrà giustificare solo quando si sarà giunti all'unità somma, all'idea del bene. Qual'è ora nella Repubblica la realtà ontologica corrispondente alla graduazione delle conoscenze? Queste vengono descritte nello stesso tempo di quella nei passi 509 E e segg. Platone fa due grandi divisioni, usando per chiarezza un esempio geometrico, cioè disegnando le divisioni su una retta:

A	B	O	C	D
d o x a		e p i s t e m e		
eikasìa	pistis	dianoia	episteme (in s. stretto)	

- AB = immagini.
 BO = esseri reali.
 OC = esseri reali come intelligibili.
 CD = idee.

Si divide la retta prima in due parti che rappresentano, rispettivamente, il mondo del visibile oggetto della doxa ed il mondo dell'intelligibile oggetto dell'episteme. Il primo si divide in mondo delle immagini e mondo degli esseri reali, in quanto intelligibili, cioè le idee in quanto molteplicità in rapporto con la realtà sensibile, e le idee in quanto divise da questa realtà sensibile (510 B C). Rispettivamente i gradi di conoscenza sono: immaginazione, credenza, dianoia e intelligenza. Noi sappiamo inoltre che dalle idee si sale poi all'idea che è origine di tutto e cioè all'unità. Platone stabilisce sulla retta dei rapporti di carattere geometrico che chiariscono i rapporti di carattere logico e cioè (I) $AB : BC = OC : CD$ e quindi (II) $BO = OC$. Tradotto in termini logici ciò significa (I): che gli esseri reali come intelligibili sono le immagini delle idee allo stesso modo che (II) le immagini della fantasia sono le immagini della realtà concreta. C'è dunque lo stesso rapporto tra molteplicità intelligibile e le idee e tra fantasia e realtà. Tenendo conto di quanto si è detto noi sappiamo:

- 1) che esiste un'unità, cioè che esiste l'idea del bene;
- 2) che esiste una molteplicità come oggetto della fantasia;
- 3) che esiste una molteplicità reale;
- 4) che esiste una molteplicità reale come intelligibile;
- 5) che esiste una molteplicità delle idee.

Se noi pensiamo ora al significato della Repubblica che si è cercato di mettere in chiaro a proposito dello Stato ideale, quando si trattò del problema dell'essere, vediamo subito che per Platone il problema principale consiste nella necessità di unificare le proposizioni (2) e (3) con le ultime due e cioè il mondo molteplice del reale con quello ideale in quanto molteplice. Come questa unificazione è avvenuta nello Stato con le divisioni delle classi e nell'individuo con le divisioni della facoltà dell'anima in modo che ogni facoltà ed ogni classe avesse la sua funzione, così nel mondo dell'essere si è verificata una distinzione delle varie conoscenze e dei vari oggetti a cui queste si riferivano, resi possibili questi e quelle dalla superiore e trascendente idea del bene dominante in tutti i problemi ed in tutta l'opera di Platone.

Il problema del non essere - Il problema del metodo discendente e la creazione. — La dialettica filosofica ci conduce dunque fino ad un principio incondizionato che giustifica i gradi di conoscenza per mezzo dei quali si è arrivati fino ad esso. Questo movimento si è chiamato metodo ascendente della dialettica. Ma quando ha raggiunto l'ultimo suo gradino il pensiero ridiscende tenendosi fermo alle conseguenze che dal principio raggiunto derivano e ritornando quindi a giustificare, in questa sua discesa, le premesse da cui era passato e per mezzo delle quali era giunto all'unità.

Gli uomini imprigionati nella caverna credono che le ombre proiettate sul fondo di essa siano verità (515 C) ma se vedessero la luce del sole non potrebbero sostenere la sua forza ed il suo fulgore (516 A). Il filosofo che a poco a poco a quella luce riesce ad abituarsi, si accorge, guardando in essa, cioè, fuori della similitudine, discendendo logicamente da essa, che produce tutto il visibile ed è la causa anche delle ombre (516 B C). Compiuta però questa discesa ideale il filosofo si accorge che quelle ombre sono ombre, riconosce i loro limiti ed il loro misero valore reale,

perciò non vuol tornare nella caverna perchè sa che là troverebbe le tenebre (516 C D E). Ma Platone afferma che è dovere dei filosofi di ritornare nel luogo da cui sono saliti (519 D): essi devono abituarsi a fissare le oscure immagini che una volta credettero realtà, devono ritornare nel mondo del molteplice e della doxa e ritornarci per organizzarlo, per idealizzarlo, per avvicinarlo al mondo delle idee. Come si potrà compiere questa idealizzazione? Riportiamoci ai cinque aspetti della realtà che sono stati messi in luce dalla Repubblica. Il primo è il momento in cui l'idea si pone come assoluta unità superiore alla stessa esistenza. Si ricorderà come nel Fedone e nel Menone, oltre che nella Repubblica, è stata rigorosamente affermata questa posizione che noi ritroveremo nella prima ipotesi del Parmenide. Nello stesso tempo sappiamo che questa posizione dell'idea non è l'unica e che un secondo aspetto della realtà afferma che le idee sono molteplici, che esiste cioè una molteplicità ideale, come riconfermerà la seconda ipotesi del Parmenide. Ora il metodo ascendente ci ha fatto salire fino alla prima posizione ma come si potrà da essa discendere? Necessariamente dovremo per passare dalla prima alla seconda affermazione negare l'idea come unità ed affermarla come molteplicità. La discesa da una posizione all'altra sarà perciò possibile solo per mezzo di una negazione. Si potrà dunque dire dell'idea come unità *è* in quanto tale, ma che *non è*, in quanto è molteplice. Nel capitolo dedicato al Simposio noi abbiamo derivato da queste premesse il concetto di creazione che ritroveremo nella terza ipotesi del Parmenide. Ricordandoci delle conclusioni là raggiunte possiamo ora notare che ripassando col metodo discendente dalla prima alla seconda posizione della Repubblica (posizione che nello schema soprascritto è la quinta), dobbiamo renderci conto che il passaggio è reso possibile solo dal concetto del non essere.

Nello stesso modo è possibile passare dal mondo degli oggetti reali (quarta ipotesi del Parmenide, terza posizione

della Repubblica) al mondo delle ombre (la seconda posizione della Repubblica corrispondente alla quinta ipotesi del Parmenide) solo se si negano gli oggetti in quanto reali e si affermano in quanto ombre.

D'altra parte c'è nel quadro presentatoci dalla Repubblica una grande divisione tra visibile e intelligibile, tra mondo della doxa e mondo dell'episteme. Noi sappiamo dal Fedone che le relazioni tra molteplicità ideali e molteplicità sensibile si spiegano con la teoria delle idee opposte e cioè, come abbiamo concluso, con la teoria del non essere. Il mondo sensibile può partecipare al mondo ideale solo in quanto l'unità ideale diventa molteplice, cioè *non è* unità. Così il non essere che il metodo discendente richiede per il suo movimento, fa sì che sia possibile una partecipazione del mondo della doxa al mondo dell'episteme. Gli esseri reali diverranno così intelligibili e in questo rapporto con le idee saranno conosciuti dalla dianoia (quarta posizione della Repubblica). Diventando intelligibili si potranno identificare con le idee, come avviene nella Repubblica per lo Stato ideale. Compiuta la identificazione si dovrà riconoscere che in quanto l'idea è diventata molteplicità, e cioè si è negata come unità, è stata possibile l'identificazione tra mondo ideale e mondo sensibile. Questo si è posto come non essere di fronte al mondo ideale e perciò, per idealizzarlo, il mondo ideale si è negato come unità. Conseguentemente già la quinta posizione, cioè la molteplicità delle idee contiene in sé tutte le possibilità per spiegare il mondo empirico, proprio perchè in essa l'unità si nega, l'essere cioè diventa non essere.

L'identificazione tra la molteplicità reale e la molteplicità ideale ci appare così da un nuovo punto di vista. Gli esseri reali diventano intelligibili, abbiamo visto, in quanto si identificano con le idee. Nella terza posizione della Repubblica troviamo dunque un mondo che rappresenta questa identificazione, un mondo che è il risultato dell'incontro dell'essere col non essere e che ritro-

veremo nella terza ipotesi del Parmenide. Il metodo ascendente ha dimostrato che l'incontro è stato possibile dal passaggio del non essere all'essere, dalla salita del molteplice all'uno, il metodo discendente invece che esso è possibile per il passaggio dall'essere al non essere. Nella terza posizione della Repubblica ritroviamo dunque il concetto di creazione già esaminato nel Simposio. Creazione qui nella massima bellezza, perchè nella verità, e quindi creazione di uno Stato perfetto.

La distruzione. — Abbiamo dunque vinto il non essere? Sarebbe come dire che lo Stato perfetto non solo è pensabile ma esiste ed è sempre esistito. Noi sappiamo invece che c'è e ci potrebbe essere la creazione dello Stato ideale ma che c'è anche la sua distruzione. C'è dunque un non essere che ci è sfuggito, un non essere che non è solo il non essere della molteplicità di fronte all'unità, ma è il non essere della molteplicità di fronte a sè medesima, cioè la falsità, l'errore, il male. Le ombre le abbiamo considerate ombre di una realtà, ma esse potevano anche essere false ed essere semplicemente ombre, e, dovremmo dire, ombre di ciò che non è, come quelle dei sogni. Potevano essere immaginazione falsa, perchè non c'è solo la immaginazione vera. Il mondo della doxa lo abbiamo visto nella sua positività, in esso però si annidava l'errore.

C'è un non essere ben più profondo di quello da noi considerato per il mondo reale di fronte al mondo ideale. È un non essere che è sotto lo stesso mondo reale, è la falsità di questo, la sua nullità non di fronte all'idea ma di fronte a sè medesimo, così come si cela nella natura un male che a noi uomini non è dato spiegare. Per questo Platone aveva definito il mondo della doxa un mondo intermedio tra ciò che è e ciò che non è (477 B e segg.; 478 C D), con questo non essere intendeva la possibilità insita nella doxa dell'errore e dell'ombra vana senza realtà. In conseguenza il mondo della doxa non è

solamente un mondo conoscibile, una realtà che può diventare intelligibile e avvicinarsi all'idea, ma c'è in esso un non essere che non è riducibile a conoscenza, un sapere fantastico di ciò che assolutamente è inconoscibile perchè non è, perchè è falso, e ripetiamoci ancora la domanda già citata: come si può conoscere ciò che non è? Il mito, in quanto trasfigurazione fantastica del non essere, ci appare qui in tutta la sua pericolosa vicinanza con la doxa.

Ma se il molteplice può essere falso e se esso si spiega solo in quanto partecipa a un mondo ideale, anche nel mondo ideale si dovrà essere qualcosa che permette l'errore ed il male. Il non essere riprende qui tutte le sue posizioni. Infatti il molteplice nel Fedone veniva spiegato, come abbiamo già ricordato, in quanto partecipava ad idee opposte. Ora noi possiamo pensare ad idee come il vero ed il suo opposto, il falso, ed allora vedremo il molteplice nel suo informe divenire, così come si è visto lo Stato perfetto muoversi dalla sua perfezione e quindi, necessariamente, distruggersi. Il divenire è stato visto come organizzabile dall'essere, nel momento della creazione si saliva infatti all'essere, così come la creazione era solo possibile nella bellezza, cioè nella positività. Ma se il divenire restasse divenire? Se esso non raggiungesse l'istante della creazione? Se invece di salire alla positività si dirigesse invece verso la negatività, verso il non essere? Quali sarebbero allora le idee a cui parteciperebbe se nel momento della creazione partecipa al mondo ideale in quanto perfetto? Parteciperebbe ad idee che sono false in quanto sono il contrario di sè medesime, in quanto sono il brutto, il falso, il male? Ci sarà un non essere dell'idea del bello, un non essere dell'idea del vero e un non essere dell'idea del bene. Ci sarà in ogni modo un non essere delle idee che non dipende solo dalla loro molteplicità ma anche da una negatività che si produce in ogni idea in quanto in ogni idea si può far strada l'opposizione a sè stessa.

Ed è logico che sia così. Una volta identificato il mon-

do del reale col mondo ideale, ciò che accade nel primo dovrà necessariamente accadere anche nel secondo. E se le idee come non essere si incontrassero con il mondo reale come negativo, necessariamente, da questo incontro, dovrebbe risultare il contrario della creazione e cioè la distruzione, come ci dimostrerà la settima ipotesi del Parmenide. Ma anche qui dobbiamo notare che ciò che non è non può incontrarsi, la distruzione non può esistere perchè rappresenta il nulla, dovremo dunque parlare di qualcosa di negativo che si trova nel seno della stessa creazione, negatività che si verifica proprio quando la creazione non c'è e c'è quindi il suo opposto. Nello stesso modo quel mondo reale che noi avevamo visto unirsi al mondo ideale e diventare intelligibile, se ci sarà nel mondo ideale una negatività, diventerà negativo e inintelligibile, oggetto di una credenza che è falsità, mondo di fenomeni inorganizzabili. La stessa unità dovrà conseguentemente negarsi insieme al resto e negarsi non in quanto diventa molteplicità ma nel senso che diventa assolutamente *non uno*. In conclusione tutto quello che si era già visto come essere ci appare ora come non essere e precisamente la seconda posizione sul mondo delle ombre diventa negatività in quanto le ombre possono essere false, la terza sul mondo reale trasforma questo mondo in un mondo fenomenico, la quarta diventa negativa in quanto c'è in ogni reale una negatività come c'è nelle idee della quinta, la prima in quanto anche l'unità può negarsi.

Ritoveremo queste posizioni negative nelle ipotesi negative del Parmenide.

Il problema del Parmenide. — Così noi abbiamo notato nella Repubblica l'affermazione di cinque posizioni sull'essere che possono essere viste anche come negative. Dall'idea dell'unità, come dal sole, hanno origine luci ed ombre, creazione e distruzione. La dialettica ci ha condotto col suo metodo ascendente all'unità, col suo metodo di-

scendente prima alla creazione e poi al nulla. Ma il metodo discendente era usato nella Repubblica, solo per quello che riguardava il ritorno dei filosofi nella caverna. Noi lo abbiamo applicato a tutta la realtà. Platone stesso userà nel Parmenide la dialettica discendente in tutta la sua purezza e, discendendo dall'uno, dedurrà da esso tutta la realtà e tutto il non essere.

Il problema del Parmenide sarà appunto quello di unificare tutte le posizioni da noi trovate nella Repubblica, realizzando così ciò che nella Repubblica si è affermato come necessario dopo l'ascesa all'unità e cioè l'applicazione, nella sua interezza filosofica, del metodo discendente. Usando le idee esso raggiungerà le idee, attraverso le idee e finirà in idee, deducendo dall'uno, con questo suo movimento, la razionalità ed il non essere del mondo.

PARTE SECONDA

IL PARMENIDE

CAPITOLO I.

LA PRIMA PARTE DEL PARMENIDE

Socrate e Zenone. — Zenone ha finito di leggere il suo studio; Socrate lo prega di rileggere la prima ipotesi del primo argomento (127 D). La critica di Socrate si compie solo su questa prima parte dello studio di Zenone, evidentemente perchè ciò, nell'idea di Socrate, poteva bastare per criticare tutto il resto. Socrate fa notare a Parmenide che Zenone, non solo si vuol rendere inseparabile dalla sua persona e conservare così la sua amicizia, ma vuol anche rendersi inseparabile dall'opera del maestro (128 A). Per Socrate Zenone non fa che ripetere le tesi di Parmenide, tentando di far credere, trattandole da un altro punto di vista, che esse sono diverse da quelle del maestro. Parmenide nel suo poema afferma che in tutto è uno e ce ne dà delle bellissime ed evidenti prove, altrettante ce ne dà Zenone dimostrandoci l'inesistenza del molteplice (128 B). Parmenide e Zenone, dice Socrate, parlano ciascuno dal loro punto di vista, in modo che non sembrano dire nulla di simile, ma dicendo in realtà proprio la medesima cosa. Zenone risponde che il suo libro ha proprio voluto difendere, a suo modo, la dottrina di Parmenide contro coloro che tentavano di deriderla col notare che se l'uno è, ad una

tale affermazione dovrebbero seguire una quantità di conseguenze ridicole e contrarie alla tesi stessa. Così Zenone ha fatto vedere che se dall'ammissione dell'unità derivano delle conseguenze assurde e ridicole, non meno ridicole ed assurde sono le conseguenze che si devono dedurre quando si ammette una molteplicità (128 D). Lo studio di Zenone viene così ridotto ad un'importanza puramente polemica ¹⁾.

Bisogna però notare la speciale posizione in cui sono visti qui il pensiero di Parmenide e quello di Zenone. Ambedue conducono all'assurdo ed è proprio questo fatto che si vuol porre in evidenza. Parmenide viene considerato semplicemente in quanto affermatore dell'unità, Zenone può per questo negare l'esistenza del molteplice. Se l'unità viene affermata in tutta la sua purezza, come nella seconda parte del dialogo farà Parmenide nella sua prima ipotesi, necessariamente il mondo molteplice sarà pieno di contraddizioni, come si chiarirà nella quinta ipotesi. Non si dovrà quindi dire che la posizione di Zenone è errata ma piuttosto che essa è limitata. Socrate vede nello studio di Zenone l'affermazione che se gli esseri sono molteplici essi devono essere anche simili e dissimili, cosa impossibile perchè i simili non possono essere dissimili e viceversa (127 E). Conseguentemente è impossibile l'esistenza della molteplicità perchè, una volta posta, essa non può sfuggire dalle contraddizioni sopra notate (Cit. 127 E). Perciò Socrate farà notare a Zenone che deve pur esistere un'idea in sè della somiglianza e qualcosa di contrario a questa (129 A). Partecipando il molteplice a queste due idee, in quanto partecipa alla somiglianza ciò che è simile è simile, in quanto partecipa al suo contrario, è dissimile. Socrate dunque non trova niente di strano nel fatto che le cose siano, a causa di questa doppia partecipazione, simili e dissimili (129 A B).

1) A. DIÈS: Ed. Parmenide. Paris 1923, Pag. 56 (1).

S. WAHL: Etude sur le Parmènide de Platon. Paris, 1926. Pag. 16 Pagg. 225-26 (10) e (11).

Sarebbe del fatto che ciò che è somigliante in sè divenisse il suo contrario e viceversa che Socrate si meraviglierebbe moltissimo (Cit. 129 B), e che l'essenza dell'uno fosse molteplice e il molteplice, a sua volta, uno (129 C). Che ci sia una molteplicità nel mondo del divenire sembra a Socrate la cosa più naturale (129 D). Una volta separate le idee dal mondo molteplice, quello che è proprio del mondo della molteplicità, non è più necessario che sia tale anche nel mondo ideale.

Socrate combatte Zenone e Parmenide in nome del chorismos. Il Parmenide che vede Socrate attraverso Zenone è dunque un Parmenide ben diverso da quello pensato da Platone, cioè dal Parmenide della seconda parte del dialogo. Là esso non si limiterà ad affermare l'esistenza dell'uno ed a negare l'esistenza dei molteplici. D'altra parte Socrate limita la posizione di Zenone per mezzo della teoria del chorismos. Zenone parla di una molteplicità in generale senza distinguere tra molteplicità empirica e molteplicità ideale: era implicito nel suo studio che essendoci l'una ci fosse anche l'altra e che, essendo impossibile l'una, fosse impossibile anche l'altra. Questo non sembra chiaro a Socrate che non potrebbe concepire un fatto di questo genere. Ci appare qui il primo punto di contatto tra la prima e la seconda parte del dialogo. Nella seconda parte, e precisamente nella seconda ipotesi, verrà dimostrato che esiste una molteplicità ideale: dunque, in un certo senso, Zenone aveva ragione quando identificava le due molteplicità. C'è perciò implicitamente nello studio di Zenone quello che verrà poi distinto da Parmenide nella seconda parte del dialogo. Non c'è solo il chorismos tra unità e molteplicità, per cui la molteplicità appare assurda, ma c'è anche il riconoscimento di una molteplicità del mondo ideale e cioè precisamente quello che Socrate chiedeva a Zenone ponendo il chorismos tra idee e molteplicità empirica. D'altra parte Zenone ha veramente ragione quando identifica senz'altro la molteplicità empirica e la

molteplicità ideale? Se questo sarà possibile lo sarà solo in particolari condizioni, come si è visto nel Simposio e nella Repubblica, e come si vedrà nella terza ipotesi del Parmenide. La posizione di Zenone non stabilisce tutte le distinzioni necessarie e Socrate ha dunque ben ragione nelle sue critiche che saranno in seguito approvate dallo stesso Parmenide (Cfr. 135 E). Si può anche pensare che Zenone non credesse necessaria una trattazione di questo genere, data la caratteristica polemica del suo studio. Se la posizione di Zenone è però limitata e giustifica la critica di Socrate, la interpretazione di Socrate è, da parte sua, parziale (e si ricordi che Socrate esamina solo il primo punto del discorso di Zenone), in quanto non ammette una molteplicità ideale e non comprende che nel discorso di Zenone c'è un esempio, benchè non totalmente esauriente, di quel metodo dialettico a cui, più tardi, Parmenide esorterà Socrate stesso (Cfr. 135 D).

Nella seconda parte del dialogo tanto la posizione di Socrate come quella di Zenone verranno riconosciute legittime in quanto compenstrate l'una nell'altra. Ci dovranno dunque essere tre posizioni distinte: l'affermazione dell'unità assoluta, l'affermazione della molteplicità ideale e l'affermazione di una molteplicità empirica. Se Zenone ammettesse una distinzione tra molteplicità ideale e molteplicità empirica ne deriverebbe poi anche un'altra conseguenza e, precisamente, che la molteplicità empirica, se può non essere, può anche essere, come si vedrà nella quarta ipotesi della seconda parte del dialogo.

In conclusione già da ora si può vedere la necessità di affermare le prime cinque ipotesi di Parmenide: la prima, cioè l'affermazione dell'unità, la seconda, cioè la molteplicità ideale, la terza, cioè l'unione tra la molteplicità ideale e molteplicità empirica reale, la quarta, cioè questa molteplicità empirica come realtà e la quinta, cioè la molteplicità empirica come assurda, in quanto si afferma di fronte all'unità assoluta dell'uno. Si scopre così ancor meglio la li-

mitazione della visione zenoniana dell'opera di Parmenide, o meglio del Parmenide di Platone, in quanto, mentre Zenone affermava l'assurdo della molteplicità, Parmenide dimostrerà, oltre a ciò, la possibilità di una razionalità del molteplice, applicando, come vedremo meglio in seguito, lo stesso metodo di Zenone, ma nella sua interezza ed in tutte le sue possibilità. Sembra anche a noi così come al Wahl ¹⁾ che in questo senso il dialogo si diriga qui verso l'intelligibilità, in quanto supera, o meglio inverte, la posizione di Zenone.

Gli studiosi hanno di solito considerato la teoria della partecipazione delle cose sensibili alle idee, che Socrate sostiene in questa parte del dialogo (129 A), come la stessa teoria sostenuta nel Fedone e nella Repubblica. Noi abbiamo visto, studiando quei dialoghi e ponendoli in relazione con il Simposio, che dal Fedone e dalla Repubblica si deducono le stesse posizioni che poi si ritrovano nel Parmenide. Crediamo perciò che il Fedone e la Repubblica non vengano criticati e respinti dal nostro dialogo, ma che piuttosto vengono criticati in esso gli interpreti che non pongono le posizioni di quei dialoghi in relazione colla seconda parte del Parmenide. La teoria che sostiene qui Socrate è sì quella del Fedone e della Repubblica, ma vista unilateralmente e non collegata coll'intera opera platonica. Il Socrate del Parmenide, nella sua giovinezza, non vede tutte le relazioni e con l'inveramento delle sue posizioni unilaterali, che si trovano nella prima parte del dialogo, nelle posizioni di Parmenide che si trovano nella seconda, si vuol avvertire il lettore a non identificare il Fedone e la Repubblica con una visione del mondo delle idee che Socrate poteva avere avuto solo in una sua lontana giovinezza, e, si noti bene, molto prima che quei dialoghi si immaginassero avvenuti.

Parmenide e Socrate. — Necessità di idee di tutte le cose. — Parmenide entra nella discussione quasi come di-

1) WAHL: Op. cit. p. 20.

fensore di Zenone o, meglio, della verità parziale che il discorso di Zenone conteneva: l'unificazione tra molteplicità ideale e molteplicità empirica. Socrate divide tra le idee e ciò che ad esse partecipa (130 B). Egli distingue quindi due mondi, ma per Socrate non è chiaro se nel mondo ideale ci siano o no tante idee per quante realtà ci sono nel mondo empirico. Riconosce che ci sono nelle idee del buono e del bello (130 B) ma non è sicuro che ci sia un'idea dell'uomo, del fuoco e dell'acqua (130 C) e non sa ammettere che ci possano essere idee di cose come i peli, il fango e le macchie. Parmenide pensa invece che ci siano idee di tutte le cose e fa notare a Socrate che è a causa della sua giovinezza che egli disprezza certi oggetti, non giudicandoli degni di partecipare ad un'idea (130 E). Il riavvicinamento compiuto da Zenone è dunque possibile e se Socrate ammettesse idee di tutte le cose lo dovrebbe ben riconoscere.

Ora che cosa significa ammettere che ci siano idee di tutte le cose? Prima di tutto che il mondo ideale non rimane fermo nella sua unità e perfezione, come crede Socrate, ma si può avvicinare al mondo sensibile e che a sua volta questo mondo sensibile può liberarsi dalla sua negatività ed organizzarsi così come abbiamo visto nella Repubblica. Socrate rimane fermo al suo mondo ideale perfetto senza capire che se esistono delle idee esisterà anche una molteplicità ideale e quindi tante idee quante sono necessarie per comprendere il mondo, come ben dimostrerà Parmenide nella sua seconda ipotesi. Come nella Repubblica ogni facoltà dell'anima ed ogni classe sociale avevano la loro funzione, così nulla della realtà sensibile si dovrà disprezzare, perchè tutto è organizzabile secondo un'idea e cioè perchè di ogni cosa ci può essere un'idea. Se c'è un'idea del bello ci dovrà essere anche un'idea del fango.

Noi dobbiamo però osservare che se l'idea del bello può essere solo positività, in quanto la bellezza ha un valore essenzialmente ideale e le cose sono belle solo in quanto ne partecipano, del fango invece ci può essere un'idea in

quanto l'oggetto fango è intelligibile, ma ci può essere anche un'opinione falsa, in quanto l'oggetto fango appartiene al mondo della natura. Anche del bello ci potrebbe essere una doxa, ma allora si tratterebbe del bello empirico, della molteplicità delle cose belle. Il non bello è il bello in quanto non è sè stesso, cioè in quanto è negatività di fronte a sè, contrario cioè a sè medesimo.

In conclusione ci sono idee di tutte le cose ma ci sono idee di enti che esistono solo idealmente, in quanto si fondono, come vedremo meglio, nell'unità, ed idee di cose che esistono anche sensibilmente. Ci sono idee di quel mondo che è oggetto della filosofia ed idee di un mondo che può essere oggetto della filosofia e della scienza, ma che può essere anche oggetto della doxa. È questo fatto che giustifica filosoficamente l'acuta osservazione del Wahl ¹⁾: « Socrate non ha ancora abbastanza coraggio per ammettere che ci sono idee di tutte le cose, ma non si può dire d'altra parte che Parmenide non abbia abbastanza coraggio per ammettere che le cose sono, in un certo senso, quello che sono, fango se sono fango, bellezza se sono bellezza? »

Rapporti con il problema della diairesis. — Il passo del Parmenide che stiamo esaminando si riconnette filosoficamente al problema dei due metodi dialettici, quello filosofico e quello diairetico. Il metodo filosofico che ha per oggetto un mondo ideale si occupa di tutta la realtà, ma solo in quanto è organizzabile razionalmente. Così tutte le idee lo interessano e tutte le cose in quanto idealizzabili. Se si occuperà delle cose sensibili in quanto oggetti del mondo della doxa, lo farà per comprendere in qual modo è possibile conoscere, cioè determinare, la loro idea. Questa determinazione e questa conoscenza sono la funzione precisa del metodo diairetico che perciò deve distinguere ciò che è da ciò che non è, ciò che è idealizzabile da ciò che

1) WAHL: Op. cit., Pag. 26.

rimane opinabile. In questo senso il metodo diairetico farà in modo che il mondo della doxa diventi vero ¹⁾, in quanto toglierà da esso tutto ciò che non è, e la diairesis diventerà in questo modo una continuazione della dialettica filosofica che la rende possibile. Il mondo dei concetti non nega, in altre parole, la teoria delle idee. Le definizioni che può dare il metodo diairetico nel Sofista sono tutte empiriche e non guardano a nessuna realtà filosofica. Platone sottolinea ciò che stiamo dicendo avvicinando la definizione del sofista a quella del pescatore di lenza ed infatti le due definizioni corrono su due linee parallele. (Cfr. Sof. 221 D dove lo straniero eleate insiste sulla parentela dei due concetti) giustificando il senso ironico, difficilmente negabile, di tutta la ricerca. Lo stesso avviene nel Politico quando si fa uso dell'esempio dell'arte del tessitore (Cfr. Pol. 279 B e segg.), dove non c'è nessun senso ironico ma dove si vede chiaramente che con la diairesis si può dare una definizione empirica del politico avvicinandolo a un oggetto veramente empirico che serva di guida (Cfr. 279 B e segg.). La politica è come una tela e, con questo raffronto, è possibile conoscerla come una cosa empirica (Cfr. 311 C); quando si dovrà dire qualcosa di carattere filosofico sulla politica, invece del metodo diairetico, si userà un mito (268 D - 274 E) a cui, come abbiamo visto, la Repubblica esplicitamente rimanda. Così nel Sofista il vero senso della sofistica, e non la definizione empirica del sofista, sarà dato da una delle più profonde discussioni filosofiche dei dialoghi platonici.

Ritornando al passo esaminato, la seconda parte del Parmenide risolverà il problema di Socrate, e Parmenide avrà il coraggio di riconoscere che le cose sono quello che sono, nel senso che, se ammetterà un mondo ideale che può spiegare ed organizzare tutta la realtà, ammetterà anche, nella quinta ipotesi, un mondo di cui gli oggetti della

1) STENZEL: Op. cit.. Pagg. 72-73. Pag. 84.

natura vengono visti nella loro negatività, giustificando così le esitazioni di Socrate, ma inverandole razionalmente. Anche questo passo del dialogo rimanda dunque alla seconda parte.

Le difficoltà della partecipazione. — Parmenide seguita a combattere la posizione di Socrate. Come faranno, egli chiede, le cose a partecipare alle idee? Ogni cosa che partecipa parteciperà all'idea intera oppure ad una parte di essa? (131 A). Quando l'idea è presente nel molteplice rimane una o diventa molteplice? Rimanere una in oggetti che si distinguono non può senza perdere la sua unità (131 B).

Si ricordi che Socrate non ammette idee di tutte le cose, e che, non ammettendo idee di tutte le cose, egli non può vedere in che modo il mondo ideale possa adeguarsi a tutto il mondo reale. Anche qui bisogna pensare alla seconda ipotesi di Parmenide e tener conto di quanto si è detto sopra. Nel mondo ideale c'è una molteplicità e una distinzione, quando il mondo delle cose viene a sua volta considerato non più come oggetto della doxa, ma come un mondo reale che può diventare intelligibile, allora le cose in quanto intelligibili si potranno unire con le idee in quanto molteplici. Tenendo conto della seconda parte del dialogo potremmo dire che allora si uniranno il mondo della seconda ipotesi con quello della quarta. Le cose in quanto cose non potranno mai partecipare alle idee, essere cioè ideali o idee, in quanto, come cose, esse appartengono al mondo della doxa e sono perciò irreali. Esse diventeranno reali quando saranno idee e, si potrebbe anche dire, che allora le idee avranno un'esistenza reale. Il risultato della seconda ipotesi di Parmenide sarà che l'uno è relativo e che tutta la realtà è conoscibile. La quarta ipotesi si fonderà sulla seconda e si domanderà: cosa è il mondo se l'uno è relativo? E concluderà che il mondo in quanto intelligibile è reale. Dunque non c'è una partecipazione di

una cosa a una idea, ma piuttosto il mondo delle idee in quanto molteplice si identificherà con il mondo reale in quanto intelligibile, come, del resto, si è già visto negli altri dialoghi.

Ad un certo momento le idee diventano la realtà del mondo, come vedremo nella quarta ipotesi. Bisogna ricordare però che tra la quarta e la seconda c'è la terza ipotesi, il che equivale a dire che tra l'idealità ed il mondo c'è la creazione.

Ritorniamo per questa via al problema lasciato poco fa. Tutte le idee potranno essere create? Evidentemente no. Solo quelle realtà che possono essere nello stesso tempo oggetto della scienza e della doxa potranno essere create, cioè esistere in questo mondo. Diventeranno create solo le idee di cose esistenti, le altre rimarranno idee come idee, cioè superiori al mondo reale e quindi superesistenti in quanto raccolte nel seno dell'unità assoluta. In questo caso la partecipazione tra esse e le cose potrebbe forse avvenire senza dar luogo alle contraddizioni che Parmenide fa notare a Socrate, perchè la partecipazione non dovrebbe essere concepita materialmente come sostiene il Wahl, basandosi su Proclo e richiamandosi ad Halevy, Milhaud e Taylor ¹⁾). Questa partecipazione sarà però sempre la partecipazione di una realtà sensibile ad una realtà ideale ed allora ritorna il problema: come può una realtà ideale partecipare ad una realtà sensibile senza perdere la sua idealità? Per quanto si faccia quelle che dovranno partecipare alle idee saranno sempre cose, a meno che queste non siano rese intelligibili ed il mondo delle idee non diventi molteplice. Ma allora le idee diventeranno esistenti e le nostre idee immateriali scompariranno. Se esse sono immateriali dovranno rimanere separate dalla realtà sensibile.

La terza ipotesi di Parmenide ci farà vedere che nel mondo delle idee ci sarà una molteplicità, ma che in essa ri-

1) WAHL: Op. cit. Pag. 26.

marrà anche una certa unità, cioè l'unità di ciò che è nello stesso tempo vero, bello e buono. A queste idee il molteplice, il mondo, parteciperà in un modo specialissimo, in quanto esse saranno presenti nell'istante della creazione, la quale, si ricordi il Simposio, può avvenire solo nella bellezza e nella verità, ma, pur essendo presenti, non diventeranno esistenti. Se nel momento della creazione dello Stato è presente l'idea del bene, essa sarà presente come il sole sulle cose e permetterà la loro conoscibilità e la loro esistenza, ma l'idea del bene in sè sarà sempre superiore all'esistenza. Se invece sarà presente nel momento della creazione l'idea del letto, poichè come si è visto c'è un'idea di tutte le cose, quest'idea si realizzerà e cioè diventerà esistente nello stesso modo che il letto corrispondente nella realtà acquisterà un valore intelligibile. A sua volta un letto sarà bello quando sarà ben fabbricato, quando cioè realizzerà pienamente l'aretè del bello, cioè l'essenza del letto, altrimenti non sarebbe intelligibile come letto, ma sarebbe solo un'idea e non sarebbe stato creato nella bellezza e nella verità alle quali, se è veramente perfetto, deve aver partecipato nel momento della creazione. Perciò Socrate porta in risposta a Parmenide l'esempio del giorno che illumina le cose senza moltiplicare e dividere la sua luce. Ma l'esempio può andar bene per le idee immateriali alle quali le cose partecipano nel momento della creazione, ma non spiega nulla per le altre idee e perciò Parmenide oppone a Socrate un esempio in cui si è forzati ad ammettere l'idea come « materiale », cioè il raffronto tra l'idea e le cose come un velo che ricopre più individui (131 B). Noi abbiamo visto però che anche questo punto della prima parte del dialogo, si spiega, come tutto il resto, se si pensa alla seconda parte.

L'argomento del terzo uomo. — Socrate pensa che i molteplici siano grandi in quanto partecipano all'idea di grandezza. Ma il grande in sè e i molteplici grandi non richiedono una nuova molteplicità e perciò una nuova idea

di grande che li unifichi? Ma così facendo si accresce la molteplicità, proprio perchè sempre più si afferma il bisogno di un'unità, ed il procedimento continua all'infinito, sempre più moltiplicando il molteplice e senza mai raggiungere la unità. (132 A B). È questo l'argomento detto del terzo uomo.

Anche questa difficoltà si spiega quando si pensa che non si tratterà, come si è visto precedentemente, di un grande che esiste materialmente e di una cosa grande, ma di un grande a cui la cosa grande partecipa, nella creazione, come misura e armonia e che perciò resta immateriale e si unisce, per quanto in maniera particolare, come si vedrà nella seconda ipotesi, all'idea di vero e di buono. Il grande rimarrà nell'unità anche quando ad esso parteciperà una cosa molteplice, perciò non ci saranno due cose ed una dualità che esige l'unificazione.

L'idealismo empirico. — Socrate cerca di difendere le sue posizioni col notare che ci potrebbe essere un'altra possibilità. Ciascuna idea — egli dice — potrebbe essere un pensiero e solo in questo trovare la sua esistenza. In questo modo ogni idea potrebbe conservare la sua unità senza esser soggetta alle difficoltà di cui sopra si è parlato (132 B). Essendo solo pensiero, ogni molteplice può ad essa partecipare senza distruggere l'unità ideale.

Dopo tutto ciò che si è detto studiando la Repubblica si può notare che il Socrate il quale pensa a delle possibilità di questo genere è ben indietro, è ben più giovane, diremo con Parmenide, del Socrate di quel dialogo. La conoscenza del sole non è l'idea del sole. Il pensiero non è la causa della realtà. L'idea ha un valore ontologico, un'esistenza che è indipendente dal fatto di essere o no pensata. Il pensiero, come dice Parmenide, deve necessariamente pensare qualcosa, qualcosa che è e che quindi è diverso dal pensiero stesso (cit. 132 B). Il metodo ascendente della Repubblica ci rivelava infatti una realtà ontologica. L'idealismo platonico vuol ben distinguersi da ciò che noi moderni potremmo

forse chiamare un idealismo empirico. Si è già notato a proposito della Repubblica che il vero carattere idealistico del pensiero platonico si rivela proprio quando si insiste sul valore ontologico delle idee. Queste hanno una loro esistenza immateriale, sono il pensiero in quanto realtà ontologica, ma esistono indipendentemente dal pensiero. D'altra parte, come si vedrà nella seconda ipotesi, esse sono pensabili. La loro esistenza è possibile in quanto in essa è presente l'unità, l'idea del bene, il sole, ma nella seconda ipotesi questa unità si relativizza, diventa molteplice e, come tale, non più superiore all'esistenza, ma immaterialmente esistente.

L'esistenza delle idee viene però dedotta da qualche cosa che all'esistenza è superiore e quindi, ricordando che si può pensare solo ciò che è, superiore anche al pensiero. La seconda ipotesi deriva dalla prima così come le idee ed il mondo derivano dal bene e dal sole. Solo questa osservazione, che verrà chiarita nella seconda parte del dialogo, può giustificare e risolvere le difficoltà presentate nel passo di cui stiamo parlando. Possiamo ora notare che nella seconda ipotesi la realtà ontologica delle idee coincide con la loro pensabilità e che, in questo senso, le idee sono pensiero. Ma non esistono in quanto sono pensate, in quanto sono creazione del pensiero. Abbiamo visto, nello stesso tempo, che le idee, dopo il momento della creazione, quando sono idee di una realtà esistente nel mondo, diventano reali e coincidono con le cose in quanto intelligibili. Ma questa realtà non è causata dal pensiero perchè è causata dal momento in cui l'idea si pone come creatrice. Altrimenti il mondo reale si ridurrebbe ad un soggettivismo assoluto. La creazione, a sua volta, avviene solo nella bellezza, cioè quando in essa è presente l'idea del bene che dà l'esistenza a tutte le cose come a tutte le idee.

La realtà ontologica delle idee, resa possibile dall'idea del bene, è dunque assolutamente necessaria, altrimenti avrebbe ragione Parmenide: se ogni cosa partecipa alle

idee è inevitabile o che tutto sia pensiero e tutto pensi, oppure che tutto sia pensiero e privo della pensabilità (132 C). Noi sappiamo invece che le idee sono indipendenti dal pensiero benchè coincidano con esso e siano il pensiero, in quanto pensabile, e sappiamo che il mondo non esiste in quanto è pensato ma in quanto è creato, benchè, in quanto intelligibilità, esso coincida col pensiero e sia pensiero. Impensabile è solo ciò che non è, come è inconoscibile il male ed è inconcepibile il nulla di cui non c'è esistenza nè come idea, nè come realtà empirica, poichè, come afferma il Sofista e come spiega il Parmenide nella seconda parte, ciò che non è, è semplicemente l'altro e l'opposto di ciò che è.

C'è però un altro lato del problema. Tutto penserebbe, dice Parmenide, se le idee fossero solo pensiero, oppure tutto sarebbe privo di pensabilità.

Bisogna perciò spiegare che tutto non pensa e che c'è qualcosa che è solo pensabile, senza essere soggetto di un pensiero. D'altra parte bisogna anche che ci sia un soggetto pensante, poichè se tutto fosse solamente oggetto di pensiero, necessariamente questo tutto sarebbe impensabile, privo del pensare, inconcepibile: i « noemata » sarebbero « anoeta » (cfr. cit. 132 C).

Se dunque Parmenide afferma che la realtà non può essere pensiero, egli afferma però anche la necessità di un soggetto pensante, il quale non deve essere il tutto perchè altrimenti non ci sarebbe più la realtà: se il soggetto si identificasse con l'oggetto, e fosse l'oggetto, che cosa penserebbe? Bisogna bene che il pensiero pensi qualcosa, cioè un oggetto, senza con esso identificarsi. Ciò non solo rende necessario un soggetto pensante ma rende necessario anche che questo soggetto, e si ripensi a Kant, rimanga identico mentre variano gli oggetti che sono pensati. Anche quest'esigenza vedremo che sarà soddisfatta dalla seconda parte del dialogo.

Come Kant nella seconda edizione della sua « Critica

della ragion pura », anche Platone ha voluto difendersi dalla possibile accusa di idealismo empirico.

La teoria della mimesis. — Socrate, battuto nuovamente, presenta a Parmenide un nuovo modo di concepire le idee e la partecipazione ad esse delle cose. Egli suppone che le idee esistano come modelli della natura, che le cose ne siano poi le copie e che la partecipazione delle cose alle idee consista nella rassomiglianza di queste con quelle (132 D). Ma se un oggetto è l'immagine di un'idea bisogna, obietta Parmenide, che quest'idea sia simile alla sua immagine nella misura in cui questa le rassomiglia. Ora queste due entità simili bisogna che partecipino ambedue dell'idea di somiglianza (132 E). Se dunque un oggetto è simile all'idea ad un oggetto, vedremo spuntare una nuova idea e così, come si sa, all'infinito (133 A). La partecipazione per mezzo della somiglianza e l'idea come modello della natura sono dunque impossibili. Bisogna prima di tutto notare che qui siamo, in un certo senso, nel mondo della doxa. Non tutte le idee possono creare delle immagini di sè, sono cioè imitabili. Le idee che non hanno una realtà corrispondente in questo mondo, noi sappiamo che sono divise da esso e che di esse non è possibile nessuna imitazione, non è possibile, insomma, un'imitazione dell'idea del bene e del bello, senza corrompere quelle idee. Se questa imitazione è realizzabile, quelle idee saranno prese in un altro senso; come esistenti cioè nella realtà fisica, così l'idea del sole nella Repubblica viene presa come un simbolo. A queste idee, abbiamo già visto che la partecipazione delle cose avviene in modo speciale nel momento della creazione. Per ciò che riguarda le idee che possono diventare realtà esistenti in questo mondo abbiamo già visto in che senso la partecipazione può avvenire. Ma nei passi citati c'è un altro problema: se la partecipazione come somiglianza è impossibile, come sarà possibile la teoria della mimesis tante volte affermata da Platone? Bisogna bene che ci siano in questo mondo delle

copie delle idee e che quindi la teoria della somiglianza sia, in qualche modo accettabile.

Si prenda il famoso passo della Repubblica sull'idea del letto. Il fabbricante di letti non fa l'idea del letto ma un letto. Ora l'idea del letto è ciò che è il letto. Il fabbricante farà dunque qualcosa che è simile a ciò che è, ma non è (cfr. Rep. 597 A). Da questo passo si vede chiaramente che la somiglianza e l'imitazione non avvengono tra una cosa che è, che cioè è intelligibile e l'idea, ma, ammesso che ciò sia possibile, tra una cosa che non è e l'idea. L'imitazione, dato l'ultimo rapporto, è possibile in quanto è possibile il non essere di un'idea. Così lo Stato, quando non è perfetto, è un'imitazione dell'idea di Stato (Rep. 484 D). In realtà l'imitazione non è una partecipazione, ma la mancanza di identità tra una cosa e l'idea che colla cosa coincideva in quanto questa cosa era intelligibile, cioè ideale. Non essendoci più quest'identità l'idea non sarà più reale e cioè non sarà. Conseguentemente un letto (e non il letto) non sarà una cosa intelligibile ma una cosa del mondo della doxa, cioè di quel mondo determinato, nella seconda parte del Parmenide, dalla quinta ipotesi; un mondo che è, ma che, dall'altro lato, non è. Così si comprende sempre meglio perchè il metodo diairetico, a cui è affidata la conoscenza delle cose empiriche, si presenti come una doxa razionalizzata ed eserciti la sua funzione, come dice Stenzel, concettualizzando i molteplici ed eliminando via via dalla ricerca ciò che non è per trovare ciò che è.

Concludendo l'imitazione non si deve concepire come una partecipazione all'idea per rassomiglianza ma come un non essere dell'idea. È naturale poi che questo essere, contrapposto di ciò che è, non possa affermarsi se a sua volta non c'è l'essere. Così anche l'imitazione, nell'Ione, è stata presa per prova dell'idea e dell'essere, così il discorso rettorico nel Fedro ci ha dato il mezzo di trovare il discorso logico, nello stesso modo la ricerca sul sofista, nel dialogo omonimo, permetterà di trovare invece il filosofo

(cfr. Sof. 253 C e, per i rapporti tra la sofistica e l'arte mimetica, principalmente Rep. 596 C, Sof. 233 B e segg.).

Il problema della scienza delle idee e la conoscenza del mondo. — Parmenide non ha ancora finito le sue critiche, egli prosegue, dicendo che la teoria di Socrate dà luogo a difficoltà ancor più gravi di quelle finora considerate.

« Se qualcuno dirà che per l'uomo non è possibile conoscere le idee, non sarà possibile confutarlo, a meno che il contestante non sia una persona ricca di una cultura scientifica eccezionale e disposta a seguire l'asserente per un dedalo di argomenti » (133 B). Parmenide ammette già da principio che la confutazione non sia impossibile. Se — egli continua — si pongono delle idee in sè e per sè, si ammette nello stesso tempo che nessuna di esse sia in noi. Le idee, anche se hanno rapporti reciproci tra di loro, hanno un essere riferibile a loro medesime e non a ciò che in noi vi corrisponde. D'altra parte le cose che sono in noi pur avendo gli stessi nomi delle idee, non sono che in quanto sono in rapporto tra sè medesime, e non in quanto sono in rapporto con le idee (133 C D). Se qualcuno è padrone o servo di un altro, egli non sarà schiavo dell'essenza del padrone e nemmeno padrone dell'essenza del servo ma, come uomo, egli sarà padrone o servo di un uomo. In conclusione ciò che è in noi non ha nessuna efficacia sulle idee, nè le idee ne hanno su noi. Le idee non esistono che in sè e per sè e ciò che è in noi non è relativo che a ciò che è in noi (133 E). Così la scienza in quanto è scienza in sè, sarà scienza di ciò che è la verità in sè, e ciascuna scienza che è in noi, sarà la scienza di ciascun ente che esiste in noi (134 A). Non abbiamo le idee in sè stesse e non abbiamo quindi la scienza in sè stessa e, poichè solo questa permette la conoscenza delle idee in sè, questa resta per noi assolutamente inconoscibile (134 B).

La gravità di queste nuove obiezioni di Parmenide consiste, in un certo senso, nel fatto che esse riassumono

tutte le precedenti. Le idee sono in sè, ma esse possono, come sappiamo, entrare in contatto col nostro mondo nel momento della creazione. Il mondo reale, nello stesso modo, entra in contatto con il mondo ideale. Ma come facciamo noi a conoscere le idee? Per questo scopo c'è la dialettica filosofica che giunge, col suo metodo ascendente, fino all'unità e che, col metodo discendente, deduce poi dall'uno la stessa realtà attraverso cui è passato il metodo ascendente.

In un certo senso però Parmenide ha ragione quando afferma che noi possiamo conoscere il mondo ideale. Noi arriviamo a conoscerlo in quanto esso è esistente e si pone, in seguito, in relazione con il mondo reale. Lo conosciamo per mezzo della seconda ipotesi, ma il mondo ideale si pone anche come superiore all'esistenza nella sua unità assoluta, ed allora come è possibile conoscerlo? Come è possibile conoscere l'unità? Tutto ciò che è conosciuto è oggetto del nostro pensiero, quindi, esiste; come conoscere ciò che è superiore all'esistenza? D'altra parte l'unità ideale solamente può permetterci, una volta raggiunta, la spiegazione e la conoscenza della realtà. Ammessa una scienza delle idee come quella che ci viene assicurata dalla seconda ipotesi ed ammessa una scienza del reale come quella garantita dalla quarta ipotesi, queste scienze non saranno poi assolutamente indipendenti l'una dall'altra? In altri termini Parmenide qui si chiede: come è possibile ed in che cosa consiste il rapporto tra la dialettica filosofica che conosce le idee e l'organizzazione razionale della realtà, e il metodo diairetico che conosce le idee in quanto reali, in quanto oggetti di questo mondo che diventano idee? La seconda ipotesi ci dimostrerà che, se è possibile una dialettica filosofica, tutto è possibile, anche la conoscenza empirica. C'è dunque già implicita nella dialettica la possibilità della conoscenza, prima che si distingua, con la creazione, se l'oggetto che è conosciuto sia esistente solo idealmente o anche realmente.

In questo modo il metodo diairetico ci appare sempre

più come un proseguimento della dialettica filosofica ed esso è reso possibile, logicamente, prima ancora che esistano realmente gli oggetti a cui deve applicarsi. Il metodo diairetico diventa un metodo a sè perchè i suoi oggetti diventano da ideali, con la creazione, reali; allora trovare l'idea del letto significherà determinare la realtà del letto. Parmenide pensa, con l'esempio dello schiavo e del padrone, al fatto che non esiste la schiavitù ma lo schiavo. Ora l'idea della schiavitù come tale non diventerà mai esistente, esisterà invece l'idea dello schiavo a cui può corrispondere una realtà empirica. C'è però sotto questo l'altro problema: uno schiavo non è lo schiavo come idea. Ma uno schiavo singolarmente determinato, fa parte, per Platone, del mondo del divenire come non intelligibile: esso esiste in quanto c'è in lui una realtà positiva che è l'idea dello schiavo, ma non esiste in quanto le determinazioni che lo costituiscono come singolo restano rappresentazioni fantastiche mai dimostrabili e quindi mai organizzabili in un giudizio. La quinta ipotesi spiegherà queste posizioni dandoci insieme il fondamento razionale del metodo diairetico.

Parmenide fa inoltre notare che se noi non conosciamo la scienza vera delle idee e le idee sono assolutamente indipendenti da noi, ne risulterebbe che se Dio possedesse la scienza in sè non potrebbe conoscere il nostro mondo (134 C D). L'obbiezione si spiega nello stesso modo delle precedenti: c'è però una verità parziale in questa nuova complicazione che viene presentata. Si parla di una conoscenza della scienza in sè, di un'idea della scienza in sè, di un pensiero in sè; Parmenide sottolinea subito la sua posizione affermando che c'è una scienza in sè, come c'è il bello in sè (134 C). Come sarà possibile al pensiero perfetto di conoscere sè stesso? La domanda è la medesima che si porrà Parmenide sull'unità è conoscibile non è più unità, e quindi essa non può essere conoscibile e non può nemmeno essere. Il pensiero non può, in quanto pensiero perfetto, conoscere sè stesso, la sua idea. Esso si può solo pensare come

unità ontologica assoluta che permette l'esistenza o come unità che permette la conoscenza. Non sarà mai però nè esistente, nè oggetto di conoscenza, come si vedrà nella prima ipotesi della seconda parte del dialogo a cui questa discussione è quasi un'introduzione diretta.

L'esercizio dialettico. — Parmenide ha finito. Egli non ha mai negato, in tutto il suo discorso, l'impossibilità di una teoria delle idee. Ha solo presentato delle obiezioni. Soprattutto ha voluto far vedere che è impossibile definire il bello, il giusto, il bene e gli altri concetti di questo genere, perchè essi appartengono ad una visione filosofica generale, sono i termini ed i momenti di una filosofia e trovano il loro vero posto solo quando si è in possesso di una teoria totale sulla razionalità del reale. Il giovane Socrate che qui ascolta, spaventato, le difficoltà che sorgono davanti alla sua ipotesi di un mondo ideale, rassomiglia bene a tutti gli interlocutori del Socrate maturo che Platone ci ha presentato nei suoi dialoghi. Certamente egli non è Eutifrone, nè Gorgia, nè Protagora e tanto meno Ippia o Ione, ma può ben avvicinarsi a Teeteto a cui, come ci dice Platone, rassomiglia perfino fisicamente. A Teeteto Socrate raccomanderà quello che ora a lui stesso raccomanda Parmenide: esercitati, immergiti fino in fondo negli esercizi della dialettica che sembrano non servire a nulla e che il volgo considera chiacchiere e nient'altro. Esercitati finchè sei giovane, perchè se no la verità fuggirà sempre dagli sforzi che tu farai per raggiungerla (135 D). E la stessa raccomandazione ripetono costantemente al lettore tutti i dialoghi platonici con i loro paradossali risultati e con la loro sconcertante mancanza di conclusione. Solo un esercizio dialettico di una ricchezza inverosimile ha potuto permettere a Platone di scrivere i suoi dialoghi, solo la visione sempre presente di una razionalità del reale quale quella che il Parmenide ci svela, potrà permettere al lettore di Platone di avvicinarsi al suo pensiero e di perdere di esso il meno possibile. Come a So-

crate giovanetto l'insegnamento di Parmenide permetterà di comprendere il vero senso della sua teoria delle idee, così per il lettore il Parmenide avrebbe dovuto essere la guida segreta per comprendere ogni dialogo platonico.

Ma di quale esercizio dialettico si vuol parlare? Chiede Socrate a Parmenide. Bisogna, risponde quest'ultimo, non solo, in ogni caso, supporre l'esistenza dell'oggetto e considerare quello che ne risulta, ma anche supporre l'inesistenza di esso e vedere ciò che risulta da questa posizione (135 D). Se, chiarisce Parmenide, prendiamo in considerazione l'ipotesi di Zenone sulla pluralità, bisogna cercare, supposta la sua esistenza, che cosa ne risulta per il molteplice in rapporto a sè medesimo e poi in rapporto all'uno e poi, per l'uno, in rapporto a sè medesimo in rapporto al molteplice; in seguito, supposta la sua inesistenza, esaminare ancora che cosa ne risulterà, sia per l'uno come per il molteplice, in quanto in rapporto a sè medesimo in rapporto al molteplice; in seguito, supposta la sua inesistenza, esaminare ancora che cosa ne risulterà, sia per l'uno come per il molteplice, in quanto in rapporto con sè medesimo e in quanto in rapporto l'uno con l'altro (136 B). Lo stesso si potrebbe fare, dice Parmenide, per ogni concetto di genere. Parmenide avrebbe quindi potuto usare anche un altro concetto oltre l'unità ma perchè usa l'unità? « Sebbene Parmenide, nota il Levi ¹⁾, dichiara che l'esame del rapporto fra l'unità e la molteplicità che egli sceglie serve soltanto a dare l'esempio di un procedimento dialettico che deve essere applicato a tutte le idee, è chiaro che, nel pensiero di Platone, tale ricerca doveva avere un valore particolare ». Ciò significa che il metodo di Parmenide, non ha un valore puramente gnoseologico, cosa che, da parte nostra, abbiamo sostenuto dicendo che esso si occupa della razionalità del reale. Del resto cominciare da un'idea o da un'altra è lo stesso, anche

1) A. LEVI: Il concetto di tempo nella filosofia di Platone. Milano, 1920. Pag. 49.

il molteplice di Zenone poteva servire, purchè la dialettica filosofica venga usata in tutta la sua totalità e, soprattutto, dice Parmenide, purchè si tenga conto non solo dell'essere ma anche del non essere. E noi abbiamo visto come solo il concetto del non essere può permettere di risolvere certe difficoltà poste da Parmenide, così come abbiamo visto che le ipotesi del non essere sono costantemente a fianco dell'essere nei dialoghi platonici esaminati e si trovano, implicitamente, nella Repubblica, nella stessa forma con cui le troveremo nella seconda parte del Parmenide.

È logico in ogni modo che Parmenide parli dell'unità. Ed è filosoficamente necessario; la sua discussione comincia là dove finisce la discussione della Repubblica e dove finisce l'ascesa del metodo filosofico. Certo qualsiasi altra idea ci avrebbe condotti all'unità che è il principio e l'inizio della discussione, come il sole è principio della natura dell'essere e del conoscere; l'unità a cui Parmenide e Platone erano arrivati e da cui ridiscendono insieme, per spiegare le idee e il mondo, il non essere e l'essere, la conoscenza e l'errore.

Avventuriamoci ora con Parmenide e tentiamo di attraversare il suo « immenso oceano di pensieri » (137 A).

CAPITOLO II.

LA SECONDA PARTE DEL PARMENIDE

LA PRIMA IPOTESI.

L'unità come superessente. — Parmenide comincia con l'affermazione dell'unità. Egli non parla dell'esistenza dell'uno, ma vuol vedere che cosa deriva dal fatto di pensare l'uno come unità. Egli dice perciò *se l'uno è uno*, ma la copula ha qui un valore di uguaglianza e non determina un'esistenza (137 C). « È » non significa dunque, in questo caso, che l'unità è. Il Natorp ha sostenuto che, mentre per Protagora la parola essere viene usata come attributo del pensiero soggettivo, Parmenide, come Platone, intende l'essere come l'oggetto del pensiero, come il pensato. Se una cosa è essa esiste, se noi pensiamo una cosa essa è così come si presenta davanti a noi, come oggetto. L'essere delle idee è l'essere del pensato, l'essere che vi pone il pensiero. Ora il pensiero ha delle leggi interne, queste leggi sono universali ed assolute e, conseguentemente, sono, per il Natorp, quelle che Platone chiama idee. Il pensiero in quanto legge di sè medesimo non può quindi pensare che ciò che è ¹⁾). Ora noi ci troviamo, nella prima

1) NATORP: Ueber Platos Ideenlehre. Berlin. 1914 p. 3 e segg.

ipotesi, di fronte al fatto che il pensiero pensa un oggetto che non è. Pensa all'unità, non affermandone l'esistenza, ma affermando semplicemente l'unità come unità. Da ciò risulta che, se seguiamo la posizione del Natorp, l'unità non deve intendersi come il pensato, cioè come l'oggetto del pensiero. Ora se il pensiero non pensa un pensato che cosa pensa? Evidentemente qualcosa che non è pensato. Ma se il pensato coincide con l'essere allora il pensiero dovrà pensare qualcosa che non è.

Ma è possibile pensare un non pensato, pensare un non essere? A Parmenide (come sappiamo dal fr. 7 Diels due volte citato da Platone in Sof. 237 A e 258 C) il pensare ciò che non è sembrava assolutamente impossibile il che è in pieno accordo con le tesi del Natorp. Platone, nel Sofista, dimostrerà che il non essere è, in quanto esso cinsiste nell'altro, di cui ogni parte che si oppone all'essere, è il non essere. In questo senso il non essere è pensabile. Dunque se il non essere viene pensato esso viene pensato in quanto altro dall'essere, e in quanto è quest'altro. In conseguenza quando il pensiero pensa all'unità, se la pensa come qualcosa che non è, la pensa in rapporto alla molteplicità, o meglio, come altro dalla molteplicità. L'unità non è, si potrebbē dire basandosi sul Sofista, tutto quello che è altro da lei. È questa l'unica maniera con cui il pensiero può pensare l'unità. Ma ciò che non è l'altro che cos'è? Evidentemente, sempre seguendo il Sofista, è sè medesimo. Ora essere sè medesimi significa usare il verbo essere non come copula ma come equazione. Dire l'uno è l'uno in quanto non è il molteplice, significa dire che l'uno non ha l'esistenza del molteplice. Nella prima ipotesi le idee non sono dunque l'oggetto del pensiero, ma vengono determinate come tutto ciò che è opposto all'esistente, considerato questo come negativo. Necessariamente le idee avranno qui un valore positivo. Se, conseguentemente, pur avendo un valore positivo, sono l'opposto di ciò che esiste, non saranno, in quanto sono positive, non essere, ma sa-

ranno più dell'essere. La proporzione della Repubblica tra idee e realtà intelligibile e tra mondo reale e mondo della fantasia, ci può chiarire qui la posizione, assumendo, nello stesso tempo, tutto il suo valore filosofico. Quando si tratta di spiegare quale è la realtà delle idee, Platone si trova, come noi, davanti a tre termini noti e ad un termine ignoto. Per spiegarci che cos'è questo x , cioè la realtà delle idee, egli dice che la stessa distanza che c'è tra il mondo fantastico (il non essere) ed il mondo empirico come reale, c'è tra le idee come esistenti (cioè le idee in quanto pensate, in quanto oggetti del pensiero, come saranno affermate nella seconda ipotesi) e le idee come unità assoluta. C'è dunque un'esistenza ontologica dell'idea come unità, la quale è di tanto superiore alle idee ontologicamente esistenti come molteplici e come pensato, di quanto l'essere del mondo è superiore al non essere del mondo. Da ciò risulta che le idee come molteplici *non sono* di fronte all'idea come unità. Ora siccome il pensiero pensa solo le idee come molteplici, cioè come esistenti, quando pensa l'unità pensa un essere infinitamente superiore alle idee. Appunto per questo suo superiore valore ontologico l'unità non si pone come oggetto del pensiero e, quando il pensiero la pensa, la pensa o come unità assolutamente superiore all'esistenza senza determinazione e allora l'intuisce, oppure la pensa in quanto non è ciò che è altro da lei.

In conclusione l'unità ha un valore ontologico superiore all'essere che pensa il pensiero, ed appunto perchè ha questo superiore valore ontologico, è possibile di fronte ad essa e, per mezzo di essa, affermare non solo il mondo fenomenico, ma tutto ciò che è pensabile, e quindi anche le idee, come ciò che è altro da lei.

Una volta riconosciuta la superiore posizione ontologica dell'unità che viene intuita o pensata dal pensiero, senza che questo la renda un oggetto cioè un essere esistente, ci si può domandare: qual'è la posizione del pensiero in quanto pensa una realtà ontologica superiore al pensato, in

quanto pensa cioè un'unità? Riportiamoci all'interpretazione che dà il Natorp dell'idea del bene nella Repubblica. L'idea del bene non è oggetto di conoscenza, dice Natorp, ma rappresenta, in quanto fondamento dell'essere e del conoscere, la posizione stessa del pensiero in quanto autolegislativa, il pensiero puro, la pura legge del pensiero ¹⁾. Di conseguenza quando il pensiero pensa l'unità pensa sè stesso come unità, come esigenza unificatrice assoluta, cioè, come possiamo dire riferendoci a Kant, come io trascendentale. La legge del puro pensiero è però possibile, per Platone, solo per mezzo dell'affermazione della realtà ontologica dell'idea. Partendo dalle stesse premesse del Natorp si deve necessariamente concludere, come abbiamo concluso, che se bisogna pensare l'unità come altro dal molteplice, bisogna nello stesso tempo pensarla come positività e quindi come superiormente esistente. Anche se si dovesse considerare l'unità come il fondamento metodologico della nostra conoscenza essa dovrebbe mantenere quel preciso valore ontologico che Platone le ha attribuito in tutta la sua opera e, principalmente, nel Menone, nel Fedone e nella Repubblica. Se essa diventerà legge sarà solo come momento correlativo della molteplicità e la legge, in questo caso, vedremo che non negherà affatto il senso ontologico dell'essere.

Svolgimento della discussione - Figura e luogo. — Dalla sua prima affermazione dell'unità come unità, Parmenide deduce che non può essere molteplice, che non può avere parti e che non può nemmeno essere un tutto (137 D). L'uno sarà illimitato e non potrà avere nessuna figura (137 E). Non sarà in nessun luogo nè in sè stesso, non potendo nè essere circondato ed avere contatti, perchè per questo dovrebbe avere delle parti, nè raddoppiare sè mede-

1) NATORP: *Platos Ideenlehre* cit. p. 216.

simo in contenente e contenuto (138 A B). L'affermazione dell'unità assoluta spiega sufficientemente la mancanza di parti nell'unità. Ma questa mancanza di parti è tale che l'uno non può essere unità di una molteplicità. Necessariamente ciò deve accadere se il valore ontologico dell'uno è superiore a qualsiasi molteplicità, come è superiore alla molteplicità ideale che, di fronte all'unità, è non essere. Non si potrà dire dunque che l'uno raccoglie in sè le altre idee perchè in quanto unità queste idee non sarà possibile dividerle, in quanto molteplicità, non sarà possibile raccoglierle. L'uno non è in nessun luogo, perchè il luogo partecipa di un'esistenza. Non essere in nessun luogo significa qui necessariamente non essere allo stesso livello delle idee, quindi in un luogo ideale. Non essere in sè non significa non essere in sè medesimo, come qualcuno ha interpretato, ma non essere localmente in sè, cioè non prendere sè stesso come una parte. *Essere sè medesimo*, per l'uno, è essere uno in un senso di uguaglianza e non di esistenza. *Essere in sè medesimo* significherebbe al contrario essere diverso da sè, ed essere quindi nel senso di esistere.

Movimento e immobilità. — Per muoversi l'unità dovrebbe muoversi o per alterazione, o per translazione. Se si altera non è più unità. Se si muove per translazione, su sè stessa non può muoversi perchè non avendo parti non ha un centro, verso altri nemmeno perchè non è in nessun luogo. E nemmeno può darsi che vi divenga, perchè una parte di essa sarebbe nello spazio e una parte fuori: ci sarebbero dunque nell'unità delle parti. L'uno è, in conclusione, assolutamente immobile (138 C, 139 A). Questa immobilità però non basta per stabilire la superiorità dell'uno al movimento. L'immobilità è relativa al moto: è logico dunque che l'unità sia considerata come superiore anche al concetto di riposo (139 B C).

Differenza e identità. — L'uno non può essere diverso da sè medesimo, non può conseguentemente essere identico ad un altro (139 C). L'unità non potrà nemmeno essere differente da qualcos'altro. Per esserci una differenza ci dovrebbe essere una molteplicità e perciò l'unità è superiore al concetto della diversità. La medesima cosa accade per ciò che riguarda l'identità (139 D E). L'uno non è identico a sè stesso in quanto, come dice chiaramente Parmenide, « la natura dell'uno non è la stessa di quella dell'identità », e ancora: « se si ammettesse che l'uno e l'identico non differiscono in nulla, tutte le volte che qualcosa diventa identica, dovrebbe diventare anche unità » (139 D). Qui risulta chiaramente che l'unità, in quanto si differenzia dalla molteplicità, permette alla molteplicità di essere molteplice. Nei casi particolari è perchè l'uno è uno che esistono delle parti, in quanto queste sono possibili solo se l'uno viene concepito come unità assoluta da esse distinta. Analogamente l'inesistenza spaziale dell'unità permette l'esistenza dello spazio e, nello stesso senso, l'uno permette l'esistenza del moto e della quiete, della differenza e dell'identità, come permetterà l'esistenza delle altre idee che seguiranno.

Somiglianza e non somiglianza. — Così l'unità non sarà nè simile nè dissimile, non potendo essere nè identica nè differente (139 E e segg.), sarà cioè superiore all'idea di somiglianza e all'idea di dissomiglianza. L'unità sarà conseguentemente anche superiore ad ogni relazione matematica, non sarà cioè nè uguale nè disuguale non potendo avere misure identiche, nè maggiore o minore numero di misure, non sarà cioè più grande o più piccola di qualsiasi altra cosa (140 C D).

Tempo ed essere. — L'uno non potrà essere nè più vecchio nè più giovane e nemmeno dell'identica età di un altro, esso non potrà dunque in nessun modo esistere nel

tempo, non potendo nemmeno essere più giovane o più vecchio di sè medesimo (141 A B C). Non si può dunque dire dell'uno *era, è stato, diveniva*; perchè questo significherebbe che è stato nel tempo e per la stessa ragione non si potrà dire: *è, diviene, sarà, diventerà, sarà diventato*. Ora « se l'uno non partecipa affatto, in nessun caso, al tempo, esso non è mai stato, non diveniva e non era; non è diventato ora, nè diviene, nè è, nè, dopo, diventerà, non sarà diventato mai, nè sarà » (141 E). Se non è possibile partecipare all'essere che in questo modo, l'uno non partecipa affatto all'essere, cioè non è (cit. 141 E). Questi ultimi passi sono molto importanti perchè ci fanno capire che l'uno non è e non esiste nel senso che non partecipa all'essere esistente nel tempo. C'è la conferma qui che l'unità ha un'essenza superiore, ed è per questo che si conclude che l'uno non avrà nemmeno quell'essere necessario per essere uno, giacchè si è dedotto l'essere dal tempo (141 E).

Il passo in cui si dimostra che ogni cosa che è nel tempo deve avere la medesima età di sè medesima e deve diventare nel medesimo tempo più giovane e più vecchia di sè stessa (141 B e segg.) può apparire anche molto sofisticato. Il Diès ha giustamente posto in relazione questo passo con il passo della Repubblica 430 E e col passo del Carmide 168 A - 169 C ¹).

Nella Repubblica si dice che « essere superiore a sè stesso » è un'affermazione ridicola, perchè chi è superiore a sè stesso dovrebbe anche essere inferiore a sè stesso. L'affermazione non è possibile su una medesima persona, se non ammettendo in essa delle parti diverse. Così lo Stato è superiore a sè stesso quando la sua parte migliore domina la peggiore (cfr. Rep. 431 B). Nel Carmide si fa notare, come ben dice il Diès ²), che non ci può essere una relazione

1) DIÈS: Op. cit. Pag. 77 (2).

2) DIÈS: Op. cit. Pag. 77 (1).

che dove c'è un reale dualismo di termini, altrimenti il più vecchio di sè sarà anche più giovane di sè. Ora come mai nel Parmenide si dice che una cosa può essere più giovane e più vecchia di sè medesima? Tenendo conto dei passi della Repubblica e del Carmide, ciò di cui si parla nel Parmenide non è assurdo proprio perchè è applicato all'uno. Si vuol far vedere che l'uno, in quanto assoluta unità, non può nè diventare più giovane nè più vecchio e questo perchè, quando si parlerà nella seconda ipotesi dell'uno come esistente, si vedrà che di esso si può dire che diventa più giovane e più vecchio pur restando sempre uno, senza determinare in sè medesimo un dualismo tra giovinezza e vecchiaia. Ciò avverrà però quando l'unità sarà pensata come l'idea esistente dell'uno e non quando, come nella prima ipotesi, si parla dell'unità come superiormente esistente.

Dell'unità si può dire quello che non si può dire delle altre cose, il passo di Parmenide è un sofisma solo se non si pensa che esso tende a spiegare, con un esempio in cui si parla di cose in generale, una difficoltà che il giovane interlocutore di Parmenide non aveva capito. In conclusione il passo chiarisce che ciò che non è possibile dire di tutte le cose, cioè che sono oppure non sono più giovani e più vecchie di sè stesse senza determinare in sè medesime una molteplicità, si può dire invece dell'idea dell'uno per cui ambedue le affermazioni sono possibili, come si sa dai passi citati della Repubblica e del Carmide.

L'essere nel tempo dell'uno che non è possibile per l'unità come unità, nella seconda ipotesi sarà invece possibile dell'unità in quanto è. Ma questo essere nel tempo non sarà concepito come una partecipazione al divenire del mondo empirico, proprio perchè l'uno anche esistente come idea dell'uno, è più vecchio e più giovane di sè medesimo, senza però moltiplicarsi in più parti e in più tempi. Si intravede già qui la necessità della terza ipotesi, di

una concezione speciale cioè dei rapporti tra unità e tempo e del tempo stesso.

Conoscibilità. — Se l'uno non partecipa però come assoluta unità a nessun essere e perciò non è, di esso, dice Parmenide proseguendo il suo discorso, non è possibile nè un nome nè una definizione, nè scienza, nè opinione, nè sensazione (142 A). Noi abbiamo visto che l'uno non può essere pensato e che, conseguentemente, non può, in quanto unità assoluta, partecipare all'essere. La conclusione di Parmenide è dunque una prova della nostra interpretazione. Ma Parmenide dice assai di più e che, cioè, dell'uno non ci sarà nemmeno sensazione e opinione. L'affermazione di Parmenide si spiega in quanto, nella seconda ipotesi, si affermerà dell'uno come esistente ciò che qui viene negato. Parmenide conclude chiedendo se è possibile che sia così dell'uno (142 A). Noi sappiamo che l'uno non si può nominare e Parmenide lo nomina. Quando si parlava dell'unità come assoluta unità, non si parlava di un essere che poteva avere il nome di uno, ma di qualche cosa che, come abbiamo visto, aveva un valore assolutamente superiore. Una volta giustificata l'unità come superesistente Parmenide ripensa a ciò a cui si può dare il nome di uno e per questo, staccandosi dai risultati della prima ipotesi, con la sua domanda ci introduce alla seconda, in cui l'unità potrà chiamarsi unità.

LA SECONDA IPOTESI.

Il passaggio dalla prima alla seconda ipotesi. — Come abbiamo notato nella Repubblica il passaggio dalla posizione in cui si stabilisce la superesistenza dell'unità, alla posizione in cui si afferma la molteplicità ideale, come qui nella seconda ipotesi del Parmenide, è reso solo possibile dal concetto di non essere. Nella sua domanda (può essere così

dell'uno?) Parmenide pensava già ad un uno che non era quello considerato dalla prima ipotesi. Nella seconda l'uno potrà avere tutte le attribuzioni perchè non sarà l'uno della prima. L'uno che esiste non è dunque l'uno come unità assoluta.

Osservazioni sul concetto di non essere nel Parmenide.

— Che significato ha qui il concetto di non essere? Nella Repubblica abbiamo visto che il non essere può essere considerato come male, come errore, come distruzione. Evidentemente nel nostro caso il concetto di non essere viene ad assumere un altro significato che è quello che assumeva nella Repubblica quando non si presentava come errore, ma come un passaggio da una posizione all'altra. Per spiegarci queste due diverse maniere di concepire il non essere prendiamo il Sofista. In questo dialogo si dimostra, come sappiamo, che il non essere in un certo senso è (cfr. principalmente 241 D. E.). In tutti i generi ciò che è altro da essi fa sì che ciascun genere sia altro dall'essere e, cioè, non essere (256 E). In questo senso tutti i generi potranno non essere ed in ogni idea ci sarà una quantità definita di essere e una quantità infinita di non essere (cit. 256 E). Per quante volte sono gli altri per tante volte l'essere non è: quest'ultimo infatti non è gli altri ma sempre sè medesimo (257 A). Gli altri, alla loro volta, nella loro infinita molteplicità, non sono per tante volte per quante l'essere si afferma come tale (cit. 257 A). Precisamente questo metodo viene seguito nel Parmenide.

Anche nella prima ipotesi l'uno si determinava come non essere per quante volte si negava come molteplicità, spazialità e così via. Se l'uno poi si affermava come unità non superesistente, ma esistente, immediatamente scompariva l'essere degli altri. In conclusione il Sofista afferma che, quando parliamo in questo modo dell'essere, non parliamo di qualcosa che è contrario all'essere ma di qualcosa che è altro dall'essere (457 B). Il non essere permette così

la molteplicità delle idee ed è a causa del non essere che si parla di una pluralità di arti e di scienze (257 D). La natura di ciò che è altro si spezza nel medesimo modo con cui si divide la scienza (257 C). In questo modo il non essere è un genere come gli altri generi che si distribuisce su tutti gli esseri (260 B). Da questo punto di vista il risultato di ogni ipotesi del Parmenide è altro da quelli di tutte le altre. Questa alterità si verifica in quanto la prima ipotesi si differenzia dalla seconda, questa dalla terza, mantenendo in sé la differenziazione dalla prima, e quindi, la prima, si differenzia anche dalla terza, e così avviene per tutte le altre ipotesi. Prendendo così qualsiasi ipotesi isolata del Parmenide essa è sé stessa in quanto è sé stessa, e le altre rappresentano ciò che non è l'ipotesi considerata. C'è dunque nel Parmenide un non essere di ciascuna ipotesi di fronte a tutte le altre. Le altre però non saranno presenti quando si discute un'ipotesi isolata; non saranno presenti, per esempio, tutte quelle che vengono dopo la seconda, quando si discute la seconda. La distinzione avviene dunque tra ipotesi per ragioni di discussione, cioè per ragioni dialettiche.

La dialettica discendente del Parmenide distingue sempre più l'unità da ciò che non è unità e, da questa distinzione, procede verso la deduzione della molteplicità. Man mano che le differenziazioni aumentano la molteplicità accentua il suo carattere immanentistico finché si nega del tutto. La molteplicità diventa, si può dire, sempre meno ciò che è l'uno della prima ipotesi, e poichè l'uno è ivi positività, la molteplicità diventa sempre più non essere. Via via che si procede, date le necessità del metodo discendente, aumenta sempre più il carattere negativo delle ipotesi, finché, ad un certo momento, la quinta ipotesi riassumerà in sé una quantità di non essere tale da bastare non solo per differenziarsi, ma anche per opporsi alla positività della prima ipotesi. Nella quinta ipotesi infatti il mondo della *doxa* si presenterà come opposizione alla perfezione del-

l'unità della prima ipotesi. Dalla quinta ipotesi in avanti il non essere aumenterà sempre più e, oltre che a determinarsi come altro dall'essere, si determinerà anche come opposto all'essere.

C'è quindi nel Parmenide una distinzione generale tra i due gruppi di ipotesi; le prime quattro riguardano l'essere e le ultime cinque riguardano il non essere. Conseguentemente ci saranno due posizioni del non essere, distinte, ma una legata all'altra. La prima è la posizione per cui una ipotesi si distingue da tutte le altre e cioè dalla precedente e questa posizione è quella di tutte le ipotesi fino alla quarta, la seconda è la posizione di tutte le ipotesi che seguono, compresa la quinta, posizione per cui ognuna di esse si distingue dalla precedente, ma anche si oppone ad un'altra ipotesi. Precisamente la quinta si oppone alla prima, la sesta alla seconda, la settima alla terza, l'ottava alla quarta. La nona ipotesi ha una posizione particolare che esamineremo, come, da un altro punto di vista, ha una posizione particolare anche la quinta.

Possiamo concludere che i due concetti del non essere che troviamo nel Parmenide si presentano uno come alterità, l'altro come alterità e opposizione. Le ipotesi in cui si determina, insieme ad una diversificazione anche un'opposizione, sono quelle già viste nella Repubblica come assolutamente negative. Ci si può rendere conto della verità di quanto si è detto esaminando semplicemente la posizione iniziale di ciascuna ipotesi come risulta dal seguente schema :

Ipotesi sull'essere.	$\left\{ \begin{array}{l} \text{I — Superesistenza dell'uno.} \\ \text{II — Esistenza dell'uno. Relatività dell'uno.} \\ \text{III — Instantaneità dell'uno. Creazione.} \\ \text{IV — Gli altri in rapporto all'esistenza relativa dell'uno.} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{Essere assoluto.} \\ \text{Non essere come alte-} \\ \text{rità.} \end{array} \right\}$
Ipotesi sul mondo della doxa (Essere e non essere).	$\left\{ \begin{array}{l} \text{V — Gli altri di fronte alla positività dell'uno. Mondo della doxa (opposizione alla I ipotesi).} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{Non essere come alte-} \\ \text{rità e opposizione.} \end{array} \right\}$
Ipotesi sul non essere.	$\left\{ \begin{array}{l} \text{VI — Non esistenza relativa dell'uno (opposizione alla se-} \\ \text{conda ipotesi).} \\ \text{VII — Non essere come distruzione (opposizione alla terza} \\ \text{ipotesi).} \\ \text{VIII — Non esistenza relativa dell'uno, in rapporto agli al-} \\ \text{tri (opposizione alla quarta ipotesi).} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{Non essere come alte-} \\ \text{rità e opposizione.} \end{array} \right\}$
Coincidenza del non essere con l'essere superistente.	$\left\{ \begin{array}{l} \text{XI — Inesistenza dell'uno e degli altri.} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{Non essere assoluto.} \end{array} \right\}$

Mondo ideale e idealità dell'esperienza. — Parmenide ritorna, dopo la fine della discussione sull'uno come unità, al punto da cui era partito, « per vedere se un nuovo esame darà dei risultati diversi » (142 B). Parmenide non nega la prima ipotesi ed il suo risultato, cioè la superesistenza dell'unità. Egli riprende l'uno concepito come esistente e pone i termini di una nuova ipotesi: se l'uno è. Qui la copula ha un valore non di uguaglianza ma il solito valore per cui afferma l'essere di un soggetto (142 C). Questo soggetto però, cioè l'uno, ha assunto, dopo la discussione sulla sua superesistenza, un valore preciso per cui è impossibile determinarlo come l'oggetto del pensiero, come un pensato. In questo modo la copula « è », ogni volta che affermerà dell'unità un predicato, negherà la sua superesistenza, e dirà, in questo senso, che non è, precisamente come è stato fatto nella prima ipotesi. In questo modo le due ipotesi ci dicono proprio la stessa cosa in due posizioni logiche diverse: nella prima è per la superesistenza dell'uno che esiste il molteplice, nella seconda invece il molteplice esiste per l'esistenza dell'uno. Nella prima l'esistenza della molteplicità era garantita dall'unità e dalla permanenza di questa unità in ogni molteplice, nella seconda è garantita perchè l'unità diventa oggetto di pensiero, realtà stessa della conoscenza.

Questa realtà della conoscenza viene determinata in quanto l'unità, invece di distinguersi da ogni genere, si identifica con esso e ne fonda così l'idealità. In questo modo si dice che l'unità è tutto quello che non è quando si pone come superesistente. Conseguentemente essa si deve negare come soggetto e porsi come oggetto. Nella seconda ipotesi è però solo l'unità come superesistente che diventa oggetto di conoscenza e che, data la relazione tra pensiero e unità superontologica, è. In quanto l'idea del bene viene conosciuta e pensata noi conosciamo tutta la realtà che dall'idea del bene è resa possibile, conosciamo cioè tutto quello che nella realtà ha un valore positivo e

ciò ideale. Quando nella Repubblica si costruisce uno Stato quale è reso possibile dall'idea del bene, si costruisce l'idea dello Stato. In conclusione tutto ciò che viene determinato dalla seconda ipotesi ha un'esistenza come idea e quindi la seconda ipotesi rappresenta la posizione dialettica discendente in cui si giustifica e si determina l'esistenza delle idee, di quel mondo ideale che già è stato visto nella Repubblica, come nel Fedone e nel Cratilo. Un mondo delle idee è perciò una molteplicità di idee e non una molteplicità caotica, ma una molteplicità organizzata, l'idealità stessa di tutto ciò che è e, in altre parole, tutto ciò che è in quanto ideale. Quando l'unità viene pensata il pensato è tutto ciò che nel mondo viene reso esistente dall'uno come superesistente, cioè tutto ciò che è positività, sia come idea che resterà sempre idea, sia come idea che potrà esprimersi anche sensibilmente, o come idea che esisterà anche solo come immagine, ma come immagine positiva, cioè come immagine vera.

Tutto ciò che nella realtà per Platone può essere visto come positività, ha un valore ideale. Anche il fango, come ben voleva Parmenide, avrà la sua idea ed anche il fango quindi potrà avere il suo valore positivo. Come si è visto nella Repubblica tutto il molteplice è organizzabile, tutto ciò che esiste può avere la sua funzione e, in questo senso, tutto ciò che è reale può avere un valore razionale come avviene nello Stato perfetto. Da questo punto di vista Natorp ha per noi ragione quando vede nella discussione del Parmenide la formazione di una teoria dell'esperienza ¹⁾. Il mondo empirico è dedotto dall'unità prima come mondo positivo cioè ideale, quindi come idealità, e in seguito, man mano che si procede verso il non essere, anche come negatività. D'altra parte se ci si limita alla seconda ipotesi ha ragione anche Burnet per cui la di-

1) NATORP: Op. cit. Pag. 222 e segg. 242 e segg.

scussione riguarda solamente le idee e non il mondo sensibile ¹⁾).

Svolgimento della discussione. — Se l'uno esiste, dice Parmenide, cioè se noi attribuiamo l'essere all'uno che è, e l'uno all'essere che è uno, è necessario che l'oggetto della nostra ipotesi, cioè l'uno che esiste, sia un tutto e precisamente « l'uno che è », del quale tutto sono parti l'uno e l'essere (142 D). Ciascuna di queste parti è la parte di un tutto e perciò l'uno sarà un tutto che ha parti (cit. 142 D). Ecco come l'unità in quanto esistente può essere molteplice senza negarsi come unità: mentre l'unità assoluta non può essere l'unione di parti, l'uno come esistente invece lo può. L'unità e l'essere sono quindi due parti dell'unità stessa in quanto esistente. Ora l'unità non è ammissibile, in questo caso, senza l'essere e l'essere senza l'unità. Così in ciascuna delle parti, cioè sia nell'essere che nell'unità, ci sarà una nuova dualità tra essere ed uno. « Qualunque parte ci dia essa contiene sempre queste due parti: l'uno sempre comprende l'essere, e l'essere l'uno; in modo che è necessario che, poichè è sempre doppio, non sia mai uno » (142 E - 143 A). È proprio perchè l'unità non è raggiunta che la dualità si ripeterà sempre, quindi l'uno, in quanto esistente, è multiplo all'infinito (143 A).

I numeri ideali. — Sarebbe difficile non vedere qui la deduzione, dall'unità dell'idea, della diade indefinita. Questo ci prova che l'unità in quanto esistente e pensata è il mondo ideale nella sua molteplicità. Bisogna tener presente che i numeri ideali non sono numeri materiali, per quanto permettano l'esistenza di questi, ma sono delle vere e proprie sostanze come tutte le idee ²⁾). Siccome la diade, per

1) BURNET: Greek Philosophy. London, 1932. Pag. 260.

2) ROBIN: La théorie plat. des idées et des nombres. - Paris, 1908, pag. 267 e segg. - La pensée grecque. Paris, 1932 pag. 253 e segg.

Platone, non fa parte della serie dei numeri e nel Parmenide non si parla del due che per Platone è il primo numero, ma si comincerà a dedurre i numeri (143 A) cominciando dal tre ¹⁾, è sicuro che in questa ipotesi, come nella prima, Platone non ci parla di realtà materiali quando parla di numeri, della figura, del movimento e di tutto il resto, ma ci parla di idee.

Le idee numeri permettono all'unità in quanto esistente di frazionarsi all'infinito. « Se esiste il numero, esisterà la pluralità e l'infinita molteplicità degli esseri » (144 A). Tutta la pluralità esistente solo in questo senso può partecipare all'essere in modo che nulla di ciò che esiste ne sia privo (144 B). Così l'unità potrà trovarsi « in ciascuna parte dell'essere » e non mancare nè alla più piccola nè alla più grande (144 C). Non solo ma, chiarisce Parmenide, l'essere « non è diviso in maggior numero di quanto non lo sia l'uno », « le sue parti sono in numero uguale a quelle dell'uno » (144 D E). Così si conclude che la molteplicità dev'essere nel seno stesso dell'uno (cit. 144 E). Si comprende ora perchè l'uno può essere in tutti i molteplici senza cessare di essere uno e perchè i dialoghi platonici hanno sempre affermato che la molteplicità è tale perchè in essa c'è l'unità.

Limite e figura. — Se le parti sono comprese in un tutto, continua Parmenide, l'uno sarà limitato in quanto è un tutto (144 E). Ciò che comprende delle parti è un limite, un limite crea delle distinzioni: l'uno avrà quindi un principio, un mezzo ed un fine. Ora il mezzo è ugualmente distante tra il principio ed il fine e l'uno potrà, in questo modo, partecipare ad una certa forma (145 A B). In questi passi l'unità ci appare, da superiore ad ogni limitazione quale era nella prima ipotesi, come un limite, anzi

1) ROBIN: La théorie cit. pag. 255.

come ciò che limita e dà l'essenza alle figure. Se nei passi precedenti si parlava delle idee numeri qui si vuol parlare di tutte le idee che danno una forma alla realtà. Tutto ciò che nel mondo ha una figura ha un'idea e quest'idea fa parte del secondo gruppo di idee che la dialettica discendente deduce dall'unità in quanto esistente.

Ci risulta dunque un mondo ideale composto di idee numeriche, in cui l'unità agisce come una limitazione, come « peras » contrapposto all'« apeiron » producendo le figure e le forme.

Idealità dello spazio. — Questo mondo ideale costituito come sopra si è detto, non può esistere se non in uno spazio: si pone quindi necessariamente il problema dell'idealità dello spazio. Se l'uno, pur rimanendo tale, può essere limitato e formare delle figure, necessariamente deve essere in qualche luogo e quindi anche in sè (145 B C D). « In quanto l'uno è un tutto esso è in altro, ma in quanto si compone di tutte le parti, esso è in sè medesimo, in modo che l'uno è necessariamente in sè stesso e in altri » (145 D). Qui « altri » significa tutto ciò che non è uno in quanto idea, cioè tutti gli altri generi, come nel seguito della discussione di questa ipotesi.

Lo spazio ha un valore ideale nel senso che si pone non come illimitato (apeiron) ma nel senso che esso è tutto sè medesimo, cioè realizza tutta la spazialità possibile. In altre parole per intendere questo concetto potremmo dire che nello spazio ideale l'infinito non c'è più in quanto tutto quello che è spazio è realizzato. Se noi avessimo presente il mondo sensibile in tutta la sua spazialità, in ogni sua parte, che è infinita (infinitamente moltiplicabile) troveremmo tutto lo spazio.

Movimento e riposo delle idee. — Dalla spazialità si passa necessariamente al movimento. Può sembrare strano che Platone ammetta un movimento nel mondo delle idee:

ma si pensi che qui è tutta la realtà come ideale che si deduce e cioè tutta la realtà in quanto positività: ci deve essere necessariamente anche un movimento ideale se ci sono dei movimenti perfetti. « È necessario dunque che l'uno, il quale è sempre in sè stesso e negli altri sia sempre in riposo e in moto » (146 A). Oltre le idee che stabiliscono lo spazio sono dunque dedotte anche quelle che stabiliscono un movimento nello spazio, ma un movimento ideale e quindi, come tale, diverso dal movimento reale del quale non si potrebbe dire che si muove mentre è in riposo.

Differenza e identità. — Le relazioni sopra notate implicano però una differenza tra l'unità e gli altri generi, ora come può l'unità essere differente da ciò che deriva logicamente da essa medesima in quanto esistente, come abbiamo visto derivare i numeri, la forma, lo spazio e il movimento? Bisogna dunque che anche la differenza e l'identità tra questi generi abbiano un valore ideale. Nel mondo ideale identità e differenza non devono essere contrarie l'una dall'altra come avviene per gli esseri materiali. « Se la differenza, dice Parmenide, non sarà mai nell'identità essa non sarà mai niente di ciò che esiste » (146 E). Per essere in ciò che ha una realtà bisogna quindi che la differenza sia nell'interno stesso dell'identità. Perchè ci sia cioè una differenziazione reale tra gli esseri, bisogna che questa differenziazione stabilisca nello stesso tempo la loro unità, che abbia cioè un valore positivo in quanto è una differenziazione che unisce nell'uno come idea del bene. Solo in questo senso l'uno può essere differente dagli altri e da sè medesimo ed identico agli altri ed a sè medesimo (147 B). La differenza sarebbe altrimenti in ciò che non è, in un mondo che è opposto a quello ideale e che si differenzia non in un cosmo ma in un caos.

Somiglianza e dissomiglianza. — Nello stesso modo la dissomiglianza ideale sarà una rassomiglianza in ciò che è

uno di tutti i generi e cioè nella loro essenza, nell'unità (147 A e segg.). La dissomiglianza che non fosse nello stesso tempo somiglianza sarebbe un'imitazione e cioè, come per il caso della differenza e come già abbiamo visto nella prima parte del dialogo, potrebbe avvenire solo in ciò che non è, in ciò che si corrompe e diventa negativo.

Contatto. — Nello stesso modo l'unità « ha contatto e non ha contatto con gli altri e con sè medesima » (149 D). Ha contatto con sè stessa in quanto resta unità, ma anche non ha contatto con sè stessa, nel senso che ha contatto con gli altri, ma, nello stesso tempo non ha contatto con gli altri e quindi il contatto ha un valore ideale perchè solo di un contatto ideale sono possibili tutte le affermazioni suddette prese insieme e solo per un contatto ideale esse possono essere vere. C'è dunque nel mondo ideale una aderenza assoluta e perfetta di tutto ciò che è molteplice e unico ed ha forma e si muove perfettamente nello spazio, come differente ed identico nello stesso tempo, dissimile ma simile nella dissomiglianza.

Uguaglianza e non uguaglianza. — Per non corrompere la sua idealità questo mondo ideale non dovrà avere parti più grandi e parti più piccole. La piccolezza, come la somiglianza, non può prodursi in ciò che è, in quanto piccolezza e negatività essa appartiene all'opposto di ciò che è e cioè al non essere. Così la grandezza non può essere in ciò che è perchè questo sarebbe più grande di lei (150 B C). Gli altri non contenendo grandezza e piccolezza, non saranno nè più piccoli nè più grandi dell'uno e così sarà per quest'ultimo (150 D). In questo modo l'uno sarà uguale a sè stesso e agli altri (150 E). Sarà però contenuto dagli altri, come nello stesso tempo li conterrà in sè, ed in questo senso, sarà poi più piccolo e più grande degli altri come, rimanendo uguale in questa relazione, sarà più piccolo e più grande di sè medesimo (151 B). Dal punto di

vista della misura l'uno sarà dunque « numericamente eguale, maggiore e minore di sè e degli altri » (151 E). È l'idealità del piccolo e del grande che qui viene dedotta. Non si dimentichi che il mondo di cui si parla non ha altri generi all'infuori di quelli di cui sopra è stato detto e che è quindi sempre attraverso le relazioni di essi che si sviluppano nuove relazioni ideali: in questo modo il congiungersi ed il differenziarsi di un genere dall'altro rappresentano tutta la realtà ideale.

Il tempo. — Nel mondo ideale perfetto che fin qui è stato dedotto manca il concetto di tempo ideale. Abbiamo visto già nella prima ipotesi come i ragionamenti di Platone sul tempo hanno un valore solo in quanto sono applicati all'uno, hanno un valore cioè in quanto sono applicati ad un tempo ideale. Solo in queste infatti può l'unità essere e divenire più giovane e più vecchia di sè medesima e degli altri (151 E). In questo tempo, che è eternità, e che pure resta tempo, l'uno ideale e tutto il mondo ideale esistono e così si arriva fino all'ultima conseguenza dell'ammissione dell'esistenza dell'unità. L'essere è un partecipare all'essere del presente, l'era ed il sarà un partecipare all'essere del passato e del futuro (152 A). Il mondo ideale, in tutte le relazioni fin qui considerate è sempre tutto sè stesso e diviene pur restando unità (154 A). L'eternità di Platone è un'eternità in cui si svolge un divenire in modo che ambedue i concetti assumono un valore assolutamente ideale. Si deve qui necessariamente concludere il contrario di quello che si è concluso con la prima ipotesi e cioè che l'uno era, è, sarà, diveniva, diviene e diventerà (155 D). Di esso ci sarà una scienza, un'opinione ed una sensazione, sarà possibile definirlo e dargli un nome, potrà essere nominato ed espresso (155 E).

Il mondo delle idee. — Dovremmo dunque, con il risultato della seconda ipotesi, avere di fronte a noi tutte le

idee nella deduzione che di esse viene compiuta dall'unità.

In tutta la sua opera Platone ha sempre parlato delle idee attraverso i problemi della conoscenza. È attraverso la maniera di conoscere che le idee si rivelano. Il metodo ascendente conduce all'idea del bene, dell'unità in quanto realtà superesistente che non può essere oggetto di pensiero: abbiamo dunque una prima e massima idea. Sappiamo di essa che è positività assoluta. Il metodo ascendente sale a lei partendo dal mondo delle ombre ed elevandosi sempre più: non riesce a determinarla ed a darne una definizione. Essa appare dunque sotto diversi aspetti, come bellezza, simmetria e verità, così come dice Platone nel *Filosofo* (64 A e segg.). Non esistono dunque le idee del bene, del bello e del vero, se non in quanto sono una positività, e se non in quanto sono l'unità stessa in tutta la sua perfezione, chè, se è assolutamente positiva, essa non può essere bella, simmetrica, buona e giusta. Queste sue caratteristiche noi le possiamo scorgere quando consideriamo la sua azione sul mondo ideale, il quale appunto nella positività si organizza in una molteplicità armonica: nei numeri ideali, nelle figure ideali, nello spazio e nel movimento ideali, nella differenza, nella somiglianza, nel contatto e nell'uguaglianza ideali e quindi nell'esistenza e nel divenire di un tempo ideale. In questo modo e secondo queste categorie viene dedotta tutta la realtà ideale. Le idee su cui si è mosso il metodo discendente, e cioè l'unità assolutamente positiva e i numeri ideali con tutte le altre, sono idee che permettono l'organizzarsi ideale di tutto un mondo il quale diventa conoscibile, perchè dell'uno si può dire che è e che è pensato, proprio in quanto è il tutto, come nello stesso tempo si può nominare e dire che è bello, buono, vero e giusto. I numeri ideali e le altre idee sono conoscibili in quanto deducibili, come si è fatto, col metodo della scienza empirica, nei numeri empirici e nelle altre leggi che regolano l'armonia del mondo, leggi studiate dalla matematica e dall'astronomia in modo particolare, e perciò queste scienze, afferma la Repubblica, sono

utilissime per indirizzare verso la conoscenza del mondo ideale. Di tutto ciò che è positivo ci deve poi essere un'idea e perciò tutto quello che è reso possibile dal mondo ideale dedotto per mezzo delle idee numeri e delle altre, deve esistere come idea. Ci saranno dunque idee di tutte le cose poichè tutte le cose possono essere positive. Ci saranno cioè tutte quelle idee che si possono conoscere non solo attraverso il metodo ascendente, il metodo discendente e la scienza empirica, ma anche attraverso la doxa, il metodo diairetico, l'opinione in quanto opinione giusta. Così tutte le cose del mondo della doxa avranno un'idea perchè dell'unità in quanto esistente è possibile anche un'opinione, come ben ha detto Parmenide. Non solo, ma del mondo ideale è possibile anche una sensazione, anche la sensazione può quindi essere vera, se unificata dall'unità, ed anche gli oggetti di cui è possibile avere una sensazione potranno essere positivi, anche i peli ed il fango, se visti nella loro funzione, nella loro idealità naturale. Perciò anche delle cose sensibili ci sarà un'idea.

Nel Parmenide troviamo dunque una gerarchia di idee, di cui la prima contiene la massima positività, e le altre sono via via inferiori, pur partecipando tutte dell'essenza unitaria, proprio in quanto idee, ed essendo perciò tutte perfette. La seconda ipotesi ci ha dedotto, dall'unità come esistente, tutto quel mondo delle idee di cui tanto si parla nell'opera platonica. Lo troviamo nel Parmenide e solo nel Parmenide svolto in tutta la sua complessa organicità.

LA TERZA IPOTESI.

La posizione negativa dell'uno. — Il mondo ideale come viene pensato nella seconda ipotesi è tutta la realtà, nulla è fuori di esso. Tutto quello che esiste per gli altri, e qui « altri » significa, come vuole Natorp, il mondo reale, esiste anche per l'unità (155 E). Ma nella seconda ipotesi

rimaneva implicito il risultato della prima, era cioè l'unità superessente che, in quanto pensata, ci dava il mondo delle idee. Prendiamo ora, dice Parmenide, il risultato della seconda ipotesi e consideriamolo in relazione a quello della prima che vi era implicito. Per la seconda ipotesi l'uno sarà uno e molteplice, per la prima non sarà nè uno nè molteplice, sarà cioè superiore all'esistenza. Ora, poichè essere, come abbiamo visto, significa soprattutto essere nel tempo ed è dalla partecipazione al tempo che si deduce la partecipazione all'essere, ci sarà necessariamente un momento in cui l'uno partecipa al tempo e un momento in cui l'uno non partecipa al tempo e, conseguentemente, un momento in cui l'uno è e un altro in cui l'uno non è. Non sarà possibile per l'unità partecipare all'essere che in due momenti distinti. Ci sarà dunque un tempo in cui l'unità è ed esiste come idealità e un tempo in cui non esiste come tale (155 E - 156 A).

Si ricordi ora che l'uno della prima ipotesi era uno in quanto non partecipava a nessun essere delle idee e che, se di esso si diceva che non è, ciò significava e significa che non è il mondo ideale. D'altra parte era solo presupponendo questo non essere dell'unità che essa si poteva poi pensare come esistente. Il mondo ideale della seconda ipotesi è ideale in quanto è positività, cioè in quanto è presente in esso l'uno della prima. Ora Parmenide, dopo aver concluso che il mondo ideale esiste in quanto esiste in un tempo ideale, si chiede: come sarà possibile la partecipazione dell'unità a questo essere? Si è già visto che l'unità è in questo essere, appunto perchè il tempo non ha un valore empirico e se ha un valore ideale, è perchè in esso l'unità resta unità. Qui Parmenide divide dunque le due posizioni della prima e della seconda ipotesi e le pone una di fronte all'altra: l'unità di cui si parla ritorna assoluto non essere e, di fronte ad esso, si pone l'unità stessa ma in quanto pensata, cioè in quanto essere. La divisione tra i due mondi, già riuniti nella seconda ipotesi,

è dunque solo possibile se il risultato di questa seconda ipotesi viene staccato nettamente dal risultato della prima che viene, a sua volta, presa come assolutamente isolata.

La nuova posizione produce così un rovesciamento di termini. Accade che l'unità si trova di fronte ad un mondo perfetto che è stato possibile ed è possibile solo perchè l'unità si è posta come assoluta, ad un mondo perfetto però che ora si stacca da lei, in quanto può essere tutto ciò che lei non può essere. Si può in un certo senso mitologizzare il ragionamento per renderlo più chiaro. S'immagini un Dio come perfezione assoluta. Questo Dio crea un mondo perfetto e può crearlo solo in quanto si era perciò distinto già prima di crearlo dal mondo che poi creerà. Ora se, dopo la creazione, questo Dio si staccasse dal mondo che ha creato e ritornasse nella posizione primitiva, e facesse cioè ciò che fa Parmenide col suo ragionamento quando considera le due ipotesi separatamente, si troverebbe di fronte ad una realtà che si è straniata dalla sua unità, perfetta però come il suo creatore e quindi qualcosa di più del suo creatore, perchè mentre il creatore ritornando nella sua posizione non esiste, essa esiste in un tempo ideale. Allora il non essere del creatore non è più superesistenza ma piuttosto diventa un non essere di fronte a ciò che è. Il creatore non si trova più davanti alla sua creazione e nemmeno davanti a sè stesso. E se la sua creazione è tutta la realtà in quanto perfetta, il creatore diventerà non essere assoluto. Questa posizione negativa, in tutta la sua absolutezza, dell'unità, Parmenide la ritroverà fatalmente alla fine di tutta la sua deduzione, e cioè nella nona ipotesi. Nella quarta ipotesi l'unità sarà supposta di fronte agli altri, ma sarà l'unità in quanto esistente e cioè l'unità della seconda ipotesi. Nella quinta ipotesi l'unità sarà ancora posta di fronte agli altri, ma qui si intenderà l'unità come assoluta positività, l'unità risultata dalla prima ipotesi quando la seconda non era ancora dedotta. L'unità della quinta ipotesi non è, ma non è in quanto è positività, in quanto è il creatore. Ora Parmenide

pone ancora una volta l'unità di fronte agli altri e cioè di fronte al mondo. E la pone come non essere. Come si deve intendere questo non essere se non il contrario assoluto della positività e cioè la negatività assoluta? Nella nona ipotesi gli altri sono considerati come il mondo: se l'uno sarà negatività, si dice, il mondo scomparirà nel nulla. E che cos'è la scomparsa del mondo se non il salire verso ciò che non è il mondo, verso l'idea? Non ha sempre detto Socrate che la vera realtà non è quella dei sensi? La vita del filosofo, come abbiamo visto nel Fedone, non è che un esercizio della morte, così nel Fedone l'idea era considerata superiore alla vita e solo con la morte raggiungibile. La vera musica è la filosofia, dice Socrate, ma la vera filosofia è un imparare a morire e l'assoluta e perfetta armonia si può ritrovare solo nella morte.

Deduzione alternata delle ipotesi. — Il mondo perfetto della prima ipotesi è dunque il nulla assoluto, quando il creatore, dopo aver creato il mondo ideale, si stacca nuovamente da esso. Tutte le ipotesi, come sappiamo, hanno un'ipotesi contraria che rappresenta la loro negazione, e cioè il loro non essere. Ora potrebbe avere l'essere perfetto che ha creato il mondo ideale un termine negativo che gli si contrappone? Necessariamente questo ultimo grado nella scala dell'essere, questo nulla assoluto della nona ipotesi si dovrà identificare con l'unità perfetta della prima in quanto si è staccata dal mondo ideale che ha creato. Il nulla perfetto non può esistere perchè, come sappiamo, il non essere non è che un contrapposto dell'essere. Quando l'essere perfetto non è, non può avere un non essere che gli si contrappone, e quindi il nulla perfetto coinciderà coll'assoluto bene.

L'unità assoluta che ha creato il mondo delle idee, quando, dopo la sua creazione, viene nuovamente divisa, equivale al nulla assoluto della nona ipotesi. Ma anche il mondo ideale della seconda ipotesi subirà un mutamento

quando di fronte a sè troverà il nulla. Esso non sarà più un mondo ideale perchè c'è qualcosa che non è che gli si contrappone: quello stesso essere che l'ha creato. Ed allora il mondo ideale si riaffermerà di fronte a questo nulla assoluto e se il suo creatore è diventato il nulla e la morte, questo mondo ideale diventerà la vita. La sua partecipazione all'essere avrà quindi un nuovo significato: « prendere parte all'essere non è forse quello che tu chiami nascere? » — chiede Parmenide — « ed abbandonare l'essere non è forse morire? ». « L'uno dunque assumendo e perdendo l'essere nasce e muore » (156 A B). L'uno che muore sarà l'uno della prima ipotesi nella sua nuova posizione, cioè quella della nona ipotesi, l'uno che nasce sarà l'uno della seconda ipotesi in una nuova posizione in cui il mondo delle idee diventa mondo della realtà e cioè la posizione della quarta ipotesi. L'unità si è quindi nuovamente spezzata in due parti di cui una rappresenta il nulla e l'altra la realtà ideale divenuta reale. C'è un mondo reale da una parte in cui il tempo non ha più un valore ideale, ma è diventato tempo reale; e, dall'altra, c'è il nulla della nona ipotesi.

Per comprendere questo nulla nel suo pieno significato è necessario avere presenti in qualche modo tutte le ipotesi di Parmenide. Se il mondo delle idee è diventato realtà, tutti i generi che in esso avevano valore ideale hanno assunto un valore reale. E prima di tutti gli altri la molteplicità ideale diventerà reale, i numeri ideali diventeranno l'esperienza numerica della realtà. Siamo sempre nella quarta ipotesi e cioè nella seconda diventata quarta. Ora questa quarta ipotesi, appunto perchè è una trasformazione della seconda, ci porterà ad una nuova posizione dell'unità come esistente della seconda ipotesi ed anzi si determinerà in funzione di questa nuova posizione ed in relazione ad essa. La quarta ipotesi rappresenta il mondo reale e cioè gli altri di fronte all'uno come esistente. Per questa ragione Parmenide la porrà nei seguenti termini: se l'uno è (è nel senso noto

della seconda ipotesi) che cosa sono gli altri? E gli altri saranno il mondo reale in quanto positivo. Ricordiamo ora di che cosa è avvenuto quando alla fine della discussione sulla seconda ipotesi si sono divise le due prime ipotesi l'una dall'altra. L'unità della prima, mitologicamente il creatore, si è trovata di fronte ad un mondo perfetto che aveva acquistato più realtà dello stesso creatore. Davanti a questa realtà la prima ipotesi si trasformò nel nulla e cioè nella nona. Ora la seconda ipotesi si è nuovamente trasformata e si è trasformata da idea del mondo a mondo reale. Di fronte a questo mondo reale l'unità della prima ipotesi si dovrà porre in una nuova relazione e così, come la quarta ipotesi ci è risultata da una nuova posizione della seconda, la quinta risulterà da una nuova posizione della prima e come, più precisamente, la quarta risultava dalla relazione dell'uno in quanto ideale con gli altri, la quinta sarà il risultato dell'uno in quanto unità superessente con gli altri. Necessariamente allora, se il mondo reale, di fronte alla posizione della seconda ipotesi e cioè al mondo ideale, poteva identificarsi con esso, qui non si può più identificare con l'unità perfetta e perciò di fronte a questa esso si presenterà come molteplicità negativa, come mondo della doxa che può essere vero ma può anche essere falso. Per questa ragione la quinta ipotesi si enuncerà in questo modo: se l'uno è uno, distaccato assolutamente dagli altri, questi che cosa saranno?

In questo modo davanti al mondo della doxa l'uno ha riacquisito la sua purezza unitaria e si è posto nuovamente di fronte all'uno come esistente, il quale si è trasformato nel mondo reale della quarta ipotesi. Il mondo della seconda ipotesi assumerà così ancora un nuovo aspetto a causa del nuovo risultato e cioè della quinta ipotesi. Il mondo ideale troverà necessariamente in sé medesimo qualcosa di negativo se l'unità come esistente, che pur contiene, ha reso possibile un mondo della doxa. Questo si porrà contro il mondo delle idee e le idee troveranno nel loro seno qualcosa che non sarà, qualcosa che è il loro opposto e la loro negazione. Perciò

risulterà una nuova ipotesi, la sesta, in cui verrà dimostrato che l'uno in quanto esistente e cioè il mondo ideale, ha in se un suo contrario e quindi non è. Ne verrà di conseguenza che le idee potranno corrompersi e negarsi, ed in questa corruzione non potranno più trasformarsi nel mondo reale, come dimostra l'ipotesi settima. E così, necessariamente, il mondo reale della quarta ipotesi troverà un suo non essere ed un suo contrario e comincerà a dirigersi verso quella negazione di sè medesimo che conduce al nulla. L'ottava ipotesi ci spiegherà così il corrompersi del mondo reale, un corrompersi che, se arriva al nulla perfetto, ritorna con la nona ipotesi nella prima e cioè all'assoluta positività che, a sua volta, di fronte al mondo reale della quarta ipotesi, come abbiamo visto, si pone come nulla perfetto.

Il continuo passaggio dalla prima alla seconda ipotesi.

— Nelle relazioni sopra considerate tra le varie ipotesi si può notare un passaggio continuo dalla posizione della prima e quella della seconda ipotesi. Una volta negata l'unità assoluta ed affermata la sua esistenza, il pensiero e la realtà non si possono più arrestare e devono necessariamente giungere fino in fondo e porre tutte le altre ipotesi. In questo senso aveva ben ragione il Natorp quando affermava che già nella prima ipotesi era contenuta tutta una teoria dell'esperienza. Ora si potrà mai arrestare questo passaggio tra l'unità assoluta e le idee? Giunta alla fine delle sue reazioni l'unità si trova nuovamente come nulla a coincidere con sè stessa e cioè con sè stessa come positività, non potendo l'assoluta positività, come abbiamo visto, contenere in sè il suo contrario. Ma questa posizione è quella della prima ipotesi che conduce fatalmente alla seconda e quindi a tutte le altre. Una volta affermata l'unità creatrice e una volta pensata l'unità creata, l'idea del bene ed il mondo delle idee, una volta divisi poi queste due posizioni, come fa Parmenide nella terza ipotesi, esse si do-

vranno nuovamente ricongiungere. Questa ricongiunzione non sarà però immobile e statica, ma sarà eterna, poichè sempre l'unità reagirà alla nuova posizione della molteplicità che è stata da lei creata. Natorp ¹⁾ aveva ben visto che la terza ipotesi era una mediazione tra la prima e la seconda come, del resto, Fouillée ²⁾, che esprime il passaggio tra la prima e la seconda ipotesi e la relazione con la terza dicendo che la prima si pone come tesi, la seconda come antitesi e la terza come sintesi. Anche per Hartmann ³⁾ le due tesi si pongono di fronte in questo senso. Lo Hartmann vede giustamente che il problema centrale del dialogo è quello della relazione tra idea e mondo reale per cui da una parte si pone una concezione delle idee che possa conciliarsi con la realtà, e dall'altra una concezione di questa tale che essa possa partecipare alle idee. Per Hartmann la partecipazione avviene per mezzo della terza ipotesi e cioè nell'incontro tra il movimento e il riposo, nel concetto dell'istantaneità ⁴⁾. Per mezzo di questa « metabolè » tutte le idee pure passano all'esistenza così come noi abbiamo cercato di far vedere ⁵⁾. Se l'idea esce dalla sua fissità, essa si pone in una relazione infinita con il mondo del pensiero, in modo che poi, a poco a poco, relazione per relazione, si svolge dall'idea il mondo dell'esistenza concreta. Anche il Wahl ⁶⁾ non ci sembra tanto lontano da una interpretazione come la nostra, se egli può paragonare, come giustamente fa, la realtà della terza ipotesi con l'intuizione del « Kerau- nòs » eracleiteo che governa il mondo. Il Wahl vede nella terza ipotesi un eco delle più profonde dottrine di Efeso:

1) NATORP: Op. cit. Pag. 260.

2) FOUILLÉE: La philosophie de Platon. Paris 1888. Vol. I, Pag. 264 e segg.

3) N. HARTMANN: Platos Logik des Seins. Giessen. 1909 Pag. 332 e segg.

4) N. HARTMANN: Op. cit. Pag. 355-358.

5) N. HARTMANN: Op. cit. Pag. 360 e segg.

6) WAHL: Op. cit. Pagg. 170-171.

in questo modo egli sembra accettare le interpretazioni kantiane, per cui la terza ipotesi si potrebbe considerare come « il passaggio continuo dalla prima alla seconda ipotesi e dalla seconda alla prima » e cioè proprio quello che noi abbiamo cercato di far vedere.

Kirkegaard osserva, a proposito del Parmenide, che l'istante « è il non essere nella categoria del tempo » ¹⁾ e diventa « la tipica categoria di passaggio (metabolé) » tra l'uno e il molteplice e tra tutti gli opposti ²⁾ per cui è possibile attribuire « il suo senso all'eternità, eternità ed istante divenendo i termini estremi di una contraddizione » ³⁾, contraddizione che fonda per noi la realtà trascendentale della terza ipotesi che trascende appunto nella sua medietà ogni termine contraddittorio.

« Uno dunque e molteplice — dice Parmenide — nascente e soggetto alla morte, forse che la sua nascita come uno non è la sua morte come molteplice, e la sua nascita come molteplice non è la sua morte come uno »? (156 B). L'unità nasce come unità ma quando, come molteplice, muore, quando il mondo molteplice è sceso in tutte le sue differenziazioni dialettiche fino al nulla. Questo nulla, come sappiamo, non può restare in sè stesso, perchè coincide con la positività assoluta e quindi si muove e crea la seconda ipotesi da cui successivamente si stacca. Dopo questo suo nuovo distacco l'uno, che come molteplice è morto, si trova, in virtù di tutto il giro dialettico che ha compiuto interamente, in una posizione nuova per cui si può dire che nasce quando il molteplice, che è di fronte a lui, si nega e muore. Ma questa morte, proprio perchè è determinata dalla nascita dell'uno, è una morte che rappresenta la vita stessa del molteplice: infatti l'unità, a sua volta, morirà, quando creerà un mondo perfetto, perchè distaccandosi da

1) S. KIRKEGAARD: *Le concept de l'angoisse*. Paris, 1935, pag. 121.

2) S. KIRKEGAARD: *Op. cit.* pag. 122.

3) S. KIRKEGAARD: *Op. cit.* pag. 123.

esso, si troverà ancora nel nulla, ed allora nascerà come molteplice della sua morte come unità.

Non si dimentichi che è principalmente sull'argomento dell'« antapodosis » che Socrate basava, nel Fedone, la sua convinzione sulla immortalità dell'anima. Mitologizzando il ragionamento si potrebbe dire che il Dio creatore non può creare una volta tanto, ma è costretto, quando ha creato, a morire e a rinascere continuamente e a ricrearsi perciò in ogni istante. « Quando l'unità si muove e poi si immobilizza — dice Parmenide — e quando essendo immobile poi si muove; ciò, certamente, non lo può fare che in un momento in cui non è in nessun tempo ». L'uno non potrà senza mutarsi passare in due stati diversi. « Ma non c'è però nessun tempo in cui un medesimo essere, possa, nel medesimo tempo non essere in movimento nè immobile ». « Eppure se deve mutare si deve pur mutare in qualche modo ». « Quando è dunque che esso muta la sua posizione? » « Certamente non è quando è nel tempo ». « Non è dunque in una strana posizione che bisognerà dire che è quando esso muta? (156 C D) « In quale posizione? » — Chiede il giovane Aristotele —. « Nell'istantaneo » (εξαίφνης) — risponde Parmenide —. « Questo è infatti il vero significato dell'istantaneo: esso è il punto di partenza di due diversi cambiamenti ». « Questa strana natura dell'istantaneo, posta nell'intervallo del movimento e dell'immobilità, fuori di ogni tempo, è giustamente il punto d'arrivo e il punto di partenza per quello del mobile che passa al riposo come per quello dell'immobile che passa al movimento » (156 E).

Al di sopra delle due correnti eterne siamo perciò in una posizione di correlatività assoluta, trascendentale rispetto al movimento ed alla stasi, al divenire e all'eternità, all'unità e alla molteplicità. « Quando sta per passare dall'uno al molteplice e dal molteplice all'uno, non è nè unità nè molteplicità e non si divide nè si riunisce » (157 A). « Analogamente nel suo passaggio dal simile al dissimile, essa non è nè simile nè dissimile, nè assimilazione nè disintegra-

zione. Che dal piccolo vada al grande ed all'eguale o inversamente, essa non sarà, in questo tempo, nè piccola, nè grande, nè uguale, nè crescente nè decrescente, nè in atto di uguagliarsi » (157 B).

Il senso della legge trascendentale. — Se dunque è possibile ritrovare nel pensiero platonico il concetto di una legge trascendentale applicando ad esso le esperienze dello sviluppo del pensiero filosofico occidentale — e ciò è inevitabile se il nostro Platone deve essere il Platone vivo nelle aporie del nostro pensiero — quella legge non la si trova negando il senso ontologico dell'idea. Vedremo in seguito, a proposito del Sofista, il possibile accordo dell'ontologismo con un vero idealismo. Qui si vuol notare che tutta la complessa problematica della antinomia dell'uno e del molteplice, ritrovata nei dialoghi precedenti il Parmenide ed espressosi nel Simposio come creazione, si è risolta nella terza ipotesi in cui la dialettica alternata dell'essere e del non essere ha dedotto dalla correlazione dell'uno e del molteplice tutti i possibili punti di vista da cui il pensiero deve considerare il reale.

Le due grandi correnti dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'esistente, della sostanza pensante e della sostanza estesa, dell'eternità del tempo e del divenire empirico, non si pongono in una immobile e statica opposizione, ma si trascendono nel loro continuo correlativizzarsi l'una all'altra, nell'inesauribile dinamicità che le pone continuamente e continuamente le unifica in quell'atto pensante in cui veramente si esprime, come lotta tra il nulla ed il tutto, la tensione vivente del pensiero. Poichè solo così l'attività teoretica può vivere la sua vita profonda ed esprimersi come anima di tutte le cose in movimento eterno su sè stessa (Fedro 245 C), e non « rimanersene là, solenne e sacra » ma privata così della stessa intelligenza (Sofista 249 A). Il pensiero — dirà più tardi Aristotele nel famoso passo (Met. XI, 7) che chiude l'Enciclopedia di Hegel — pensa

sè stesso accogliendo in sè il suo pensato; l'idea, eterna in sè e per sè, si attua e si produce ¹⁾). Dinamismo trascendentale dunque che qui si esprime nella correlatività dei termini essere e non essere, correlatività che nelle sue possibili posizioni pone il senso delle varie ipotesi come i necessari movimenti dialettici che il pensiero continuamente percorre nel suo cammino. Sensi dell'essere — quelli delle varie ipotesi — che non sono dati dommaticamente ma posti dal pensiero come sue necessarie determinazioni, posti come i « pensati » dalla legge trascendentale e quindi come la vera razionalità del mondo. Perchè il Dio trascendente della prima ipotesi non è il sogno irrazionale dell'esperienza mistica, ma l'unità che il pensiero deve necessariamente pensare nell'opporre l'uno parmenideo alla molteplicità del mondo; il mondo delle idee non è il fissarsi dommatico dei concetti raggiunti dall'induzione, ma il costituirsi del molteplice nell'armonia ideale; perchè il mondo della realtà empirica, lo stesso mondo fisico, di cui si parlerà nelle ipotesi seguenti, non è il mondo che dommaticamente viene accettato dalla sensazione ma un senso dell'essere posto dal pensiero e costituito da una necessaria correlazione di questo.

Così si risolvono le difficoltà della prima parte del dialogo, sviluppando in legge trascendentale l'esercizio dialettico a cui l'Eleate invitava il giovane Socrate. Non la teoria delle idee cade nella discussione di Parmenide ma ogni sua possibile interpretazione dogmatica.

In questa terza ipotesi converge dunque il senso del platonismo. Per essa si giustifica quella metafisica dell'aprendere che Stenzel ha così bene posto in luce a proposito del Menone ²⁾, in cui tutti gli opposti, « sapere e non sapere, immortalità e mortalità » trapassano l'uno nell'altro ed attuano « il concetto della vera vita dello spirito » ³⁾. Per-

1) HEGEL: Enciclopedia III Bari, 1923, Pag. 512.

2) STENZEL: Platone educatore. Bari, 1936, Pag. 90 e segg.

3) STENZEL: Op. cit. Pag. 170.

tanto non bisogna confondere questa metafisica del conoscere che domina in tutta la maieutica socratica con la dialettica del Parmenide. La maieutica è essenzialmente metodo che spinge il discente a superare ogni parziale sapere dommatico, la dialettica discendente tende invece a ricollegare logicamente quei vari momenti del sapere, che il metodo ha considerato parziali, per presentarli come necessari sensi della realtà pensati dalla correlatività trascendentale. Il metodo maieutico, guidato dalla stessa legge, potrebbe meglio dirsi una fenomenologia del conoscere mentre la dialettica è piuttosto una logica dell'essere. Là dove la maieutica agisce tutto viene superato, dove si esplica la dialettica del Parmenide tutto si ripone al suo giusto posto.

Perciò bisognava cercare nei dialoghi precedenti il Parmenide il disporsi dialettico di quei sensi dell'essere che, da un punto di vista puramente socratico, vengono spesso negati. Questa ricerca di una dialettica ascendente positiva è proprio quella che da noi è stata compiuta in quei dialoghi in cui il tono maieutico negativo si sovrappone spesso all'ascesa dialettica dei gradi dell'essere. Questa confusione tra metodo e filosofia dell'essere, tra fenomenologia del conoscere e teoria dell'essere, tra la negazione socratica necessaria a guidare il pensiero ad un punto essenzialmente antidogmatico e la correlatività essere e non essere in cui si esplica la vita positiva della ragione; questa confusione dunque, doveva sparire una volta compiuta la discussione del Parmenide, ed a Platone doveva presentarsi nella sua vera luce il senso del metodo socratico. Non si dimentichi che se noi, per abitudine, chiamiamo maieutico il metodo dei dialoghi precedenti il Parmenide, tuttavia è solo nel Teeteto che Platone parla per la prima volta di una maieutica socratica e di essa svolge l'intera teoria, che sarà appunto, come vedremo, la teoria di una fenomenologia del conoscere. Non si rischia di esagerare troppo dunque affermando che il metodo di studio da noi usato, il quale prenderà in considerazione il problema del metodo, che pur si attua fin

dai primi dialoghi, solo dopo la discussione del Parmenide, e cioè dopo aver condotto le parziali posizioni dialettiche di quelli all'unità del nostro dialogo, procede in accordo col movimento del pensiero di Platone.

La terza ipotesi non è solo dunque la legge della conoscenza del reale e cioè la correlatività che pone le varie ipotesi del Parmenide, ma si rivelerà altresì, e lo vedremo nel Teeteto, come la legge del pensiero che dalle sue primitive posizioni dogmatiche tende via via a conquistarsi la propria libertà: in questo modo la dialettica ascendente si presenterà come un superare continuo quei varii sensi dell'essere in cui il pensiero si muove, ponendo in luce l'impossibilità per il pensiero di fissarsi in uno solo di essi, dogmaticizzando così in una sola direzione la dinamicità del suo movimento, in una sola ipotesi, l'incontrarsi eterno di tutte in questa terza ipotesi che, in quanto tutte le trascende, si pone altresì come il loro centro.

Platone svilupperà questo concetto della centralità come mediazione tra gli opposti. La stessa teoria dell'amore assume tutto il suo valore proprio da questo punto di vista ¹⁾, dove l'amore crea nel bello conducendo il non essere all'esistenza. Non insistiamo su questo risolversi della legge trascendentale nel concetto di creazione già considerato a proposito del Simposio. Si ricordi che il mondo empirico o il mondo reale verso cui ora ci portano le ipotesi del Parmenide trova logicamente posto dopo questa terza ipotesi, dopo cioè che i due opposti idea e fusis, spirito e materia, pensiero ed estensione, si sono fusi nella legge che li media e li unifica nella sua istantaneità, nella sua trascendenza all'eternità e al divenire del tempo, per cui veramente si può dire che il pensiero è il creatore del mondo.

1) STENZEL: Op. cit. Pagg. 133, 151, 170, 174.

LA QUARTA IPOTESI.

Il mondo del reale ed il metodo diairetico. — Parmenide ritorna ora, come sappiamo, alla seconda ipotesi e la considera di fronte al mondo creato per mezzo della terza ipotesi, e cioè di fronte agli altri. Se questi sono altri dall'uno, non possono essere l'unità (157 B). Però questi altri, se sono tali, lo sono in quanto sono parti di un tutto e qui perciò l'unità diventa l'unificazione dei molteplici reali in una realtà unica (157 C). « La parte non sarà, dunque, una parte della pluralità nè di tutti i suoi componenti, ma di una certa idea unica, che noi chiamiamo tutto, il quale forma un'unità perfetta, ed è di questa che la parte sarà parte » (157 E). In questo modo se gli altri hanno parti, partecipano pure al tutto ed all'uno. È chiaro che qui si spiega in che modo la molteplicità reale possa partecipare all'unità. Ma si noti che quest'unità è un'idea, non solo in quanto idea, ma in quanto partecipante alla realizzazione e che gli altri sono altrettante idee che hanno una realtà. La partecipazione dunque con il mondo ideale in quanto tale, e cioè con la seconda ipotesi, non è qui considerata, perchè questa avviene nel momento della creazione ed è pensata dal pensiero come creatore, cioè dal pensiero nella sua posizione filosofica pura. È chiaro che non si può spiegare totalmente la realtà se non si mette in relazione una realtà particolare con tutta la realtà ideale e quindi anche con tutta la realtà particolare. Necessariamente dunque la partecipazione di cui qui si parla non permetterà una conoscenza di carattere filosofico, ma una conoscenza della realtà in come tale che si ottiene, prima di tutto, in quanto si scorge in ogni molteplicità di idee l'unità di un'unica idea.

Parmenide prosegue nelle sue deduzioni e nota che, per partecipare all'uno, bisogna essere qualcosa di differente dall'uno, ora, in questo modo, riaffermatasi l'unità

come unità, tanto il tutto come le parti dovranno partecipare ad essa. Così l'unità e la molteplicità antecedentemente trovate si porranno come una nuova molteplicità racchiusa dall'unità (158 B). Sviluppando il suo ragionamento Parmenide prende le due posizioni trovate e le mette di fronte. In questo modo l'unità rimarrà sempre estranea alla molteplicità, perchè quando si identifica con questa, nasce una nuova unità ed allora ci sarà « una moltitudine di cose in cui non si trova l'uno » (158 C). « Considerando sempre così in maniera assoluta la natura estranea all'idea, tutto ciò che vi scopriremo non sarà sempre infinitamente molteplice? » (cit. 158 C).

Le relazioni tra altri e molteplicità, qui stabilite da Parmenide, sono le relazioni possibili tra le idee in quanto reali. D'altra parte bisogna notare che queste relazioni è stato possibile determinarle solo pensando all'unità come esistente della seconda ipotesi. Questa unità in quanto tale rimarrà sempre idea, pensato, o meglio essere come pensato. L'unità si pone qui come unificatrice in quanto è affermata la sua esistenza, in quanto si dice che è. Si sale dunque dal mondo reale, quando si determinano in esso le sue relazioni logiche, al mondo ideale, con cui si prende contatto mediante l'idea dell'essere come unità. Anche qui il pensiero può pensare il reale solo in quanto non perde il contatto con la sua posizione filosofica precedentemente stabilita. Quando si dice: il letto è, in questo « è » c'è la sintesi di tutto il metodo ascendente della dialettica filosofica che è arrivato a porsi, prima come unità, poi come pensato e quindi come essere. Tenendo conto che con la quarta ipotesi siamo nel mondo della realtà, possiamo dire che in essa l'unità ideale non si realizza, ma è presente continuamente tutte le volte che la realtà viene conosciuta e quindi pensata. Così le idee del bello, del buono e del vero, non si realizzeranno ma saranno sempre presenti in quanto permetteranno, o meglio saranno la garanzia di ogni giudizio. Per Platone dire « è » significa dire « è buono », ed « è »

anche tutte quelle altre determinazioni che costituiscono la positività dell'uno. Siamo qui di fronte ad uno dei principi fondamentali del pensiero platonico: non si può conoscere la realtà se non si conosce la sua positività e il reale si conosce solo quando si conosce il bene. Naturalmente si parlerà dell'idea del bene, ma, se se ne potrà parlare, è per il suo essere ontologico a cui ci avvicina il mito dell'anamnesis. Quelle determinazioni positive non sono che l'idea dell'unità la quale non si può conoscere in questo mondo, ma che si è conosciuta nell'altro. Qui la riconosciamo quando i molteplici ci danno l'occasione di ricordarla. La positività è sempre presente in ogni giudizio, come se noi ci ricordassimo di lei e non in quanto noi la pensiamo, ed è logico, perchè in quanto il pensiero pensa un oggetto non si conosce come pensante, ma si adegua all'oggetto e solo quando dice « è », si pone in continua relazione con il mondo reale e, conseguentemente, ogni giudizio sarà perciò un giudizio esistenziale.

Noi abbiamo detto che la realtà si conosce per mezzo del metodo diairetico: ora si vede chiaramente perchè abbiamo sostenuto che anche nel metodo diairetico c'è una dialettica ascendente. È proprio questa che fa sì che anche la conoscenza empirica sia pensiero e che rende possibile dire di ogni reale « è quello che è ». Così nel Sofista lo Straniero Eleate quando userà il metodo diairetico affermerà continuamente di ogni idea trovata « è », in contrapposto a « non è ». Questo « non è » significa non essere quello che si è e cioè l'altro e non il medesimo, nel senso che sarà chiaramente spiegato dal Sofista.

Le relazioni trovate da Parmenide nei passi antecedentemente esaminati sono poi, come si può vedere facilmente, basate sullo stesso principio su cui si basa ogni ragionamento e cioè sulla contrapposizione tra la prima e la seconda ipotesi, tra l'unità e la molteplicità, e quindi sulla legge trascendentale. Ora le relazioni di cui stiamo parlando sono, per noi, le stesse su cui si muove il metodo diairetico.

Ciò significa che anche la conoscenza empirica della realtà è basata, logicamente, sulla stessa legge su cui si muove tutto il reale.

Troviamo dunque, concludendo, nella quarta ipotesi, la determinazione della realtà in quanto conoscibile dal metodo diairetico ed in quanto perciò realtà del mondo, della fusis ¹⁾. Ci resta da vedere la corrispondenza tra le relazioni trovate da Parmenide e le leggi che regolano il metodo discendente della conoscenza diairetica. Se si prendono i passi sopracitati si potrà vedere che Parmenide arriva a quattro conclusioni differenti:

I. — Gli altri partecipano all'unità ma sono da essa differenti; questa dunque unifica gli altri che restano differenti l'uno dall'altro (157 B C).

II. — La parte è parte non di una pluralità ma di un'idea unica: la parte fa dunque parte di un'idea che resta unica pur avendo parti (157 E).

III. — Gli altri sono una molteplicità racchiusa dall'unità (158 B).

IV. — Gli altri sono una molteplicità infinita (158 C).

Si prenda ora il passo del Sofista 253 D, che ha dato tanto da fare agli studiosi ²⁾. Lo Stenzel lo spiega dimostrando che il metodo diairetico si basa essenzialmente su di esso. Noi lo spieghiamo mettendolo in relazione con i passi del Parmenide in questione: in questo senso, tenendo conto di tutto quello che si è notato sul metodo diairetico, possiamo accordare la nostra interpretazione con quella dello Stenzel. Nel passo del Sofista 253 D troviamo quattro posizioni di cui la prima coincide con la prima dei passi del Parmenide, la terza con la seconda, la seconda con la terza, e la quarta con la quarta. Traduco il passo, che è di difficile

1) STENZEL: Studien. cit. Pag. 81-82, dove si dimostra che la diairesis si orienta verso gli oggetti esistenti in natura.

2) Si veda la nota su Stenzel nel nostro capitolo dedicato al Fedro.

interpretazione, accettando il testo accettato dallo Stenzel: « Dunque colui che è capace di far ciò (di esercitare la dialettica), è abbastanza accorto per notare: I.) un'unica idea, divisa in ogni parte, attraverso molte, di cui ciascuna resta una separatamente; II.) molte idee, differenti l'una dall'altra, racchiuse dal di fuori da una sola idea; III.) un'unica idea che resta unica pur entrando in una pluralità di idee, ed infine IV.) una molteplicità di idee divise l'una dall'altra »¹⁾).

Diairesis limite e somiglianza. — Procedendo nella discussione Parmenide dovrebbe esaminare il mondo della realtà da tutti i punti di vista da cui ha esaminato il mondo delle idee. Egli si limita però a discutere la posizione degli altri rispetto al limite e all'illimitato e la loro posizione di fronte alla somiglianza ed alla dissomiglianza, perchè queste posizioni, supponiamo, contribuiscono a spiegare come sia possibile la conoscenza della realtà per mezzo della diairesis. In quanto molteplicità mancante dell'unità gli altri sono illimitati e quindi infiniti. Quella che Stenzel chiama l'idea atomo Parmenide ci dimostra che non è possibile se non in una mediazione tra l'unità e la molteplicità. Se si sceglie, mentalmente, una piccola parte del molteplice, si potrà sempre, proprio perchè la realtà si è concepita in una molteplicità infinita, proseguire la divisione. Infatti l'idea che così abbiamo isolato dalle altre, « non avendo alcuna parte all'uno, sarà ancora necessariamente molteplicità » (158 C). È chiaro che qui si allude direttamente al metodo diairetico e precisamente al processo dialettico per cui si cerca attraverso una molteplicità un'idea. Parmenide dice che la ricerca di per sè stessa potrebbe essere infinita, dato che un'idea è in infinita relazione con le altre. Considerata

1) STENZEL: Studien, Cit. Pag. 63. Ritorniamo su questo passo a proposito del Sofista.

isolatamente dall'unità di un'idea la molteplicità non ha limiti, e quindi il metodo diairetico non riuscirebbe mai a trovare l'idea che cerca in una molteplicità. Però una posizione di questo genere è, presa isolatamente, assurda, infatti, dice Parmenide, « in quanto ciascuna parte diviene una parte, essa viene limitata dalle altre e dal tutto, come il tutto, a sua volta è limitato dalle parti » (158 D). Avviene così che la diairesis, dividendo idea da idea, pone un limite in ciò che per sua natura è illimitato, poichè le parti dovranno necessariamente man mano che si formano per divisione, formarsi nell'interno di un'unità che rende possibile la divisione stessa. Riportiamo lo stesso esempio già usato nella nostra discussione sul Fedro citando ciò che si è già detto: « se si tratta di trovare l'idea del pescatore di lenza, ci troveremo di fronte a questo problema; se esiste l'idea della caccia (cfr. Sof. 219 E e segg.) esistono altre due idee, e cioè quella della caccia al genere animato e quella della caccia al genere inanimato; accettata la prima e trovata un'unità saremo obbligati a dividere ancora la caccia al genere animato in caccia agli animali pedigradi e in caccia ai nuotatori; accettata la seconda dovremo dividere ancora. Ma si noti bene, con quale criterio si sceglie la caccia ai nuotatori e con quella agli animali pedigradi? Perchè si tiene presente un'unità già precedentemente stabilita quando si pose la ricerca come ricerca di un pescatore. È quindi un'unità che rende possibile la divisione, altrimenti noi non sapremmo se procedere da una parte oppure dall'altra e cioè non sapremmo più dividere. Se si divide si divide in quanto si compie l'azione su un'idea unica. E si noti che man mano che si risale dall'idea trovata al punto di partenza i generi diminuiscono in comprensione ed aumentano in estensione per cui, prima della caccia, ci troveremo di fronte all'idea di cattura, la quale è più estesa perchè ci può essere cattura per caccia e cattura per lotta. Così di seguito, finchè arriveremo all'idea di arte che è quello che è ». Per trovarla si suppone compiuta una

ricerca diairetica. Se però si procedesse ancora in avanti ci troveremmo nella necessità di cercare l'idea dell'essere e qui saremmo in piena ricerca filosofica. In questo modo il metodo diairetico raggiunge il metodo filosofico ¹⁾).

Parmenide esprime ciò che si è spiegato in questo modo: « gli altri dall'uno, sia nel tutto che nelle parti, vengono ad essere così illimitati e limitati » (158 D). In quanto gli altri sono limitati e illimitati, dice ancora Parmenide, essi sono simili e dissimili a sè medesimi e l'uno rispetto all'altro (158 E - 159 A). Si noti che i concetti di somiglianza e di dissomiglianza sono qui in una posizione completamente nuova. Le idee a cui corrisponde una realtà sono simili e dissimili nel senso che sono unificabili in una « *sumplokè eidòn* ». Un'idea è simile ad un'altra in quanto può, come questa, essere compresa quale specie di un genere superiore. Il mondo reale che attraverso le idee si conosce, in quanto è molteplice ed uno, limitato ed illimitato e simile e dissimile, si troverà poi, conseguentemente, in una opposizione di fronte a tutte le idee di questo genere in quanto queste assumono una realtà. Perciò sarà possibile alle idee in quanto reali di partecipare a tutte « le opposte affezioni escogitabili » (159 B). Nella realtà il movimento, per esempio, ed il tempo assumeranno valori nuovi, che sono quelli appunto presenti nel mondo reale come tale e come tale pensato. Il tempo sarà infinito eppure finito e così sarà dello spazio. Sarebbe facile applicare il ragionamento a tutte le idee e perciò Parmenide termina la sua discussione sulla quarta ipotesi.

1) Così, dallo stesso punto di vista, la diairesis si riconcilia, per lo stesso Stenzel, con quella che lo studioso tedesco aveva chiamato prima maniera di Platone e divisa da quella seguente alla Repubblica. Si ricordi la critica da noi compiuta a proposito del Fedro, a questa divisione. Stenzel stesso nota a pag. 84: « a questo punto, alla premessa fondamentale di tutto il nostro lavoro (cioè la divisione del pensiero platonico in due periodi) bisogna aggiungere di proposito il seguente fatto: appare qui che Platone non ha mai abbandonato la sua posizione socratica ».

LA QUINTA IPOTESI.

Nelle false luci del crepuscolo il mondo della realtà si vede e non si vede e se può essere riconosciuto come reale può anche svanire nell'ombra. Allora non si può più ritrovare l'unità nei molteplici e cioè conoscere diaireticamente gli oggetti, perchè senza l'unità, non è possibile, come sappiamo, la divisione. Ora l'unità era nella sua massima estensione l'essere stesso come esistente. Nella nuova posizione della quinta ipotesi l'essere si porrà dunque come diviso dal mondo, come assoluto e perfetto.

Tutte le volte che si è fissato lo sguardo sulla perfezione divina il mondo reale è sempre diventato una valle di lacrime. Così sarà proprio la perfezione assoluta quella che permetterà l'errore. Il mondo che la quinta ipotesi ci presenta è il mondo della doxa, non nella sua negatività assoluta, ma nella sua posizione intermedia. Esso può essere organizzabile ed allora è vero, può essere fantasia ed opinione, ed allora potrà essere vero ma anche falso. In questo mondo, dice Parmenide, l'uno e gli altri non sono mai insieme perchè l'unità in quanto assoluta non può avere parti (159 C). « L'uno non sarà dunque gli altri nè per il suo tutto, nè per le sue parti » (cit. 159 C) e così gli altri non potranno partecipare all'uno (159 D). Essi non sono così unificabili ma, appunto per questo, non sono una vera molteplicità (cit. 159 D). Come tali non saranno nè simili nè dissimili, nè mobili nè immobili (159 E-160 A). Non potranno nemmeno nascere e morire (160 A). Si noti qui come viene sottolineata la impossibilità del mondo imperfetto della doxa di partecipare alla creazione che avviene solo nel perfetto e cioè con la presenza dell'unità. Questa, presa nel suo insieme, nelle cinque ipotesi considerate, si è rivelata come unità e come non unità, sempre in equilibrio instabile tra la prima e la seconda ipotesi. L'unione delle prime due ipotesi con la terza e la quarta e la loro interdipendenza vie-

ne sottolineata da Parmenide in un passo di grande importanza perchè in esso si chiarisce il concetto di « altri » quale è usato nel Parmenide, in maniera inequivocabile. Gli altri delle prime due ipotesi erano, come sappiamo, l'unità in quanto pensata o non pensata, nelle ultime due gli altri sono il mondo reale. Perciò Parmenide concluderà: « così l'uno se è, sia di fronte a sè medesimo, sia di fronte agli altri, è tutto e nel medesimo tempo non è uno » (160 B). Non si dimentichi in ogni modo che gli altri della seconda ipotesi, in quanto idee, erano potenzialmente gli altri del mondo reale.

Con la conclusione citata di Parmenide la quinta ipotesi ci introduce verso un nuovo campo, quello del non essere. Ed è logico, se essa rappresenta il mondo della doxa, che è e che non è. In quanto è esso diventa opinione, sensazione e fantasia vera e forma delle idee conoscibili dal metodo diairetico, in quanto non è si dirige sempre più verso il non essere.

LA SESTA IPOTESI.

L'errore ed il non essere delle idee. — Siamo dunque entrati, attraverso la quinta ipotesi, nel problema del non essere. Si è detto che se la molteplicità rimane tale e non viene unificata essa diventa inconoscibile ed irreali. Il metodo diairetico non può più quindi esplicitare la sua funzione conoscitiva. Ma come può il metodo diairetico in quanto tale essere impossibile? Esso si basa su una realtà ideale, quindi dovrebbe sempre avere un valore positivo, e poichè rende veri gli oggetti della doxa che divengono idee trovate per mezzo della divisione, anche la doxa se è doxa e se, come si vede, è in comunicazione con il mondo ideale, deve essere sempre vera, in quanto viene resa tale dal logos¹⁾. Il Teeteto porrà con chiarezza pro-

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 73-74.

prio questo problema: come si può formare un'opinione falsa? (cfr. Teet. 187 D e segg.). Sapere quello che non si sa e non sapere quello che si sa sono cose impossibili (187 B). Come si è visto essendo la doxa in comunicazione con la diairesis, il problema riguarda anche quest'ultima. Ma il metodo diairetico noi sappiamo che è possibile solo in quanto c'è in esso una congiunzione ascendente con l'essere. È logico quindi che Socrate nel Teeteto prosegua in questo modo: « bisognerà forse non dirigere la nostra ricerca da questo punto di vista, ma, invece di badare all'opposizione tra sapere e non sapere tener conto invece di quella dell'essere e del non essere? » (188 C D). Però si dice più innanzi che « giudicare falso è diverso dal giudicare una cosa che non è » (189 B) perchè « chi giudica ciò che non è non giudica affatto » (189 A). Ora sono impliciti qui due problemi: il primo, che il giudizio in quanto giudizio non può essere che vero, come abbiamo visto, perchè per Platone non è possibile conoscere che ciò che ha un valore positivo. Il secondo è che è necessario che l'opinione falsa si generi con un atto mentale che non è il giudicare, e che non è quindi nemmeno doxa o rappresentazione. Il richiamo al non essere ha un valore concreto nel senso che il problema dell'errore non si può risolvere, come sappiamo dal Sofista, se non risolvendo il problema del non essere. Risolvere quest'ultimo problema significa riconoscere in qualche modo che il non essere è. Conseguentemente l'essere positivo ed ideale in quanto esistente può avere in sè un elemento negativo che è altro da esso e che è ad esso contrario.

Perciò Parmenide dovrà ritornare sulla seconda ipotesi e dimostrare che in essa è possibile un non essere, che il non essere può cioè avere un'esistenza in quanto opposizione all'essere. Se nel mondo ideale c'è un elemento negativo allora esso non sarà più ideale e cioè positivo, non sarà allora più possibile la creazione, e quindi alle idee non corrisponderà più una realtà. Questo significa precisamente che il metodo diairetico può non essere valido e che l'errore

è possibile. Stenzel dice molto giustamente: « un solo errore nella parte giusta della divisione, uno scambio dell'« *on* » col « *mé on* », rende il logos errato ed apporta al concetto ricercato falsi predicati, aggiunge cioè all'oggetto un « altro » predicato, quello appunto che *non è* »¹⁾. Il metodo diairetico può quindi errare e non essere cioè più un metodo, in quanto nella divisione è possibile uno scambio tra l'essere e il non essere. Ora noi sappiamo il valore che ha questo essere come idea superiore a cui tutto il processo di divisione è legato. Esso è l'essere del mondo ideale in quanto esistente. Il metodo diairetico perciò non fa che ricercare nell'unità e nella molteplicità ideali unite, come si sa, nel pensato, quella determinata idea di cui ha bisogno. Per far questo sceglie le vie che servono per stabilire le relazioni tra le idee e le relazioni di queste con l'essere. Se il metodo diairetico è possibile, è dunque possibile in quanto c'è una reale connessione tra le idee esistenti ontologicamente come pensate. Se ad un certo punto si scambia l'essere col non essere, questo può essere possibile solo se tra le idee ontologicamente esistenti sono possibili delle relazioni false, se cioè invece di porsi esse come altri in unione con l'uno si pongono come altri in opposizione con l'uno.

Svolgimento della discussione. — Parmenide ricomincia la discussione facendo notare che altro è dire che l'uno non è, altro è dire che il non uno non è. Per non uno s'intende qui il molteplice inteso come gli altri, cioè come il mondo sensibile. Parmenide vuol far notare che la discussione della sesta ipotesi non riguarda gli altri, e cioè il mondo reale, ma riguarda l'uno in quanto esistente. La formula « se l'uno non è » intende perciò con la sua negazione non negare gli altri ma negare l'unità quale era stata posta nella seconda ipotesi (160 C D). Subito dopo a Parmenide interessa notare che, in questa sua posizione, l'uno in quanto non è, è

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 74.

conoscibile, appunto perchè viene considerato come opposto alla seconda ipotesi (cit. 160 D). Bisogna perchè l'uno in quanto non essere sia conoscibile, osservare la sua negatività in ciò che è già stato osservato come conoscibile e come positivo. Perciò sarà, se è conoscibile, anche differente dagli altri e gli altri saranno differenti da lui (160 E). Però il concetto di differenza non si applica qui agli altri ma all'uno stesso nel suo interno. In questo interno l'unità partecipa, in quanto non è, a ciò di cui essa si determina come differente. « Non si potrebbe parlare nè dell'uno nè degli altri dall'uno e non ci sarebbe niente di lui nè in rapporto a lui e non si potrebbe nemmeno dire che è qualche cosa » se precisamente non partecipasse nè a questo qualche cosa, nè, conseguentemente ed in tale modo, a tutti gli altri (cit. 160 E). Perciò per l'uno « è impossibile essere, perchè come si sa, non è. Ma una pluralità di partecipazioni gli è possibile anzi gli è necessaria al contrario, dal momento che l'uno che non è deve essere ben lui e non è un altro » (161 A).

Così il non essere delle idee viene reso possibile nell'interno delle idee stesse della seconda ipotesi e nell'interno dell'unità medesima che in quell'ipotesi si affermava come esistente. Il non essere può partecipare della molteplicità che nasce dal suo stesso porsi come tale. Nello stesso modo le idee, che sono unità, possono non essere unità, in quanto non partecipano all'uno e nemmeno tra di loro. Ora rimarrà pur sempre fra loro una relazione e questa relazione è quella stabilita dal non essere. Per intendere meglio la questione si pensi ad un processo mentale di divisione che, per cercare il pescatore di lenza, quando ha diviso la caccia in caccia agli animali pedigradi ed in caccia ai nuotatori, invece di procedere dalla parte giusta, proceda dalla sbagliata e finisca per dire che il pescatore di lenza è un cacciatore di uccelli e non di pesci. Se la conclusione è errata, lo è perchè invece di procedere da una parte, si è proceduto da un'altra; il metodo di per sè stesso è giusto,

tanto è vero che se si cercasse per esempio il cacciatore di allodole andrebbe benissimo. Ora, se è sbagliato, questo avviene perchè dell'unità che si cerca si dice che non è quando invece è oppure il contrario, e perciò si moltiplica in una molteplicità che non è più in relazione con l'unità, ma che è in una relazione assurda stabilita dal non essere dell'unità, e dal non essere della molteplicità.

Come si è visto nella quarta ipotesi il problema della diairesis interessa anche il concetto di somiglianza. Per questo Parmenide parla di somiglianza e non somiglianza fra le idee ed afferma che ci dovrà essere dissomiglianza nell'unità in sè medesima e, appunto per questo, anche gli altri saranno dissomiglianti. È naturale che chi afferma che il pescatore di lenza è un cacciatore di uccelli unisce cose che non si rassomigliano e cioè comprende sotto uno stesso genere delle specie che non vi devono essere comprese.

Analogamente accadrà per ciò che riguarda il problema dell'uguaglianza e del suo contrario: quando nel mondo delle idee si stabiliranno delle relazioni negative o sbagliate, un dato molteplice potrà essere grande o piccolo in quanto si perde la sua relazione con il tutto. Perciò l'unità non esistente dovrà, in quanto nel suo seno si stabilisce una molteplicità negativa, partecipare all'uguaglianza, considerata come mediatrice tra il piccolo e il grande, ed infine alla piccolezza ed alla grandezza (161 D E). Da ciò che fin qui si è considerato risulta per Parmenide il principio già da noi notato e che ora viene affermato esplicitamente: l'unità che non è dovrà cioè essere, questo essere si dovrà però comprendere solo come è stato chiarito antecedente (162 A). Parmenide anzi insiste sulla necessità del non essere di affermarsi come opposto all'essere, e non solo riguardo al non essere, ma proprio perchè solo in quanto da ciò che è positivo si distingue il suo contrario la positività può essere positività. « È partecipando all'essere dell'essere essente ed al non essere dell'essere non essente che ciò che è potrà essere pienamente. Così ciò che non dovrà partecipare

al non essere dell'essere non essente, come all'essere dell'essere non essente, se si vuole che ciò che non è realizzi, da parte sua, la completezza del suo non essere » (162 A B).

Troviamo per ultimo un altro problema di una certa importanza. Il mondo reale di cui si è finora parlato, appunto perchè è reale, è in un certo senso immobile o meglio non c'è in esso che quella mobilità di valore ideale che c'è anche nelle idee. In quanto conoscibile ciò che è reale è costante: è in quanto errore e male che il mondo diviene. Ora anche questo divenire dovrà trovare spiegazione nel mondo ideale come non essere. Lo stesso essere del non essere non è possibile, nelle condizioni sopra esaminate, senza che si verifichi un mutamento. Il non uno partecipa a due stati diversi, quello per cui afferma il suo non essere in quanto partecipa al non essere dell'essere non essente, l'altro per cui afferma il suo essere partecipando all'essere che è. Qui l'uno è e non è nel senso che si muove fra l'essere e il non essere per affermare la sua entità. Il divenire viene giustificato nel seno stesso del mondo ideale in quanto negativo: « l'uno che non è si è rivelato come mosso poichè esso passa dall'essere al non essere » (162 C). Però in quanto non è dovrà essere anche immobile, perchè per muoversi bisogna muoversi in qualche luogo (162 E), cosa che non può fare non esistendo. L'uno che non è è dunque immobile e mosso. La sua immobilità ci vien data dal suo essere in quanto non uno, dal suo permanere come entità negativa. Nello stesso modo l'unità si altererà e non si altererà. La conclusione di tutta la trattazione è poi la seguente: « in quanto si altera l'uno che non è nasce e perisce, in quanto non si altera non nasce nè perisce » (163 B). Quest'ultima affermazione sembrerebbe strana trattandosi di un mondo ideale. Ma si noti che si tratta della negatività delle idee e che questa negatività deve spiegare tutto ciò che di negativo accade nel mondo reale. Non si tratta del nascere o divenire come un perdere o un assumere l'essere, ma di un nascere e di un divenire che avvengono in quanto l'essere non

c'è. Se il mondo del divenire nasce e muore come tale, questo suo stato non lo si potrà spiegare se anche nel mondo ideale, in quanto negativo, non avviene ciò che avviene nel mondo sensibile. Così come si spiega l'errore si spiega il nascere e il morire del mondo sensibile. Si vede già qui la necessità di una nuova posizione. Come la seconda ipotesi introduceva alla terza, così la negazione della seconda ipotesi introduce alla negazione della terza, negazione in cui si dimostrerà l'impossibilità della creazione. La terza ipotesi si trovava tra un mondo ideale positivo e un mondo reale positivo. La settima si troverà fra un mondo ideale negativo e un mondo reale negativo, e, come nella terza era possibile la creazione, qui avverrà logicamente il contrario. Perciò la settima ipotesi non spiega il nascere e il morire in quanto negatività ma determina il contrario della creazione. Nel mondo empirico in quanto negativo avviene un passaggio tra la vita e la morte che non è nè distruzione nè creazione; è un nascere e un perire disorganizzato che è possibile, come sappiamo anche dal Fedone, in quanto ciò che è molteplice non sempre rimane unito alla sua essenza ma, mutando il genere di cui è specie muta anche la sua esistenza, dato il rapporto tra pensiero e realtà. Così del mondo ideale in quanto negativo, in quanto contrapposto a ciò che è idealità positiva, si dovrà dire necessariamente che nasce e diviene, se ciò accade nel mondo empirico in quanto disorganizzato. Si noti inoltre che il divenire è spiegato con l'alterarsi del non essere. Se il mondo diviene è per l'alterarsi dei rapporti negativi fra le idee, perchè cioè un'idea prima si afferma, per esempio, come specie di un genere che non è il suo, e poi come specie di un altro genere che ancora non è il suo. Qui l'essere del non essere non rimane nella stessa posizione ma, col mutare della posizione errata e quindi di tutto un complesso di relazioni errate, muta sè stesso in quanto nega in diverse relazioni quella in cui si trovava precedentemente. Questo alterarsi del non essere avverrà però insieme e a causa dell'esistenza

del non essere stesso, per cui si potrà dire che il non uno può alterarsi, ma mantiene la sua entità negativa attraverso le alterazioni e, in questo senso, non nasce e non perisce.

LA SETTIMA IPOTESI.

Nel seno stesso del mondo ideale ci può essere, in quanto c'è qualcosa che gli si oppone, tutto il non essere possibile, così come c'era nella seconda ipotesi tutto l'essere possibile. Quando l'unità dal mondo perfetto delle idee si staccava, si poneva come negatività assoluta e perfetta, ed era questa sua negatività assoluta che permetteva la nuova posizione dell'unità e la creazione del mondo. Ma ora il mondo delle idee lo abbiamo visto nell'opposto di sé medesimo e non nella sua perfezione. Di fronte ad esso l'unità non potrà più essere e non essere come avveniva nella terza ipotesi. Il nulla perfetto si determina solo di fronte all'essere perfetto: l'unità come positività assoluta si determina solo di fronte al mondo delle idee come perfezione esistente. Ma qui ci troviamo davanti alla non esistenza del mondo ideale. Ed allora, necessariamente, la nuova posizione dell'unità sarà non una negatività perfetta ed assoluta, ma una negatività che si determina come opposta alla posizione che essa stessa aveva assunto nella terza ipotesi. Sarà non essere ma non il non essere che permette la soppressione del male, ma il non essere che afferma il male di fronte al bene. Se nel seno della realtà c'è un'istante creatore, ad esso si può contrapporre la distruzione e cioè il non essere della creazione. Questa non avverrà e l'unità non sarà in nessun senso, non avrà e non potrà avere nessuna determinazione. È il non essere delle idee che l'unità dovrebbe affermare insieme alla sua non esistenza davanti a questo non essere. Il creatore non sente più il creato come una realtà che ha un'esistenza più reale della sua, perchè ora il mondo delle idee non esiste.

Allora il creatore non reagirà, non si porrà come perfezione e nulla assoluti, ma rimarrà nella sua superiorità all'esistenza, nel suo non essere della prima ipotesi, quando si determinò come negatività di fronte a tutte le idee. Mancherà il passaggio dalla prima alla seconda ipotesi, passaggio che abbiamo visto eternamente presente nell'istante creatore e che, nelle varie posizioni dei due termini creatore e creazione perfetta, conteneva nel suo seno tutta la realtà. Ma qui il passaggio non ci sarà più e non ci sarà più per conseguenza la deduzione del reale dall'unità. Questa ritornerà una divinità superiore all'esistenza e una divinità non creatrice. Allora nemmeno la sua realtà potrà affermarsi e cioè nemmeno la sua perfezione assoluta che è possibile solo in quanto essa si contrappone ad un mondo creato. Questo Dio, se vuole affermare sè stesso, non può non creare: se vuole affermare la sua assoluta perfezione dovrà muoversi tra sè e la sua creazione ed arrivare fatalmente alla negazione di sè e cioè al male ed alla distruzione. Non creerà. Perciò il mondo delle idee non esisterà e non esisterà la vita. Nello stesso modo, se ha creato, dovrà anche distruggere. Deve passare necessariamente per questa settima ipotesi e scontare fino in fondo le conseguenze della sua creazione e quindi della sua perfezione. Non passando per la distruzione non arriverà mai alla negazione di quel mondo che ha creato e che si deve negare continuamente per poter continuamente risorgere.

Questa volta dicendo che l'uno non è Parmenide lo afferma dunque in senso assoluto. Così ciò che non è « non sarà essere nè potrà partecipare all'essere in nessun modo » (162 C). Perciò « poichè nascere e perire non è che perdere o assumere l'essere », come si è affermato parallelamente nella seconda ipotesi, l'uno non nascerà e non perirà (162 D). Non si altererà e non avrà movimento e nemmeno potrà essere immobile (162 E), così come non potrà creare il mondo reale e perciò Parmenide chiarisce che gli altri non possono avere con l'uno nessuna relazione (164 A).

Si noti che degli altri come generi altri dall'uno si è già parlato e che qui si vuole intendere il mondo reale. « L'uno, conclude Parmenide, così concepito, non avrà nessuna determinazione sotto nessun rapporto » (164 B).

L'OTTAVA IPOTESI.

« Se l'uno non è che cosa saranno gli altri? » (164 B). Dopo la settima ipotesi, in cui si è affermata la posizione distruttiva come opposta all'unità creatrice, Parmenide si chiede: se non ci sarà la creazione che cosa saranno gli altri? Quest'ipotesi è l'ipotesi opposta alla quarta. Naturalmente non bisogna perdere di vista che essa presuppone tutte le altre e che perciò si presenta come l'ultimo gradino della discesa. La realtà del mondo si è affermata prima come reale, poi come reale ed irreal, ora dopo la sesta e la settima ipotesi, essa dovrà essere soggetta a quella distruzione ed a quel non essere di cui l'ipotesi precedenti hanno dimostrato la possibilità. In questo modo il mondo reale sarà come il non essere del mondo ideale. Non solo la doxa qui sarà errore, come è stato giustamente dimostrato ¹⁾, ma necessariamente anche la realtà del mondo reale diverrà irrealità. Si dovrebbe dire che il mondo diventa l'oggetto del metodo diairetico in quanto illimitato ed assurdo. Questo mondo però, si ricordi bene, non ha un'esistenza reale, perchè, come sappiamo, esiste solo ciò che ha un'idea: il resto è non essere. Allora la doxa ed il metodo diairetico errati si riveleranno proprio per quello che sono e cioè come conoscenza di una realtà inesistente. Gli altri, dice Parmenide, saranno una molteplicità empirica, come l'oggetto di una ricerca diairetica che non abbia nè principio nè fine e che non sia quindi nè ricollegata con il con-

1) WAHL: Op. cit. Pagg. 189-192.

cetto generale di essa, nè si concluda in un'idea atomo (165 B). Il molteplice si determina come altro da sè stesso attraverso molteplicità su molteplicità, dato che l'unità non esiste (164 C). Ci saranno non delle unità, ma dei complessi illimitati di molteplicità e di questi « se anche si prende quello che può sembrare il più piccolo, avviene come di un sogno quando si dorme, il quale, mentre sembrava uno diviene multiplo e mentre sembrava piccolissimo diventa grandissimo a causa delle suddivisioni che esso subisce » (164 D). Il mondo reale dunque, quando si corrompe a causa del non essere delle idee, non esiste più. La sua realtà è come quella dei sogni e vivono come in un sogno coloro che credono alla realtà di un mondo in cui dominano l'errore ed il male. I complessi di cose molteplici illimitati e disorganizzati sembreranno a questi filodoxi delle unità vere e proprie, crederanno di vedere in essi un'armonia numerica, e tutto ciò che è possibile solo di un mondo reale in cui tutto è organizzato secondo l'idea del bene, crederanno di vederlo anche in questo mondo che esiste solo nella loro illusione (164 E-165 A e D).

Il mondo ingannevole di cui qui si parla, che rassomiglia nello stesso tempo alla realtà nel precritismo ed alla rappresentazione di Schopenhauer, dovrà necessariamente « dividersi e sfasciarsi in polvere, perchè ogni volta verrà assunto un complesso privo di unità » (165 B). Solo a chi lo guarderà da lontano esso potrà sembrare vero, ma quando « lo si esamina da vicino e con occhio acuto, ciascuna unità non può non sembrare multipla all'infinito, perchè essa è priva dell'uno » (165 C).

LA NONA IPOTESI.

Se si scende dall'unità perfetta noi sappiamo che si arriva fino in fondo: al nulla. Ed è solo così che è possibile ritornare eternamente a creare nella perfezione. Par-

menide ora ha il nulla davanti a sè: il mondo delle ombre scomparirà e ritornerà nuovamente la luce. Negli altri, nel mondo, non essendoci più l'unità, nemmeno come negazione dell'idea, non ci sarà più nulla, nemmeno le ombre, nemmeno il male. Se l'uno non è in senso assoluto e totale, gli altri non potranno essere nè come unità nè come molteplicità. Se l'unità è il nulla perfetto anche il mondo nega sè stesso (166 A B). Parmenide alla fine del dialogo riassume la ricerca: « tanto se l'uno è, quanto se non è, esso stesso e gli altri nei rapporti che hanno con sè e nei rapporti reciproci, sono assolutamente tutto e non sono, sembrano essere tutto e non sembrano ». Questo schematico riassunto è anche un'avvertenza: il lettore non rimanga all'ultima ipotesi ma le abbia sempre presenti tutte insieme, perchè se prese tutte insieme le ipotesi sono i termini in cui si muove la legge trascendentale e, in questo senso, il Parmenide ci offre, come abbiamo tante volte affermato, la visione totale della razionalità del reale. Totale e quindi anche il non essere troverà, come abbiamo visto, la sua funzione e la sua necessità.

PARTE TERZA

IL TEETETO

Dialettica ascendente e fenomenologia del conoscere. —

Dopo il Parmenide a Platone si dovevano presentare serie difficoltà soprattutto per ciò che riguardava il metodo socratico nei rapporti colla discussione di quel dialogo. Il risultato del Parmenide era in breve questo: l'unità come unità non è pensabile che in rapporto alla molteplicità. Analogamente l'organizzazione unitaria di un mondo ideale è sempre correlativa alla negazione di questa organizzazione: l'essere è, in altre parole, sempre correlativo al non essere.

Noi abbiamo visto che il problema dell'unità e della molteplicità è presente in tutti i dialoghi platonici, ma il metodo socratico, la dialettica di Socrate, in che rapporto è con il principio fondamentale del Parmenide per cui l'essere è sempre correlativo al non essere? Al lettore di Platone non dovevano sembrare troppo chiari i rapporti sistematici tra i dialoghi fino alla Repubblica e i problemi del Parmenide, come sembrano chiari a noi che abbiamo tentato di ricostruirli; d'altra parte il problema muta ora aspetto per porsi in una nuova forma. Socrate seguiva nella sua dialettica il principio di correlazione tra essere e non essere? Ora, se nei dialoghi anteriori al Parmenide il problema dell'unità e del molteplice non mancava, non è certo facile vedere in essi il metodo socratico come applicazione di quel principio. Perciò a Platone si impone un nuovo la-

voro. Con esso si dovrà esaminare in che modo la dialettica socratica è accordabile col Parmenide e in che modo quindi il metodo socratico di ricerca è dominato dal principio di correlatività tra essere e non essere. Il problema è dunque, fondamentalmente, un problema di metodo. Ma si ricordi che il metodo dialettico nel pensiero platonico si può osservare da diversi punti di vista. Esso si presenta come « metodo filosofico » e come « metodo dialettico-formale » o meglio metodo diairetico, e, nelle sue due distinzioni, si divide ancora in due movimenti: ascendente e discendente. Il movimento discendente del metodo filosofico lo si è visto in atto nel Parmenide in cui si discese dall'unità a cui aveva condotto l'ascesa dialettica della Repubblica. Ora in quell'ascesa dialettica che funzione aveva il principio socratico per cui sapere è sapere di non sapere? In altre parole se il pensiero raggiunge l'unità e quindi la sua posizione assoluta fino a che punto ciò è dovuto alla dialettica socratica? D'altra parte il principio socratico del sapere che non si sa in che relazione è con il Parmenide?

Platone risponderà alle precedenti domande dimostrando che il principio socratico è un'applicazione del principio correlativo tra essere e non essere. Socrate, con il suo metodo, spingeva il suo interlocutore alla negazione di ogni sapere parziale e proprio questa negazione apriva la via alla conquista del sapere assoluto, vale a dire alla conquista di quell'unità che poi, nel Parmenide, si dimostrerà correlativa alla molteplicità. Platone doveva perciò tornare indietro e rivedere le posizioni socratiche dal nuovo punto di vista che gli si era chiarito dopo il Parmenide. Con ciò noi ci possiamo rendere conto della funzione del Teeteto nell'insieme del pensiero platonico: esso tende a dimostrare che Socrate ha sempre seguito gli insegnamenti dell'Eleate. Platone userà qui un trucco letterario già preparato nello stesso Parme-

1) DIÈS: Parmenide, cit. Pag. XII-XIII.

nide. Socrate nel Parmenide è ancora giovane, è all'inizio della sua carriera filosofica. Diés ha dimostrato che Platone desidera che il Teeteto sia letto appunto dopo il Parmenide ¹⁾. Nel Teeteto infatti Socrate ricorda di essersi incontrato, quando era ancora nel fiore dell'età, con Parmenide il cui pensiero gli apparve di sublime profondità (Teet. 183 C). Socrate incontrò Teeteto poco prima di morire e ne ammirò la felice natura (142 D), egli conobbe dunque Teeteto per poco tempo, forse per quel tanto in cui avvennero il dialogo omonimo ed i due seguenti, il Sofista e il Politico. Poichè, come si è detto, Socrate poco dopo morì, è chiaro che Platone vuol farci credere che i dialoghi suddetti precedettero il Fedone, l'Eutifrone, l'Apologia e il Critone. Ora poichè nel Teeteto Socrate è già vecchio e nel Parmenide è giovane, ciò che si vuol far credere è che tra il Parmenide il Teeteto, e quindi tra il Parmenide e i dialoghi metafisici, che sicuramente seguono il Teeteto a cui Platone ha avuto somma cura di riattaccarli, si sono svolti tutti gli altri dialoghi.

La finzione ha lo scopo già notato: si vuole che il lettore pensi che Socrate ha sempre tenuto presente la discussione avuta nella sua giovinezza con Parmenide. Conseguentemente il Teeteto ci presenterà il vero metodo socratico, quale doveva essere agli occhi di Platone e poichè, come ben dice Diés, Platone non ha un passato dogmatico da rigettare ¹⁾, il metodo del Teeteto si accorderà, o sarà fatto il tentativo di questo accordo, con il vecchio metodo socratico.

La domanda a cui si deve rispondere diventa così la seguente: quale sarà la funzione della personalità di Socrate? In Socrate, nota Diés, « si è incarnata la filosofia stessa » ²⁾. Ma ora il principio che a Platone appare fon-

1) Diés: Op. cit. Pag. XVI.

2) Diés: Op. cit. id.

damentale è la correlazione dell'essere con il non essere: nel Teeteto sarà proprio questo principio che giustificherà il metodo di Socrate, determinandosi come principio di sapere e non sapere.

Socrate si pone, nella sua funzione critica, come incarnazione della dotta ignoranza. Egli porta in sè il sapere assoluto e critica quindi ogni posizione relativa del sapere affermata da Teeteto. Ogni posizione di Teeteto è un momento relativo del sapere che viene criticato e negato di fronte al sapere assoluto. Perciò il sapere di Teeteto « non è » di fronte all'essere del sapere di Socrate. La funzione di quest'ultimo è quella di trascendere ogni affermazione parziale di Teeteto per spingere Teeteto ad un vero sapere. Si può dire perciò che Socrate rappresenta il principio trascendentale del metodo e che Teeteto pone i varii momenti del sapere che sono « fenomenologici », secondo la posizione hegeliana della Fenomenologia, rispetto al sapere assoluto a cui Socrate tende.

Il metodo ascendente si rivela così come « fenomenologia del conoscere » diretta da un principio trascendentale in cui si esprime la correlatività tra essere e non essere come correlatività tra sapere e non sapere. Il Parmenide permette in questo modo a Platone di rendersi totalmente conto e di sviluppare fino in fondo il metodo dialettico di Socrate. Però non si deve credere che tale metodo, da Platone sviluppato nella sua totalità, è un metodo nuovo. Se il fatto per cui Platone pone tutti i suoi dialoghi tra Parmenide e Teeteto è una finzione, questa finzione indica però che il metodo socratico deve essere compreso e valutato dal punto di vista del Teeteto e quindi da quello del Parmenide, senza perciò che esso venga negato. Il metodo del Teeteto non è affatto inconciliabile con la teoria della reminiscenza ed esso si ricollega direttamente alle aporie del Menone. Lo schiavo del Menone « si ricorda » solo quando si accorge che crede di sapere ciò che non sa e quando Socrate lo ha condotto a quel particolare sentimento di imbarazzo in cui

si esprime l'aporia ¹⁾). « La ricerca in comune in un dialogo ben condotto è un fattore capitale della reminiscenza: null'altro può condurre questa fino ai suoi ultimi effetti ». Nel Teeteto « la reminiscenza è presentata come il fondamento della maieutica » ²⁾).

Inoltre come la nuova posizione che abbiamo chiamato fenomenologica non è inconciliabile con il metodo socratico dei primi dialoghi così essa non distrugge i risultati della dialettica ascendente quale da noi è stata vista nella Repubblica. I vari sensi dell'essere che la Repubblica raggiunge e che poi si ripresentano nel Parmenide non vengono in nessun modo negati per il fatto che con chiarezza si vede il procedere ascendente del pensiero attraverso di essi: ciò che si nega è semplicemente il fatto che uno qualsiasi di essi possa sostituirsi alla totalità del conoscere che è appunto la totalità delle posizioni in cui si può porre l'uno di fronte al molteplice e viceversa. Ciò significa, in altre parole, che la tradizionale teoria delle idee è sempre valida nel Teeteto, come nel Sofista e negli altri dialoghi, ed anzi le nuove posizioni non si spiegano se non alla luce di quella, così come essa è apparsa nelle ipotesi del Parmenide, perchè senza quelle ipotesi non si spiegherebbero le relazioni fra le idee e il famoso problema della partecipazione. Il valore ontologico delle idee non viene da Platone mai ripudiato: le idee sono e saranno sempre enti o essenze, solo il nostro kantismo ci fa credere che una tale posizione sia inconciliabile con un movimento ascendente di tono fenomenologico. Ma, si noti bene, che Platone sia arrivato a porsi un problema che, tradotto nel nostro linguaggio, diventa il problema del trascendentale, non vuol dire che le idee debbano essere esse stesse leggi e ridursi, negandosi il loro senso ontologico, alla legge stessa del conoscere, così

1) L. ROBIN: Platon, Paris 1935. Pag. 71.

2) L. ROBIN: Op. cit. Pag. 72.

come vuole Natorp. La trascendentalità del conoscere non distrugge il mondo delle idee.

La maieutica. — Teodoro fa notare a Socrate che Teeteto gli assomiglia (144 A), sia per il naso camuso, sia per gli occhi in fuori: perciò non è bello. Socrate, parlando a Teeteto di questa rassomiglianza e scherzando sul suo stesso metodo, dice che non bisogna credere a Teodoro il quale, non essendo pittore, non può giudicare di rassomiglianze visive: Socrate ricercherà piuttosto rassomiglianze interiori e perciò interrogherà Teeteto.

Socrate doveva assomigliare da giovane a Teeteto e avrebbe potuto quindi fare gli stessi errori che Teeteto farà nel corso del dialogo, errori che non permettono una risposta, che senza essere aderente ai problemi immediati del Teeteto i quali hanno un valore aporetico, poteva essere data da Socrate sia in una visione generale che noi possiamo o tentiamo di ricostruire, sia proprio col riconoscimento che le aporie in cui il Teeteto si svolge hanno un valore proprio come tali e sono la necessaria espressione, dati i termini in cui la discussione si muove, delle necessità del pensiero e perciò la stessa espressione della « kinesis » del pensiero. Come si esprimerà dunque l'interiore rassomiglianza fra Socrate e Teeteto?

Socrate sa andare oltre le aporie e concepisce quindi il loro valore, Teeteto resta nelle aporie e quindi conclude necessariamente in modo negativo. In rapporto a questo sapere che è un non sapere, a questa scienza che da un certo lato è una non scienza, appunto perchè sul piano della discussione è negativa in quanto tale la pone il suo principio trascendentale, Socrate si distingue immediatamente da Teeteto dato che Teeteto non supera trascendentalmente le sue posizioni, ma solo le accetta o le nega.

Socrate sottolinea all'inizio del dialogo la distinzione su accennata. Egli domanda al giovane interlocutore: « apprendere non è divenire più saggio intorno a ciò che si ap-

prende? » (145 E). Teeteto risponde affermativamente, ma non sa che Socrate non accetta, in quanto posta così dogmaticamente, la sua risposta, come invece noi sappiamo. Teeteto si pone quindi fino dall'inizio della discussione in una posizione falsa in quanto dogmatica. Si diventa più saggio dunque intorno ad una cosa in quanto si apprende positivamente in rapporto ad essa. Si tratta quindi della « sofia », ma essa è veramente « episteme »? Teeteto ne è convinto, ma Socrate naturalmente non la pensa così e resta perplesso sulla possibile identificazione della sofia con l'epistemo, in quanto, se è intesa la sofia positivamente la scienza si basa invece su un sapere negativo. Quindi Socrate dovrà chiedere a Teeteto che cosa è la scienza e, possibilmente, dimostrargli che essa non è semplicemente sofia nel senso positivo inteso da Teeteto. La domanda presuppone naturalmente già un superamento della primitiva posizione di Teeteto che, questa volta, risponde che la scienza è l'insieme di tutte le discipline da cui si apprende. Di fronte a questa sintesi dogmatica Socrate pone l'esigenza di un fondamento semplice ed unitario della scienza (146 D). Socrate non chiede nè l'oggetto della scienza, nè quante scienze ci siano, ma che cosa è la scienza in sè (146 E). Si tratta di un principio e non di dati e proprio di quel principio che, in quanto trascendentale, farebbe comprendere a Teeteto che la scienza è anche un non sapere. Teeteto comprende ciò che Socrate vuol dire, egli anzi s'è spesso sforzato di raggiungere una definizione della scienza (148 E) e offre ora un esempio di carattere matematico, esempio che dovrebbe chiarire il metodo della ricerca. Per sapere che cosa è una potenza bisogna infatti non descrivere e nominare le potenze ma trovare la legge per cui un numero si costituisce come potenza (148 B), ma Teeteto non è in grado di applicare lo stesso processo all'indagine sul sapere, per quanto sia convinto che il metodo da usarsi debba essere lo stesso. Perciò Socrate ha ben ragione di far approfondire a Teeteto il concetto del sapere come non sapere, il fatto cioè che non sa-

pere applicare il metodo che pure Teeteto conosce è indizio di pienezza e non di mancanza. Infatti se Teeteto « non sa » è proprio perchè « sa » che la ricerca deve compiersi secondo un metodo già a lui noto che però non sa usare in quanto, questa volta, non è in grado di formulare il problema con la stessa chiarezza con cui aveva formulato il problema della legge delle potenze. Ora che cos'è questa formulazione chiara del problema della scienza se non lo stesso sviluppo della ricerca? La legge che Teeteto cerca è cercata dogmaticamente in quanto egli non sa che non è formulabile prima di aver posto l'intera problematica del conoscere, anzi noi sappiamo dal Parmenide che essa è la stessa problematica dell'unità a cui rimandano tutti i parziali punti di vista.

Socrate dovrà dunque chiarire il significato della sua maieutica rispetto a ciò che si è detto. Ci si rivolge, con tutta probabilità, ad un pubblico che conosceva bene la distanza reale che c'era tra il Parmenide ed i primi dialoghi socratici e di fronte al quale poteva essere utile riaffermare il metodo socratico, tanto più che esso sembrava non essere stato usato nel Parmenide. La maieutica assume nel Teeteto un'importanza considerevole: la discussione sulla scienza è posta al suo inizio in rapporto al metodo maieutico che viene poi ricordato alla fine del dialogo. La spiegazione sulla maieutica tende fundamentalmente a due scopi; prima di tutto essa giustifica le conclusioni negative del dialogo, mettendo in rilievo il suo significato aporetico e cioè il fatto che il principio maieutico agisce rispetto alle ricerche particolari e dogmatiche come principio trascendentale e quindi nega via via le varie posizioni in cui Teeteto si arresta; in secondo luogo, come si è già visto, si tende a presentare la figura di Socrate, così come ci è familiare attraverso ai dialoghi socratici, come l'incarnazione del principio trascendentale stesso. Non è in potere di Socrate di creare ma di aiutare a creare. Ed egli, proprio come le levatrici, può aiutare la creazione proprio perchè è impo-

tente a creare egli stesso (150 C). Un Dio gli proibisce la creazione, perchè, notava acutamente Kirkegaard, « tra gli uomini la maieutica è tutto ciò che è possibile, la creazione resta la funzione della divinità »¹⁾. È proprio questo atteggiamento negativo di Socrate che fa nascere il sapere nei suoi interlocutori che, da principio, « sembrano, e qualcuno proprio del tutto, non sapere un bel niente » (150 D). Discutendo con Socrate essi scoprono invece in sè medesimi il loro sapere. Perciò si è detto che Socrate assume nel dialogo la funzione del principio trascendentale ed è costretto quindi a negare ogni posizione, ma è appunto solo così che i problemi si scoprono e nasce la scienza in tutta la sua problematica.

Ancora nel Teeteto si ritorna a difendere Socrate contro « i più » che vedono in lui solo una causa di disordine e un dissolvitore di ogni sano principio morale e sociale. È significativo che proprio nel Teeteto ciò venga ricordato: evidentemente il Parmenide offre un approfondimento della personalità di Socrate e del suo metodo alla luce della trascendentalità del conoscere. I più non sanno appunto questo e cioè che Socrate pratica la stessa arte di sua madre Fenarete e dicono che egli è « bizzarro », che non fa che creare delle perplessità nello spirito degli uomini (tous anthropous aporein 149 A), ma ciò che fondamentalmente non sanno è che il sapere si crea proprio in questo « aporein ».

Il Teeteto, che è apparso il dialogo più negativo di Platone, tende invece a giustificare tutti i dialoghi negativi in quanto invita il lettore a comprenderli in rapporto alla maieutica e in rapporto al principio trascendentale che in essa si muove. Il giovane Teeteto è proprio l'esempio di un Socrate che non ha coscienza del valore della maieutica e che conclude negativamente senza accorgersi del va-

1) KIRKEGAARD: *Riens philosophiques*. Paris, 1937, Pag. 59.

lore positivo della sua discussione, di ciò che dalla stessa discussione necessariamente nasce. Se Socrate nei dialoghi platonici viene concepito come l'incarnazione della legge trascendentale è logico che tutti prendano luce nel metodo di ricerca che li muove e li guida.

La libertà del sensibile. — Spinto da Socrate Teeteto si decide per la sua prima definizione della scienza: colui che sa, sente (aisthanetai) ciò che sa, perciò la scienza è sensazione, l'episteme è aisthesis. Teeteto pone un'equivalenza, essendo dato che quando si sa si hanno delle sensazioni, la scienza consiste in queste sensazioni. L'errore e la verità della sua affermazione sono fin da ora rivelabili. Non è vero che in ogni caso si sa quando si sente, ma si può anche sapere senza che al nostro sapere corrisponda direttamente una sensazione: il sapere è perciò più vasto della sfera del sensibile. D'altra parte è evidente che il sapere è anche sensazione. Ora, esaminando il sapere come sensibile, è possibile notare in esso la mancanza di identità tra l'universalità che viene posta dalla tendenza teoretica e il suo reale contenuto come sensibile? In altre parole c'è nel sapere equivalente alle sensazioni una contraddizione interna che chiede di essere superata? E, conseguentemente, un'aporia che spinge ad un processo dialettico e perciò al superamento del sapere dogmatico che viene offerto dalle sensazioni? È chiaro che se l'analisi delle sensazioni dimostra che il loro sapere non corrisponde all'esigenza di necessità e di universalità che esige il pensiero bisogna concludere che le sensazioni non danno la scienza. Si vorrà perciò concludere che le sensazioni non sono, nel loro ambito, un sapere? Proprio in quanto il loro contenuto non viene più considerato dogmaticamente il loro sapere viene giustificato come relativo. Con ciò si chiarisce il lato positivo della funzione negativa di Socrate. Ciò che Socrate nega è che la sensazione sia tutto il pensiero, che essa esaurisca il pensiero e che in essa si esprima dunque totalmen-

te il principio del conoscere. La sensazione perciò deve valere come sensazione e non altro, ma non si può fondare il valore della sensazione se nello stesso tempo non si chiarisce che la scienza esige il superamento del contenuto sensibile. Questa esigenza di superamento è proprio quella che fa sì che i contenuti delle sensazioni ci appaiano relativi proprio perchè è di ogni sensazione l'essere relativa. Nello stesso tempo il principio trascendentale che è stato qui applicato chiarisce il proprio metodo: dall'esame stesso del sensibile si deduce che il sapere risulta dal riconoscere che la sensazione non è il sapere, il caso particolare della sensazione è indice del metodo generale socratico: il vero principio del conoscere è appunto la legge che permette di fissare ad ogni conoscenza particolare il suo limite ponendo in luce così che il conoscere non si esaurisce in nessun sapere particolare ma è la legge universale che fonda e limita tutte le forme del sapere. È notevole perciò che Socrate trasporti immediatamente la definizione di Teeteto sul campo relativistico e ponga l'equivalenza della formula di Teeteto con quella di Protagora: « l'uomo è la misura di tutte le cose » (152 A).

La sensazione appare (*fainetai*) dunque diversa in ogni diverso soggetto. Poichè questo apparire è l'essere sentita (*aisthanesthai*), il sentire una sensazione significa riconoscerla come apparenza (*fantasia*). In quanto sensazione essa è infallibile e, in questo senso, è scienza (cfr. *Cratilo* 386 A). L'essere si risolve così nell'essere della fantasia e cioè nell'apparenza. « Nulla è uno in sè e per sè, non c'è nulla che si possa nominare e qualificare con giustezza: se tu lo chiami grande potrà apparire anche piccolo » e così di seguito (152 D). È nella traslazione, nel movimento e nel continuo fondersi di ogni cosa che si forma il divenire di ciò che noi crediamo essere, credenza errata poichè, secondo la nota formula eraclitea, nulla è ma tutto diviene. Lo stesso essere e lo stesso divenire sono apparenze prodotte dalla *kinesis*. Il movimento viene considerato come

vita e come sanità: esso è il bene, sia per l'anima come per il corpo, mentre tutto il contrario è la stasi. Questo elogio del movimento secondo Stenzel è una chiara anticipazione del Sofista dove la kinesis delle idee sembra diventare il presupposto della loro conoscibilità. A fondamento di questa posizione gnoseologica qui Socrate si richiama addirittura all'eterno movimento del cosmos, un richiamo questo, nota sempre lo Stenzel, del tutto estraneo alle opere socratiche ¹⁾). Giustamente lo Stenzel riconosce che il problema del Teeteto è di far posto alla sensazione ed alla doxa: il vero tema del dialogo è appunto di vedere in che senso ci può essere una scienza degli oggetti del divenire ²⁾) e perciò di studiare i rapporti tra doxa ed episteme, come si vedrà più innanzi. Sempre secondo lo Stenzel, « Platone, quando scrisse il Teeteto, aveva già chiaramente presente, nelle sue linee essenziali, il concetto di scienza che troviamo nel Parmenide e nel Sofista » ³⁾). Per Stenzel ciò significa naturalmente che la teoria gnoseologica presente nel Teeteto è già completamente liberata dalle relazioni coll'idea del bene e quindi dalla visione generale, orientata in senso etico, che domina la prima parte del pensiero platonico fino alla Repubblica. Nel Teeteto si espongono sotto il punto di vista socratico, determinato dalla stessa presenza di Socrate nel dialogo, i problemi che saranno poi risolti nel Sofista dallo Straniero Eleate ⁴⁾). Socrate non poteva naturalmente risolvere, cosa che anche noi affermiamo, tenendo presente però tutto ciò che si è detto sul metodo maieutico. Ma noi non crediamo che il problema della doxa determini un interesse filosofico che escluda l'interpretazione trascendentalistica del principio del conoscere dominante in Platone: il problema della doxa è appunto posto in rap-

1) STENZEL: Studien cit. Pag. 35-36.

2) STENZEL: Op. cit. Pag. 37.

3) STENZEL: Op. cit. Pag. 38.

4) STENZEL: Op. cit. id.

porto alle necessità trascendentali del pensiero, necessità che si determinano, di fronte al sapere dogmatico, negativamente, e che vengono espresse colla massima forza dalla personalità di Socrate.

Alla tesi del movimento, come del resto si farà poi nel Sofista, viene riconosciuto un valore così come alla tesi dell'immobilità; ambedue sono aspetti della problematica dell'uno e del molteplice ed attuano la non superabile correlazione tra uno e molteplice. Ora la sensazione si giustifica appunto come il momento dell'assoluta molteplicità e del movimento continuo, senza perciò che venga riconosciuto l'esaurirsi in essa della scienza che nel suo seno, proprio perchè trascende e pone ogni posizione particolare, accoglie tutte le varie posizioni poste dalla problematica del Parmenide. Le accoglie limitandole e ponendo in luce la loro relatività che rimanda continuamente a ciò che le trascende e cioè ad un punto di vista universale.

La tesi del movimento trasporta immediatamente Socrate nel campo dell'assoluto relativismo del sensibile e non solo del sensibile in quanto oggetto ma del soggetto stesso delle sensazioni. L'oggetto come sensazione non si pone in relazione con un soggetto: la sensazione è libera da questa stessa relazione, essa pone il soggetto e l'oggetto in rapporto alla sua assoluta instabilità e li trasporta sul suo piano che è appunto assolutamente relativo. Una considerazione di questo genere è della massima importanza per il conoscere: in essa viene infatti superato ogni realismo dogmatico sia in rapporto all'oggetto che in rapporto al soggetto. Il piano delle sensazioni si rivela dunque in una sua specifica autonomia, anteriore alla stessa distinzione di soggettivo e di oggettivo. Evidentemente il sensibile non può costituire la scienza, ma, non meno evidentemente, presenta un piano del conoscere in tutta la sua purezza. L'aspetto che questo relativismo prende nella sua più profonda espressione, in quella degli « iniziati » dice Socrate, arriva a distinguere il reale in due forme in cui la dualità si ripete all'infinito.

« Il tutto è movimento e nient'altro che movimento e questo riveste due forme, ambedue di carattere infinito, che hanno potenza l'una di agire e l'altra di patire » (156 B). Dal loro avvicinarsi e dalla frizione dell'una e dell'altra nascono due serie parallele: il sensibile e la sensazione che si pongono sempre insieme. L'oggetto diventa qui il sensibile posto in questa correlazione e perde perciò il suo aspetto dogmatico. Il soggetto, da parte sua, perde il suo carattere fisso, in quanto diventa pura sensazione ed è pura sensazione: occhio, per esempio, ed occhio che vede, quando si incontra, nel movimento, con qualcosa di visivo che si pone in rapporto di paziente all'azione dell'occhio. E ciò che è visivo non è astrattamente il visibile. L'oggetto non è bianchezza ma un fiore bianco o una pietra bianca, e tutto ciò che arriva a colorarsi di quel colore (156 E). D'altra parte nemmeno il rapporto agente e paziente è fisso: ma è correlativo e ciò che è agente può porsi come paziente e viceversa. Perciò conclude Socrate: « essere è un termine che bisogna del tutto sopprimere » (157 A); cioè non si può attribuire l'essere alla sfera del sensibile e non si può di esso dire in alcun caso, questo è, quello è. Naturalmente è logico che Socrate parli qui di essere come esigenza unitaria, la stessa che ha posto davanti a Teeteto all'inizio del dialogo, quando, di fronte all'unione dogmatica della molteplicità delle scienze, poneva la necessità di una scienza semplice e unitaria. Non bisogna dimenticare che questa esigenza domina tutto il dialogo e che è di fronte all'essere di questa scienza che si nega l'essere delle particolari forme del conoscere. È proprio questo concetto unitario che permette la critica ed è in rapporto ad esso che Socrate afferma l'assoluta molteplicità del sensibile liberando Teeteto dalla credenza nel valore reale delle sensazioni. Queste non sono realtà, la loro caratteristica è quella di essere una fantasia, perciò, prese come sensazioni, il loro piano è lo stesso piano dei sogni e delle allucinazioni. Rimanendo nel puro sensibile non si può affermare l'essere in quanto questo si risolve

interamente nel percipi. La domanda che si fa Socrate nel passo (158 C) è di netto carattere berkeleyano: « che cosa risponderemo a chi volesse sapere se nel momento attuale noi dormiamo e sogniamo tutto ciò che noi pensiamo, o se invece, svegli, è in un dialogo vero che stiamo discorrendo? ». E come il coscienzialismo di Berkeley pone in risalto, di fronte al realismo di Locke, l'assoluta problematicità del conoscere, così qui è il realismo che viene superato in rapporto all'esigenza di unità immanente nel pensiero stesso e cioè in Socrate, che fa valere qui, in quest'esigenza, il principio trascendentale che muove la discussione.

L'equivalenza posta tra sogno e realtà fa risaltare ancor più il carattere assolutamente fenomenico di ogni dato sensibile nella sua relazione col movimento universale: ogni legge che non sia il movimento è estranea alla sfera del sensibile come tale; ad una simile posizione conduce direttamente la critica di Hume al concetto di causa e di sostanza ed apre perciò la via ad una posizione critica, la quale non è già, nel suo vero significato, una negazione del piano dell'esperienza, ma una comprensione di questo piano che riduce l'esperienza a puro fenomeno. Non c'è qui d'altra parte nessuna tendenza a porre una « cosa in sè » nè di vedere il sensibile in regole e connessioni che ne limitino la libertà e la spontaneità. Il sensibile è il mondo come puro momento intuitivo, antecedente al conoscere dell'intelletto e antecedente ad ogni distinzione di soggetto e di oggetto. Da questo punto di vista la determinazione di un piano del sensibile come indipendente è un'esigenza che si è spesso fatta viva nella filosofia moderna, specialmente nel neo-realismo americano e perfino, in un certo senso, nelle correnti della fenomenologia tedesca, come esigenza dell'assoluta libertà del momento intuitivo del conoscere. Ciò non vuol dire, naturalmente, che Platone resti in questa posizione di rivendicazione della libertà del sensibile. La stessa sensibilità si rivela su piani che l'organizzano e la unificano secondo certe direzioni: sarà questo il problema della tra-

sposizione di ciò che è pura fantasia su un piano di conoscenza in cui i varii elementi sensibili vengono organizzati secondo varie forme unitarie che si collegano poi ad una intera sistematica del conoscere. È appunto questo ulteriore momento di conoscenza, che unifica intuizione ed intelletto, che ci verrà nel Sofista presentato come metodo diairetico e quindi come conoscenza formale del sensibile e vedremo come e in che senso la necessità della diairesis viene presentata anche qui nel Teeteto.

Non bisogna d'altra parte pensare che Platone intellettualizzi il sensibile: nei passi precedenti si pone anzi, come si è visto, la sua piena autonomia. La diairesis organizza semplicemente in rapporto all'oggetto che sta dividendo, ed anche ammessa una universale organizzazione dei risultati della diairesis, gli atomi idee, la sfera del sensibile resta sempre più vasta e non si esaurisce mai come contenuto della diairesis che la circonda solo formalmente. Se gli atomi idee sono, sono appunto in quanto contrapposti ai sensibili. In altre parole se il sapere come scienza è più vasto del sensibile, il sensibile è più vasto come « irrazionale » del razionale e non è mai completamente razionalizzabile: in questo senso esso è veramente un compito posto al pensiero, mentre la sua vastità, ponendosi in tutta la sua infinitezza, garantisce come limite il movimento stesso di divisione della diairesis. La sensibilità ha dunque un suo essere, che è l'essere della sua fantasia, il sensibile come tale, indipendente da ogni altro attributo; si dovrebbe dire, se fosse possibile, la sensibilità in quanto sensibilità a priori.

Questo piano in cui la sensibilità si pone come assoluta molteplicità coincide con il mondo della doxa quale viene costituita sulla struttura della quinta ipotesi del Parmenide, dove la doxa non è ancora distinta come vera o falsa, ma è vista indipendentemente dalla sua assunzione nel metodo diairetico. Come nel Parmenide la quinta ipotesi si determina di fronte all'unità, qui il mondo della sensibilità si pone correlativamente all'unità che Socrate fa valere come

esigenza assoluta nel corso del dialogo. La legge trascendentale di correlazione è qui in atto e deduce da sè il momento del molteplice. Questo momento in cui il molteplice si pone corrisponde nello stesso tempo al quarto momento in cui si svolge il metodo diairetico e che abbiamo ritrovato nella quarta ipotesi del Parmenide corrispondente a sua volta in modo preciso, come si è visto, alla quarta distinzione del famoso passo del Sofista (253 D) con cui dunque il corrispondente passo del Parmenide (158 C) è in stretta relazione. In seguito il problema del Teeteto si svolgerà secondo le direzioni rese possibili e necessarie dalla posizione della sesta ipotesi. Il mondo del sensibile che da una parte può apparire come reale, così come appare nella quarta ipotesi del Parmenide permettendo quindi una conoscenza di sè e perciò una scienza del sensibile, dall'altra potrà, alla luce del pensiero, rivelarsi come errore e presentarsi quindi come si era presentato nella sesta ipotesi del Parmenide.

La prima critica di Socrate a Teeteto. — Abbiamo visto il risultato positivo che si deve trarre dalla prima analisi che compie Socrate della definizione di Teeteto. Risultato positivo implicito poichè Socrate non ha fatto che svolgere, di ciò che Teeteto ha detto, l'aspetto di verità e cioè il concetto della libertà del sensibile. Ma Socrate ritorna all'aspetto negativo della definizione di Teeteto, aspetto negativo che si rivela nel suo dogmatismo per cui si conclude che la scienza è sensazione. In questo senso la definizione non può non venire criticata.

La critica di Socrate non si svolge però in senso diretto, ma egli la sviluppa in quattro parti distinte e regolarmente separate dai rispettivi intermezzi. In ognuno di questi momenti della sua critica Socrate procede in due direzioni: da un lato critica l'equivalenza di Teeteto tra sensazione e scienza, dall'altro approfondisce il piano del sensibile, approfondendo il suo aspetto aporetico e ponendo

quindi la necessità di superarlo e unificarlo in una scienza della sensibilità.

La prima critica è compiuta, volutamente, con una certa superficialità, usando argomenti popolari ed eristici. Perchè, dice Socrate, Protagora non ha posto a misura di tutte le cose il porco o il cinocefalo? Non sarebbe stato lo stesso? Nella difesa di Protagora che Socrate farà pronunciare a lui stesso un simile argomento viene giustamente giudicato grossolano da Protagora e quindi dallo stesso Platone. Ma nonostante ciò, ha il suo lato di vero: Protagora, come tutti i sofisti, non sembra rendersi conto della dignità dell'uomo in quanto ricercatore del vero, o almeno da questo punto di vista viene considerato. La sua teoria pur ponendo l'uomo a centro del mondo si conclude con il solito pragmatismo. L'argomento, qui rigettato, sarà ripreso con più chiarezza e senza alcuna grossolanità, proprio dopo l'apologia di Protagora. Non più profondi sono gli altri argomenti che Socrate qui usa per la sua critica: è da notare principalmente che Protagora viene confutato, nel modo che solo a prima vista sembra più serio, ponendo innanzi il fenomeno della memoria. Colui che ricorda di aver visto e non vede sa o non sa? Se scienza e sensazione sono identiche quando io chiudo gli occhi e mi ricordo di ciò che ho visto so e non so nello stesso tempo (164 B). L'argomento fondamentale che nella critica Socrate usa è questo: la scienza non è sensazione perchè se così fosse si potrebbe sapere e non sapere nel medesimo tempo (165 B). Ma allora che cosa rimane della già posta libertà del sensibile raggiunta proprio per il principio per cui si sa e non si sa quando si sa di non sapere? Socrate stesso, come abbiamo visto, ha iniziato il dialogo con l'equivalenza mai accettata da Teeteto tra sapere e non sapere, equivalenza che giustifica sia la problematica del conoscere, sia il suo principio trascendentale. Se qui Socrate confutasse Protagora con un simile sistema comprometterebbe il suo stesso principio e ciò che già si è rivelato come positivo nella sua ricerca, vale

a dire quel tanto di verità che è contenuto nella posizione di Protagora non più interpretata dogmaticamente. Si comprende allora qual'è la funzione di questa prima critica superficiale: essa fa vedere come non si deve confutare Protagora e permette a Socrate di far entrare in scena l'accusato stesso a difendere ciò che c'è di vero nella sua teoria e anche, come si vedrà, ciò che non c'è di vero per Socrate che si rende possibile in questo modo una più stringente e più profonda critica.

La poca disposizione da parte del lettore, sempre affascinato dall'aspetto ultraterreno dell'idealismo platonico, a comprendere una rivendicazione della relatività del sensibile da parte di Platone, giustifica ampiamente questo primo falso attacco di Socrate che, dal punto di vista artistico è pienamente riuscito e raggiunge nella discussione totalmente il suo scopo. Socrate farà dire a Protagora contro sè stesso: « se tu parli qui di porci e di cinocefali vuol dire che il porco sei proprio tu ». E Protagora termina la sua apologia invitando Socrate a servirsi con più onestà della discussione dialettica, altrimenti, egli nota con una ironia non precisamente innocente, a cui si risponderà nella difesa del filosofo dai saggi della realtà pratica e che apparirà tanto più viva in quanto alla fine del dialogo Socrate si dirigerà verso il Portico del Re dove troverà Meleto; altrimenti coloro che vengono confutati invece di prendersela con sè stessi e di riconoscere che hanno sbagliato se la prenderanno necessariamente con il loro confutatore.

È chiara dunque la ragione per cui Socrate interrompe il suo primo attacco critico riconoscendone la volgare superficialità: « mi sembra che abbiamo fatto come un gallo di cattiva razza, affrettandoci, ben prima di essere vincitori, ad abbandonare la lotta ed a gridare vittoria ». Ed ancora più chiara è la ragione dell'apologia di Protagora. In essa possiamo distinguere due parti: una positiva, in quanto riafferma con energia il valore del sensibile, ed una negativa che dalla precedente affermazione svolge un pragmati-

smo logico ed etico che sarà poi criticato da Socrate. Protagora afferma infatti decisamente il principio per cui si può sapere e non sapere. A Socrate esso è servito per affermare l'assoluta relatività del sensibile: proprio questo è il lato di verità che si cela sotto il relativismo protagoreo. Se Protagora può affermare che non esiste un soggetto che ha memoria e che sa e che permane di fronte al variare degli oggetti; se Protagora riafferma che, visto sul piano del sensibile, il soggetto non è che una sensazione anch'essa continuamente mutevole come tutte le sensazioni, è perchè, senza saperlo, ha sottoposto il sensibile ad una critica che ne ha confutato il carattere dogmatico. La memoria come fatto mnemonico è infatti un fatto tra i fatti e non potrà garantire mai, come tale, il conoscere. Era dunque Socrate, che nella sua falsa critica superficiale, peccava di realismo. Ciò che si riafferma, ancora una volta, è il piano della molteplicità e assoluta relatività, determinazione possibile solo di fronte all'esigenza di unità che Socrate mantiene sempre viva. Come ben sappiamo l'esigenza di unità pone continuamente il molteplice di fronte a sè, come il molteplice d'altra parte rimanda sempre all'unità e la legge trascendentale si attua proprio in questa sua non superabile correlazione. Protagora comincia a sbagliare quando pretende di superare il suo relativismo nel senso di voler dedurre da esso ciò che non è possibile dedurre: è, sotto un altro aspetto, l'errore che commette Teeteto quando identifica scienza e sensazione. La saggezza consiste per Protagora nel saper mutare e far mutare le sensazioni e nel saper sostituire a sensazioni che sembrano cattive, sensazioni che sembrano buone. Se un cibo è amaro per chi è malato e dolce per chi è sano, non si tratterà certo di ricercare che cosa siano la dolcezza e l'amaro, ma di provocare l'inversione della sensazione per il malato e proprio questo è il compito del medico che provoca quell'inversione con la medicina, mentre, nel campo morale, il sofista la ottiene con i suoi discorsi (167 A). Ciò è naturalmente possibile in quanto le sensazioni

come tali sono sempre vere, data la loro assoluta relatività, e una vale l'altra ed è sostituibile all'altra. Le sensazioni non sono più o meno vere, ma solo hanno, in certi rapporti, più o meno valore. Il buon oratore fa in modo che alla città sembri giusto ciò che per lei è utile ed ingiusto ciò che le è dannoso (167 C).

Con ciò Protagora è andato al di là del suo relativismo che ha trasformato in un vero e proprio pragmatismo. Vero è ciò che è più utile e sembra tale. Da una parte si svolge dalla posizione relativistica una scienza, dall'altra se ne derivano i principii di una retorica. Il Fedro ha già dimostrato, di fronte a Lisia, di cui la posizione non è lontana da quella che qui assume Protagora in rapporto alla retorica, come dai problemi di questa si passi necessariamente al problema della diairesis. Non si porrà qui necessariamente per Socrate il problema di come è possibile una conoscenza del sensibile e di come è possibile superare, ben altrimenti di come fa Protagora, il relativo delle sensazioni? Il problema è tanto più urgente in quanto Protagora basa sul relativismo tutto un sistema e se non sembra commettere l'errore di dogmatizzare tutto il sensibile, compie però quello di ridurre tutto a relativo. Si tratta quindi di limitare questa arbitraria estensione dimostrando che la sfera del sensibile si lascia organizzare secondo una legge, che l'opinione si lascia distinguere in vera e falsa dal pensiero, che quest'ultimo infine raccoglie e disciplina i contenuti sensibili rendendo così possibile il giudizio sul loro essere e sulla loro verità. Se non si vuole che il relativismo assoluto dei sensibili invada la sfera del pensiero e se si pone d'altra parte l'esigenza di superare il piano della sensibilità, bisogna assolutamente esaminare in che modo ed in che senso il sensibile è penetrabile da parte del pensiero, poichè solo questo potrà dirci in che caso una sensazione è vera e falsa, dato che tale criterio non è ritrovabile sul piano delle sensazioni. Ciò significa che è necessario distinguere una doxa vera da una doxa falsa, distinzione che solo alla luce del

pensiero sarà possibile se la doxa come tale è sempre vera, conclusione che permette a Protagora l'arbitraria estensione del suo relativismo. L'esigenza di una diairesis è qui chiaramente posta ma non è detto perciò che Platone rinunci alla sua visione della vita orientata in senso etico. La diairesis non è che un momento della generale teoria delle idee, questa permane sempre viva ed anzi si allarga. Perciò anche nel Teeteto l'opposizione tra Socrate ed i più, tra Socrate e la retorica sofistica, tra l'esigenza ideale di Platone e il pragmatismo degli uomini della caverna, rimane completamente viva ed essa è posta con la stessa crudezza con cui ci appare nell'Apologia e nel Fedone. È proprio questa esigenza che giustifica il ritratto del filosofo contrapposto ai sapienti della pratica.

La conquista del vero procede di pari passo con la distinzione tra ciò che è saggezza sofistica e saggezza filosofica, tra il « sofista » e il « filosofo » a cui doveva essere dedicato un dialogo che poi, non si sa perchè, non è più stato scritto. Ognuno vede come il contrasto tra sofistica e filosofia corra lungo tutto il pensiero platonico e come la continuità del motivo della distinzione tra Socrate ed i suoi accusatori si fonda con la ricerca del vero e con il completo dispiegamento della teoria delle idee come la si ritrova nel Sofista e nel Filebo. L'unità ideale tra i dialoghi metafisici ed i dialoghi socratici viene così, anche da questo punto di vista, riconfermata, in quanto in ambedue i gruppi di dialoghi si rivela la stessa fondamentale esigenza e la stessa fondamentale equazione: la ricerca della verità coincide con la sempre maggiore determinazione di ciò che alla verità si oppone, cioè il non essere del sofista.

Sembra quindi inutile discutere se lo scopo principale del Teeteto sia la raffigurazione del filosofo di fronte ai pratici della scienza o la ricerca del modo che renda possibile una conoscenza del molteplice e della sensibilità. I due scopi sono paralleli e si fondono l'uno nell'altro.

La seconda critica. — Da ciò che si è detto a proposito del contenuto dell'apologia di Protagora apparirà chiaramente in che direzione si svolgerà la nuova critica di Socrate. Infatti da un lato essa dovrà criticare la doxa in quanto si crede possibile di derivare da essa qualcosa di vero e di fondare su di essa, e solo su di essa, la scienza che ha invece esigenze a cui la doxa non può soddisfare; dall'altro essa dovrà contrapporre alla saggezza di Protagora la saggezza più alta e più nobile del filosofo ed è precisamente qui che trova il suo posto la digressione di Socrate su tale argomento. Ciò che sembra a ciascuno, secondo Protagora, così è come a lui sembra. La conseguenza che da questa affermazione si può dedurre non sarà mai che un'opinione sia vera rispetto ad altre che sono false, ma piuttosto che tutte le opinioni sono vere. L'opinione che è vera per me è falsa per una quantità enorme di altri uomini. La verità di Protagora non esiste dunque che per lui. Supponendo che egli vi creda e che gli altri si rifiutino di credervi, per tante volte il numero di coloro a cui non sembra vera sorpassa il numero uno, per altrettante la sua verità sarà non esistente piuttosto che esistente (171 A). Non solo ma poiché tutte le opinioni sono vere, le opinioni dei più che negano quella di Protagora saranno vere e con ciò Protagora ammette come falsa la sua stessa opinione (171 B). Così la verità di Protagora non sarà vera per nessuno: nè per lui nè per gli altri (171 C). Del resto, dato che Protagora vuol restare all'opinione, si potrà opporgli che effettivamente, come egli stesso ha affermato, le opinioni non si equivalgono e che, per esempio, nel caso di una malattia, l'opinione che più vale sul metodo di guarirla non è certo quella del primo venuto ma piuttosto quella del medico (171 E). Certo per uno stato il giusto è ciò che sembra giusto, ma dato che i saggi, come lo stesso Protagora afferma, devono fare in modo che sembri giusto ciò che è più utile, dove troveranno essi il criterio per giudicare di questa utilità? Protagora viene così criticato attraverso la sua stessa esigenza di sor-

passare la sua posizione relativistica. Restando sul piano di essa la verità di Protagora non può valere universalmente, non appena cioè si considera un'opinione come centrale anche le opinioni contrarie a questa devono essere poste come tali. L'esigenza di universalità spinge a superare il relativismo sensibile ma è assolutamente irrealizzabile sul piano di quel relativismo. Il medico che compie l'inversione delle sensazioni supera già il piano delle sensazioni, infatti se queste si equivalgono per che ragione invertirle? C'è già nel medico il senso di ciò che è migliore e di ciò che è peggiore, di ciò che è più utile e meno utile. La stessa cosa vale per il sofista in rapporto alle leggi della sua città: se la sua rettorica tende a far accettare una maggiore utilità vuol dire che egli ha l'idea di questa utilità. Altrimenti la sua rettorica può essere solo giustificata dalla volontà di far prevalere il suo punto di vista, la sua visione dello Stato sarebbe in realtà quella di Trasimaco. È significativo che la posizione di Protagora non possa venir criticata in tutta la sua intrezza se non sulle basi poste dalla Repubblica.

L'utilità dello Stato è legata indissolubilmente con l'idea di quello, questa è solo possibile sul piano della dialettica filosofica della Repubblica e attraverso la sua ascesa all'idea del bene. La digressione di Socrate sul filosofo contrapposto agli uomini della saggezza pratica acquista così il suo pieno significato se si pensa che connette il Teeteto con la Repubblica e quindi con tutti i dialoghi socratici in cui domina l'esigenza di una dialettica ascendente. Poiché il Teeteto mira anche a porre i fondamenti di una diairesis e quindi di una logica formale, questo richiamo è un richiamo alla logica filosofica senza la quale è impossibile porre le basi della stessa diairesis e senza la quale non è superabile totalmente, dal punto di vista generale filosofico e non solo logico-formale, la posizione di Protagora. Tutta l'antecedente opera di Platone è qui richiamata con l'evidente intenzione di sottolineare la necessità di tenerla presente, spe-

cialmente ora che l'interesse si dirige soprattutto verso la conoscenza del mondo sensibile. Socrate qui non poteva riprodurre tutte le posizioni dei dialoghi socratici appunto perchè il suo compito è di porre il fondamento di una diairesis, a quelli si rimanda con questa parentesi sul filosofo, che sintetizza in una apologia del vero saggio contrapposta all'apologia di Protagora, il contenuto generale dei dialoghi anteriori. Se si pensa poi a ciò che si è notato sull'opposizione tra filosofo e sofista si comprenderà ancor meglio lo scopo di unificazione dell'interesse dei vari dialoghi a cui tende il passo in questione. Si noti il passo seguente e si vedrà come in esso sia vivo il tono ed il contenuto dei dialoghi socratici: « Ci sono due modelli, o caro amico, nel seno del reale: l'uno divino e felice, l'altro privo di Dio e pieno di miserie. Ma essi (i più, i saggi della praticità) non se ne accorgono affatto: la loro estrema irragionevolezza impedisce ad essi di accorgersi che non fanno che rendersi simili al secondo modello con le loro ingiuste azioni e che perdono ogni rassomiglianza con il primo. La loro punizione è la loro vita stessa vissuta secondo il modello a cui si rendono simili. Ma noi diremo loro che, se non si liberano dalla loro praticità, quando saranno morti, la regione libera da ogni male non li riceverà in nessun caso e che in questo mondo essi non frequenteranno altre compagnie se non quelle a cui si sono resi simili, uomini bassi e vili che solo i vili frequentano; ed in questi avvertimenti, essi, uomini della pratica, non sapranno vedere che discorsi del tutto insensati » (176 E - 177 A). Fedone e Repubblica formano il tono di questo passo come degli altri dello stesso genere sparsi in questa apologia del filosofo (cfr. 176 A B, 176 D, 175 E, 173 A B). È da notare d'altra parte il possibile raffronto con il discorso contro i filosofi che troviamo nel Gorgia (Gor. 482 C - 486 D). I rimproveri ed i sarcasmi di Gorgia sono qui, quasi parallelamente, assunti come virtù dell'uomo di pensiero. Una tale libertà nel trattare l'argomento e un tale riconoscimento del valore positivo della

proverbiale indifferenza del filosofo verso la vita pratica sono per Platone tanto più possibili in quanto nella Repubblica ha più volte insistito, come sappiamo, sul dovere che hanno i filosofi di ridiscendere nella caverna delle ombre, da cui sono saliti, per organizzarle e dirigerle secondo verità. L'esigenza di questa discesa si esprime, dal punto di vista filosofico, proprio nella dialettica discendente e nell'interesse sempre più vivo per il mondo del molteplice. Perciò è qui possibile un atteggiamento che nella Repubblica sarebbe apparso, sotto certi aspetti, riprovevole: cioè la non praticità del filosofo è tanto più qui affermabile in quanto si pongono nel dialogo i fondamenti della sua stessa praticità, del suo interesse per la doxa, di cui si vuol vedere in qual senso sia possibile una scienza ed in qual senso possa quindi ricollegarsi con l'ideale etico a cui tende la dialettica della Repubblica.

Non c'è bisogno dunque di difendersi da Gorgia, i suoi stessi sarcasmi diventano lodi: a difendere il filosofo dall'accusa di astrattezza è sufficiente l'interesse che il dialogo stesso dimostra per il mondo della sensibilità.

La critica dell'arbitraria estensione della doxa viene ripresa dopo l'apologia del filosofo in una serie di passi che riprendono la discussione interrotta e che ripresentano ancora più energicamente l'esigenza di universalità del pensiero che ora sappiamo ricollegarsi con la trattazione della Repubblica e dei dialoghi socratici. Nella Repubblica la ricerca della giustizia era basata sul suo distinguersi da ciò che non è giustizia. Il fatto stesso che sia possibile un corrompersi dello Stato e che questo corrompimento sia riconoscibile è la prova del carattere razionale dello Stato come idea. La città cerca, con le sue leggi, di raggiungere l'utilità, ma non sempre raggiunge il suo scopo (178 A). Non tutte le opinioni sono dunque vere ma è possibile un'opinione falsa. Il tema che sarà in seguito sviluppato è qui implicito: come è possibile l'errore? La tesi protagorea secondo cui tutto è verità non dice nello stesso tempo che

tutto è errore? E non si pone perciò come necessaria, da parte del pensiero, una distinzione tra le sensazioni secondo i rapporti che queste assumono di fronte al conoscere? Applicare l'utile non è possibile se non si sa che cosa è l'utile, ma non si sa che cosa è l'utile se non si può distinguere da ciò che non è utile. La vera universalità del pensiero sta appunto in questa distinzione per cui l'utile è accettato per la sua verità e non per l'opinione che il retore vuole imporre. Ad una indagine più approfondita il problema appare anche da un altro aspetto che lo ricongiunge al punto di vista mobilistico di Protagora. Finchè si resta sul piano del movimento non si può raggiungere una verità universale: il punto di vista protagoreo non potrà mai diventare scienza in quanto è costretto a restare legato al tempo ed all'empiricità del tempo. Ora è evidente che l'utilità in quanto si ricollega alle esigenze del mondo delle idee è indipendente e superiore non solo in rapporto alla molteplicità spaziale ma anche in rapporto a quella temporale. « Il mezzo di fare accettare più universalmente ancora queste conclusioni sarebbe che la questione abbracciasse l'intera estensione dell'idealità in cui rientra l'utile, essa si estende infatti anche all'avvenire » (178 A). L'estensione dell'idea accoglie quindi il tempo in sè stessa e lo trascende nella sua universalità. Con esempi di carattere eguale a quello dei dialoghi socratici, Socrate sviluppa questa tesi. Il criterio per giudicare delle cose future Protagora non può trovarlo nella sua posizione relativistica. Il medico dovrà per esempio sapere con più sicurezza del malato se la febbre potrà o non potrà sopraggiungergli. Così sarà l'agricoltore che giudicherà della futura dolcezza o amarezza del vino. Ogni arte, come sappiamo dai dialoghi socratici, è tale in quanto ha un valore ideale e rimanda all'idea del bene, altrimenti resta ingiustificata la sua areté. Ma il problema che sottosta a questa trattazione è più vasto: il pensiero non si concilia, nella sua esigenza di universalità, con il movimento assoluto da cui invece Protagora pretende di derivare la

scienza. Si apre così la via alla terza critica di Socrate che riguarda appunto il movimento.

La terza critica. — Socrate richiama da un punto di vista storico la tesi del movimento. I suoi sostenitori più energici sono gli appartenenti alla scuola eraclitea, ma la tesi viene ricollegata con le antiche cosmogonie come già è stato fatto nel Cratilo. In contrapposizione ai sostenitori del movimento viene posta la scuola di Parmenide e di Melisso. Che cosa significa, dice Socrate, dire che tutto si muove? Si tratta in realtà di due forme di movimento, di alterazione e di translazione (181 A). Ciò che si muove si muove in sè stesso e in rapporto agli altri, perciò ogni sensazione è impossibile in quanto ogni suo contenuto è eternamente fluttuante. Le sensazioni non potranno dunque mai dare la scienza. L'accenno a Parmenide spinge Teeteto a chiedere una dissertazione in proposito dei sostenitori dell'unità ma Socrate si rifiuta dicendo che non è il caso di richiamare l'oceano di discorsi che noi abbiamo già tentato di attraversare e ricorda, come sappiamo, il suo antico incontro con Parmenide e la sublime profondità del dialogo a cui questi partecipò.

Si noti ora che la tesi del movimento viene criticata in quanto si pretende di dedurre dal movimento la scienza, ma che il movimento non viene criticato in sè stesso e gli viene piuttosto contrapposta come correttivo la tesi dell'immobilità a cui si aggiunge un diretto richiamo al Parmenide. Il Sofista ci darà la critica della stabilità eleatica, ma già il Parmenide aveva accettato il movimento del suo significato positivo. La distinzione tra movimento di alterazione e di translazione si ritrova tale e quale nella prima ipotesi del Parmenide (138 C), dove la superessenza dell'unità viene giudicata trascendente al movimento e al riposo. La seconda ipotesi però ci dirà che l'uno può nello stesso tempo e muoversi e essere in riposo: il movimento viene qui accettato da un punto di vista ideale. Il mondo

delle idee si muove senza alterarsi, restando pur sempre sè stesso e mantenendo la sua perfezione.

La contrapposizione stessa tra Eraclito e Parmenide lascia supporre che la posizione di Platone è nella conciliazione dei due punti di vista. In ogni caso la giustificazione del movimento delle idee non significa che la scienza derivi dalla sensazione: anzi, da questo punto di vista, il problema del movimento era stato ripreso nel Parmenide, nella sesta ipotesi, in cui il movimento diventerà causa dell'errore e quindi non più positivo ma negativo.

Il movimento può dunque essere considerato da due punti di vista: in quanto è giustificabile idealmente ed in quanto è negativo rispetto alla scienza e quindi causa d'errore. Il mondo ideale si muove pur restando tale, il mondo esistente si muove e può nascere e morire, il suo movimento può essere conosciuto in quanto movimento ideale ma può essere causa di errore precisamente, si noti bene, come la *doxa* può essere giudicata vera o falsa. Il movimento del sensibile è assolutamente relativo, è anteriore al significato di negativo e positivo che gli si può attribuire da un punto di vista razionale e mai da esso si potrà derivare una scienza senza vedere in che senso il movimento è comprensibile come razionalità e in che senso è invece causa d'errore. Il problema dell'errore, che in seguito sarà chiaramente posto da Socrate, è quindi anche qui potenzialmente presente. Socrate mantiene sempre salda la sua posizione della relatività assoluta del sensibile che qui viene riconfermata da un nuovo punto di vista.

La quarta critica. — L'ultima critica di Socrate alla equivalenza posta da Teeteto tra sensazione e scienza riveste un carattere nettamente positivo. Fin qui noi sappiamo che il pensiero pone come assolutamente relativo il piano del sensibile e che nello stesso tempo è costretto a superarlo se vuol derivare da esso una conoscenza. Il sensibile non verrà più considerato ora nella sua relatività ma

in quanto può essere organizzato dal pensiero, in quanto l'intuizione può essere assunta come contenuto di un atto intellettuale. È ancora il principio trascendentale del conoscere che, come aveva posto la relatività del piano del sensibile, così pone di fronte alla molteplicità delle sensazioni l'esigenza di un principio unitario. Il principio trascendentale come legge, in quanto fa valere di fronte al momento della molteplicità l'esigenza di un sapere semplice e unitario, deve dapprima porre il molteplice come assolutamente relativo, come contrapposto all'unità immanente nell'atto del conoscere, in modo che le sensazioni si rivelino, nella assoluta relatività della *doxa*, come fantasia. Ma di fronte a questa nuova molteplicità che è stata posta dal pensiero proprio per salvaguardare la propria purezza unitaria, si ripone l'esigenza dell'unificazione, della sussunzione del molteplice in un atto conoscitivo che possa in esso, secondo certe determinate regole logiche, distinguere e valutare le connessioni secondo cui i dati sensibili si dirigono e si raggruppano. La necessità di riporre l'esigenza unitaria del pensiero che con la sua funzione negativa sul molteplice crea continuamente un sapere, come già è avvenuto a proposito della giustificazione del piano del sensibile, riporta nella scena del dialogo il giovane Teeteto il quale, sostituito da Teodoro, era sceso al posto di semplice ascoltatore dopo l'apologia di Protagora. Teodoro era l'interlocutore più adatto a cui Socrate si potesse rivolgere per criticare e riporre nei suoi veri aspetti la tesi protagorea, senza che un risultato veramente nuovo derivasse dalla discussione. Da Teodoro non nasce sapere, è giustamente Teeteto che si pone, nella sua affinità personale con Socrate, come il termine su cui agisce il metodo maieutico quale applicazione in atto del metodo trascendentale. Teeteto ritorna così in scena non appena la discussione ripresenta la necessità di creare un nuovo punto di vista possibile proprio attraverso il continuo giuoco tra molteplicità e unità.

L'oggetto della discussione, l'equivalenza cioè tra scienza e sensazione, sarà riposta ancora una volta, non più come amplificazione dei punti di vista da cui si può accettare il suo relativismo e rifiutare la sua pretesa di valere come conoscere, ma per vedere se attraverso lo sviluppo della critica è possibile derivare da essa ancora un risultato positivo. Perciò Socrate si rivolgerà a Teeteto « ed alle sue concezioni sulla scienza » da cui tenterà « di liberarlo per mezzo della sua arte maieutica » (184 B).

Ogni sensazione, dice Socrate, è possibile in quanto ad essa corrisponde un organo; alla vista, per esempio, gli occhi. Ora gli occhi che cosa sono se non il mezzo con cui noi vediamo? Per mezzo di essi noi raggruppiamo le sensazioni visive. Ma l'esempio degli occhi ha semplicemente il valore di un paragone. La conclusione è che « c'è un'idea unica, anima o come si voglia chiamarla, dove tutte le sensazioni convergono insieme e per mezzo della quale, usando le sensazioni come strumenti, noi percepiamo tutti i sensibili » (184 D). Le sensazioni sono slegate tra loro e, come sappiamo, assolutamente relative, la visione è data dagli occhi, l'audizione dalle orecchie; le sensazioni sono divise dagli organi di senso, come può allora il pensiero conoscere qualcosa che si formi dall'insieme di più sensazioni distinte dei relativi organi di senso? Vedere ciò che in uno stesso dato lega le sensazioni della vista con quelle dell'udito non sarà mai possibile se si resta sul piano del sensibile. Da dove proviene l'unificazione? Il primo carattere comune che il pensiero riconosce tra due sensibili è che ambedue sono (185 A), ad ambedue è applicabile quindi la categoria dell'essere. In questo modo viene già assunta la sensazione sotto l'attività del conoscere di essa è ora possibile dire ciò che non si può dire della fantasia: è o non è (185 E). Teeteto comprende subito ciò a cui vuole arrivare Socrate: il pensiero comprende il sensibile e riconosce il suo essere superando la sua relatività in quanto forma il sensibile con le categorie ideali, oltre che di essere e di non

essere, di somiglianza e di dissomiglianza, di identità e di differenza e così di seguito (185 D). Ora quale è l'organo che conosce queste categorie? Sono esse derivabili, in quanto permettono il conoscere, dal sensibile, o sono a priori? Queste categorie (koinà) non hanno come i sensi un organo loro proprio; è l'anima che, « autè dià autés », applica le idee comuni. Esse sono dunque a priori. La categoria prima, quella che ha maggiore estensione è l'essere (186 A) e la problematica della sua applicazione e dei suoi rapporti con le idee verrà studiata, come vedremo, nel Sofista. Qui si pretende da Teeteto semplicemente il riconoscimento che l'essere non è un dato realistico. Perciò è il pensiero che può affermare ciò che è o non è e solo il pensiero può attribuire o no la categoria dell'essere.

In conclusione, dice Socrate, « uomini e bestie hanno il potere della sensazione per ogni impressione che, attraverso il canale del corpo, si incammina verso l'anima. Ma i ragionamenti che confrontano queste impressioni nel loro rapporto con l'essere » appartengono all'anima e si raggiungono attraverso l'esercizio e lo studio. La verità non si conquista che nella sua essenza e nella sua totalità e, se non la si raggiunge, la scienza è impossibile. Ciò non ha un senso dogmatico ma significa che solo la ragione può applicare la categoria dell'essere: il sensibile come tale è al di là di questa categoria (186 C D), la scienza non va dunque ricercata nel sensibile, ma nell'atto che pone il sensibile, « con cui l'anima s'applica sola e direttamente allo studio degli esseri » (187 A).

Come è facile vedere le conclusioni di Socrate sono di decisiva importanza. Si conclude prima di tutto che le sensazioni possono diventare il contenuto dell'atto del conoscere che le regola secondo le sue categorie. Il ragionamento solo può predicare l'essere confrontando le sensazioni: questo « confrontare », qui ancora indeterminato, diventerà più tardi il dividere del metodo diairetico. Solo il ragionamento può inoltre valutare fino a che punto una

cosa è utile e si allude qui direttamente alla dialettica ascendente del metodo filosofico che ricollega le diverse aretai con l'idea del bene. Il conoscere non è un dato, non accetta passivamente il suo oggetto, ma è studio di questo oggetto, l'esercizio dialettico a cui consigliava Parmenide, un farsi continuo di sè e dei propri contenuti. Perciò la scienza non è data, nè potrà mai esserlo, in quanto come atto conoscitivo trascende continuamente ogni suo particolare contenuto. L'essere è la conseguenza dello studio che l'anima compie e questo studio è la scienza come principio trascendentale che pone via via come suo oggetto le particolari forme del conoscere, sensazioni, categorie, unificazione delle idee nell'unità, comprensione del sensibile attraverso l'atto categoriale. Si rimanda quindi alla totalità della sistematica filosofica quale si viene svolgendo dal principio trascendentale. Perciò Teeteto non potrà mai affermare che la scienza è questo o quello, potrà solo porre questo o quel contenuto fenomenologico del conoscere affermando che è scienza, in modo che Socrate sia costretto a superarlo ed a negarlo riaffermando che non è scienza. Sapere è proprio questo sapere e non sapere e in quanto Teeteto svolge continuamente le sue posizioni dogmatiche nella loro aporetica, in tanto Teeteto conosce, sa, si crea il suo sapere sotto la continua influenza della maieutica di Socrate.

La scienza come giudizio, il metodo diairetico e il problema dell'errore. — L'atto in cui si crea e si esprime la scienza è dunque l'atto trascendentale che, superando sempre il determinato contenuto che pone come sapere, supera così continuamente sè stesso. Quest'atto, dice Teeteto, si può determinare come il giudicare: doxazein. I limiti di comprensione di Teeteto sono subito chiaramente posti: la scienza è il giudizio in quanto doxazein. Ancora una volta il conoscere viene identificato con una delle sue forme particolari, l'atto trascendentale con una delle sue forme fe-

nomenologiche. La posizione di Teeteto permetterà d'altra parte di svolgere da essa un particolare sapere, di svolgerlo e, naturalmente, di superarlo.

Si è spesso tentato di riconoscere in questo doxazein del Teeteto un senso diverso dal senso che comunemente viene attribuito al verbo da Platone. In quanto deriva da doxa, doxazein significa avere un'opinione ed in questo senso è stato già più volte usato il verbo nelle precedenti pagine del Teeteto. Ora è evidente che Teeteto col suo nuovo doxazein non intende più il verbo nel suo semplice senso di avere una opinione. Egli risponde a Socrate il quale aveva affermato che la scienza non si può trovare nella sensazione « ma nell'atto, qualsiasi nome abbia, per cui l'anima, da sola e direttamente, pragmateuetai perì ta onta » (187 A). Teeteto non sa trovare altro nome per questa attività dell'anima che doxazein. Esso indica dunque per Teeteto il lavoro dell'anima quando, paragonando le sensazioni, si forma un'opinione su di esse; questo formarsi un'opinione è poi in relazione allo studiare ta onta. Teeteto ha una certa idea di questa relazione poichè, come abbiamo precedentemente visto, egli ha riconosciuto che il conoscere si svolge attraverso le categorie. Avere un'opinione è affermare qualcosa su un gruppo di sensazioni in rapporto alle categorie: opinare diventa dunque giudicare. Ma è nello stesso tempo evidente che Teeteto non va oltre il concetto di doxa. Il modo con cui Teeteto intende il giudizio resta legato al modo con cui egli intende la doxa. Poichè questa è l'opinione, e come tale non è, sul piano del pensiero, nè vera nè falsa, il giudizio sarà l'atto che, paragonando le opinioni, giudica quale di esse sia vera e questo atto è il doxazein. Il problema del criterio con cui il pensiero divide il falso dal vero, Teeteto quando dice doxazein non se l'è posto: esso è già dato per lui nel fatto di opinare vero. Non c'è bisogno quindi di superare la doxa per giudicare: il giudizio è l'applicarsi della doxa e la doxa stessa in questo suo applicarsi è verità. Perciò egli conclu-

de: scienza è l'opinione vera. Il doxazein ha dunque un doppio significato che giustifica la sua doppia interpretazione: esso tende a diventare giudicare, ma pone un giudizio che non esce dalla doxa e come tale vien detto opinare.

Teeteto non vede che è la categoria dell'essere che può permettere la distinzione tra vera e falsa doxa. Perciò Socrate è costretto a porre il problema dell'opinione falsa e a porlo nei seguenti termini: « in tutti i casi in cui noi parliamo di opinione falsa, in cui noi diciamo che uno di noi giudica falsamente e l'altro giustamente, affermiamo noi che questa distinzione (di giusto e falso) esiste in natura? » (187 E). Teeteto risponde affermando. Il vero e il falso sono quindi concepiti da lui come dati e non come predicati del giudizio. Egli non s'accorge, in altre parole, che quando il giudizio dice è o non è applica la categoria dell'essere a questo o a quel dato che non di per sè stesso è o non è, perchè in quanto sensazione è sempre dato se l'opinione, sul suo piano, è sempre vera. Così Teeteto corre il rischio di dogmatizzare di nuovo quel piano del sensibile di cui già aveva riconosciuta la assoluta relatività e di cui già aveva criticato l'aspetto realistico. Di fronte a questa ricaduta Socrate ripone immediatamente la sua posizione trascendentale. Sembra dunque, secondo il punto di vista di Teeteto, che la scienza sia sempre sapere, essa conosce ciò che è, non distingue ciò che è da ciò che non è, è un prendere l'essere dove c'è e farlo diventare conoscere, ma non è il conoscere che pone l'essere. Perciò o si sa o non si sa: si sa quando al sapere corrisponde ciò che c'è, già dogmaticamente dato, non si sa, quando il dato non c'è. Ma è possibile una sensazione senza il suo contenuto? C'è dunque una realtà oltre il sensibile? È in essa il criterio del vero e del falso, se in quanto essa c'è, c'è la sensazione e quindi il conoscere, e in quanto non c'è il conoscere non può svilupparsi? Teeteto dovrebbe rispondere affermativamente a tutte queste domande e perciò dovrebbe concludere che conoscere

è sempre conoscere il vero e che il conoscere il falso è impossibile, perchè dovrebbe determinarsi come conoscenza di cose che non sono, le quali, se non sono, non possono dar luogo a sensazioni e quindi a conoscenza. Ma se il conoscere è sempre causato da cose che sono esso è sempre vero: come mai allora è possibile l'errore? Come è possibile un giudizio sbagliato? Il realismo dogmatico non potrà mai risolvere un problema simile. L'affermazione che Socrate è costretto a riporre (188 B) si colorisce della sua tipica ironia: è impossibile sapere e non sapere nel medesimo tempo? È impossibile, conferma Teeteto e deve confermarlo. Chi può svolgere il significato completo della formula socratica per cui sapere è sapere di non sapere? Non è in essa che si attua l'infinito processo del conoscere che prende coscienza di sè; non è essa stessa l'aspetto più chiaro della legge trascendentale che sa in quanto unifica, ma non sa in quanto eternamente ripone il problema della molteplicità?

Il problema non è facile neppure per il pensiero moderno: perchè la fenomenologia dell'errore si pone come una fenomenologia della verità? E non si potrà mai risolvere se si crede che l'errore o la verità siano dati e se, conseguentemente, l'essere e il non essere sono concepiti come anteriori al giudizio che invece li pone. Perciò è necessario che prima che il giudizio si formi si riconosca il sensibile come una sfera assolutamente indipendente dalle categorie, di cui è impossibile dire se è o non è, se è vera o falsa, perchè in quanto il sensibile è appunto il sensibile non può essere che un vero sensibile. Solo l'inesauribilità di questa sfera dell'illimitato giustifica il limitare della ragione che altrimenti si pone come uguale a sè stessa in un vuoto giudizio di identità. Il conoscere in quanto continuo movimento trascendentale è un affermare e un negare, ma proprio in quanto continuamente trascende i termini che afferma o che nega. Ora l'errore non consiste già in ciò che si nega, per esempio nel piano della sensibilità che il

conoscere nega per la sua esigenza di universalità e di autonomia, o in ciò che si afferma, per esempio nello stesso piano del sensibile affermato nella sua assoluta relatività, ma nel non trascendere sia l'affermazione che la negazione e nell'arrestare il movimento conoscitivo nell'una o nell'altra. Allora si sbaglia in quanto il sensibile si presenta come assolutamente negativo di fronte al pensiero che esige l'assoluto, oppure quello si presenta come tutto il conoscere in quanto scienza e allora la scienza si relativizza. L'errore nasce non appena si assume uno dei momenti fenomenologici della verità come tutto il sapere. Ma quando questo momento fenomenologico viene riconosciuto come tale tutta la fenomenologia dell'errore diventa fenomenologia della verità come lo spiegarsi fenomenologico dello stesso principio trascendentale.

Così posto il problema si trasforma immediatamente in quello dell'essere e del non essere. Infatti come sapere è anche non sapere, come nello stesso tempo che si afferma il vero si pone il non vero, così, poichè l'essere è un predicato del pensiero, se ne deve necessariamente concludere che l'essere è anche non essere. Il problema del Sofista comincia proprio qui. Il giudizio che dice è, visto nel suo profondo significato, deve necessariamente anche dire non è. Infatti, come si sa, il metodo diairetico si esprimerà proprio in questo modo: una cosa è in quanto non è un'altra cosa. La complessa struttura del metodo diairetico in tanto è valida in quanto l'analisi di un dato è sempre ricollegata al momento trascendentale del pensiero. La più piccola analisi presuppone l'intera sistematicità della ragione per cui l'essere e il non essere non sono dati ma continuamente posti e negati. L'errore di un'analisi, lo scambio nel giudizio di un è con un non è, non è possibile se non si scambia il rapporto delle categorie stesse del pensiero e se non si nega quindi tutta la struttura ideale della realtà. Perciò Parmenide quando nella sesta ipotesi riporrà il problema dell'errore, della doxa in quanto falsa, dovrà riportarsi al-

l'unità ideale e riconoscere la possibilità di rapporti negativi nel seno dello stesso mondo ideale. È lo scambio dell'essere col non essere che causa l'errore. Ma poichè il pensiero non dogmatizza mai l'essere o il non essere ma continuamente li trascende ne sorge il problema che si pone il Sofista: in che senso il non essere è?

Se io giungo a dire: la casa è un oggetto animato, dietro a questo mio giudizio sta tutta una sistemazione falsa del mio pensiero. Come può vedere il mondo un uomo che giunga ad una simile affermazione? E in che cosa consisterà la sua visione falsa del mondo? Essa deriva certamente da un'infinità di mancate distinzioni che si riportano però ad una fondamentale. Egli deve per forza credere che tutto ciò che è è animato e restare fermo in questa sua credenza: non appena un oggetto gli si presenta invece di dire che non è in rapporto all'animato dice che è animato. Il concetto di animato viene concepito dogmaticamente, il sapere di quell'uomo non si supera, non si muove, e mentre di fronte alla varietà degli esseri il pensiero si moltiplica continuamente distinguendoli in questa sua moltiplicazione e ponendoli appunto come esseri, egli si arresta ad uno di questi e ad esso identifica gli altri. Ora non è che la casa non sia o che l'animato non sia, in una visione sistematica dell'universo non errata ambedue sono; è la visione sistematica che, in quanto non si è sviluppata in tutta la sua problematica, è errata e perciò fa sì che il giudizio scambi l'essere con il non essere. L'errore è dunque sempre un mancato moltiplicarsi del sapere e quindi una mancata esplicazione del principio trascendentale del conoscere. Se si abbandona l'esempio sopra portato e si pensa ad errori più probabili e immensamente più vasti, come quello per cui il conoscere viene identificato con uno qualsiasi dei suoi momenti fenomenologici, si vedrà che l'errore, tanto più quanto più ci si avvicina ai problemi della filosofia, è proprio il farsi della verità che si pone in un suo momento per negarsi in un momento più universale del primo, che

si esprime in una metafisica per negarla e comprenderla in una metafisica più vasta e più ricca della prima, che infine conosce in quanto continuamente ha coscienza di non conoscere mai.

Dunque l'errore si giustifica in quanto è visto nella totalità sistematica del sapere. Se si parte dal principio per cui ciò che si sa non si può più negare e, analogamente, ciò che non si sa non si può sapere, non si arriverà mai a rendersi ragione dell'errore. I tentativi di capire l'errore su questo piano saranno sempre infruttuosi. È impossibile confondere ciò che si sa con ciò che non si sa (188 B). Considerato il conoscere come sapere di una cosa reale l'errore è impossibile. « Forse che — nota Socrate — non bisognerà dirigere la nostra ricerca da questo punto di vista, ma invece di prendere in esame l'opposizione tra sapere e non sapere, occuparsi dell'essere e del non essere? » L'errore sarebbe così l'affermare su qualsiasi cosa ciò che non è (188 D). Ma sarà possibile un giudizio su ciò che non è? Colui che giudica ciò che non è non giudica nulla (189 B) e giudicare falsamente è diverso dal giudicare ciò che non è. Il giudizio errato non è certo il riconoscere come un reale che è un reale che non è, perchè è impossibile giudicare sul nulla.

Socrate continua supponendo che errare sia scambiare una cosa con un'altra, per esempio, dice Teeteto, il bello con il brutto. Ma per far ciò bisogna pensare ambedue le cose. Ora pensare è un discorso che l'anima fa con sè stessa, indirizzandosi continuamente domande e risposte e passando dall'affermazione alla negazione. « Quando essa si ferma e si trova contenta della sua affermazione e non giudica più, è questo che noi diciamo che è, in essa, il giudizio » (190 A).

Quest'ultimo è quindi l'espressione del dialogo interiore dell'anima: ora si può, davanti a noi medesimi, dire che il bello è brutto? Può anche il folle affermare davanti a sè che il bue è un cavallo e che uno è uguale a due? (190

B C). In altre parole Socrate nota che se si afferma che il bello è brutto o si dice che il bue è un cavallo, vuol dire che si conoscono sia il bue che il cavallo, e, conoscendoli ambedue, come si fa a dire che l'uno è l'altro? Tanto meno è poi ciò possibile se si conosce uno solo di essi. L'errore non nasce mai dalla conoscenza o non conoscenza delle cose come tali. Se io dico che il bue è un cavallo vuol dire che non ho distinto due specie e che, per esempio, io identifico il genere quadrupede, che considero come cavallo, con tutte le specie che hanno quattro gambe e il mio pensiero non è arrivato allora a distinguere nel genere quadrupede le speci differenti. L'errore nasce dall'arrestarsi del pensiero in un giudizio prima che il pensiero si sia completato nel suo dialogo interiore. Ma se io arrivo a fissare, nelle intuizioni infinite di cui è composto il mio mondo sensibile, il cavallo come una specie e il bue come un'altra è logico che io non potrò mai confondere i due concetti davanti a me stesso. Se lo faccio è perchè il mio pensiero non è arrivato a certe distinzioni e non perchè scambio due conoscenze che possiedo o una conoscenza che possiedo con una che non possiedo. Certo il giudizio presuppone la infinita libertà delle sensazioni su cui fissa, sintetizzandole, il suo atto. Ma il suo essere o vero o falso non dipende dalle intuizioni ma dal suo movimento interiore. Nel mio mondo d'intuizioni io posso intuire il cavallo e il bue, posso vederli e pur non riuscire a distinguerli se, col pensiero, non ho distinto la specie equina da quella bovina. E se anche vedo le loro differenze, senza il giudizio posso sempre credere che siano differenze analoghe a quelle tra un cavallo nero e uno bianco o tra un bue grande e uno piccolo.

Se l'errore è possibile è dunque nell'interno di me stesso, nel dialogo interiore che l'anima fa con sè medesima: esso non può essere causato dalla estrinsecazione verbale del giudizio. Ciò che Teeteto non capisce è il fondamento del giudizio nel pensiero e il suo ricollegarsi al principio trascendentale: il suo giudizio è un atto dogmatico e

non un momento fenomenologico del conoscere; solo trascendendo il giudizio si fonda il suo valore, finchè si rimane in esso e si pensa che l'atto slegato del giudicare sia sapere non si riuscirà mai a capire la sua funzione conoscitiva e tanto meno a giustificare il giudizio errato. Diès, per quanto veda il problema in maniera diversa da noi, ha perfettamente ragione osservando che « per chi pone la scienza come superiore al giudizio vero (l'opinione vera di Teeteto), è possibile un intermediario tra scienza e non scienza. Ma non ce n'è più per chi riporta la scienza al giudizio vero, solo due posizioni sono loro possibili: sapere o non sapere »¹⁾.

In conclusione Socrate conosce la sfera di validità del giudizio solo in quanto la trascende e riconduce il giudizio al principio trascendentale del conoscere. In ciò la conclusione positiva della critica alla seconda definizione di Teeteto, nel rigettare il giudizio come forma dogmatica della scienza si esprime invece di quella critica l'aspetto negativo.

Però c'è ancora una possibile, o meglio impossibile, spiegazione dell'errore, rimanendo nel campo della seconda definizione di Teeteto; c'è quindi ancora una critica da fare. Ciò che si pone in questione è la memoria e l'oblio, conseguentemente il giudizio falso non consisterebbe « nè nelle sensazioni, nè nel loro rapporto, nè nel pensiero, ma nell'assunzione della sensazione da parte del pensiero » (195 C). Socrate critica questa spiegazione notando che in questo modo non si spiega la possibilità dell'errore in quanto si forma nell'interno del pensiero stesso, come avviene per esempio negli errori di numeri. Si potrebbe inoltre distinguere tra avere la scienza e possedere la scienza. La si ha come ricordo, la si possiede quando si fa rivivere questo o quel ricordo, a seconda della necessità, del giudizio. Non si può ora scambiare un ricordo per un altro ed attuare nel giudizio un ricordo che non corrisponde? L'errore è dun-

1) A. DIÈS: *Autour de Platon* cit. II, Pag. 461.

que un sostituire un ricordo con un altro, un sapere con lo stesso sapere? Ma allora è proprio il sapere che ci fa sbagliare e la conclusione è assurda. L'introdurre un sapere accanto a un non sapere è possibile? Essi dovrebbero essere l'oggetto di un nuovo sapere e così all'infinito (200 B).

I problemi che Socrate pone vertono ancora su un giudizio inteso nel piano della doxa e indicano il punto di vista per superare tale posizione. Prima di tutto in che senso va inteso il rapporto tra sensazione e intelletto? In che modo il molteplice del sensibile viene assunto nel giudizio? Come sappiamo è il giudizio che distingue tra vera e falsa doxa, in che senso questa si pone come suo contenuto e in che senso si compie l'adeguazione del sensibile con la forma logica del giudizio? Come mai l'illimitato della sensazione si limita? La sensazione assunta nel giudizio vale ancora come sensazione? D'altra parte come può il pensiero limitare l'illimitato? Il metodo diairetico risponde a questi problemi che sono gli stessi che si pongono a proposito della partecipazione tra idee cose, a cui si risponde nella seconda parte del Parmenide. Ma qui il problema si ripone in modo specifico in rapporto al giudizio. Ora se nel giudizio è la copula che unisce soggetto e predicato, quale è la sua funzione? Come sappiamo essa attribuisce l'essere alle sensazioni: il problema si amplia dunque in quello dell'essere. Il suo concetto deve essere tale che unisca l'infinità del molteplice con il limite del pensiero, che ponga un rapporto quindi tra l'unità e la molteplicità. Ora il giudizio della diairesis raccoglie le rappresentazioni e limita nella loro illimitatezza quelle che interessano l'oggetto della ricerca: il sensibile allora è, in quanto il mondo delle idee, moltiplicandosi, raggiunge il molteplice e lo giustifica nella sua concatenazione. L'essere del sensibile non è dunque che l'essere delle idee o meglio il mondo del sensibile limitato in quanto ideale. Il giudizio non prende una sensazione per farla diventare idea, ma il pensiero moltiplicando nel mondo delle idee, raggiunge, in questa o quella direzione, l'idea

di un dato sensibile: quest'idea è l'idealità del sensibile, la sua essenza, il suo essere. D'altra parte d'idealità di un solo sensibile non è ammissibile che nell'idealità di tutto lo sviluppo del pensiero sistematico: l'essere di una sensazione si può giustificare solo in quanto ricollegabile con l'essere delle idee. Ora poichè nel Parmenide l'essere viene continuamente determinato come un rapporto tra unità e molteplicità e poichè il variare del rapporto dà all'essere sempre nuovo significato, il giudizio di cui l'essere si pone come copula varia di significato a seconda del rapporto che in esso assumono unità e molteplicità. Perciò nella seconda ipotesi del Parmenide l'è ha solo il significato che assume in un giudizio di relazione, nella dialettica ascendente l'è nega continuamente ogni predicato che non può essere assunto nell'identità assoluta del soggetto e nel metodo diairetico l'è varia ancora di senso, come si è visto. La diairesis è possibile solo in quanto il rapporto tra molteplice e unità si è determinato in modo tale che il molteplice, nella quarta ipotesi del Parmenide, si è costituito come il mondo reale esistente in quanto perfetto. È in questo modo che il giudizio si moltiplica, quindi il suo « è » equivale qui ad « esiste ». Esistere che significa esistere in modo perfetto in quanto l'esistenza perfetta è l'aspetto ideale del sensibile e quindi la sua possibilità di connettersi col mondo ideale. Il sensibile in quanto perfetto è già dedotto, quando si pronuncia un giudizio su di esso, dal mondo ideale: la quarta ipotesi lo ha giustificato come una necessaria posizione della correlazione unità e molteplicità. In questo modo il giudizio non trova nulla davanti a sè da formare, non un contenuto, non una rappresentazione. La rappresentazione in quanto vera è già idea, anzi è l'idea, è il pensiero che la pone come tale e non un sensibile posto oltre il pensiero che la pone di fronte al pensiero stesso. Il giudizio non ha nulla fuori di sè da assumersi, tutto è dentro di lui e ciò è naturale se effettivamente il sensibile non è un dato ma è posto dal pensiero. Il problema dell'errore si giustifica nello stesso

modo in quanto nell'interno stesso del mondo ideale si pone non solo l'esistere come perfetto ma anche l'esistere come indipendente dalla perfezione e infine l'esistere come imperfetto e negativo. L'illimitato della sensibilità è un momento del pensiero in quanto è posto dal pensiero, il giudizio nella sua funzione di limite è un altro momento del pensiero che questa volta, variando la correlazione unità molteplicità, pone il sensibile come perfezione dell'esistente.

Dato ciò che si è precedentemente osservato il ricorso alla memoria e all'oblio perde ogni significato di fronte al problema che è qui puramente teoretico e non può venire risolto psicologicamente. Il passaggio da sensazione al giudizio non sarà mai possibile se nell'interno del pensiero stesso non si passa da una posizione ad un'altra: solo il Parmenide giustificando il passaggio da ipotesi a ipotesi e quindi le possibili posizioni della correlazione trascendentale giustifica nel medesimo tempo la possibilità del giudizio. Finchè si pensa che il giudizio sia un atto unificatore di elementi dati non lo si potrà mai capire.

Lo stesso si può dire del tentativo di giustificare l'errore per mezzo della distinzione di avere e possedere la scienza. Si tratta di una nuova materializzazione del processo conoscitivo. Quando io giudico erroneamente è perchè il mio pensiero, e in esso la correlazione unità, e molteplicità, è mutato in quanto il mondo delle idee vi si pone in rapporti negativi. Altrimenti come giustificare le scienze e le non scienze che avrei, materializzate, nella coscienza? L'argomento del terzo uomo si ripone qui come nella prima parte del Parmenide quale chiara indicazione che per risolvere la questione bisogna tener conto della seconda parte del dialogo stesso.

Nonostante ciò le complicazioni che nascono da quest'ultima critica di Socrate non sono esaurite, il senso da attribuire alla rappresentazione in connessione con la doxa, il problema stesso dal punto di vista psicologico che tanto spesso si confonde con il pensiero, sono tutti aspetti che

chiedono di essere chiariti e saranno ripresi perciò da Platone. Siamo introdotti così senz'altro alle questioni suscitate dall'ultima definizione di Teeteto: « la scienza è opinione vera accompagnata da ragione » (201 D). L'esempio che Socrate usa e cioè gli elementi della sillaba che, essendo irrazionali, non possono mai formare un razionale con la loro somma, pone senz'altro in tutta chiarezza i problemi già accennati che si risolvono solo richiamandosi al Parmenide. Stenzel nota a proposito di quest'ultima definizione che essa rappresenta il concetto del sapere che finora Platone aveva sostenuto e di cui qui si compie la critica. La sua giustificazione viene ricercata per tre vie che rimandano tutte e tre al Sofista (pensiero espresso in parole, sintesi di elementi in un tutto, ragione definita come differenza caratteristica). Quando si nota che gli elementi sono inconoscibili e le cose da essi composte si possono definire mediante la combinazione dei nomi delle parti che le costituiscono (201 E), si accenna senz'altro con questa *sumploké onomaton* alla *sumploké eidòn* del Sofista. Con l'esempio delle sillabe si tratta, come si è visto, di un'unità razionale composta di parti irrazionali, la scienza è allora impossibile. Ma è tale perchè Teeteto parla di una somma di elementi (203 E) mentre la si doveva considerare, nota sempre lo Stenzel, come un elemento nuovo. Solo l'idea divisibile della diairesis può risolvere tutti i problemi ed è alla diairesis che si rimanda cercando di definire la ragione per mezzo della differenza caratteristica. Stenzel nota giustamente che solo il Parmenide poteva permettere di risolvere le contraddizioni di Teeteto e crede di vedere in questa parte del dialogo una chiara critica della teoria delle idee già criticata nel Parmenide ¹⁾. A parte questa critica all'inesistente passato dogmatico di Platone, le osservazioni di Stenzel sono notevolissime. Effettivamente solo la diairesis risolve i problemi che si pone Socrate, ma se la definizione

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 43-44.

di Teeteto viene criticata non è perchè essa rappresenti un punto di vista superato. Diés ha per esempio notato che ciò che manca a quella definizione per accordarsi al punto di vista del Fedone e del Menone è di essere un ragionamento causale che si riattacchi alla definizione generale dell'essere intelligibile e quindi alla reminiscenza. I concetti generali di esistenza, di identità e di eguaglianza, devono ricollegarsi alla realtà intelligibile che loro dà senso e valore. Se non si vede che i rapporti imperfetti del molteplice tendono all'unità in sè non si raggiunge mai il legame che stabilisce la doxa nè la sua giustificazione razionale ¹⁾).

Il fatto è che Teeteto materializza ancora il suo concetto di scienza. Siamo ora sul piano della diairesis e cioè di una concatenazione di giudizi che deve permettere la conoscenza del molteplice; Teeteto vede bene che è la ragione e non la doxa che rende possibile il sapere ma concepisce la ragione come il risultato materiale della unificazione dei molteplici, mentre la divisione si compie solo nell'interno delle idee. Con ciò nemmeno la differenza caratteristica si giustifica quando, come nell'esempio di Socrate, viene materializzata. La differenza caratteristica vale in quanto mezzo di divisione e non è possibile ritrarla dal contenuto sensibile.

Ancora una volta solo il Parmenide può rispondere, come nota bene lo Stenzel. Teeteto non ha ancora abbandonato il suo concetto dogmatico di opinione a cui si viene ad aggiungere come un altro concetto dogmatico, la ragione. La razionalità della diairesis si giustifica solo in quanto il Parmenide ha già giustificato la regione su cui essa deve agire, ponendo questa in relazione ideale con il mondo delle idee. La diairesis deve ricondurci al metodo discendente filosofico ed al parallelo metodo ascendente e quindi a quella regione intelligibile a cui si richiama Diés che è quanto dire, per noi, alla legge trascendentale.

1) A. Diés: Op. cit. II, Pag. 467.

Il Teeteto ha così ricongiunto la dialettica ascendente, visto come fenomenologia del conoscere, con il metodo diairetico. Da un altro punto di vista sono dunque confermate le fondamentali posizioni del pensiero platonico. La dialettica filosofica, con il suo movimento ascendente, passando per i vari sensi dell'essere conduce ad una posizione assoluta da cui si svolge la problematica dell'uno e del molteplice, la quale, discendendo dall'uno, giustifica tutti i vari sensi dell'essere e quindi anche l'esistere su cui agisce il metodo diairetico e si ricollega a sua volta con il metodo filosofico in quanto ogni sua distinzione particolare è fondata su una visione filosofica generale.

Quell'ascesa dall'unità da cui poi la dialettica, nel Parmenide, scende, vista ora dopo la discussione del Parmenide stesso, appare anch'essa regolata dalla correlazione essere e non essere, correlazione che Socrate fa valere come principio trascendentale di fronte al suo interlocutore che supera, in questo modo, le varie forme imperfette o fenomenologiche del sapere e si avvia al sapere assoluto.

Lo stesso principio trascendentale è la vita della diairesis, che in tal modo è quindi guidata dallo stesso principio che guida il metodo ascendente filosofico che noi già esaminammo fino alla Repubblica e che si è rivisto qui nel Teeteto, come lo stesso principio è quello che domina nella discussione del Parmenide e nel processo di divisione che si muove attraverso i vari sensi dell'essere scoperti in quel dialogo e fissa per tutto il mondo del nostro sapere ciò che è vero e ciò che non è vero, ciò che ha un'idea o può ricollegarsi al mondo ideale e ciò che è invece disorganizzato e spezzato, che non solo è rimasto oltre il giudizio, ma nel giudizio è entrato nel momento in cui non doveva entrare, quando il movimento di pensiero doveva ancora procedere nel suo lavoro e si è invece arrestato.

I vecchi problemi della partecipazione e del corismos sembrano così definitivamente risolti.

PARTE QUARTA

GLI ULTIMI DIALOGHI

CAPITOLO I.

IL SOFISTA

Il problema degli ultimi dialoghi in rapporto al Parmenide. — Come nel Teeteto, alla luce della discussione del Parmenide, Platone ha ripreso il metodo socratico per delineare una teoria del cammino che il pensiero percorre per arrivare alla verità, così nei dialoghi metafisici e nel Timeo egli riprende le basi fondamentali del suo sistema per raccoglierle ed armonizzarle con i risultati del Parmenide.

Il lettore ricorderà che le nove ipotesi del Parmenide rappresentano altrettanti piani dell'essere e che questa diversificazione permette di risolvere il difficile problema dei rapporti tra l'unità superessente e il mondo delle idee, tra il mondo delle idee e il mondo delle cose e permette infine la spiegazione della logica del metodo diairetico. Nello stesso tempo si è vista la posizione centrale che la terza ipotesi occupa nella discussione: essa si pone come medio tra il mondo delle idee e il mondo creato e, riassumendo tutte le ipotesi nell'antinomia essere e non essere, esprime la legge trascendentale del conoscere nell'istantaneità che diventa eternità. Il lettore d'altra parte ricorderà che le ipotesi del Parmenide discendono dall'unità in sè perfetta ed immobile al non essere assoluto dell'ultima ipotesi, che esse cioè presentano tra i due opposti concetti di essere asso-

luto e di non essere assoluto una gradualità di sensi dell'essere come mediazione tra l'unità superessente e la molteplicità dell'esistere del mondo. E poichè, come sappiamo dalla teoria delle idee numeri lasciatici da Aristotele, l'unità è nello stesso tempo il bene sommo, la gerarchia dei sensi dell'essere si presenta come gerarchia di valori, come visione finalistica ed etica del mondo, nel quale il saggio tenterà di risalire dal nulla a quell'essere perfetto da cui pure questo nulla è derivato.

Su queste basi Platone costruisce il suo pensiero e, per quanto esso non si presenti in un sistema dogmatico, è visibile in esso lo sforzo di una organizzazione sistematica, almeno di una visione generale del mondo.

Come il Teeteto ha ripreso la teoria del metodo così il Sofista riprenderà la teoria dell'essere. Qual'è la legge che il conoscere attua nel suo porsi come pensiero dell'essere? Il nuovo essere non sarà più l'essere assoluto parmenideo come non sarà il divenire di Eraclito. Esso trascenderà queste due posizioni, in sè dogmatiche, e si presenterà come logicamente doveva presentarsi dopo la discussione del Parmenide e cioè come essere correlativo tra le due opposte posizioni di unità e molteplicità, di stasi e movimento, di medesimo e altro. La legge del conoscere in quanto essere, che è nello stesso tempo la vita dell'universo, sarà dunque una legge trascendentale, in quanto si pone oltre ogni determinazione particolare e dogmatica del conoscere, e si presenterà quindi come correlazione pura tra gli opposti, obbligando la pretesa del pensiero alla sua assolutezza a tener conto del non essere che a quella assolutezza si oppone e permettendo che l'illimitato molteplice dei concetti possa essere mediato nell'unificazione del giudizio. In quest'ultimo le molteplici idee che il metodo diairetico scopre potranno essere assunte grazie alla correlatività del principio trascendentale che permette alla molteplicità di partecipare all'unità, al medesimo di partecipare all'altro, all'essere di partecipare al non essere, ed a quest'ultimo di presentarsi infine non più come

mera negazione, in tal caso inconcepibile ed inesplicabile come l'essere assoluto, ma come alterità, come non essere che è in quanto appunto è l'altro e cioè il termine correlativo dell'essere. Concezione questa non nuova nel pensiero platonico e infatti chi da essa si rivolga indietro, come si è fatto nel Teeteto a proposito del metodo, vedrà con rinnovata chiarezza il senso oscuro di molti dialoghi, e basti ricordare il Fedone dove già, se pur sotto un aspetto mitico e religioso, si presentava quella correlazione tra essere e non essere, come opposizione tra vita e morte, opposizione che quei termini poneva come eternamente succedentisi l'uno all'altro, e, su quella fondamentale contrapposizione, costruiva una teoria della reminiscenza e quindi del conoscere, in cui già il conoscere si presentava come espressione di quella contrapposizione e quindi come prima forma di quella che abbiamo chiamato sua legge trascendentale.

Come il problema della conoscenza e il problema dell'essere vengono ripresi e totalmente svolti dopo il Parmenide, così Platone riprenderà il problema della natura, della sua genesi e della sua storia, principalmente svolgendolo nel Timeo su basi che direttamente rimandano al Parmenide di cui nel Timeo rivive il movimento dall'unità alla molteplicità, dalla perfezione ideale al caos della materia.

Legato al problema della natura doveva poi ripresentarsi il problema della politica. Il Timeo si riallaccia, se non alla Repubblica, almeno ad una discussione che le rassomiglia e su ciò Platone voleva attrarre l'attenzione del lettore, in quanto il problema politico e cioè del « buon conduttore di popoli » si fonde con il problema della storia, in generale vista come storia dell'universo alla quale spetta l'ultima parola, come si vede nel mito del Politico, sulla possibilità di un buon governo e di un governo filosofico. La storia è per Platone ben altro dalla razionalità del mondo ed essa non è tale proprio perchè nell'universo domina lo stesso ritmo del pensiero disteso cronologicamente nel tempo. Essere e non essere diventano qui due movimenti

del cosmos, uno diretto verso la perfezione e l'ordine, l'altro diretto verso la dissoluzione e la decadenza.

Sotto una nuova luce si doveva poi presentare, nel Filebo, il problema morale o il problema dei valori, nuova luce che, peraltro, non rinuncia ai risultati su questo problema già raggiunti, ma li svolge sul piano di gradualità gerarchica dell'essere del Parmenide, presentando il bene come la mediazione attiva tra il limite e l'illimitato e il mondo come cosmos di valori creantisi sull'opposta alterità dell'uno e del molto, o meglio, qui, del finito e dell'infinito.

Ciò che pertanto è da tener presente è che per Platone i problemi in questione sono spesso insolubili in quanto legati alla natura dell'altro e del divenire a cui il pensiero stesso partecipa. Ma non è questo che principalmente interessa: Platone ricorre al mito solo per evitare, in problemi che sono gli eterni problemi del pensiero umano, un inutile e dannoso dogmatismo. Ciò che invece bisogna sottolineare è che questi tentativi sistematici seguono tutti una legge che solo varia in quanto varia l'oggetto a cui si applica, che solo cioè muta i suoi termini ma non la sua essenza, a seconda che si muove nel problema della natura o in quello della morale, in questa cioè o in quella scienza di quella parte del pensiero filosofico che noi chiameremo una filosofia dello spirito. L'essenza della legge trascendentale è stata ormai conquistata per sempre e sia che essa si presenti come correlazione di medesimo ed altro nel Sofista, sia che si ponga come mediazione tra il finito e l'infinito nel Filebo, o, nel Timeo, come mediazione tra il mondo ideale e il mondo materiale nell'anima del mondo e nell'azione del Deniurgo, esso sarà sempre quel principio di correlatività tra essere e non essere dal Parmenide sviluppato e già definitivamente raggiunto.

Il sofista e il filosofo. — I personaggi del dialogo sono Teodoro, Socrate, Teeteto e lo Straniero d'Elea che domi-

na totalmente la discussione come poi farà anche nel *Politico*. Si è molto discusso su questo personaggio, sia per scoprire la scuola che esso rappresenterebbe, sia per il fatto che con la sua presenza esso simbolizzerebbe la morte del pensiero socratico nello sviluppo della filosofia platonica. Si è già detto che, come A. Diés, noi non crediamo che Platone abbia un passato dogmatico da rigettare. Ci basterà perciò sapere che lo straniero d'Elea è un discepolo di Parmenide e di Zenone (216 A), un parricida (241 D) rispetto al maestro, in quanto dimostra che il non essere è, dimostrazione già fatta, del resto, da Parmenide stesso, o meglio, fatta compiere da Platone a Parmenide nel dialogo che porta il suo nome. Ciò che più conta è il fatto che lo Straniero, come dice Teodoro, è un vero filosofo. E non piuttosto un Dio? Chiede Socrate fra il serio e lo scherzoso. Se non un Dio un essere divino perchè tale è il titolo che spetta ad un vero filosofo (216 C). Ma è tanto facile distinguere il filosofo dagli altri uomini? Dal sofista, principalmente, e dall'uomo politico? Non è facile sapere chi sono, questi filosofi, che « dall'altezza della loro vita » guardano con commiserazione « gli uomini di quaggiù » (216 C) e proprio allo Straniero, dice Socrate, avrò il piacere di domandarlo (216 D).

Chi è il filosofo? Ecco il tema con cui il dialogo si inizia. Tema non nuovo per noi che abbiamo già visto nel *Teeteto* la contrapposizione tra il filosofo ed i saggi del mondo a proposito della quale si è notato che la conquista del vero procede di pari passo con la coscienza della distinzione fra ciò che è vero e ciò che è falso, tra ciò che è veramente filosofico e ciò che invece è sofistico. Tema che corre nell'interno di tutto il pensiero platonico come sempre più marcata distinzione tra Socrate ed i suoi accusatori, tra Socrate e i sofisti o retori del suo tempo. Tema inoltre che nel *Filosofo* avrebbe dovuto trovare la sua completa esplicazione e la sua totale orchestrazione. Non si saprà mai certo perchè questo dialogo promesso non è stato scrit-

to, ma forse che il lettore non trova una risposta a questo problema, se pensa che è appunto scoprendo che cosa è il Sofista che si sa che cosa è la filosofia? Che è proprio con lo spiegarsi l'errore e il non essere che si arriva alla conquista del vero essere che tale è proprio in quanto si contrappone al suo opposto, in quanto è sempre correlativo a ciò che lo nega?

Socrate chiede chi è il filosofo. Lo Straniero risponde analizzando il concetto di sofista. Ma, poichè l'analisi è piena di difficoltà, comincerà con l'analizzare un concetto più facile per poi applicare lo stesso metodo anche al sofista (218 D). Ora il metodo dello Straniero è il metodo diairetico, metodo che vale, come sappiamo, per gli oggetti del mondo, per gli oggetti empirici. Potrà essere usato in una ricerca filosofica? No. E proprio il Sofista, che pone le basi del metodo diairetico, dimostra che questo metodo non è il metodo adatto per una ricerca filosofica. Si consideri l'arte del sofista come un'arte qualsiasi del mondo empirico, l'arte, per esempio, del pescatore di lenza. Ora del pescatore di lenza si potrà dare una definizione per mezzo del metodo diairetico, non sarà possibile fare altrettanto per il sofista. Le sei definizioni di questo personaggio sono tutte parziali e insufficienti. Ogni problema filosofico può, se si vuole, essere considerato come un problema di un'arte dell'esperienza. Ma le soluzioni non saranno mai sufficienti. I concetti di sofistica e di filosofia trascendono i problemi empirici, non possono essere considerati sul piano di quelli. Perciò la ricerca di un concetto filosofico del sofista sarà la impostazione del seguente problema: in che modo il non essere è?

Teeteto è sempre lo stesso personaggio di nostra conoscenza: egli crede sul serio che si possa risolvere un problema come quello del sofista nello stesso modo con cui si è data la definizione del pescatore di lenza. L'errore è quello stesso compiuto da Stenzel: il metodo diairetico non si sostituisce alla cosiddetta vecchia teoria delle idee ma è sem-

plicemente uno dei metodi del pensiero platonico. La connessione in cui esso si trova, nel Sofista, colla ricerca del concetto di non essere, dimostra due cose: prima di tutto che la diairesis non è applicabile a ciò che trascende gli oggetti della divisione, in secondo luogo che la diairesis è retta dalla stessa legge che regge ogni pensiero che sia veramente tale e cioè dalla legge di correlazione tra essere e non essere. L'ironia del Sofista, che a Diés ha fatto pensare a Rabelais ¹⁾, nasce tutta dal tendenzioso parallelismo tra il sofista, il pescatore di lenza e il cacciatore di selvaggina giovane e ricca, quale si rivela il sofista stesso in una delle definizioni empiriche che di lui si danno. L'ironia del paragone è ancora più evidente se si pensa che solo l'arte sofistica si può porre sullo stesso piano della caccia e della pesca, cosa invece assolutamente impossibile per l'arte filosofica. L'enigma dell'arte sofistica è quello stesso già notato nel Fedro a proposito del discorso di Lisia ricostruito da Socrate: Lisia possiede una logica ma la applica dove meglio crede e dove più gli fa comodo. Il sofista è un filosofo che usa quello stesso metodo, perchè egli è un filosofo che può diventare saggio del mondo empirico e in conseguenza essere paragonato al pescatore e al cacciatore. Un filosofo quindi che non è filosofo, che è e nello stesso tempo non è, e a causa sua si pone perciò il problema del non essere. Problema quest'ultimo evidentemente legato alla molteplicità del mondo empirico ed alla sua negatività in modo tale che scoprire che cosa è il sofista significa nello stesso tempo scoprire in che modo la filosofia può raggiungere la conoscenza delle cose di questo mondo attraverso il metodo diairetico.

Lo sviluppo delle posizioni del Parmenide. — Il sofista è dunque un filosofo che scende nel mondo e che della filosofia si serve come di un mestiere. Essere sofista significa af-

1) A. DIÉS: Op. cit. II, Pag. 307.

fermare che non si cerca altro che la virtù ma « farsi pagare in moneta sonante » (223 A), significa far commercio di una cosa che, per sua natura, non è commerciabile (224 A B). In queste definizioni empiriche si fa a poco a poco avanti un'esigenza filosofica, quella stessa inerente ad una fondazione trascendentale della diairesis. Così lo Straniero ripete un'osservazione già a noi nota dal Parmenide e cioè che un metodo veramente filosofico non tien conto del valore degli oggetti che esamina (227 B cfr. Parm. 130 C, Pol. 266 D, Fil. 58 C). Questa osservazione non ha però il senso che le si è voluto attribuire e cioè non significa affatto che Platone rinunzi ad ogni posizione filosofica del suo pensiero e quindi alla vecchia teoria delle idee da sostituirsi ora con la diairesis. Se, come dice il Parmenide, ci sono idee di tutte le cose, deve essere possibile anche la conoscenza del mondo empirico, conoscenza che il metodo diairetico ci assicura ponendo le idee su un piano di realtà concreta come appunto nel Parmenide si è visto. Perfino problemi filosofici possono essere trattati in questo senso come avviene proprio del problema del sofista, ma, in questo caso, il sofista deve essere considerato come un pescatore o un cacciatore e la definizione raggiunta sarà puramente analogica senza riuscire a penetrare nell'essenza del problema. Ad esso, come si è detto, si arriva a poco a poco, transcendendo continuamente le posizioni parziali della questione. Lo Straniero dopo la quinta definizione nota che il sofista può essere considerato anche come liberatore della nostra ignoranza, in quanto è sempre pronto a confutare le nostre affermazioni, avvicinando così l'arte sofistica all'arte maieutica (229 C, 230 B). Sofista e filosofo si assomigliano come la logica di Lisia assomigliava a quella di Socrate, come il cane assomiglia al lupo (231 A). Già fin d'ora cercando il sofista si trova il filosofo, e, si capisce, la ricerca di una distinzione si impone non meno per il primo che per il secondo. Analogamente si vedrà che il problema del non essere è non meno intimamente legato con quello dell'essere. Comunque le definizioni

empiriche del sofista non hanno dato un risultato soddisfacente. Esse hanno permesso però di arrivare alla conclusione, che le supera, per cui il sofista si rivela principalmente un contraddittore in grado di contraddire in ogni caso e in possesso di una scienza universale e totale. Egli sa tutto perchè può far sì che sia ciò che non è. La contrapposizione tacita di cui bisogna tener conto è tra il sofista che tutto sa e il filosofo che sa di non sapere. Il sofista, in altre parole, non realizza la legge trascendentale del Teeteto per cui sapere è sapere di non sapere, ma egli approfitta di questa legge trasformando continuamente l'essere in non essere o viceversa. Ciò gli è possibile grazie all'imitazione, vecchio problema che qui ritorna intimamente congiunto con il problema dell'essere (234 B e segg.). Imitare è fingere di sapere ciò che non si sa, è quindi non tener conto affatto del principio trascendentale. È sempre su questa base che per Platone ogni rettorica ed ogni arte è, di fronte al sapere assoluto, condannabile. Ora è evidente che se l'imitazione è possibile, se essa riesce a trasportare sul piano dell'essere ciò che non è, questo non è deve pur avere un senso, quello appunto che dalla mimesis gli viene attribuito per mezzo di un inganno. Come quest'inganno è possibile? Come mai ciò che non è ci può venire in qualche modo presentato come essere? (236 E) Bisogna per questo che in qualche modo il non essere sia e perciò lo Straniero si opporrà alla tesi parmenidea per cui il non essere è assolutamente impossibile che sia (237 A B e segg.; 241 B e segg.). Come il Parmenide dimostrava che l'essere concepito come unità è correlativo al non essere, così il Sofista dimostrerà che questo « è correlativo » significa « è » e questo è significa che « non è » il non essere assoluto ma è l'« altro ». Ciò che non è bello non è qualcosa di inesistente ma è l'altro dal bello: sarà l'utile, sarà il necessario, ma sempre sarà. Così ciò che non è una seggiola non sarà non essere ma tutto quell'essere che è altro da una seggiola. Ci sono dunque vari esseri che solo diventano non essere nella loro relazione. Le idee restano sempre essenze

ma nella relazione giudicativa in cui vengono assunte ognuna di esse si determina come essenza in quanto non è tutte le altre. L'essere e il non essere riguardano quindi non l'essenza delle idee ma la loro relazione e la loro comunicabilità. Esse partecipano all'essere affermato dal giudizio e si pongono via via come unità in quanto non sono molteplicità. Tuttavia fanno parte della molteplicità, sono non essere, pur essendo essenze, in quanto appunto ognuna di esse si pone correlativamente a tutte le altre. Le idee sono e non sono. Il Parmenide aveva dimostrato che poste di fronte alla molteplicità esse diventano unità ed escludono il molteplice come non essere. Poste di fronte all'unità esse diventano molteplici e affermando il loro mondo ideale negano la possibilità di un'unità assoluta, di un essere assoluto non correlativo. Non solo ma sviluppando tutte le possibili relazioni tra unità e molteplicità il Parmenide concludeva che esistevano vari piani delle essenze a seconda della posizione di correlazione in cui erano assunte. Così era possibile sia un mondo ideale di pure idee, sia un mondo reale in cui le idee si concretizzavano come realtà, sia un mondo dell'opinione vera, sia un mondo di idee in relazioni false ed erronee che in sé ammettevano l'errore ed il non essere. Abbiamo visto che ogni ipotesi è in quanto non è tutte le altre e cioè possiamo dire, che ogni ipotesi è in relazione alle altre grazie al principio trascendentale di correlatività. Grazie ad esso, che nella terza ipotesi si afferma come creazione e si pone come medio fra mondo ideale e mondo reale, i problemi della partecipazione vengono risolti. Il mondo delle idee e il mondo creato sono comunicabili proprio perchè il principio dialettico che li pone può giustificare sia un mondo di idee che un mondo reale. La realtà è idea perchè lo stesso principio trascendentale di correlazione può vederla sia come realtà che come idea e, per la stessa ragione, le idee possono esistere, possono essere essenze. Ma, nello stesso tempo, le idee e il reale non sono non appena vengono viste da un altro possibile punto di vista e si fissano come ne-

gatività ed errore. Queste posizioni del Parmenide non vanno dimenticate nel Sofista. Platone sviluppa di esse la particolare concezione di comunicabilità delle idee dimostrando che è la posizione trascendentale del conoscere ed il giudizio in cui questa si esprime ciò che fa sì che un'idea sia o non sia e che, nel caso in cui le relazioni siano errate, fa sì che il giudizio sia falso in quanto scambia un non essere che un essere o viceversa. Come si sa nella diairesis un solo scambio dell'è con il non è è sufficiente a produrre l'errore. È precisamente questo scambio che il sofista continuamente usa per il successo dei suoi discorsi. Ma quel non essere può anche venire usato come deve essere usato e cioè nelle relazioni giudicative per cui una cosa è in quanto non è tutte le altre. In altre parole il semplice fatto che il non essere è non giustifica ancora l'errore, bisogna che, perchè esso avvenga, si scambii ciò che è con ciò che non è o viceversa. Ora, a sua volta, tale scambio è possibile in quanto tutto il mondo delle idee può essere posto in relazione negative, in quanto quindi la correlazione tra l'unità e la molteplicità non solo si può porre in modo tale che da essa risulti il mondo reale che la diairesis conosce e il mondo della doxa, cioè la quarta e la quinta ipotesi del Parmenide, ma anche in modo da giustificare, come infatti avvenne nella sesta ipotesi, il non essere delle idee, e quindi, come nelle altre ipotesi negative, il non essere e l'errore verso i quali sempre più ci si avvicina man mano che si scende dall'unità.

L'errore non si deve confondere con l'« altro », l'alterità non è negazione, non è falsità, ma è appunto alterità. L'errore è invece una falsa relazione tra le idee, una falsa comunione, uno scambio tra gli altri e l'uno. Come si è già visto nel Teeteto l'errore non è nell'oggetto del pensiero ma nel giudizio che non si è esplicito totalmente e si esprime quindi in false relazioni tra idee ed idee. Queste sono alla loro volta possibili in quanto non solo il non essere ma anche l'essere vengono dati alle idee dal giudizio in

cui esse entrano in relazione. Perciò una teoria del non essere è nello stesso tempo una teoria dell'essere e conoscere che cos'è l'errore significa sapere che cos'è la verità, sapere che quest'ultima è e non è, si pone cioè non prima del giudizio, ma nel giudizio che l'afferma, come le ipotesi del Parmenide sono o non sono a seconda delle posizioni dell'uno e del molteplice. Nel Sofista Platone approfondisce questa teoria dell'essere già risultata dal Parmenide ma, come è naturale, il Sofista non distrugge nè il Parmenide, nè la tradizionale teoria delle idee. Il mondo delle idee resta sempre valido con le sue solite caratteristiche, solo si dimostra che proprio per il fatto che le idee sono è possibile tra loro un rapporto e che sono o non sono in rapporto alla relazione con cui vengono assunte. In ciò la loro alterità, e non il loro non essere, perchè anche quando diciamo « il cavallo non è un bue » ciò non significa che non esiste l'idea del bue, e quindi tutto il mondo di idee che non sono il cavallo, ma solo che, nella relazione giudicativa, un'idea è in quanto non è tutte le altre. Il mondo delle idee è saldo come non mai e ciò perchè si è dimostrato col concetto di alterità che le idee sono anche se nel giudizio si può dire che non sono.

Brochard aveva perciò perfettamente ragione sostenendo che la teoria dell'essere del Sofista non è che uno sviluppo delle posizioni del Parmenide e che solo con il primo dialogo si spiega il secondo ¹⁾.

Ontologismo e trascendentalismo. — Poichè il risultato fondamentale del Parmenide era stato quello di sommuovere la concezione dogmatica dell'essere per risolverla nella correlazione trascendentale è logico che, nel Sofista, lo Straniero inizi la sua critica alle correnti concezioni del-

1) BROCHARD: La théorie platon. de la participation. Etudes de phil. anc. et mod. Paris, 1912, Pag. 132 e segg.

l'essere proprio col suo parricidio e cioè con la confutazione della tesi dogmatica di Parmenide per cui l'essere non può mai non essere. Si noti però che la posizione di assoluta trascendenza dell'essere come unità è criticata in quanto viene dogmaticamente assunta, in quanto cioè essa pretende di esaurire, in una sola posizione, tutte le possibili posizioni della correlazione. L'unità parmenidea diventerebbe subito valida se Teeteto comprendesse che essa non è un dato che vale di per sè, ma è una delle posizioni correlative della legge e in tanto vale in quanto è posta dal pensiero come sua possibile determinazione. La critica delle dottrine pluralistiche dell'essere, come quella delle dottrine unitarie, la critica delle teorie delle idee degli Amici delle idee come quella dei Figli della terra, vengono tutte compiute dal medesimo punto di vista in quanto tutte rappresentano, « una concezione dogmatico-metafisica delle idee stesse » e in quanto « l'astratto essere in sè di tali posizioni rifiuta il rapporto con posizioni razionali antitetiche e rende quindi impensabile la complessa struttura del reale » ¹⁾. In questo senso « con Platone la ragione esce dalla sua immediatezza, il suo essere diviene sistema: il momento ontologico non appare sufficiente ad esprimere l'autonomia razionale, e, benchè esso abbia le sue radici nel teleologismo etico-religioso della visione platonica della realtà, si svolge e si risolve verso una posizione logico-trascendentale » ²⁾. A questo punto la nostra interpretazione del pensiero platonico assume il significato di un problema della filosofia contemporanea, e in esso, in un certo senso, tende ad ampliarsi. Ci sia permesso perciò arrestarci su tale problema la cui chiarificazione rappresenta nello stesso tempo una chiarificazione conclusiva dei punti di vista del nostro studio.

La fondazione di una teoria delle idee intese come es-

1) A. BANFI: Principii di una teoria della ragione. Milano 1926, Pag. 404.

2) A. BANFI: Op. cit. Pag. 405.

senze e quindi una teoria ontologica dell'essere rappresenta certo una delle conquiste fondamentali del platonismo. Tuttavia tale mondo ideale, quando esso venga visto in rapporto ad una posizione di sapere assoluto, non può non apparire parziale e insufficiente e non può esaurire in sè l'assoluto sapere. Da questo punto di vista una teoria ontologica delle idee, e quindi la teoria di un'eidetica, deve venire necessariamente criticata e considerata non come sapere assoluto ma solo come una tappa di arresto nel cammino che la ragione percorre verso quel sapere. Come tale essa si presenterà come un momento fenomenologico della ragione. Nella dialettica ascendente del Teeteto, tendente appunto alla conquista di un sapere puro, tale posizione verrebbe negata; analogamente, nel Sofista, viene criticata la teoria degli Amici delle idee in quanto essi pretendono che l'eidetica esaurisca l'intero senso razionale della realtà. Tanto varrebbe pretendere che la seconda ipotesi del Parmenide, dove si fonda il senso di un mondo ideale, sia l'unica ipotesi possibile. Per tale ragione agli Amici delle idee si contrappongono i Figli della terra e cioè i sostenitori di quel mondo di cui il senso viene giustificato dal Parmenide dopo la terza ipotesi e cioè quando il mondo appare, anche se fondato dal pensiero, non più come mondo delle idee, ma, alla luce della stessa correlazione che ha giustificato il mondo ideale, come mondo reale, come mondo creato. Ambedue le posizioni sono dogmatiche ma, come la ragione giunta alla coscienza della sua trascendentalità restituisce valore ai momenti superati che a tale posizione l'hanno condotta, e si ricordi nella Repubblica l'idea massima da cui il mondo come dal sole riceve essenza ed esistenza, così le posizioni dogmatiche fissate nel riconoscimento dei parziali sensi dell'essere che in esse si rivelano, vengono tutte rivalutate non appena le loro dimensioni si presentano come posizioni possibili della correlatività trascendentale essere e non essere, non appena cioè si comprende che esse non valgono in sè e per sè ma sono poste, come nel Parmenide avviene,

dalla ragione che si muove nella sua interiore dinamicità. Il mondo delle idee e la teoria ontologica di esse non può pretendere di racchiudere il senso della razionalità del reale, ma non cessa per questo di essere uno dei momenti necessari della legge unità e molteplicità e quindi uno degli aspetti necessari dell'essere. In altre parole se l'eidetica non è più in una posizione dogmatica e se quindi la ragione si risolve verso la sua posizione logico-trascendentale, proprio questa risoluzione restituisce all'eidetica tutto il suo senso e tutto il suo valore. Il pensiero moderno ha creduto di avvicinare Platone a sè stesso negando il senso ontologico dell'idea per ridurla al concetto di legge; se ciò, come si è visto, è in un certo senso possibile, non è men vero che proprio questa risoluzione, grazie alla teoria dei vari sensi dell'essere corrispondenti alle possibili e necessarie posizioni della legge trascendentale di correlazione, rivaluta proprio quel senso ontologico delle idee che prima si è dovuto, e necessariamente, negare. Il risultato di questo movimento è che l'essenza o l'idea non ha più un significato dogmatico, il suo essere non è più un essere dato, ma appunto uno dei sensi in cui la ragione muove sè stessa quando si esplica nella sua totale e autonoma libertà. L'antinomia in atto nelle interpretazioni platoniche correnti è tutta basata sull'antitesi fra l'idea intesa come essere ontologico e l'idea che si avvia, se non sempre a diventare legge, a diventare movimento e dinamicità, interpretazione questa a cui il Sofista ha offerto tanto materiale. Per la stessa ragione l'unità del pensiero platonico si spezza in due periodi in cui dominerebbero le due caratteristiche accennate: nel primo Platone starebbe per la teoria delle idee come entità fisse e immutabili, nel secondo le idee si rivelerebbero come vita e movimento. Ma ambedue le posizioni, come si è visto, hanno valore e si compenetrano l'una nell'altra, ed esiste un solo Platone che non ha mai rinunciato alla teoria delle idee intese come essenze e che nello stesso tempo ha compreso quella teoria in una visione generale della realtà

che la libera dalla sua staticità e dal suo iniziale senso dogmatico.

Si confrontino queste posizioni con una corrente di pensiero in parte sorta, si noti bene, come reazione alla scuola di Marburgo, vogliamo dire con la fenomenologia di Husserl. Essa parte dalla critica del sensibile come base del sapere, critica che si esprime nella teoria dell'« epoché » e nel processo di « riduzione fenomenologica ». La direzione naturale del nostro pensiero ci conduce a considerare il sensibile come un dato al di fuori di noi ¹⁾, si tratta invece di astenersi dall'uso di una simile direzione, di porla « tra parentesi » e, con essa, tutti i giudizi ed i concetti, insieme a tutti i dati esterni, i fenomeni psichici ecc. Si raggiungerà così un « dominio neutro del vissuto » che si presenta come originario ed irriducibile: la fenomenologia è per Husserl proprio la descrizione di questo dominio neutro del vissuto così come esso si presenta all'intuizione ²⁾. In questo dominio neutro, ottenuto attraverso la riduzione fenomenologica, noi possiamo scoprire delle essenze indipendenti dal tempo e da ogni relatività del vissuto non neutro, opposte quindi ai fatti semplicemente dati e immersi nella relatività del divenire ³⁾. L'epochizzazione e la riduzione fenomenologica conducono quindi Husserl alla fondazione di un mondo delle essenze e cioè di un'eidetica pura. Questa rappresenta a sua volta la struttura stessa della realtà in quanto gli stessi aspetti del reale prima posti tra parentesi vengono ricompresi come direzioni del senso del razionale. L'oggetto come tale, a cui l'intenzionalità della coscienza tende, diventa il contenuto di quest'intenzionalità che risolve gli oggetti nel loro essere ideale ⁴⁾. Ma ciò che

1) E. HUSSERL: *Idee zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. I. Halle, 1928, Pagg. 48-49.

2) E. HUSSERL: *Op. cit.* Pag. 139-140.

3) E. HUSSERL: *Op. cit.* Pag. 7 e segg.

4) E. HUSSERL: *Op. cit.* Pag. 64 e segg.

più interessa è che questa trasformazione della fenomenologia in scienza delle strutture razionali della realtà ¹⁾ avviene attraverso il movimento logico già posto in luce; cioè la riduzione fenomenologica, tendente a separare le essenze dalla realtà empirica, ad un certo momento sembra negare le essenze stesse, per basarsi sull'unico fatto indubitabile da cui le stesse essenze finiscono per dipendere, vale a dire la coscienza intenzionale risolta in io puro inteso come residuo fenomenologico o meglio, possiamo dire, come io trascendentale: la fenomenologia descrittiva si trasforma così in fenomenologia trascendentale ²⁾. Dallo stesso punto di partenza di Husserl, la sua critica del naturalismo come naturalizzazione del conoscere e del suo oggetto, doveva necessariamente sorgere una teoria del trascendentale. Ora la tendenza del naturalismo è quella di concepire ogni essere nello stesso « senso » con cui concepisce l'essere dell'oggetto naturalizzato ³⁾. Di questo passo si giunge alla stessa naturalizzazione della coscienza, e, conseguentemente, ad una riduzione di questa all'essere della psicologia. Da ciò la necessità di una critica dello psicologismo attraverso la quale si dovrà arrivare alla determinazione del vero essere della coscienza. Questo verrà raggiunto prima attraverso la ricerca fenomenologica delle essenze su cui si basa un'ontologia della coscienza e poi con il concetto di coscienza trascendentale che giustifica lo stesso mondo ontologico delle idee. Dunque se la critica del naturalismo e dello psicologismo permette ad Husserl di arrivare alla coscienza trascendentale, a quel concetto si arriva solo in quanto si distingue fra diversi sensi dell'essere: prima l'essere della scienza, naturalizzato, e l'essere della coscienza, come essenzialità eidetica e poi tra le praticamente infinite ontologie regionali e cioè attraverso i vari sensi dell'essere corri-

1) E. HUSSERL: Op. cit. Pag. 309 e segg.

2) E. HUSSERL: Op. cit. Pag. 178.

3) E. HUSSERL: Op. cit. Pag. 34 e segg.

spondenti alle varie forme del sapere. La caratteristica fondamentale della fenomenologia sembra dunque consistere nel porre il concetto di trascendentale da un punto di vista tale per cui il fondare quel concetto significa nello stesso tempo determinare i vari sensi dell'essere a cui il trascendentale non deve adeguarsi. In altre parole per Husserl i vari momenti del conoscere non sono solo forme fenomenologiche negative del sapere assoluto e quindi gradi di sviluppo puramente teoretici che la ragione deve percorrere per conquistare sè stessa, ma diventano anche vari piani essenziali, vari sensi di quell'essere che non sono più dati dogmaticamente, come prima dell'epochizzazione, ma risolti nella struttura trascendentale della coscienza ¹⁾.

Il pensiero moderno si è comportato verso quel senso dell'essere su cui si fonda la possibilità di un'eidetica come la scuola di Marburgo si è comportata con l'idea di Platone. Ma se ciò ha posto in chiaro l'esigenza del problema del trascendentale e quella di una critica della concezione dogmatica dell'eidetica, ha però posto nell'ombra la legittima necessità di un mondo delle idee. Da questo punto di vista Husserl ripresenta alla filosofia moderna il problema fondamentale del pensiero platonico ²⁾.

La definizione dell'arte dialettica. — Nella critica delle antiche teorie dell'essere compiuta dallo Straniero è da notare soprattutto l'interesse platonico nel rigettare quelle teorie che presentano in senso dogmatico la legge trascendentale di correlazione. Così viene criticata subito la teoria secondo cui l'essere è dogmaticamente uno e molteplice nello stesso tempo e si sostiene che solo una confusione del concetto dell'essere può rendere possibile l'accordo del di-

1) Si veda a proposito di questa interpretazione il lavoro di LEVINAS: *La théorie de l'intuition dans la phen. de H. Paris*, 1920.

2) C. RITTER: *Die Kerngedanken der plat. phil.* München 1931, Pagg. 188 e segg.

saccordo e così via (242 E, 243 C). Dottrine pluraliste e dottrine unitarie cadono in quanto l'essere è sempre al di là delle loro identificazioni, trascende sempre ogni sua posizione dogmatica. La critica del punto di vista unità e molteplicità riassume le antinomie già viste nel Parmenide, come, analogamente, l'antitesi tra i Figli della terra e gli Amici delle idee riassume la stessa antinomia come opposizione tra mondo ideale, anteriore alla terza ipotesi del Parmenide e mondo risultato dalla creazione. Nella critica di queste opposte posizioni si introduce la definizione dell'essere come « potenza », come azione e passione. A. Diès ha notato giustamente che questa posizione, non nuova nel pensiero platonico ¹⁾, viene data come provvisoria e considerata come tale ²⁾. La conclusione a cui Platone vuole arrivare è che l'essere non è definibile, che esso è oltre ogni definizione. « È proprio questa eterogeneità dell'essere in rapporto ad ogni altra cosa che Platone voleva far risentire nella sua storia delle teorie dell'essere » ³⁾. Per mezzo di quella definizione l'antitesi tra materia ed idea come corporeità ed incorporeità si trasforma in quella di stasi e di movimento ⁴⁾. D'altra parte questo concetto di movimento su cui si è tanto insistito, non introduce il movimento nelle idee, non trasforma le idee stesse in movimento ⁵⁾. Lo Straniero stesso riassume la posizione dialettica della discussione: bisogna che il filosofo « da quelli che affermano sia l'unità, sia la molteplicità delle idee, non si lasci affatto imporre l'immobilità del tutto, e a quelli poi che muovono l'essere in tutti i sensi, non presti nemmeno ascolto, ma faccia suo sia ciò che è immobile sia ciò che si muove » (249 C). E si richiama la stessa posizione di correlazione

1) A. DIÈS: La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon. Paris, 1909, Pag. 21 e segg.

2) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 29-30.

3) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 31.

4) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 35 e segg.

5) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 54 e segg.

trascendentale verso l'interpretazione dogmatica della quale Teeteto è messo ancora una volta in guardia (250 A). L'eterogeneità dell'essere si determina sempre come una correlazione sia dei due termini vita e morte (Fedone 105 B e segg.), sia come idealità e corporeità, sia come unità e molteplicità e, finalmente, stasi e movimento ¹⁾. Ma l'essere non si lascia esaurire nemmeno da questa opposizione quando questa non venga considerata come l'eterogeneità stessa che l'essere pone a sè medesimo e cioè come opposizione tra l'essere e l'altro (250 C). Perciò il problema dell'essere sviluppato in tutto il suo movimento aporetico conduce necessariamente al problema del non essere ed i due problemi diventano uno solo (250 E). Ora è proprio nel momento stesso che il problema si pone nella sua interezza che esso si trasforma in quello della comunione delle idee e cioè nel problema della predicazione. Nell'interno del dialogo ancora una volta insieme alla chiarificazione della legge trascendentale si chiarisce il metodo diairetico che ad essa viene ricollegato. Il problema della predicazione si muove su queste due possibilità: o la realtà non è che molteplicità assoluta ed allora nessuna idea può entrare in comunicazione con l'altra e il movimento e la stasi sono inconcepibili in quanto non possono partecipare all'essere; oppure un'idea partecipa all'altra senza distinzione (251 D E, 252 A, 252 D). Ma il vero sta in una terza possibilità e cioè nella mediazione delle due possibilità considerate (251 E, 252 E) in una concezione che faccia dipendere la possibilità o l'impossibilità della comunicazione dalla legge del pensiero che regola i vari sensi dell'essere. Con l'antico metodo socratico lo Straniero chiede: chi saprà quando le lettere possono unirsi l'una all'altra, colui che non se ne intende oppure il grammatico? (253 A) Analogamente chi è che conoscerà in qual caso e in che

1) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 15.

modo la partecipazione delle idee è possibile? La risposta: il filosofo, è evidente. « È necessaria una scienza che ci guidi nel ragionamento se si vuol sapere con precisione: quali generi sono mutualmente conzonanti e quali invece non possono accordarsi; dimostri inoltre se ve ne sono che, stabilendo una continuità attraverso tutti gli altri, rendono possibile la loro comunicazione e se poi nella divisione ve ne sono altri che, tra quelli raggruppati, sono i fattori della divisione stessa » (253 B C). Quale sarà questa scienza? Si ricordi ciò che si è detto della connessione tra errore e verità, tra non essere ed essere, tra sofistica e filosofia. « Forse che non ci siamo imbattuti, dice lo Straniero, senza accorgercene, colla scienza degli uomini liberi, e non rischiamo noi di aver scoperto prima di trovare il sofista, proprio il filosofo? » (253 C) Segue la definizione del filosofo dialettico in un passo già citato a proposito del Parmenide per dimostrare le connessioni della diairesis con il problema della partecipazione quale è visto nella quarta ipotesi di quel dialogo. Colui che è un vero dialettico è in grado di distinguere « I) un'unica idea, divisa in ogni parte, attraverso molte, di cui ciascuna resta una separatamente; II) molte idee, differenti l'una dall'altra, racchiuse dal di fuori da una sola idea; III) un'unica idea che resta unica pure entrando in una pluralità di idee; IV) una molteplicità di idee divise l'una dall'altra » (253 B). Stenzel, che dedica un intero capitolo a questo passo ¹⁾, lo spiega sostenendo che in esso si allude al risultato della separazione dei concetti, alla diairesis, e ad un'idea riunita attraverso molti interi con l'unità, cioè la *sumploké eidòn* necessaria per raggiungere l'atomo *eidòs*. « Il terzo ed il quarto membro del passo sono riuniti strettamente fra di loro e stabiliscono l'acquisto della definizione, del *logos*, di una sola idea, con una concatenazione di predi-

1) STENZEL: Studien cit. Pagg. 62-71.

cati che è il risultato della separazione delle molte unità superiori: questa concatenazione costituisce la ricercata nuova unità e con ciò separa tutte le altre idee nettamente da questa. Sulla stessa base si comprendono anche il primo ed il secondo membro »¹⁾). Però mentre i due ultimi membri hanno per scopo la separazione, con i primi due si indica invece la ricongiunzione di ciò che è stato diviso. Il primo membro poi e il terzo sono da considerarsi come le premesse dei risultati raggiunti rispettivamente dal secondo e dal quarto. Un'unica idea infatti entra in molte lasciandole separate (prima membro) per cui (nel secondo membro) si ristabilisce l'unità in quanto queste idee vengono poi racchiuse in un'unica idea. Nel terzo membro l'unità viene stabilita dalle concatenazioni delle unità superiori e poi i predicati adatti vengono riassunti (nel quarto membro) in una definizione per cui si può raggiungere una divisione definitiva dei concetti. Il risultato della diairesis è dunque un'unità separata nettamente, dalla quale ne vanno separate molte altre (255 D E); con il che è raggiunto pienamente ciò che si era affermato nel passo sopracitato come specifica funzione della dialettica e cioè il dividere per generi e non prendere per altra un'idea che è la medesima e non confondere cioè le idee che possono partecipare con quelle che invece non possono farlo: il contrario sarebbe proprio l'errore. Stenzel è riuscito così a spiegare il difficile passo scoprendo in esso i fondamenti della diairesis. Interessava far presente che questa è possibile solo quando viene posto in tutta la sua interezza il problema dell'eterogeneità dell'essere e che cioè il metodo diairetico è reso possibile proprio dalla raggiunta posizione della legge trascendentale. Abbiamo visto nel Parmenide come nella quarta ipotesi si possa determinare il senso dell'essere su cui la diairesi si muove perchè Parmenide pone

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 67.

in relazione il mondo delle idee della seconda ipotesi con il mondo della realtà. La diairesis in altre parole è possibile solo se la correlazione trascendentale è già entrata in giuoco e ha determinato le posizioni su cui quella si deve muovere.

Deduzione dall'eidetica della legge trascendentale. —

Il problema che ora direttamente si presenta a Platone non è privo di difficoltà: data l'eterogeneità dell'essere e la sua correlazione con il non essere, tale correlazione si esprime essa in idee? In altre parole se la legge trascendentale pone il mondo ideale e gli altri sensi dell'essere, questa stessa legge, nei termini in cui si esprime eideticamente, come deve essere intesa? I generi sono idee di per sè ma dove trova posto il termine stesso ideale della loro correlazione? Si tratta fondamentalmente del problema delle categorie. La legge trascendentale è oltre ogni senso dell'essere appunto perchè pone l'essere stesso, così è oltre lo stesso senso ideale: le idee in cui essa si esprime diventano idee di una speciale categoria correlativa; l'idea dell'animale e dell'uomo non può formalmente identificarsi con l'idea dell'essere. Anche Stenzel nota che « l'essere come concetto superiore a tutte le specializzazioni non è nè l'essere della predicazione, poichè non congiunge le singole specie inferiori con il soggetto come farebbe in qualità di copula ed esso è contenuto immediatamente in queste singole determinazioni come l'arte nell'arte del pescatore di lenza; nè è uguale al solo esistere ma è il concetto superiore ai concetti che si mutano immediatamente in determinati giudizi esistenziali »¹⁾. Questo essere superiore è l'essere come categoria massima in cui il pensiero si esprime come nella sua legge, è quindi l'essere che trascende le due particolari posizioni, prese in sè, di essere e non essere

1) STENZEL: Op. cit. Pag. 95.

e si pone come loro pura correlazione. Questa massima categoria non doveva risultare a Platone troppo chiaramente come tale, dati anche i pericoli di ritornare, da questo lato, in un pericoloso dogmatismo. Egli parla di essere e di non essere come idee, e certamente così possono i due termini essere considerati sul piano dell'eidetica, ma qui l'eidetica è vista nella correlazione stessa da cui viene fondata. Si pone un passaggio non perfettamente chiaro, anche se necessario, tra il senso eidetico dei termini e la loro risoluzione in funzioni categoriali. Sembra che solo i generi massimi possono permettere il passaggio ad una tale posizione (254 C). Certo la comunicabilità dell'idea dell'essere con quella del non essere è la legge prima a cui si tende e la legge sufficiente per spiegare ogni partecipazione, ma come dedurre dall'idea dell'essere e dai predicati immediati che ad essa si addicono, e quindi dalle idee immediatamente vicine, la legge stessa che si pone oltre le idee come ragione trascendentale di quelle? Si tratta quindi del problema della deduzione delle categorie, deduzione che si deve necessariamente compiere sul pensiero nel momento della sua posizione eidetica. La necessità di questa deduzione spiega la complessa argomentazione dei cinque generi massimi. La meta finale sarà sempre la legge trascendentale ma essa deve venir dedotta in modo che sia chiara la comunicabilità delle idee. Bisogna partire dalle idee stesse e, dalla loro connessione, raggiungere la legge di questa e quindi il concetto di non essere come altro dall'essere. Per far ciò è necessario dimostrare che l'altro è un'idea a parte pur essendo in relazione con tutte le altre. Questa dimostrazione si raggiunge cominciando col paragonare tra loro i termini della correlazione stasi e movimento ¹⁾. La stasi e il movimento non sono nè il medesimo nè l'altro. Si noti come tutta l'argomentazione usa dei ge-

1) A. DIÈS: Op. cit. Pag. 9.

neri intesi come relazioni trasportandoli sul piano dell'eidetica, senza la quale trasposizione il ragionamento non potrebbe reggersi. Così, dopo aver detto che la stasi è una idea e che il movimento è un'altra idea si dimostra che anche il medesimo e l'altro sono altre idee. Se infatti si afferma: movimento = altro, si deve concludere che essendo uguali ad un terzo termine, movimento e riposo sono uguali, il che è assurdo. Lo stesso accade se si identificano con l'essere (255 A). Conseguentemente così come l'essere, pur partecipando al movimento e al riposo, è altro dal movimento e dal riposo, riposo e movimento parteciperanno all'essere, senza confondersi con esso (255 B) ¹⁾. Nello stesso modo l'essere non è identico al medesimo (255 E) nè all'altro (255 D). Questo altro ha dunque la sua validità oltre le idee di essere, movimento, stasi e medesimo e si determina come una quinta idea (255 E). A questo punto si arriva a ciò a cui la dimostrazione tendeva. « Noi affermiamo che (l'idea dell'altro) è sparsa attraverso a tutte le altre. Ciascuna di esse infatti è altra da tutte le altre, non in virtù della sua propria natura, ma in quanto partecipa all'idea dell'altro (255 E) ». Il movimento in quanto è altro dal riposo, e deve essere tale se tutte le idee partecipano all'idea dell'altro, « non è » il riposo. Ma esso però « è » in quanto partecipa all'idea dell'essere (256 A). Le categorie dell'essere e dell'alterità sono dedotte dunque dalle idee come idee a cui tutte le idee partecipano pur restando quelle che sono; esse trasformano il senso eidetico dei generi usati nella discussione nel carattere trascendentale della legge di correlazione.

« Esiste dunque un essere del non essere, non solo del movimento, ma in tutto l'insieme dei generi. In tutti essi infatti la natura dell'altro rende ciascuno di essi altro che l'essere, e, perciò stesso, non essere. Così tutti, universal-

1) A. DIÈS: Op. cit., pag. 10.

mente, sotto questo aspetto, possiamo chiamarli non essere e d'altra parte, poichè essi partecipano all'essere, noi li chiamiamo essere ». « Intorno ad ogni idea c'è una molteplicità di essere e un'infinita quantità di non essere » (256 E). Per tante volte gli altri sono, per altrettante l'essere non è (257 A). Quando si enuncia il non essere non si enuncia il suo contrario « ma solo qualcosa che è altro da lui » (257 B). Parmenide è così definitivamente confutato (258 C D E): il non essere è, ed è perchè l'essere non può essere senza non essere. La categoria dell'essere con cui il pensiero pensa il mondo, categoria che si svolge dalle stesse idee, si sviluppa e si trasforma nella legge stessa con cui il pensiero pensa l'essere e il non essere di sè medesimo.

Si darà quindi pienamente ragione a Diès ed alla sua critica di quelle interpretazioni che consideravano il movimento come base di tutto il dialogo. Il concetto di movimento come quello di stasi e quello di medesimo non è che un passaggio necessario della deduzione dell'essere come posizione trascendentale. « Il movimento viene stabilito e difeso sotto il medesimo titolo della stasi, a titolo cioè di intermediario, come termine di paragone necessario alla determinazione di un altro concetto » che è appunto il non essere come alterità ¹⁾. Certo la nettezza di queste posizioni in Platone è complicata dalla difficoltà dell'argomentazione: unità e molteplice, movimento e stasi e altre simili correlazioni possono in realtà tutte valere come categorie massime su cui si muove la legge trascendentale, mentre d'altra parte nessuna di esse è valida non appena la correlazione venga spezzata ed i due opposti intesi dogmaticamente.

Resta da notare qualcosa intorno al concetto di essere totale (pantelòs on). Infatti che cos'è questa legge trascendentale se non quella posizione in cui l'unità si pone come

1) A. Diès: Op. cit. Pagg. 2, 45, 127 e 128.

superiore a tutte le altre ipotesi del Parmenide? Che cos'è se non l'incontro creativo dell'essere con il non essere per cui il pensiero crea dall'interno di sè stesso il mondo? In quanto legge trascendentale il pensiero è il grande « metaxù », l'eterna continuità correlativa tra l'uno e il molteplice, tra il movimento e la stasi, tra l'eternità e il tempo. L'essere nella sua totalità è l'essere oltre ogni determinazione, in cui la vita si fonde con la morte, il movimento con la pace eterna. Si è tante volte dimenticato che subito dopo il famoso passo sull'essere nella sua totalità (249 A) troviamo nel Sofista un altro passo non meno significativo. Se l'essere è immobile esso non avrà nè intelletto nè vita e ciò non è possibile (249 B), « ma, nello stesso tempo, se noi accettiamo di porre in tutto la traslazione e il movimento, ciò vorrà dire, ancora una volta, sopprimere l'intelletto dal rango degli esseri » (cit. 249 B). Movimento e vita dunque quelli dell'essere totale, ma non il movimento delle cose, della vita che noi, in quanto uomini, conosciamo. Quella vita piuttosto che sorpassa ogni determinazione particolare di mobilità e immobilità, di nascita e di morte, quella vita dunque che trascende ogni posizione parziale e in cui solo si attua il pensiero come pura legge della sua razionalità.

D'ora in avanti i problemi di Platone saranno i seguenti: la legge trascendentale, che esprimendosi nelle categorie essere e non essere, garantisce il nostro conoscere e unifica in sè idealità e materialità, spiegando l'unità del molteplice e la possibilità dell'errore, quella legge, che già nel Simposio si era presentata nella creazione come costitutiva della vita spirituale, in quali categorie si dovrà esprimere quando si presenterà come sistemazione razionale del mondo della politica, della morale e della natura?

CAPITOLO II.

POLITICO, FILEBO, TIMEO E LE IDEE NUMERI

Il Politico — Si è definito il contenuto di questo dialogo come un problema politico che serve di pretesto ad esercizi dialettici sul metodo. Non si troverà infatti nessun altro dialogo platonico in cui si parli con tanta continuità del metodo diairetico ed in cui questo venga più attuato. Ciò nonostante la diairesis non può rispondere nemmeno qui a problemi che escono dai suoi limiti. Si tratta di sapere chi è il politico e si cerca di risolvere il problema analizzando e dividendo nel seno della tecnica e della scienza. La politica sarà una scienza pratica e non teorica (258 E), ma l'uomo di Stato non è un puro tecnico o un puro pratico, esso possiede un sapere (259 C D) che però ha una funzione non critica ma direttiva (260 B C), e dirige non delle cose ma degli esseri viventi che hanno la caratteristica di vivere in comune (261 C D E). A questo punto interviene l'applicazione della diairesis che conduce alla definizione del politico come pastore di uomini. Lo straniero riassume così la ricerca: « nella scienza teoretica dunque avevamo, prima di tutto, una parte direttrice e, di questa, una parte che per analogia abbiamo chiamato auto-direttrice. L'arte di allevare gli animali fu poi divisa come una non piccola parte di quella e come specie a sua volta di quest'ultima abbiamo trovato l'allevamento del gregge,

e di questo l'allevamento del gregge errante e ancora l'arte di allevare gli animali senza corna. La parte che poi si deve separare di quest'ultima arte ha bisogno per essere divisa di essere considerata da tre punti di vista se la si vuol comprendere sotto un nome solo e chiamarla l'arte di pascolare animali non adatti all'incrocio. Finalmente la divisione di questa, l'arte cioè di pascolare gli uomini, ultima parte che restava del gregge bipede, è proprio quella che si cercava e che si può chiamare arte regia o politica » (267 B C). Il lettore ritroverà facilmente nel passo citato il movimento della diairesis nel momento in cui nella *sumploké eidòn* raccoglie tutti i predicati intorno « all'ultima parte che restava » e cioè all'atomo *eidòs*. Si apra un qualsiasi trattato di sistematica e si troverà che alla domanda: « che cosa è l'uomo? », si risponde con lo stesso metodo che l'uomo è l'*homo sapiens*. Non si vorrà con ciò pretendere che la sistemazione risolva il problema filosofico dell'uomo come non si può pretendere che Platone risolva totalmente nella diairesis il problema politico. Dalla considerazione della politica come tecnica o arte fra le arti, bisogna invece passare alla posizione del problema politico nella sua interezza: qual'è la legge che regola la vita politica? Qual'è la categoria per mezzo della quale il pensiero può rendersi ragione dell'attività politica?

La definizione raggiunta dalla diairesis non serve a questo scopo. In che cosa il re differisce da tutti gli altri pastori? (267 E). Considerata la politica come un fatto tra i fatti empirici analizzati essa si confonde con tutte le altre arti empiriche. Commercianti, maestri di ginnastica, agricoltori e fornai pretenderanno di essere considerati uomini politici (267 E, 268 A). Per trascendere questa posizione puramente empirica del problema si introduce un mito. La condizione attuale dell'umanità è derivata da una « caduta » come quella dell'anima individuale, è una condizione retrograda rispetto al mitico regno di Cronos, in cui il mondo era guidato da un Dio. Le due età sono in di-

pendenza del movimento dell'universo che si svolge in due tempi. Il cosmos, come una sfera perfettamente equilibrata su di una base, vien fatto girare da un Dio in un senso positivo e sotto questa guida divina sulla terra tutto è felicità e bellezza, poi il Dio l'abbandona e l'universo ritorna indietro. Al regno di Cronos succede allora il regno di Zeus e mentre prima gli uomini erano guidati da un pastore o da più pastori divini, il Dio dell'universo e le sue divinità, sotto il regno di Zeus « la funzione pastorale non appartiene più a delle divinità: gli uomini devono bastare a sè stessi e governarsi da soli » ¹⁾. « Il mito del Politico afferma che la funzione politica esige attitudini specialissime, poichè il politico è colui che, in una umanità caduta, deve rappresentare ciò che rappresentava il Dio per l'umanità del tempo di Cronos » ²⁾. Bisogna dunque tener conto per la politica di un fatto fondamentale: l'uomo politico si trova fra un mondo negativo e una funzione positiva da compiere in questo mondo negativo. La politica non si può staccare dalla storia dell'universo e il mito vede in essa il succedersi di due movimenti che riflettono i due sensi della legge del pensiero: il movimento verso l'essere e quello verso il non essere. Analogamente nel Timeo l'universo si muoverà in due sensi contrarii corrispondenti al moto che partecipa del medesimo e a quello che partecipa dell'altro (Timeo 36 C D). Il mito dell'Atlantide, con cui si inizia il Timeo (21 E e segg.), risponde alla stessa esigenza del mito di Cronos; nell'uno e nell'altro si cerca una realizzazione storica dell'idea in uno Stato perfetto. Nel Timeo il mito realizza il desiderio di Socrate che vorrebbe la storia di una città veramente esistita e corrispondente alla descrizione teoretica della città perfetta (Timeo 19 B). La descrizione della città ideale del Timeo ha proprio la

1) ROBIN: Platon cit. Pag. 292.

2) ROBIN: Op. cit. Pag. 293.

funzione di ricollegare il problema della natura al problema politico.

Il politico non è dunque il pastore di popoli dell'epoca divina ma il correttore di un mondo imperfetto, legato al divenire, al non essere, al male. « Mentre ci veniva chiesto il re ed il politico del ciclo attuale e del modo attuale di vivere, andare a cercare, proprio nel periodo opposto, il pastore che guidava il gregge umano di allora, pastore divino e non umano, questo era proprio un grande errore » (274 E, 275 A).

Viene così introdotto nella ricerca il concetto di non essere come propedeutica alla descrizione della legge che governa la vita politica. Il mito non è sufficiente a questo scopo e lo Straniero cerca di svolgere la discussione sulla base di un esempio paradigmatico simile, nella sua funzione, a quello del pescatore di lenza già usato nel Sofista. Si tratta di definire l'arte del tessere. Si escludono da questa diaireticamente tutte le arti prossime che contribuiscono alla tessitura. Nell'arte della lana si distinguerà l'arte di filare il solo ordito e quella che fila le trame per concludere che l'arte del tessere è quella che « con l'intreccio delle trame e dell'ordito forma un tessuto » (283 A). Si tratterà di usare lo stesso procedimento per raggiungere la definizione del politico. Qui non troviamo il tono ironico del Sofista rispetto all'analogia tra pescatore di lenza e sofista, poichè il politico verrà effettivamente considerato come un reale tessitore che tessendo insieme le varie indoli degli uomini « conduce a termine il più magnifico e il più eccellente di tutti i tessuti » (311 C). Ciò non vuol dire però che la diairesis riesca effettivamente a definire l'arte politica. Si tratta di un procedimento analogico giustificato dal fatto che la politica rientra nella sfera dell'azione: tra il mondo politico e il mondo empirico c'è una connessione necessaria in quanto la politica deve necessariamente muoversi ed agire in quel mondo così come esso si presenta all'analisi diairetica. L'antitesi si ripresenta come opposizio-

ne tra il sensibile e l'incorporeo: l'esercizio dialettico sul primo prepara alla vera dialettica del secondo (285 E, 286 A). L'uomo politico si trova a metà, per sua natura, dei due mondi che l'esempio paradigmatico cerca di avvicinare. In questo modo come la diairesis nel Sofista veniva ricollegata alla ricerca filosofica, così le varie attività pratiche e tecniche vengono avvicinate all'arte politica. Il metodo diairetico circola nell'interno della scienza politica per i contatti necessari della politica con il mondo. Così si comprende chiaramente l'approfondimento del processo paradigmatico: in un certo senso è un paradigma tutta l'azione politica che tende a realizzare in un mondo negativo un ordine e un'armonia. A. Diès nota, con la consueta profondità, che « questa opposizione tra realtà corporali e incorporee, in cui si prolunga o piuttosto risorge il problema del paradigma, fa parte di un'esposizione che si presenta come una digressione e che si ha spesso il torto di considerare come tale. Ora, il concetto che qui viene introdotto, in un luogo che è materialmente il centro del dialogo, ne è nello stesso tempo il centro dinamico. Questo concetto è la grande misura: *to métrion* »¹⁾, che rappresenta proprio la legge interiore che regola la vita politica e perciò la espressione della legge di correlazione assunta come legge direttiva della vita politica stessa. Platone sottolinea che questa legge della misura, che regola il rapporto tra il piccolo e il grande e tra il negativo e il positivo, non deve intendersi in senso empirico, come se si trattasse di misurare delle cose. Grande e piccolo non sono solo in rapporto l'uno con l'altro, ma partecipano ambedue del concetto di misura (283 E). Si deduce così, come nel Sofista, una categoria che si svolge in legge e che, se mancasse, renderebbe impossibili tutte le arti e la politica stessa (284 A). « Dobbiamo dunque fare come nella questione del Sofista, dove

1) A. Diès: Edizione del Politico. Paris, 1935, Pagg. XLIII-XLIV.

abbiamo costretto il non essere a essere, perchè quest'esistenza era l'unico rifugio del nostro ragionamento e costringeremo, questa volta, il più e il meno a diventare commensurabili non solo l'uno all'altro ma anche rispetto alla giusta misura » (284 B).

L'arte reale è dunque una metretica superiore che accorda il mondo ideale con il mondo negativo del divenire, essa permette la divisione per speci e generi in modo tale che questa divisione si possa applicare a tutte le arti tecniche e creative: si tratta di una specie di diairesis al servizio dell'azione basata sul possibile accordo tra il mondo e la realtà del bello, del giusto e del buono ¹⁾). L'uomo di Stato è la realizzazione di questo principio che permette di distinguere il politico dal politicante, come il filosofo dal sofista (291 C). Come il sofista si trovava pericolosamente vicino al filosofo, così il politico è in stretta connessione con il tiranno, in quanto gli è permesso di essere superiore alle leggi, e, in caso di necessità, di violarle (293 A B) e proprio in quanto ha coscienza della differenza tra sè e il tiranno è un vero uomo politico. È al di sopra delle leggi proprio perchè può fondarle, perchè possiede la scienza reale (296 D e segg.), la sua violenza è giustificata dalla necessità di una mediazione paradigmatica, dalla legge stessa che regola la vita politica.

Filebo. — Il Filebo è il dialogo di un autunno pieno e maturo: un'atmosfera di saggezza goethiana lo pervade. Il giovane Socrate del chorismos fra idee e mondo si è ripiegato su sè stesso e la sua ribellione alla vita del senso è diventata accettazione totale e serena calma di valutazione.

Socrate s'intrattiene sorridendo con questo « Filebo il bello » che non vuole a nessun patto porre in discussione

1) ROBIN: Op. cit. Pag. 270-271.

la sua certezza che il piacere sia per l'uomo la massima felicità. Vero sacerdote di quella dea che « egli dice portare il nome di Afrodite, ma il cui vero nome è Piacere » (12 B). Perché ecco che cosa ora interessa a Socrate: che ciascuno di noi cerchi di porre in luce quali sono il tenore di vita e lo stato d'animo atti a rendere possibile per tutti gli uomini un'esistenza felice » (11 D). Da questo nuovo punto di vista la pura razionalità socratica deve discendere dal suo aristocratico seggio e l'individuale certezza di Filebo elevarsi ad una posizione universale. La dea di Filebo, dimostra Socrate, non può identificarsi con il bene; « ma nemmeno la tua intelligenza, o Socrate ». « La mia forse o Filebo. Ma la vera, la divina, credo si comporti ben altrimenti. E nemmeno io ora combatto perché l'intelligenza conquistò il primo premio... » (22 C). Il concetto di misura e di armonia ritorna come medietà degli opposti e trionfa in una visione etico-finalistica del cosmo in cui Socrate tenta di fissare una gerarchia di valori. La possibilità stessa della ricerca è data da Protarco, termine medio tra le due credenze dogmatiche del bene come intelligenza e del bene come piacere. Molto acutamente nota lo Stefanini: « senza la mediazione di Protarco, Socrate rimarrebbe incommunicante con Filebo, nella stessa guisa che senza la generazione del misto la finitezza delle idee sarebbe infertile rispetto al torbido fluire dell'infinito, e parimenti come la pura sapienza contemplativa rimarrebbe squallida di affetti se un tenore intermedio di vita non elevasse nella sfera del pensiero qualche palpito di compiacenza e qualche fremito di piacere »¹⁾.

Infinità e finitezza sono ora le due nuove categorie sotto cui si presenta il cosmo, il peras principio d'ordine e di armonia, l'apeiron principio di disordine e confusione della relatività assoluta dell'illimitato. Sotto questo nuovo

1) L. STEFANINI: Platone. II. Padova, 1935. Pagg. 283.

aspetto l'universo deve essere visto perchè la ricerca sul bene sia possibile; la gradualità dell'uno e del molteplice che qui si richiama, distinguendola dalla pura opposizione (14 C) e ponendola come giustificazione delle enadi ideali, tema preludante, e non il solo in questo dialogo, all'armonia di Leibniz, questa gradualità diventa rapporto armonico tra il limite, il preciso, e l'imprecisabile infinità del molteplice. « Dono di Prometeo agli uomini », « risplendente di luce infinita », questa nuova dottrina che ci hanno lasciato gli antichi, « più saggi di noi e più vicini agli dei », dottrina per cui « le cose che si dicono eterne sono composte dall'uno e dai molti e hanno insito in loro il limite e l'illimitato » (16 C). Perchè « l'uno originario non è soltanto uno e molti e illimitati ma è anche uno e una quantità limitata » (16 D). La vera vita è così un misto del limite e dell'illimitato (22 A, 23 D) perchè « nessuno di noi vorrebbe vivere possedendo la scienza, il sapere, l'intelletto e la memoria di ogni cosa, senza però aver piaceri piccoli e grandi e neppure dolori » (21 D E). E di questo miscuglio del limite e dell'illimitato ci deve essere una causa che riunisca in una armonia sola i due estremi stati del reale (22 D, 23 D) e, forse, un'altra azione causale che divida ciò che prima è stato unificato (23 E). Socrate non vi insiste troppo. I nuovi generi sono dunque quattro o cinque: il limite, l'illimitato, il loro miscuglio, la causa del miscuglio dei due primi generi e forse la causa che divide i due generi in questione. Cinque generi, ma non è difficile vedere come, nel loro intimo, essi si basino e si riassumino sul terzo genere, sull'unione delle due opposte posizioni di limite e di illimitato. In fondo la causa del loro unificarsi e del loro dividersi si risolve nella possibilità o meno della sintesi armonica del bene che, quando avviene, realizza la propria natura ed è in un certo senso causa di sè stessa resa possibile dalla possibilità di una medietà tra i due mondi, e, quando non avviene, lascia i due mondi rivolgersi l'uno contro l'altro rendendoli causa

essi stessi, nel loro dogmatismo, della mancata sintesi. Non bisogna insistere troppo su questi generi e Socrate stesso ce lo consiglia. L'essenziale è il superamento delle due posizioni dogmatiche della vita morale, vale a dire del bene come piacere e del bene come contemplazione, superamento in cui si esprime la legge con cui il pensiero pensa l'universo come ordinamento etico-teleologico. Perciò non si saprebbe del tutto dissentire da A. Diès che non crede necessaria, a proposito del nostro dialogo, una precisazione metafisica troppo ambiziosa ¹⁾. Ma nemmeno sembra facile respingere il tentativo di Lachelier che, basandosi su un passo di Plutarco, identifica i cinque generi del Filebo con i cinque già visti del Sofista ²⁾, per quanto l'identificazione sia tutt'altro che priva di difficoltà ³⁾. Precisazioni di questo genere, dato l'avvertimento notato di Socrate, sono forse fuori luogo; ma più che esteriore l'analogia è interiore: si tratta sempre della legge posta in luce dal Sofista che deve ora costruirsi le categorie da cui svolgersi per comprendere la vita morale. L. Robin ha posto chiaramente in luce l'unità ideale dei problemi del Filebo con quelli degli ultimi dialoghi ⁴⁾ e si capisce che se identificazioni letterali sono impossibili non si deve rinunciare alla unità dei problemi.

Si può comunque porre la seguente questione: quali sono le essenze della vita morale? in che modo si deducono e in che rapporto sono i generi? Ora questi generi sono i termini in cui si esprime la legge della ragione in quanto assunta come legge del mondo morale, ma il cosmo si presenta e si deve presentare come disteso al di fuori di quella legge, in una sistemazione che se è razionale si pone anche come essenzialità etica graduale dei valori. Il mondo

1) A. DIÈS: *Autour de Platon* cit. II, Pag. 385.

2) *Oeuvres de J. LACHELIER*: Paris, 1933. II, Pag. 19 e segg.

3) L. STEFANINI: *Op. cit.* Pag. 289 (1).

4) L. ROBIN: *Op. cit.* Pag. 154 e segg.

del Parmenide che dall'uno scende al molteplice viene visto come un quadro statico in cui la legge della vita morale deve scoprire una gerarchia. E se i sensi dell'essere del Parmenide risultavano senz'altro dallo spiegarsi delle possibilità antinomiche del pensiero, qui il pensiero si pone non come la ragione stessa che si crea il suo oggetto ma come pensiero di un mondo che, pur retto e pensato razionalmente, ha il suo tipico ordinamento etico, in cui l'apriori, se si vuol così parlare, è un'apriori razionale in quanto è nello stesso tempo un apriori morale. La funzione di quest'ultimo non è solo quella di rivelare al pensiero un ordine etico del cosmo come esplicarsi della legge di armonia tra il limite ed il limitato ma anche quella di vedere quel cosmos, come si è detto, disteso, oggetto del pensiero fissato su cui il pensiero ritorna per scoprire in esso la gradualità del mondo eidetico in cui si esprime la vita morale. Oltre le categorie ci troveremo allora di fronte ai gradi-idee, rivelati dalla stessa legge in cui i valori morali esprimono la propria essenza e che è necessario scoprire nella loro gerarchia. Vedremo come da questo finalismo gerarchico Platone svilupperà la teoria delle idee-numeri. Per ora dobbiamo solo sottolineare che se la legge della vita morale fonde il limite e l'illimitato nella trascendentalità della sintesi, è necessario poi spezzare ancora una volta la sintesi per rivedere il cosmos in una rete ideale di cui il limite è la maglia più larga e più forte e l'illimitato si presenta come la molteplicità delle piccole maglie in cui la rete si allarga, assottigliandosi, per tendere all'infinito. Forse pensando a questa nuova difficoltà Socrate fa intervenire il genere causa che crea il miscuglio ed accenna ad una seconda causa che dovrebbe dividere ciò che è stato unito: semplici accenni che poi non vengono sviluppati. In ogni modo Platone non crede ancora necessario l'uso del mito che nel Politico aveva risolto problemi non meno gravi e che si renderà necessario nel Timeo quando il quadro del mondo oggettivo come mondo fisico diventerà, in

quanto sommerso nel divenire, opaco alla legge del pensiero. Socrate nel Filebo può distendere la sua legge di armonia in una descrizione delle essenze della vita morale: qui non ci sembra che Lachelier abbia torto nell'insistere sul rapporto dei cinque generi con i cinque valori-essenze per quanto la deduzione di queste dai primi sia tutt'altro che chiara¹⁾. Del resto una simile indagine sarebbe a suo posto solo in uno studio sulla teoria della morale platonica. Sia sufficiente notare che questi cinque valori, gerarchicamente posti come misura, proporzione, saggezza, opinione retta che si attua nelle arti e nelle scienze, piaceri liberi dalla loro correlazione con il dolore (66 A B C), non possono costituirsi se non come mediazione tra l'ordine limitato del bene e il disordine infinito della vita sentimentale, non possono costituirsi cioè se non come esplicazione della sintesi regolatrice della morale e quindi della stessa legge del pensiero che in quella sintesi si esprime.

Il Timeo. — Il problema del Timeo è il problema di una filosofia della natura congiunto con quello di una filosofia della storia. Da questo tema iniziale, che congiunge inesorabilmente la necessità di uno strumento teoretico atto alla conoscenza dell'universo fisico e la parallela necessità di tener presente che questo strumento dipende a sua volta dal tempo e dalla sua inalienabilità, nasce tutta la problematica di una filosofia della natura, non solo nel Timeo, ma in tutto lo svolgersi del pensiero occidentale. Le vie segnate dal pensiero greco sono le stesse che la scienza moderna percorre: il problema del tempo riassume in sé tutto il senso della ricerca filosofica e si pone d'altra parte in termini così perentorii da lasciarci perplessi per la sua fatalità aporetica. Alla conclusione del suo studio sul concetto di tempo nella filosofia di Platone A. Levi si esprime

1) LACHELIER: Op. Cit. Pagg. 25-27.

nei seguenti termini: « All'interpretazione logico-metodologica dell'idea, offerta dal Natorp e dai suoi seguaci, che pensano questa come metodo o legge del pensiero, corrisponde una filosofia che, condannando ogni metafisica, rivolge la propria ricerca alla determinazione dei fondamenti razionali della conoscenza, da cui si sforza di derivare la logicizzazione progressiva dell'esperienza. Ma se tali fondamenti non sono nel tempo, se valgono all'infuori di ogni successione come è possibile ridurre ad essi quell'esperienza che necessariamente assume l'aspetto del divenire temporale? Le obiezioni che sono legittime contro l'interpretazione logico-metodologica del pensiero platonico, valgono anche contro ogni neo-kantismo formalistico. In breve, i problemi non risolti dalle concezioni platoniche rimangono quelli stessi che il nostro pensiero assale vanamente, perchè non trova il passaggio da ciò che è fuori del tempo a ciò che in esso si svolge, e perciò non sa spiegare il problema dell'esperienza nè comprendere come, con un processo intellettuale che ha un decorso temporale, si possa cogliere una sfera di valori teoretici che stanno fuori di ogni successione » ¹⁾).

Certo Kant non si è ritirato di fronte ad un tale problema: noi sappiamo che il concetto di tempo è al centro ideale della « Critica della ragion pura » come tema dominante del problema dello schematismo trascendentale il quale dovrebbe permettere l'applicazione delle categorie ai fenomeni, per cui lo schema partecipa da un lato della natura del mondo intellettuale e dall'altro al mondo sensibile ²⁾). E non sarebbe fuori luogo notare che, come si è già visto, nelle ultime espressioni del pensiero platonico il concetto di medietà compie una funzione analoga nella quale

1) A. LEVI: Il concetto di tempo cit. Pag. 111.

2) KANT: Critica della ragion pura. Bari, 1924, I, Pagg. 159-160.

si rispecchia il punto di vista della terza ipotesi del Parmenide applicato via via alla politica nel Politico e alla morale nel Filebo. Ma con tutto ciò non è detto che la difficoltà sia risolta. La questione sembra riporre in discussione tutta la teoria delle idee: il chorismos è ripresentato decisamente proprio all'inizio del Timeo come opposizione fra ciò che è sempre e non è mai stato generato e ciò che invece nasce continuamente e mai è (27 D) e con il chorismos ritorna una teoria che gli era parallela e cioè la mimesis (31 A), largamente usata in tutto il dialogo ¹⁾ nonostante la ben nota critica del Parmenide. Eppure il mondo delle idee esiste e negarlo è impossibile. « È forse invano che noi affermiamo continuamente che esiste di ogni oggetto un'idea intelligibile, oppure tutto ciò non è che una questione di parole? » (51 C) E si risponde distinguendo l'intellezione dall'opinione: ciò che risponde alla prima esiste e di esso è possibile un'idea (52 A).

Ma non si deve dimenticare la ragione per cui questa chiarificazione sulle idee è introdotta nel Timeo. Essa è legata intimamente al problema del luogo, dello spazio (xora, 48 E e segg.) che, comunque si voglia intendere, è certo un terzo genere, medio tra il mondo ideale e il mondo del divenire, che il ragionamento conduce di necessità a porre, anche se lo stesso Platone confessi di non veder troppo chiaro nella questione (49 A). Allo schematismo temporale si aggiunge così una specie di schematismo spaziale ed anche qui si tenta di risolvere il problema per mezzo del concetto di medietà o, per lo meno, per mezzo di un piano che concili le opposte posizioni dell'ideale e dell'esistente. Il tempo del Parmenide era l'eterno presente che coincide con l'eternità: il tempo del Timeo è creato dal Demiurgo come un'imitazione mobile dell'unità eterna, « Egli ha fatto, dell'eternità immobile ed una, questa immagine eter-

1) L. STEFANINI: Op. cit. II, Pag. 326.

na che progredisce seguendo la legge dei numeri » (37 D). Il tempo del Parmenide era eternità ed istantaneità come incontro delle due posizioni dell'uno e del molteplice, dell'essere e del non essere. Nel Timeo l'uno ritorna eternità immobile: si distingue l'è che gli appartiene dal fu e dal sarà del mondo: le tre dimensioni del tempo non si fondono ma riaprono ancora una volta il dualismo (37 E, 38 A). Il problema dello spazio si pone sullo stesso piano: appunto perchè l'istantaneità eterna del Parmenide era l'incontro tra l'essere come essere perfetto e il nulla assoluto e, poichè tutte le possibili posizioni dell'uno e del molteplice confluivano nella terza ipotesi, si poteva in essa ritrovare il concetto di creazione del Simposio. Dopo la terza ipotesi la correlazione dell'uno e del molteplice riguarda non solo un mondo ideale ma un mondo reale, non solo le idee possono essere le dimensioni del pensiero ma si presentano come l'essere razionale della realtà, la realtà esistente del mondo in quanto raggiunta dall'angolo visuale di una data correlazione resa possibile dalla legge trascendentale. Ma appunto perchè posta dal movimento dell'uno e del molteplice la realtà del Parmenide sarà sempre, in senso largo, una realtà del pensiero, le cose della diairesis saranno sempre poste dal metodo che le pensa, e in ciò del resto la giustificazione della massima apertura dell'idealismo platonico, che giunge là dove sembrava fosse assurdo giungere a Socrate giovanetto. Ci sono idee di tutte le cose e il vero metodo è quello prospettato dalla Repubblica e risolto nel Parmenide: « usare le idee e raggiungere le idee per finire ancora nelle stesse idee ». Dopo ciò tutto dovrebbe essere più facile di quanto in realtà non sia: tempo e spazio sono idee; che vale la ricerca di una esistenza spaziale e temporale se è veramente possibile, per dirla con linguaggio moderno, che « la natura nel suo significato materiale » si risolva « nella costituzione della nostra sensibilità », e, nel suo significato formale, nella costituzione del nostro intelletto che a sua volta per mezzo delle sue

regole rende possibile la stessa esperienza ¹⁾, se infine è possibile, attraverso lo schematismo, una tavola fisiologica pura dei principii universali della scienza della natura? Eppure proprio questa tavola fisiologica pura, e cioè un complesso di categorie fissate del pensiero scientifico, sembrerà a Platone impossibile. La sua possibilità sarebbe stata l'intera risoluzione del reale nell'ideale, del mondo nel pensiero, dell'esistere nell'essere. Per la stessa ragione per cui la diairesis ha un senso formale, come si è concluso a proposito del Fedro, un'equazione tra essere ed esistere è impossibile. Si possono ridurre il concetto di tempo ed il concetto di spazio a categorie, ma si tenga presente che tale risoluzione equivarrebbe alla stasi assoluta parmenidea che proprio il Parmenide e più tardi il Sofista hanno criticata a fondo. S'indovina qui il movimento interiore del pensiero platonico: la comprensione totale del mondo equivale alla sua negazione come mondo e quindi, per un passaggio logicamente necessario, alla sua mancata comprensione. Applicare al Timeo il movimento del Parmenide nella sua interezza è impossibile e se fosse possibile la natura non sarebbe più natura ma appunto pensiero e non è come pensiero che noi vogliamo comprenderla ma come natura: bisogna muoversi in essa senza negarla. Si ritrova il senso della nota critica di Hartmann a Kant: tra le categorie a priori e il mondo non c'è identità. È dunque di una specialissima ontologia che si ha bisogno per la giustificazione della natura. Le idee sono necessarie, Platone lo riafferma, ma lo riafferma in rapporto alla teoria della xora e quando sta per ricollegare al problema delle idee la sua teoria degli elementi (53 C e segg.). Ciò che qui si cerca, non è un'ontologia dell'essere ma un'ontologia dell'esistere, esprimendosi in modo approssimativo, un'ontologia dell'esistere dell'oggetto scientifico. Bisogna comprendere l'irrazionale senza ridurlo a razionale. Ciò è necessario non tanto dal pun-

1) KANT: Prolegomeni. Bari, 1925, Pag. 118.

to di vista dell'esperienza quanto dal punto di vista del pensiero: non si costringe l'irrazionale nella logica senza violare la stessa legge della ragione. Identificare l'idea con l'esistente non significa idealizzare l'esistente ma compromettere la razionalità dell'idea. Non si vuol negare il senso profondo dell'hegelismo ma la conclusione della filosofia della storia non è la razionalizzazione della storia ma la riduzione del razionale a contingente. Analogamente considerando la natura come idea nel suo essere « altro da sè » e come sistema dei gradi logici dell'idea ¹⁾ si identifica l'idea con il fatto, l'essere con il non essere e, proprio per salvare la razionalità del pensiero, si spezza la correlatività tra essere e non essere che la giustifica.

È necessario dunque riporre il dualismo del Timeo ed è necessario proprio per salvare la ragione. Ciò che ora si ha presente non è l'essere ideale o la riduzione del mondo della natura e della storia all'idea, ma proprio l'esistenzialità nel suo tipico non essere, nel suo essere immanente nel tempo e nello spazio empirico. Il problema dell'esistenziale diventa correlativo al problema dell'essere: il suo porsi non è la negazione della razionalità ma lo svolgersi invece della sua intima esigenza aporetica. L'ontologia dell'esistente che qui si ricerca deve permettere il muoversi del pensiero scientifico e non può non essere posta dal pensiero mentre deve nello stesso tempo far parte dell'irrazionale diveniente. Si ritroverà la medesima esigenza nella speculazione scientifica contemporanea: la scienza non può fare a meno di un'ontologia su cui operare, anche nel caso che questa venga riconosciuta come irrazionale ²⁾. Così le idee della diairesis dovrebbero trasformarsi in qualcosa di ibrido, in qualcosa che pur essendo non è: non si tratta solo

1) HEGEL: Enciclopedia, Bari 1923, II, Pag. 209.

2) E. MEYERSON: Explication dans les sciences. Paris 1927, Pag. 20, 23 e segg. Per lo sviluppo dei problemi qui posti si veda: E. PACI: Filosofia della natura e filosofia della scienza. Riv. di Fil. 1938. II.

dell'idea del fuoco ma del fuoco concepito come elemento che entra nella genesi temporale del mondo su cui la scienza deve operare. Qualsiasi idea di cui si ammetta la risoluzione nella genesi è fatalmente inadeguata: si pensi che si può sempre parlare di essenza o di idea dell'acqua ma che la scienza può mantenere quell'idea (dell'acqua come elemento indivisibile) solo fino a quando non ha risolto l'acqua in ossigeno ed idrogeno. Le idee non coincidono con gli elementi perchè il mondo ideale non si può identificare con l'ontologia scientifica. Perciò ogni soluzione scientifica è precaria e, dal punto di vista filosofico, solamente verosimile. Platone insiste con forza sul carattere puramente ipotetico di ogni posizione teoretica che riguardi il mondo dell'esistente scientifico, sia rispetto al concetto stesso di un'origine del mondo (29 C), di teorie particolari come la spiegazione delle sensazioni (68 D), sia rispetto all'insieme di tutta la discussione (69 A B). Se si tratta di idee queste hanno qui la ben strana caratteristica di un essere nè stabile nè in alcun modo risolutivo. Ciò che è vero per Platone come per noi è che la scienza non sarebbe possibile se guidata dal solo principio di identità. La spiegazione scientifica non è che una continua razionalizzazione del molteplice che pure non deve venir razionalizzato ma essere mantenuto come tale. Con la ragione si tende a negare i fenomeni « mentre per muoversi nel dedalo che essi formano noi dobbiamo al contrario mantenere la loro realtà » ¹⁾. L'irrazionale assicura così il movimento del pensiero scientifico e dinamicizza l'ideale meccanicistico della scienza; la risoluzione meccanicistica è un limite a cui la spiegazione scientifica tende senza raggiungerlo mai: si oppone al meccanicismo assoluto il principio di Carnot e cioè il concetto dell'irreversibilità del tempo ²⁾. La spie-

1) MEYERSON: Op. cit. Pag. 676.

2) MEYERSON in POIRIER: Phil. et Savants Franç. II. Paris, 1926, Pag. 87 e segg.

gazione meccanicistica dell'universo sarebbe dunque quella totale razionalizzazione del divenire che si rivela impossibile per Platone come per noi e che, una volta compiuta, distruggerebbe la scienza stessa. Platone salva la situazione per mezzo del mito e cioè, infine, ricorrendo ad un mezzo di conoscenza non razionale che permette di risolvere la paradossale situazione per cui si deve da una parte ontologizzare e risolvere l'universo in una visione razionale, dall'altra lasciare i termini della spiegazione assolutamente mobili e sostituibili e quindi solamente ipotetici. Il mito ha qui la funzione di salvare la razionalità che non si vuol compromettere in un dannoso dogmatismo conformemente a quello che secondo Brunschvicg è il senso fondamentale del mito platonico ¹⁾. E si può dire, tenendo conto di ciò che si è notato, che il mito, in questo caso particolare, equivale al paradosso epistemologico di Meyerson in cui si traduce l'antinomia, necessaria al pensiero scientifico, tra razionale e irrazionale, tra principio di identità e principio di Carnot. L'irreversibilità del tempo è l'ostacolo in cui si urta fatalmente la scienza come la filosofia della natura: ogni spiegazione veramente meccanicistica, e cioè veramente razionale, non può ammettere il tempo che come reversibile. Di fronte alla realtà per cui ciò che è stato non può essere più il pensiero deve necessariamente arrestarsi. In questo arresto si riassume il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia della storia. Ciò che una spiegazione razionale della storia dovrebbe raggiungere è proprio la spiegazione assoluta del succedersi dei fatti, ora la successione temporale rimanda fatalmente al problema dell'origine dell'universo e della sua fine: bisogna in altre parole spezzare la serie causale con un principio da cui tutto ha origine e con un fine a cui tutto tende. Principio e fine si confondono in quanto ambedue tendenti a porsi come spie-

1) L. BRUNSCHVICG: *Le progrès de la conscience dans la phil. occ.* Paris, 1927, I, Pag. 17 e segg.

gazione razionale della serie temporale. Come principio assoluto a Platone non poteva presentarsi che l'unità parmenidea già risolta in correlazione. Ma di fronte alla serie temporale come irreversibile tale correlazione doveva necessariamente cadere e l'unità ristabilirsi nella sua trascendenza. Così Platone si sforzerà ancora di sintetizzare le due posizioni dell'eraclitismo e dell'eleatismo. Per il primo il tempo si risolveva nella nascita dell'uno e nel ritorno all'uno di tutte le cose e l'eternità diventava infinita successione ciclica, per il secondo l'eternità si fissava nel suo senso assoluto ¹⁾. Platone cerca di fondere le due posizioni: l'uno si ripone nella sua trascendenza come eternità ed il tempo diventa l'immagine mobile di quell'eternità. Il divenire si svolge così in eternità pur restando divenire e salvando la stasi dell'essere: « l'immagine mobile dell'eternità è eterna in quanto essa, invece di vanire nell'infinito della successione, si sviluppa circolarmente col moto perfetto degli astri e ristabilisce al termine di ciascuno dei suoi cicli numericamente determinato — il giorno, il mese, l'anno, il grande anno (39 D) — quell'unità in cui permane l'eterno propriamente detto » ²⁾. Visione ardua — nota sempre lo Stefanini — in cui si riflette la tipica concezione classica della storia. L'irreversibilità è dunque corretta nel solo modo possibile: si ammette un ritorno, che è poi eterno, all'unità intorno a cui l'universo gira temporalmente e spazialmente. Questa concezione classica è nettamente opposta alla concezione della storia dell'idealismo hegeliano: tuttavia bisogna notare che un esame approfondito del problema dell'irreversibilità ci riconduce alla stessa posizione greca. A. Rey ha dimostrato la necessità di violare il principio di Carnot ³⁾ e la possibilità di un concetto scientifico

1) R. MONDOLFO: *L'infinito nel pensiero dei Greci*. Firenze 1934, Pag. 53.

2) STEFANINI: *Op. cit.* Vol. II, Pag. 351.

3) A. REY: *Le retour éternel et la philos. de la physique*. Paris, 1927, Pagg. 298-300.

dell'eterno ritorno che risolve le antinomie di unità e molteplicità e di spazialità e temporalità ¹⁾, senza che si sia obbligati ad abbandonare la dinamicità vitale di quelle antinomie. La violazione del principio di Carnot e il concetto dell'eterno ritorno all'unità, intanto sono ammissibili in quanto le due vie di processione dall'uno e di ritorno all'uno sono rese possibili, e queste sono solo possibili in una visione dell'universo che non neghi l'irreversibilità, ma che ponga lo svolgimento vicino al ritorno in un susseguirsi di processioni e di identificazioni già miticamente espresse nel mito del Politico. Filosofia della storia e filosofia della natura si fondono nello stesso problema: la successione temporale deve necessariamente spezzare la correlazione del Parmenide per porre la catena delle ipotesi non nella istantaneità eterna della terza ipotesi, che tutte le riassume, ma in un distendersi ciclico che traduce nel tempo, come uno svolgersi e un ritornare, la discesa logica delle ipotesi dall'uno superessente e il loro ritorno all'uno dopo il termine ultimo della discesa. La prima ipotesi del Parmenide si fissa dunque nella sua extratemporalità; la seconda ipotesi diventa il mondo ideale come modello dell'universo determinandosi come il vivente in sè (30 D, 31 A); la terza ipotesi doveva necessariamente cadere in quanto l'unità delle ipotesi nell'istante eterno della creazione era ormai spezzata. Al posto della creazione logica si sostituisce il mito del Demiurgo. Analogamente si spiega l'unità eterna che rende possibile al Demiurgo la creazione ²⁾: la creazione del Timeo, come già avevano visto Xenocrate e Plutarco, non è che una veste mitica che traduce il principio logico in inizio cronologico ³⁾. Le sconessioni del mito sono facilmente spiegabili: il Demiurgo doveva necessariamente trovarsi tra l'idea e l'esistente e rappresentare la loro fu-

1) A. REY: Op. cit. Pag. 286.

2) MONDOLFO: Op. cit. Pagg. 68, 74.

3) MONDOLFO: Op. cit. Pagg. 70, 73.

sione nella creazione prima ancora che l'esistente fosse effettivamente creato. Tuttavia si vedrà qui rispecchiarsi nel mito la legge che sviluppa in un terzo termine due opposti. L'altro e il medesimo si ritrovano nella composizione dell'anima del mondo (35 A B) mediati da un terzo genere che, comunque si voglia intendere, compirà sempre un ufficio di mediazione. La correlazione tra unità e alterità, come quella tra finità e infinità, non sono negate ma solo riportate all'esigenza del mito e cioè all'esigenza scientifica del verosimile e dell'irrazionale. In questa complessità spesso oscura di termini una posizione si fonde facilmente con l'altra ma l'esigenza base è sempre la medesima: così doveva aggiungersi alle precedenti posizioni il problema della xora con le difficoltà che si porta dietro. Necessariamente, dato il disporsi temporale delle ipotesi del Parmenide, la formazione del cosmo « al pari di quella di ogni altra realtà condizionata nel Filebo, deve essere ricondotta al concorso dei due elementi costitutivi della generazione e di ogni generato; quello in cui e quello a cui imitazione la generazione si compie: ossia l'assolutamente amorfo e la determinazione che esso riceve »¹⁾. Così la quarta ipotesi del Parmenide, il mondo delle idee dopo la creazione, si presenta come quella speciale ontologia di idee nello spazio di cui si è parlato. Ciò che nel Parmenide è un momento dialettico diventa nel Timeo una realtà: anche senza tentare determinazioni più precise in proposito è certo che nel Timeo si procede dall'unità al nulla, dalla pienezza dell'eterno al vuoto di cui si cerca di dimostrare l'inconcepibilità. Mondolfo ha notato che il vuoto escluso nell'interno si ritrova all'esterno²⁾, oltre l'universo, in una regione iperurania³⁾ in cui il nulla si riafferma come superessenza

1) MONDOLFO: Op. cit. Pag. 311.

2) MONDOLFO: Op. cit. Pag. 316.

3) MONDOLFO: Op. cit. Pagg. 320-321.

di tono mistico religioso. Si vorrà notare il significativo parallelismo di questo movimento di idee con la già studiata risoluzione dell'ultima ipotesi del Parmenide nella prima, risoluzione che presenta qui il congiungersi dell'esistere, che si nega nel seno della sua inevitabile dialettica, con l'assoluto essere superessente e che ripone nello spiegarsi mitico-naturalistico delle ipotesi del Parmenide la stessa correlazione tra essere e non essere della terza ipotesi e della legge trascendentale.

Nello stesso modo è possibile spiegare il ripresentarsi della mimesis che qui doveva apparire come l'unica possibilità di esprimere un rapporto tra l'essere ed il mondo. Ed è facile capire che l'istantaneità della terza ipotesi doveva nel mito spezzarsi e far posto alle fissazioni del tempo come passato e come avvenire.

In conclusione la teoria delle idee non è riposta in discussione se non in quanto il problema della filosofia della natura e della storia e quello concatenato del tempo esigono un nuovo punto di vista. Il tradimento verso la ragione, e cioè verso la posizione del Parmenide e dei dialoghi che lo seguono, si risolve in ultima analisi nel mito e quest'ultimo non tradisce il razionale ma ne salva il valore mantenendo la scienza nella sua necessaria ipoteticità e salvando la ragione da un dogmatismo che renderebbe impossibile la vita stessa del pensiero scientifico.

Le idee numeri. — Poichè le « Leggi » non interessano il nostro studio finiremo con qualche brevissima osservazione sulla dottrina delle idee numeri, senza diffonderci sul problema che richiederebbe una troppo vasta trattazione.

Abbiamo visto la posizione del problema nel Parmenide: la diade indefinita viene dedotta dall'unità ideale nella seconda ipotesi e si è già detto come sia impossibile identificare questi numeri con i numeri matematici. Che in questo passo del Parmenide si deducano i numeri ideali

dall'unità viene sostenuto anche dallo Stenzel ¹⁾). Comunque il senso delle « dottrine non scritte » di Platone non sembra potersi ridurre a ciò che se ne dice nel Parmenide. Si noti tuttavia che già in quel dialogo si trova, come si è visto, una gerarchia di ordini di idee di cui il primo posto è occupato dalle idee numeri.

Il problema ci sembra rimanere nei termini posti dal Levi che ricollega la teoria delle idee numeri con il senso fondamentale del pensiero platonico. « L'interpretazione matematica della realtà ideale si fonde indissolubilmente con le primitive intuizioni estetico-etiche del platonismo: e tale fusione è indicata dalla affermazione che la misura e la simmetria sono bellezza e verità » ²⁾). Con la teoria delle idee numeri abbiamo dunque l'ultimo termine di sviluppo del pensiero platonico che svolge ancora in profondità le sue premesse, senza, secondo noi, negare i risultati prima raggiunti. A Platone le estreme difficoltà di ricondurre il divenire in un sistema razionale, difficoltà che d'altra parte dovevano essere mantenute, come si è visto nel Timeo, per garantire il movimento stesso del pensiero scientifico, dovevano far pensare alla possibilità di una superiore visione schematica o formale di carattere extra-temporale da cui rimanessero fuori i problemi che nascono man mano che ci si avvicina al non essere, man mano che si procede dalla seconda ipotesi del Parmenide alle ipotesi negative. Benchè i problemi delle altre ipotesi del Parmenide dovessero restare sempre validi, Platone poteva pensare di sviluppare in un solo piano una dottrina puramente formale su cui non influissero contenuti di sorta, ideale di una *mathesis universalis* che doveva rivivere in Leibniz e che non è spento nemmeno oggi. Ora poichè già nel Parmenide i numeri erano visti come le idee prime subito dopo l'unità,

1) STENZEL: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig 1933, II Ed. Pag. 58.

2) LEVI: *Op. cit.* Pag. 85.

era logico che si sviluppasse per un sapere formale assoluto proprio la regione ideale da essi determinata, tanto più che essa permetteva di conservare tutti gli altri aspetti del pensiero platonico. Il mondo ideale rimane nella sua tipica gerarchia e in tal modo « Platone realizza il piano della Repubblica, di fondare sull'incondizionato il mondo ideale, e, per conseguenza, quello sensibile (che riceve dal primo la sua ragione d'essere), perchè l'uno è il principio incondizionato che nulla ammette sopra di sè »¹⁾. « La molteplicità delle idee forma in tal modo un sistema ordinato gerarchicamente; e la molteplicità dentro ogni singola idea (il peras del Filebo) è ridotta all'azione determinatrice dell'uno »²⁾.

Poichè lo sviluppo della nuova scienza esatta universale e la sua formulazione sono possibili in quanto si astrae da ogni problema particolare e si restringe il sapere in un assoluto formalismo, doveva essere possibile, da questo punto di vista, l'identificazione della diairesis con la dialettica filosofica ed il metodo trascendentale. Per questa formale regione ideale tutto il mondo si risolverà, così come vuole Stenzel, sul piano di un'unica realtà ideale-matematica. Ciò rende accettabile i risultati dello studioso tedesco che accanto alla diairesis delle idee³⁾, può porre una parallela diairesis dei numeri⁴⁾, in quanto il metodo diairetico, che applicato alle idee permette di discendere all'idea atomo, applicato alle grandezze geometriche conduce alla « linea insecabile » comprendente superfici e solidi e produce, nel campo aritmetico, i numeri.

Ma ciò che a noi preme di sottolineare è il fatto che nella teoria delle idee-numeri si ripresenta la posizione già da noi ritrovata nei dialoghi platonici dopo il Parmenide.

1) LEVI: Op. cit. Pag. 90.

2) LEVI: Op. cit. id.

3) STENZEL: Op. cit. Pag. 10 e segg.

4) STENZEL: Op. cit. Pag. 23 e segg.

La dottrina si basa infatti sull'azione dell'uno, come principio formale, sulla diade del grande e del piccolo come elemento materiale, che « deve significare il principio della variazione indefinita, della continuità » ¹⁾). Tentativo dunque di risolvere ogni sapere in sapere ideale, tentativo perciò di una visione scientifica rigorosa, in cui si ripresenta l'antinomia tra il principio materiale e il principio formale. Principio materiale o il molteplice, l'illimitato, che traduce il non essere; principio formale, o il bene o l'uno, che traduce il correlativo concetto di essere. Dall'azione dell'essere sul non essere nasce il mondo delle idee che risolvono il vivente in sè ²⁾), cioè tutta la realtà vista come perfetta e sistemata, in relazioni puramente ideali, quella stessa realtà della seconda ipotesi del Parmenide e del modello dell'universo che Platone tenta di allargare in una visione rigorosa del tutto. Ideale che doveva cadere, in ciò che risultava dalle mitologizzazioni matematiche dell'antichità, ma a cui lo sviluppo del pensiero occidentale doveva riservare, in ciò che conteneva di puramente razionale, il più fortunato avvenire.

1) LEVI: Op. cit. Pag. 89.

2) ROBIN: Platon, Cit. Pag. 145.

PER UNA BIBLIOGRAFIA

I testi migliori sono quelli di Hermann-Wohlbrad nella biblioteca Teubner di Lipsia e la seconda edizione della collezione di Oxford a cura di J. Burnet. Preziosa ed arricchita della traduzione e di ottime introduzioni è la collezione « G. Budè » a cura di Robin, Diès, Rivaud, Croiset, Souilhè, però non ancora completa.

Il lettore troverà in ADOLFO LEVI: *Le interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*. Milano, s. d.; l'esposizione e la critica delle principali interpretazioni del pensiero platonico. Per ciò che esula dal contenuto di quest'opera si vedano i due volumi di A. DIES: *Autour de Platon*, Paris, 1927. Una sobria bibliografia si può trovare alla fine della bella sintesi di L. ROBIN: *Platon*, Paris, 1935. Altre belle e chiare sintesi sono: A. E. TAYLOR: *Plato*, London, 1929, 2^a ediz.; A. DIES: *Platon*, Paris, 1930; C. RITTER: *Die Kerngedanken der Plat. Phil.* München, 1931; L. STEFANINI: *Platone*, due vol. Padova, 1932-1935. Non si dimentichino le belle pagine dedicate da STENZEL a Platone in *Metaphysik des Altertums*. München, 1931, specialmente per ciò che riguarda il Parmenide.

Per il Parmenide J. WAHL: *Etude sur le P. de Platon*, Paris, 1926, ci dà una buona bibliografia sull'argomento alla quale sia sufficiente aggiungere: G. CALOGERO: *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932; l'edizione del Parmenide con introduzione e appendice di A. E. TAYLOR. Oxford, 1934 e lo studio di MAX WUNDT: *Ueber Platons Parmenides*. Stuttgart, 1935.

INDICE

PREFAZIONE	Pag. 5
----------------------	--------

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA DEL PARMENIDE NEI DIALOGHI FINO ALLA REPUBBLICA

Cap. I. — <i>I dialoghi giovanili fino al Cratilo</i>	Pag. 11
L'Ippia Minore e il Primo Alcibiade	» 12
L'Ippia Maggiore	» 13
L'Ione	» 14
Il Carmide ed il Lachete	» 16
Il Liside	» 17
L'Eutifrone	» 17
Il Protagora e l'Eutidemo	» 18
Il Gorgia	» 19
Il Menone	» 22
Il Cratilo	» 25
» II. — <i>Il Fedone, il Simposio e il Fedro</i>	» 29
Il Fedone	» 29
Il Simposio	» 34
Il Fedro	» 50
» III. — <i>La Repubblica</i>	» 68
Lo Stato ideale	» 68
Dialettica e realtà	» 74

PARTE SECONDA

I L P A R M E N I D E

Cap. I. — <i>La prima parte del Parmenide</i> . . .	Pag. 89
Socrate e Zenone	» 89
Parmenide e Socrate. - Necessità di idee di tutte le cose	» 93
Rapporti con il problema della diairesis	» 95
Le difficoltà della partecipazione	» 97
L'argomento del terzo uomo	» 99
L'idealismo empirico	» 100
La teoria della mimesis	» 103
Il problema della scienza delle idee e la conoscenza del mondo	» 105
L'esercizio dialettico	» 108
» II. — <i>La seconda parte del Parmenide</i> . . .	» 111
La prima ipotesi	» 111
La seconda ipotesi	» 119
La terza ipotesi	» 133
La quarta ipotesi	» 147
La quinta ipotesi	» 154
La sesta ipotesi	» 155
La settima ipotesi	» 162
L'ottava ipotesi	» 164
La nona ipotesi	» 165

PARTE TERZA

I L T E E T E T O

Dialettica ascendente e fenomenologia del conoscere	» 169
La maieutica	» 174
La libertà del sensibile	» 178
La prima critica di Socrate a Teeteto	» 185
La seconda critica	» 191
La terza critica	» 196
La quarta critica	» 197
La scienza come giudizio, il metodo diairetico e il pro- blema dell'errore	» 201

PARTE QUARTA

GLI ULTIMI DIALOGHI

Cap. I. — <i>Il Sofista</i>	Pag. 219
Il problema degli ultimi dialoghi in rapporto al Parmenide	» 219
Il sofista e il filosofo	» 222
Lo sviluppo delle posizioni del Parmenide	» 225
Ontologismo e trascendentalismo	» 230
La definizione dell'arte dialettica	» 236
Deduzione dall'eidetica della legge trascendentale	» 241
» II. — <i>Politico, Filebo, Timeo e le idee numeri</i>	» 246
Il Politico	» 246
Filebo	» 251
Il Timeo	» 256
Le idee numeri	» 267
<i>Per una bibliografia</i>	» 271
