

IL *PARMENIDE* DI PLATONE¹

Gilbert Ryle

Le seguenti osservazioni sono argomenti a favore di una specifica interpretazione del *Parmenide* di Platone, secondo la quale il dialogo è filosoficamente serio, nel senso che il suo autore riteneva validi i ragionamenti ivi condotti e reputava le problematiche affrontate dotate di rilievo filosofico. Si sosterrà dunque che aveva ragione riguardo il secondo punto e prevalentemente ragione riguardo al primo. La problematica è rilevante e la maggior parte dei ragionamenti sono validi.

Si sosterrà che l'ovvia oscurità del dialogo sia dovuta a una causa più che naturale, cioè che Platone non avrebbe potuto, con l'ausilio dell'apparato logico a lui disponibile, proporre in termini di teoria degli insiemi la conclusione generale del dialogo o addirittura il suo orientamento principale, dal momento che la costruzione dell'apparato logico necessario non avrebbe potuto essere avviata fino a che l'ineluttabilità di antinomie del genere esibito dal dialogo non fosse stata riconosciuta.

Se questa interpretazione è corretta, o anche solo se qualche interpretazione affine lo è, allora quella suggerita da Burnet e dal Prof. A. E. Taylor è sbagliata. Il mio obiettivo principale è mostrare quale sia l'interpretazione giusta, ma non è certo fuori luogo un breve résumé di altre ragioni per rifiutare la teoria di Burnet e Taylor.

Burnet e il Prof. Taylor dichiarano che il dialogo, o almeno la sezione dialettica, consista in una burla. L'intento di Platone era quello di ridicolizzare alcuni filosofi o filosofastri attraverso la parodia. Nessuno di quegli [130] argomenti è valido o ritenuto tale da Platone. Il suo presunto problema o insieme di problemi è fasullo. I bersagli della derisione sono o i filosofi della scuola Eleatica o quelli

¹«Mind», New Series, 48, No. 190. (Aprile, 1939), pp. 129-151 e «Mind», New Series, 48, No. 191. (Luglio, 1939), pp. 302-325

della scuola di Megara oppure entrambi. Costoro meritavano detta derisione perché la logica che adoperavano era irritante e fallace. Essi avevano impiegato tale logica corrotta contro alcune dottrine accettate da Platone; di conseguenza Platone, in questo dialogo, li ripaga con la stessa moneta.

La maggiore obiezione contro questa teoria è ovviamente che i ragionamenti del dialogo siano validi, o almeno sufficientemente plausibili perché l'autore li considerasse tali. Altre obiezioni sono come di seguito: se gli oggetti del presunto scherno fossero Parmenide e Zenone, sarebbe difficile spiegare perché nei due dialoghi contigui, il *Teeteto* e il *Sofista*, Platone faccia una digressione al fine di esprimere la propria ammirazione per il primo; oppure perché il metodo zenoniano dell'argomentare per antinomie sia, come dichiarato dallo stesso Prof. Taylor² (e io ritengo correttamente), quello raccomandato ai filosofi da Platone nella *Repubblica* e nel *Sofista*.

Oltre a ciò, il Prof. Taylor riconosce non solo che Platone pensava che il modello zenoniano di ragionamento fosse valido, ma persino che esso è effettivamente valido. Egli ne riconosce l'importanza anche per il fatto che, grazie a esso, Zenone aveva mostrato come ci fossero assurdità nascoste nelle premesse della matematica pitagorica, assurdità note e parzialmente sanate dalla cerchia intima di Platone.

Nel *Sofista* e nel *Politico* colui che dirige la discussione è descritto come uno straniero di Elea, e i suoi ragionamenti sono presi, come è noto, seriamente, e, allo stesso modo, il *Teeteto* si apre simpatizzando con il personaggio del filosofo megarico Euclide. Lo straniero di Elea che conduce la disputa nel *Sofista* è esplicitamente elogiato in qualità di autentico filosofo e non per le sue doti di ingannatore di sprovveduti.

Socrate contribuisce in maniera così modesta nel *Parmenide*, nel *Sofista* e nel *Politico*, come modesto è anche il ruolo positivo dato a una qualunque teoria socratica conosciuta in quei dialoghi o nel *Teeteto*, che la conclusione naturale sarebbe che sicuramente Platone si è accorto di dovere attribuire alcune importanti verità filosofiche, così come alcuni metodi, non a Socrate, bensì agli Eleati. È Zenone il maestro ora, non Socrate.

² In Plato: The Man and his Work, p. 290

Senza dubbio ci sono stati (molto tempo dopo l'età di Parmenide) pensatori megarici che amavano porre enigmi e predisporre trappole di natura logica. [131] Forse alcuni di loro perseguivano tale ricerca motivati da malignità, sebbene generalmente chi colleziona fallacie ed enigmi logici (alla maniera di Lewis Carroll) lo fa mosso dal più serio desiderio di individuare le regole logiche in grado di fornire la confutazione delle prime e la soluzione dei secondi. Ma l'oggetto del *Parmenide* non ha (a differenza dei *Topici* e delle *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele) alcuna ovvia connessione con tali rompicapo. Né avrebbe potuto Platone preservare alcuna coerenza storica e al contempo raffigurare Parmenide come la vittima dei rompicapi raccolti da una comitiva non ancora nata di logici formali.

In ogni caso il presunto scherzo sarebbe stato davvero mediocre, dato che Parmenide e i suoi seguaci avrebbero dovuto risultare oggetto di derisione attraverso l'attribuzione, alle labbra stesse di Parmenide, di argomenti che non ha mai pronunciato. Platone gli farebbe proferire parole insensate. Eppure questo scherzo avrebbe colto nel segno, e invero fiaccamente, solo se le parole messegli in bocca fossero state almeno corrispondenti a quelle che notoriamente usava proferire. La stravaganza delle prime sarebbe stata trasposta nelle seconde per la stringente analogia. Parmenide invece non è conosciuto per aver prodotto esempi di dialettica zenoniana, fallaci o meno che fossero, mentre Zenone è noto per averne prodotti di validi. Era forse Platone tanto sciocco da deridere un metodo di ragionamento valido, pensando erroneamente che fosse fallace? Ciò avrebbe reso ridicolo solamente Platone.

Inoltre, il *Parmenide* del dialogo, lungi dall'essere una vittima inerme, involontariamente impelagatasi in un ragionamento assurdo, attira in prima persona l'attenzione sull'insostenibilità di alcune delle conclusioni dell'esercizio dialettico. È piuttosto lui che getta luce e concentra l'attenzione sulle contraddizioni che ha dedotto. Egli sottolinea qui le antinomie tanto energicamente quanto Zenone aveva fatto nei confronti di quelle insite nella filosofia pitagorica, da lui rivelate. È un bersaglio inadatto chi è al contempo autore dello scherzo e interprete delle sue assurdità.

Non desta meraviglia che ci siano voluti due millenni e mezzo prima che si trovasse qualcuno che desse sfogo a una risatina, anche

solo artificiosa, per la presunta beffa. Per di più, nel *Sofista*, dialogo considerato sobrio, un certo prolungamento della dialettica del *Parmenide* riecheggia come base della discussione. Si trattava di consapevole sofisma nel *Parmenide* e di ragionamento vero e proprio nel *Sofista*?

Più avanti vedremo che la croce della seconda parte del *Parmenide* era stata riconosciuta da Aristotele come un autentico problema filosofico, che pensava di poter risolvere con l'ausilio del suo apparato logico. Questo darà anche [132] prova di come tale questione non fosse fasulla e di come la tortuosità della discussione non fosse fatta ad arte.

L'unico punto che sembra essere una riprova della teoria del Prof. Taylor è il passaggio in cui Parmenide premette alle sue operazioni antinomiche l'espressione: "dal momento che si tratta di giocare un gioco laborioso"³. Io penso che παιδία significhi qui "gioco condotto per esercizio o allenamento" piuttosto che "divertimento" nel senso di "presa in giro" o "derisione". Ma anche se questo fosse preso nel secondo senso, il presunto scherzo risulterebbe interamente annientato. Parmenide non avrebbe potuto essere un ignaro bersaglio di derisione nel riconoscere di essere stato ridicolizzato. Don Chisciotte non dice: "Mi si lasci fingere, per divertimento, di essere un valoroso cavaliere". Costui è un personaggio divertente perché prende seriamente le sue azioni e la sua condotta.

Infine il Prof. Taylor ritiene che la prima parte del dialogo, dove Socrate è sottoposto a interrogatorio, sia seria. Egli sostiene che gli argomenti che riducono Socrate al silenzio non siano effettivamente definitivi (punto su cui ritengo sia per lo più nel torto), ma al contempo ritiene che la discussione sia incentrata su un autentico problema filosofico e che muova da un metodo che deve esser preso seriamente. Risulta pertanto che solo la seconda lunga parte del dialogo debba essere costruita come una parodia. Eppure, lungi dall'esserci alcuna distensione rinvenibile nella seriosità del dialogo, si avverte che in generale la vivacità e il pregio drammatico, per non parlare dello *humor*, svaniscano sin dalle primissime battute.

³*Parm.* 137b1-2 Traduzione di F. Ferrari. [N.d.T.]

Essa ha l'aria di essere sobria, specialistica, sistematica, arida e conforme alle regole insiemistiche, e ce l'ha, io credo, perché lo è. Inoltre, c'è una chiara connessione tra le due parti del dialogo. Socrate, nella prima parte, lancia più di qualche volta una sfida e Parmenide parimenti dichiara di accettarla. In cosa essa consista lo si vedrà in seguito. Ad ogni modo se si pone un compito in una parte seria del dialogo, e se nella seconda tale compito è eseguito, risulta arduo negare la conclusione che anche quest'ultima sia seria.

È giunta l'ora di fornire un'analisi e un'interpretazione del dialogo basata sull'assunto secondo cui Platone pensava che esso avesse a che fare con un effettivo problema e che i ragionamenti ivi condotti fossero validi. Comincerò con la discussione della prima parte del dialogo, dove Parmenide si confronta con il giovane Socrate.

Socrate è stato ad ascoltare la lettura di un argomento scritto da Zenone, in cui quest'ultimo contraddiceva alcuni oppositori del monismo di Parmenide dimostrando che la loro posizione implicava come lo stesso oggetto ospitasse predicati incompatibili. [133] Nello specifico costoro asserivano l'esistenza della pluralità (non importa di che tipo), e Zenone affermava che i membri di una pluralità devono istanziare tanto la somiglianza quanto la dissomiglianza; e dato che questi sono attributi opposti, è impossibile che la pluralità esista.

A questo punto Socrate annuncia che si può dare risposta all'argomento di Zenone, poiché secondo la teoria delle Forme, dato che le Forme e le loro istanziazioni sono distinte, è possibile esistano cose che allo stesso tempo sono istanziazioni di diverse Forme e che addirittura, in una certa maniera, lo siano di Forme opposte. Le cose possono esemplificare somiglianza e dissomiglianza nello stesso momento, oppure unità e pluralità, come nel caso in cui una persona è una, ma anche una pluralità di membra e parti corporee. Bisogna notare che Socrate non prova a far deflagrare l'apparente contraddizione distinguendo i predicati relazionali dagli altri predicati, distinzione di cui, in altri dialoghi, è ben consapevole. Egli avrebbe potuto mostrare che non c'è alcuna contraddizione nel dire che qualcosa è più grande di una cosa mentre è più piccolo di un'altra, oppure simile a qualcosa e dissimile da qualcos'altro, quando invece ci sarebbe una contraddizione nel descrivere una cosa come avente e non avente una data qualità allo stesso tempo. Invece il giovane

Socrate afferma che le apparenti contraddizioni svaniscono o perdono in minacciosità allorché si veda che le Forme e le loro istanziazioni devono essere distinte le une dalle altre e che un particolare può, senza assurdità di sorta, consistere nell'istanziamento di diverse Forme, o addirittura di Forme opposte, allo stesso tempo.

Ad ogni modo, Socrate ripete per quattro volte tra 129b e 130a che sarebbe gravemente turbato se si mostrasse che si possono applicare predicati opposti alle Forme stesse, piuttosto che alle cose che le istanziano. Noi vedremo che, nella seconda parte del dialogo, Parmenide accetta proprio questa sfida.

Comunque, nel frattempo, la teoria delle Forme di Socrate deve essere sottoposta ad esame e dato che Socrate ha proposto di ribaltare l'affermazione di Zenone secondo cui l'esistenza della pluralità implica che i membri di tale pluralità abbiano predicati opposti, attraverso il riferimento alla relazione tra Forme e loro istanziazioni, è a questa ipotetica relazione che si presta la massima attenzione.

Socrate accetta come esemplari di Forme la somiglianza, l'unità, la pluralità, la grandezza, la giustizia, la bellezza e la bontà. Trasalisce all'idea che ci siano Forme dell'esser-capello, fango e sporco, ed è incerto persino riguardo alle Forme dei generi naturali di cui gli esseri umani, fuoco e acqua sarebbero le istanziazioni. Gli viene consigliato di non scandalizzarsi, ma immediatamente ci si avventura nella questione teorica di carattere generale: che tipo di relazione [134] lega le istanziazioni e ciò di cui sono istanziazioni? Una Forma è grossomodo concepita come qualcosa di corrispondente a un qualunque predicato, nome, verbo o aggettivo generale, di modo che qualunque sostantivo astratto dotato di significato sia nome proprio di esso. Ed è perché esiste qualcosa del genere che molti oggetti ordinari possono essere caratterizzati da un predicato comune. Assegnare un predicato a qualcosa equivale ad affermare che quest'ultimo è in una certa relazione con una Forma. Così, se una cosa è istanziazione di qualcos'altro, esistono due oggetti, l'istanziamento e ciò di cui essa è istanziazione. E c'è anche la speciale relazione tra essi che fa della prima un'istanziamento della seconda. Ad esempio, il mio corpo, essendo un singolo corpo, esemplifica o è istanziazione dell'unità. Ciò implica, secondo la teoria, che esistano due cose, vale a dire il mio corpo e l'unità, e che si verifichi anche la

relazione corrispondente alla parola “esemplifica” o all’espressione “è un’istanziamento di”. Si potrebbe dire, in estrema sintesi, che la teoria delle Forme è la teoria secondo la quale i sostantivi astratti sono nomi propri o che essere-un’istanziamento-di è una relazione propria.

Che tipo di relazione è l’esemplificazione? Socrate illustra risposte differenti a tale questione, ognuna delle quali non sta in piedi. Vedremo in seguito che qualunque risposta dovrà fallire, dato che la domanda stessa è logicamente viziosa, il che implica che a sua volta lo sia, allo stato presente, la stessa teoria delle Forme.

In primo luogo Socrate suggerisce che la relazione consiste nella partecipazione, e Parmenide procede nell’esaminare il concetto espresso da questa parola, intendendolo nel suo senso naturale e letterale: partecipare di qualcosa equivale a possederne o occuparne una parte. Io e te partecipiamo di una torta se uno prende metà di essa e l’altro la metà rimasta. Così se essere un’istanziamento di qualcosa equivale a partecipare di essa, ciò non può che essere possederne o occuparne una porzione. Se mille oggetti esemplificano la circolarità essendo circolari, allora, secondo questa resa letterale di “partecipazione”, ognuno deve avere in qualche modo un millesimo della circolarità. In questo luogo suona già assurdo parlare di frazioni o attributi, quali fette di giallezza o quote di somiglianza. Ma Parmenide fa di meglio che affidarsi al nostro fiuto per il ridicolo; egli esplora un insieme di casi, ove la nozione genera una flagrante contraddizione, operando sul campo dei predicati di grandezza e grandezza relativa. Ad esempio, l’esistenza di molte cose grandi implicherebbe che ognuna possieda una frazione molto piccola della grandezza, una frazione molto più piccola di ciò di cui è una frazione. E cose uguali per dimensione possiederebbero porzioni di uguaglianza che sono molto [135] più piccole dell’uguaglianza, e non sarebbero quindi uguali. La piccolezza supererebbe di gran lunga in dimensioni le frazioni di essa che rendono piccolo chi ne possiede.

La nostra reazione a un tale ragionamento prende naturalmente due forme. Obiettiamo immediatamente che di certo concetti come grandezza, uguaglianza, piccolezza e simili non hanno a loro volta grandezze. L’esser-grande non è né più grande né più piccolo di qualunque altra cosa, né uguale per dimensioni a qualcos’altro. È insensato attribuire predicati di dimensione a concetti di dimensione.

Attributi come le dimensioni quantitative non istanziano loro stessi. Invero, come il Prof. Taylor e Mr. Hardie, siamo pronti a dichiarare con sicurezza che nessun “universale”, cioè nessuna qualità, relazione, grandezza, stato, etc., può essere una delle proprie istanziazioni. La circolarità non è circolare e la prossimità non è prospiciente. Tali concetti non sono neanche in grado di essere casi di altri concetti della loro stessa famiglia. Non ha senso alcuno descrivere la circolarità come circolare o attribuire a essa una qualunque figura; così come è insensato dire che la rossezza sia di un *qualsiasi* colore, o che l’uguaglianza abbia una *qualche* dimensione. Abbiamo ragione di fare queste obiezioni. La teoria delle Forme è logicamente viziata se comporta che tutti o alcuni universali siano istanziazioni di se stessi o di altri universali della medesima famiglia. E dato che Platone una volta apparentemente riteneva che la bellezza fosse bella e che la bontà fosse buona; forse ha pensato che la circolarità e solo la circolarità fosse perfettamente circolare.

Ma che tali descrizioni di qualità, grandezze, relazioni, etc., siano illegittime deve essere mostrato, non basta averne la sensazione. Platone lo sta mostrando in questa parte del dialogo, o per lo meno è in procinto di farlo. La fase immediatamente successiva della discussione prova che nessun universale può istanziare se stesso.

Un’altra obiezione che ci si sente in condizione di fare è che Platone stia trattando concetti come piccolezza, uguaglianza, somiglianza e alterità come se fossero delle qualità, invece di osservare che essi sono relazioni. Esser piccolo equivale semplicemente a essere più piccolo di qualcosa, o della maggior parte delle cose o di un qualche standard. Ci si approfitta qui però della distinzione, elaborata in parte da Aristotele, tra universali di diverso genere. Il giallo è un universale della categoria della qualità, l’uguaglianza lo è della relazione. Ma come si stabiliscono le differenze categoriali? Non grazie all’autorità di Aristotele o per istinto e capriccio, piuttosto attraverso l’esplicitazione di contraddizioni o altre assurdità che provengono dal trattare gli universali come se fossero tutti di un medesimo genere. La teoria delle Forme è stata logicamente viziata fintantoché ha ignaramente trattato gli universali come se fossero d’un solo tipo. [136] Platone sta dimostrando quanto sia necessaria una distinzione tra diversi tipi di

universali. In 132a Parmenide mostra sinteticamente che, se si considerano simili le istanziazioni e ciò di cui sono istanziazioni e se le si confronta rispetto alla grandezza, si mette in piedi un regresso all'infinito. Se la grandezza è qualcosa di grande, questa deve essere un'istanziamento di una seconda grandezza, e quest'ultima istanzierà una terza grandezza e così all'infinito. In questo modo "grandezza" non sarà il nome di una sola Forma, bensì di una serie infinita di Forme. Si tratta solo di una nostra generalizzazione quando si dice che è logicamente vizioso trattare un qualunque universale come una delle sue istanziazioni. Vedremo quali interessanti conseguenze seguono da ciò.

Socrate si gingilla per un momento, ancora all'interno dei confini della teoria della partecipazione, con la teoria concettualista secondo cui le Forme sono pensieri o concetti, tali che la relazione tra le istanziazioni e ciò che istanziano equivalga alla relazione tra i nostri pensieri e ciò che pensiamo, oppure una sua sottospecie. Contro questa possibilità Parmenide fa due diverse, ma entrambe fatali, obiezioni. Il pensiero di ciò di cui le istanziazioni sono istanziazioni deve essere pensiero di qualcosa, e ciò che è oggetto di tale pensiero deve essere reale o esistere. Trattasi della Forma, l'esistenza della quale non consisterà nell'accadere di quel pensiero, bensì sarà da esso presupposta come suo oggetto. Inoltre, se gli universali fossero pezzi di pensiero, le loro istanziazioni (secondo la teoria della partecipazione, presa alla lettera) sarebbero frammenti di tale attività di pensiero. Così qualsiasi cosa sarebbe una porzione di pensiero, a meno che noi non si sia disposti a mandar giù l'alternativa di dire che esistono pensieri che non sono per nulla pensati. La seconda di queste obiezioni non sarebbe necessariamente efficace, se fosse data un'interpretazione non letterale dell'espressione "essere-un'istanziamento-di".

Ora infatti Socrate abbandona la teoria della partecipazione intesa alla lettera e propone al suo posto la teoria della somiglianza. Una cosa istanzia una Forma se ne copia, o le rassomiglia in, uno o più aspetti; oppure, se esistono diverse istanziazioni di una Forma tutte la copiano e le rassomigliano, e a partire da questa rassomiglianza deriva anche quella che le lega l'una all'altra. Storicamente è probabile che questa teoria risultasse ovvia qualora si

fosse concentrata l'attenzione sui concetti della matematica e in particolare della geometria. I quadrati e i cerchi che disegniamo non sono esattamente quadrati o circolari. Essi si avvicinano ma non sono copie perfette dei quadrati e cerchi ideali, sebbene questi non esistano in natura. In questo stadio, probabilmente, i filosofi non erano in grado di distinguere i cerchi ideali dalla circolarità e i quadrati ideali dall'essere quadrato. È stato solo visto in seguito [137] che questi sono o sarebbero istanziazioni di quegli attributi e così sono o sarebbero enti particolari anche se non esistenti in natura.

Parmenide confuta repentinamente questa teoria. La rassomiglianza è una relazione simmetrica. Se A è simile a B per un certo aspetto, B è simile ad A per quell'aspetto. [Bisogna stare attenti a non dire che l'espressione "essere una copia di" significhi una relazione simmetrica, dal momento che nel concetto di essere copia si trova, oltre il concetto di rassomiglianza, l'idea ben differente di origine. Un ritratto è una copia di una faccia, laddove la faccia non è una copia del ritratto.]

Ma affinché due cose si rassomiglino sotto un certo aspetto, o entrambe devono avere un attributo comune, o entrambe devono essere istanziazioni di almeno un universale comune. Così, se una Forma e le sue istanziazioni sono simili, entrambe devono essere istanziazioni di almeno una Forma di livello superiore. E se il loro istanziare tale Forma superiore implica, come deve implicare conformemente alla teoria, che abbiano qualche somiglianza, allora tutte devono essere istanziazioni di una Forma di livello ancora superiore, e così *ad infinitum*. In questo modo, anche se è sensato ritenere che un cerchio disegnato sia piuttosto simile a un cerchio ideale, è invece insensato ritenere che entrambi siano simili alla circolarità.

Socrate è ora a corto di risposte alla domanda: Che tipo di relazione è essere-un'istanziatura-di? Ma la discussione è ben lontana dall'essere senza risposta, il fatto che Socrate non possa dare risposta alla questione non comporta che questa non ci sia. Altri "amici delle Forme" potrebbero ricondurre questa relazione a qualche altra, non ancora esaminata, ma familiare. Propongo qui di andare oltre il testo e sostengo che non ci sia alcuna risposta alla questione, dal momento che la questione stessa è illegittima.

Per mostrarlo è opportuno considerare la risposta, data alla questione, da Cook-Wilson. Secondo il suo punto di vista la relazione di essere-un'istanziamento-di è una relazione *sui generis* non passibile di analisi e senza necessità di riceverne. È un errore di principio cercare una qualche relazione sussistente tra enti particolari a noi familiare, per poi mostrare che la relazione essere-un'istanziamento-di sia un caso o una specie di essa. Anzi, non vi sarebbe mistero alcuno riguardo tale relazione di istanziazione, dato che familiarità con essa sarebbe presupposta da qualunque capacità di pensare. Invero nessuna relazione ordinaria o qualità o stato potrebbe esserci familiare qualora non lo fosse questa peculiare relazione.

Si chiami, per brevità, questa supposta relazione “esemplificazione”, a differenza di Cook-Wilson, e trascurando il fatto se sia o no riconducibile a una qualunque altra relazione, si consideri se l'assunto che esista una tale relazione contenga un vizio logico. Secondo questa visione una proposizione che descrive una cosa e una sua qualità [138] asserirebbe che tale cosa è in questa relazione di esemplificazione rispetto alla qualità; e una proposizione concernente relazioni asserirebbe che due o più termini esemplificano congiuntamente la relazione.

Così ogni proposizione concernente cose e qualità sarebbe una proposizione concernente relazioni, ed ogni proposizione ordinaria che concerne le relazioni lo sarebbe doppiamente, dal momento che asserirebbe che la relazione di esemplificazione sussiste tra i termini e una relazione speciale, per esempio quella di essere-vicino-a.

Ora, se una cosa è in una certa relazione con qualcos'altro, il secondo sarà in una qualche relazione con la prima, anche se non si tratta necessariamente di una relazione dello stesso tipo. Se “questo è verde” è espresso più compiutamente da “questo esemplifica l'esser-verde”, deve anche darsi un'altra proposizione di relazione della forma “l'esser-verde è esemplificato in (o inerisce a) questo”. Le Forme sarebbero gli oggetti delle proposizioni di relazione: cioè dovranno esserci enunciati di relazione irriducibili e dotati di significato ognuno dei quali consterà di un sostantivo astratto che denota almeno uno dei termini nella proposizione di relazione.

Ora che ne è della presunta relazione che abbiamo chiamato “esemplificazione”? Essa è una Forma o l'istanziamento di una

Forma? Si prendano le due proposizioni “Questo è quadrato” e “Questo è circolare”. Si hanno qui due differenti casi di qualcosa che esemplifica qualcos’altro. Si hanno due istanziazioni differenti della relazione essere-un’istanziamento-di. In che consiste la relazione tra esse e ciò che istanziano? Dovrà essere l’esemplificazione di secondo livello. L’esemplificazione di P da parte di S sarà un’istanziamento di esemplificazione, e il suo essere in quella relazione di esemplificazione sarà un’istanziamento di un’esemplificazione di secondo ordine, e questo di un terzo, e così *ad infinitum*.

(Non si tratta dello stesso regresso, sebbene lo ricordi, che Bradley pensava di aver trovato nella necessità che esistano sempre ulteriori relazioni per legare ogni relazione ai suoi termini.)

Questa conclusione è impossibile. Quindi non si dà alcuna relazione di essere-un’istanziamento-di. “Questo è verde” non è una proposizione che descrive una relazione, e “questo è più grande di quello” menziona una sola relazione, quella di essere-più grande-di. Non si danno genuine proposizioni semplici che riguardano relazioni e che hanno come loro termini ciò che è denotato da sostantivi astratti. Le Forme non sono termini di proposizioni che riguardano relazioni le cui istanziazioni si comportano come gli altri termini. E se (cosa che è un ulteriore punto che qui non è discusso) le Forme non possono avere qualità, dimensioni, stati, luogo o tempo, etc., segue (il che è vero) che le Forme non possono fungere da soggetto di proposizioni semplici che siano affermative o negative, attributive o relazionali. [139] Ora, quando noi diciamo che non c’è relazione tra l’esser-verde o la circolarità e le loro istanziazioni, sembra si dica che esista un distacco inaccettabile oppure un’alienazione tra universali e particolari. Ciò dà l’impressione che si stia parlando di due uomini che non abbiano niente a che fare l’un con l’altro, o che a due corpi sia precluso di venire mai in contatto. Ma non si intende questo. Si intende piuttosto che i sostantivi astratti non sono nomi propri, di modo che chiedere quale sia la relazione tra ciò che è nominato da tali sostantivi e qualcos’altro risulti una domanda illegittima. La funzione semantica di un sostantivo astratto è distinta dal denotare l’oggetto di qualità, stati, dimensioni o relazioni. Indagare su qualità, stati, posizioni, taglie o relazioni della circolarità, dell’unità o della civiltà è porre una domanda insensata. I sostantivi astratti non sono

nomi di entità (parola solenne!), in quanto non sono per nulla nomi alla maniera in cui “Giulio Cesare” è il nome di un certo qualcuno.

Così quando si dice che non vi è alcuna relazione tra un universale e le sue istanziazioni si sta solo facendo lo stesso genere di affermazione secondo cui la giallezza non ha colore o la circolarità non ha forma. Queste affermazioni suggeriscono che la giallezza è disgraziatamente anemica e la circolarità drammaticamente informe; ma ciò che si intende è semplicemente che enunciati come “la giallezza è gialla o verde” e “la circolarità è circolare o quadrata” sono illegittime, dal momento che i sostantivi astratti non sono nomi di cose che possiedono qualità.

È importante osservare che tutto ciò è del tutto coerente con l'ammissione per cui si danno numerosi enunciati dotati di significato della forma sostantivo-copula-aggettivo o sostantivo-copula-sostantivo, il cui soggetto grammaticale è un sostantivo astratto. “Il giallo è un colore” e “La mancanza di puntualità è disdicevole” sono enunciati dotati di significato e veri. Solamente non esprimono proposizioni singolari attributive riguardo a un'entità della quale il nome proprio è “giallo” oppure “mancanza di puntualità”.

La teoria delle Forme sosteneva che le Forme fossero termini di proposizioni concernenti relazioni; vale a dire che, rispetto a qualunque Forma deve potersi dare la proposizione vera che qualcosa sta o potrebbe stare in relazione di esemplificazione a essa. In questo modo si trattava di una dottrina delle Forme Sostanziali, poiché secondo la medesima ogni Forma sarebbe stata una sostanza, dato che sarebbe stata una “entità” in possesso di almeno una proprietà relazionale.

Si dice comunemente che il giovane Socrate si sia smarrito proprio trattando gli universali come se fossero dei particolari. In quale modo qualcuno può trattare una qualità, una relazione o una dimensione come se fosse un particolare? Non affermando erroneamente che esso possieda [140] la qualità della particolarità, poiché non esiste una tale qualità. Trattare un universale come se fosse un particolare può solo voler dire che potrebbero darsi enunciati dotati di significato e di forma semplice, singolare, attributiva e relazionale che hanno sostantivi astratti (grossomodo) come loro soggetti grammaticali; come se, per esempio, dato un

enunciato come “Questo ha tale qualità o relazione o grandezza”, un sostantivo astratto potesse prendere il posto di “questo” lasciando l’enunciato dotato di significato. E questo è illegittimo, in parte per ragioni già fornite da Parmenide, in parte per ragioni ancora da venire nel dialogo, e in parte per ragioni da me suggerite.

Queste ragioni sono tutte dello stesso tipo, vale a dire che contraddizioni e circoli viziosi emergono da asserzioni che assumono la validità della pratica in questione.

Parmenide a questo punto presenta un argomento generale contro la possibilità che esista una qualche relazione tra le Forme e le loro istanziazioni. Non sono sicuro che l’argomento sia valido; esso richiederebbe sicuramente un’indagine molto più approfondita delle possibili relazioni di quanto non fornisca Parmenide, al fine di far valere il proprio punto. L’argomento è come segue. Se le istanziazioni e ciò che istanziano, cioè le Forme, entrambe esistessero, si tratterebbe di esistenze di ordine differente. Ora, quando ha luogo una relazione tra termini, quei termini sono correlati l’uno all’altro. E tali correlati devono essere dello stesso ordine di esistenza. Un padrone è il correlato dello schiavo che possiede. Egli possiede uno schiavo e non la schiavitù. Il correlato della schiavitù è il dominio, laddove il correlato dello schiavo è il padrone. Se ci sono due ordini di esistenza, “esistenza” e “sussistenza” sono le etichette coniate di recente, allora ciò che esiste è correlato con ciò che esiste, e ciò che sussiste con ciò che sussiste. Non si dà alcuna correlazione incrociata di qualcosa che esiste con qualcosa che sussiste.

Così le istanziazioni della conoscenza, cioè i casi del conoscere di cui godiamo, sono correlati ai loro oggetti, cioè le occorrenze di verità. Ma la conoscenza (ciò di cui i singoli atti conoscitivi sono istanziazioni) non è correlata a delle verità ma al vero. Quindi, se ci sono delle Forme, non possono essere l’oggetto dei nostri atti conoscitivi. Noi non possiamo conoscere le Forme. E se la conoscenza, nel senso in cui gli atti conoscitivi ne sono le istanziazioni- appartiene a Dio, allora Dio non può conoscerci né può conoscere ciò che ci riguarda. (Questo passaggio è ingiustificato. Parmenide parla come se ciò di cui gli atti conoscitivi sono istanziazioni fosse a sua volta un atto conoscitivo di cui peraltro gode la divinità. Io ritengo che egli stia anche assumendo o immaginando

che Dio, poiché ultramondano, debba [141] essere una Forma, e però anche possessore di conoscenza. Ma se Dio conosce qualcosa, è un particolare, ultramondano o no; e i suoi atti conoscitivi saranno istanziazioni della conoscenza.) Quest'ultima conclusione è più scioccante che convincente; eppure il punto è in generale discretamente importante, sebbene sia presentato, allo stato attuale, troppo ellitticamente perché abbia un peso consistente. Ritengo sia vero che una relazione possa essere concepita solo come sussistente tra due termini dello stesso tipo o livello; e se le istanziazioni e ciò che istanziano non sono dello stesso tipo o livello, non può sussistere relazione alcuna tra esse. Ma il concetto di tipo o livello è ancora molto oscura, e lo era ancor di più al tempo di Platone, in cui addirittura dovevano ancora essere elaborate le distinzioni ben più elementari proprie delle categorie aristoteliche.

Parmenide dice che il giovane Socrate è incorso in difficoltà perché non è stato sottoposto ad uno specifico disciplinamento filosofico; vale a dire che egli non ha imparato a esplorare le questioni con l'ausilio del metodo Zenoniano di ragionamento dialettico. Noi sappiamo bene cosa fosse questo metodo. Zenone aveva mostrato come le premesse della matematica Pitagorica fossero illegittime, dal momento che da esse potevano essere dedotte conseguenze incompatibili. Tali premesse sembrava fossero tanto innocenti quanto plausibili, eppure il loro vizio logico nascosto veniva allo scoperto attraverso la derivazione, da esse, di antinomie.

Un tale metodo richiede quindi una certa espansione. Zenone aveva mostrato che alcune ipotesi o proposizioni implicavano conseguenze contraddittorie; ma è anche richiesto di vedere se le contraddittorie di tali proposizioni o ipotesi implicano a loro volta conseguenze contraddittorie.

Questo perché ci si dovrebbe aspettare che, se si mostra che una data proposizione è logicamente viziata, la sua proposizione contraddittoria deve automaticamente risultare valida. Ma se una proposizione e la sua contraddittoria risultano entrambe logicamente viziate, [142] implicando entrambe conseguenze contraddittorie, allora il loro essere logicamente viziate è di ordine più radicale.

Per esempio, "Jones è un genitore senza figli" contiene una contraddizione, mentre "Jones non è un genitore senza figli" non ne

contiene, sebbene sia una “proposizione triviale”. Ma “la linea è un insieme di un numero finito di punti” così come “la linea è un insieme di un numero infinito di punti” generano una contraddizione. C’è un’illegittimità a esse comune, la quale è rivelata in prima istanza, allorché si mostri come entrambe implicino proposizioni contraddittorie.

Parmenide è persuaso a dare mostra di un esemplare di questa tipica operazione zenoniana a due esiti, nella quale accetta anche la sfida socratica di mostrare come le Forme presentino predicati incompatibili. Si tratta di prendere una proposizione o un’ipotesi riguardante una Forma e mostrare che questa ipotesi e anche la sua contraddittoria implicano che proposizioni contraddittorie riferite alla stessa Forma sono vere.

Egli porta Socrate a concedere che parte integrante della sua teoria delle Forme sia che, se esistono istanziazioni di qualcosa, allora ciò di cui sono istanziazioni a sua volta esiste ed è altro da esse. Bontà, somiglianza, circolarità e il resto, sono termini di cui il dire che esistano (oppure che siano “entità”, se si amano i termini tecnici) non è solo dotato di significato, ma anche vero. È considerato altra parte integrante della teoria il fatto che esse abbiano degli attributi, cioè che i sostantivi astratti possano essere il soggetto di enunciati dotati di significato o veri, e dei quali i predicati designino l’aver qualità, relazioni, grandezze, stati, etc.

Parmenide ha intenzione di eseguire un’operazione dialettica su una Forma prescelta; ossia, ha intenzione di scoprire se una certa ipotesi tanto su quella Forma quanto sulla sua contraddittoria generi contraddizioni. Quale Forma sceglierà? La lista di alternative da cui sceglie è “pluralità (o molteplicità), somiglianza, dissomiglianza, mutamento, assenza di mutamento, divenire, distruzione, esistenza, non-esistenza e unità (o singolarità). Egli prende di mira l’ultima con il pretesto che si tratta di una sua prerogativa filosofica. La proposizione che, assieme alla sua contraddittoria, intende sottoporre alla dissezione zenoniana, ha come soggetto la Forma o il concetto di Uno o Singolarità, di cui l’enunciato “tutti questi edifici sono un college” rappresenta un’occorrenza.

A questo punto devo dissentire dal Prof. Taylor, Mr. Hardie e molti altri, su un aspetto di traduzione. Poiché costoro rendono τὸἓν

con “L’Uno”. Questa espressione è eccezionale per diversi motivi, visto che qualunque uomo assennato sarebbe spinto a dire “l’uno di che?”. [143] Così posta, l’espressione è incompleta e insensata. Ad ogni modo, il suggerimento è che si prenda come analoga all’espressione “L’Onnipotente”, cioè, come una descrizione sintetica di un essere di cui la singolarità (alla maniera dell’onnipotenza nell’analogia) sia la proprietà principale. Ma Platone dice esplicitamente che τὸ ἓν è il nome di una Forma a fianco di ἰσότης o συμκρότης. Il sostantivo astratto della lingua italiana “Unità” ne è la corretta traduzione. Se qui la lingua greca la avesse già avuta a disposizione, sarebbe stata impiegata la parola ἐνότης.

La collocazione dell’articolo τὸ con l’aggettivo neutro è un modo perfettamente familiare di esprimere l’equivalente di un sostantivo astratto, e l’unica giustificazione, nel dialogo, per tradurlo con “l’uno” è presupporre che Parmenide stia certamente discutendo la sua teoria monistica, supposizione di cui non si trova prova di sorta.

Mentre su tale questione di traduzione, ci si può anche lamentare dell’uso costante, da parte del Prof. Taylor, di espressioni come “il solamente uguale” e “il solamente simile” in quanto traduzioni di “τὸ ἴσον” e “τὸ ὅμοιον” o “αὐτὸ τὸ ἴσον” e “αὐτὸ τὸ ὅμοιον”. In realtà queste espressioni sono semplicemente equivalenti ai nostri sostantivi astratti “uguaglianza” e “somiglianza”; di contro le espressioni del Prof. Taylor sono pressoché insensate e piuttosto fuorvianti. Quando si usa la parola “solamente” come avverbio si intende di solito “appena”, l’esempio è quando qualcuno raggiunge solamente per poco la stazione. Oppure a volte si usa “solamente” nel senso di “meramente”, appellando qualcuno “solamente un ignorante”. Se entrambi i sensi fossero appropriati, espressioni come “il solamente grande” sarebbero descrizioni di particolari caratterizzati come “appena uguali” o “meramente uguali”, vale a dire sciocche descrizioni di un bel niente. Eppure di fatto le espressioni del Greco sono usate per denotare Forme, significano “uguaglianza” e “somiglianza”, e gli enunciati in cui figurano risultano insensati a meno che non siano così intese.

Che cosa sono allora le proposizioni e le ipotesi riguardanti l’Unità di cui deve essere dimostrato che implicano contraddizione? E qui, purtroppo, si dà un’effettiva ambiguità del greco.

Ci sono tre alternative.

(1) Ogni ipotesi è una proposizione esistenziale “l’Unità esiste” o la sua contraddittoria “l’Unità non esiste”.

(2) Ogni ipotesi è una proposizione attributiva “l’Unità è unitaria (o singolare)” o la sua contraddittoria “l’Unità non è unitaria (o singolare)”

(3) Alcune ipotesi sono del tipo (1) e alcune sono del tipo (2). Se si è primariamente interessati alla logica delle proposizioni esistenziali o alla teoria della sostanzialità delle Forme, si sarà tentati di interpretare tutte le ipotesi come del primo ordine. [144] Se si è interessati al quesito logico sulla possibilità che un universale istanzi se stesso, allora si sarà spinti verso il secondo.

Dopo ciò che si è intravisto nella prima parte del dialogo, risulterebbero entrambi luoghi naturali dell’interesse platonico. Il *Teeteto* e il *Sofista* mostrano quanto profondamente Platone si occupasse della logica delle proposizioni esistenziali, e non suggeriscono che fosse molto preoccupato circa il problema della possibilità che un termine sia una delle sue stesse istanziazioni. Le considerazioni preliminari fatte da Parmenide (135-136) suggeriscono fortemente che le ipotesi siano della forma: “quella tal cosa esiste” e “quella tal cosa non esiste”. Ma l’evidenza interna nei movimenti dialettici iniziali, anche se equivoca se presa per se stessa, punta tanto fortemente alla terza o alla seconda quanto alla prima opzione.

La difficoltà è la seguente. “ἔστί” può essere usato sia come copula sia per intendere “esiste”; “ἔν” può essere usato come abbreviazione di “τὸἔν”, cioè come sostantivo, oppure può essere usato come aggettivo, di modo che significhi una volta “l’Unità” e l’altra “unitario” o “singolare”. Inoltre il Greco permette che il predicato-aggettivo preceda la copula. Così il breve enunciato “ἔνἔστί” può significare “l’Unità esiste” oppure “questa (cioè l’Unità, che è stata precedentemente menzionata) è unitaria”.

Tutto ciò è complicato dal fatto che Platone è uso inferire da una proposizione della forma S è P la proposizione “S esiste”, dal momento che se S ha un certo tipo di essere determinato deve a sua volta essere, ossia esistere (vedi *Theatet.* 188-189, *Parm.* 161-162, *Soph.* 252). Si tratta del fatto che un “ἔστί” nel senso di “esiste” segue da un “ἔστί” nel senso di “è...”. E inversamente, se è vero affermare

che l'Unità esiste, è plausibile inferire anche che sia unitaria. (Questa è una *petitio principii*, ma non possiamo dire che Platone ne fosse già consapevole.)

Io sono convinto che l'interpretazione esistenziale sia quella corretta; cioè che nelle prime due delle quattro "operazioni" l'ipotesi sotto esame sia "l'Unità esiste" e nelle seconde due sia "l'Unità non esiste"⁴. Quando, come capita in alcuni casi, specialmente nella prima operazione, Platone deriva delle conseguenze dalla proposizione "l'Unità è unitaria (o singolare)", questa è considerata ovvia a partire dalla precedente "l'Unità esiste". Si deve riconoscere che, specialmente nella prima operazione, il Greco non si adatta a questa interpretazione meglio delle altre. Le seguenti considerazioni però, se possibile, lo rendono necessario. [145] La struttura dell'argomento è semplice. Si danno due operazioni principali sull'ipotesi affermativa, e due su quella negativa. Si dia loro l'etichetta A1 e A2, N1 e N2 ("A" per "affermativo", "N" per "negativo"). A1 corrisponde a N1, e A2 a N2, nel seguente modo: in A1 e N1 Parmenide vuole vedere quali proposizioni *circa l'Unità* implica l'ipotesi; in A2 e N2 invece quali proposizioni *circa i termini altri rispetto all'Unità* seguono dall'ipotesi. (Si danno ulteriori distinzioni subordinate all'interno di queste operazioni, che non sono d'interesse per gli scopi del momento).

Ora, sebbene nell'effettiva formulazione dell'ipotesi e dello sviluppo della discussione nell'operazione A1 rimanga dubbio se l'ipotesi sia "l'Unità esiste" o "l'Unità è singolare", la formulazione della discussione di N1 dice chiaramente che l'ipotesi sia "l'Unità non esiste".

È altresì alquanto chiaro, sebbene lo sia meno, che anche l'ipotesi di N2 sia "l'Unità non esiste". Ma da ciò segue che l'ipotesi delle operazioni A1 e A2 *debba* essere "l'Unità esiste", altrimenti risulterebbe rotta la preannunciata simmetria duplice del metodo zenoniano. Inoltre solo questa opzione è coerente con l'abbozzo parmenideo del compito del metodo dialettico nel passo da 135a a 136c. E come ho detto risulta corroborata dal fatto che nel *Teeteto* e nel *Sofista* Platone si occupa intensamente delle proposizioni

⁴ V Borchard interpreta in questo modo le ipotesi nel suo saggio "La ThéoriePlatonicienne de la participation" nel suo libro "Études de PhilosophieAncienne et de Philosophie Moderne".

esistenziali, e anche che, come vedremo, Aristotele riconosce come ci fosse o ci fosse stata una principale *crux* filosofica sui concetti di Unità ed Esistenza. E comunque, in seguito, con “ὑπόθεσις” si intese di norma l’assunzione dell’*esistenza* di qualcosa.

La traduzione del Prof. Taylor su tale questione finisce per intralciare piuttosto che assistere. Poiché adultera tali formulazioni traducendole in questo modo: “se esso (cioè l’uno) è uno”, “se si dà uno”, “se uno è”, “se uno non è” e “se non si dà uno”. Nessuna di queste opzioni è consona all’Italiano parlato e difficilmente lo è alla sintassi italiana; ma ad ogni modo la stessa varietà di traduzioni in questione è incoerente con il compito pronunciato da Parmenide. Questo consiste nell’esplorazione di *una* proposizione e della sua contraddittoria, e non di diverse proposizioni. Tale proposizione, così come la sua contraddittoria, deve avere l’Unità come soggetto.

Riprova del fatto che si faccia uso della singola parola ἔν come sostituto semplice dell’espressione τὸ ἔν è come segue: καλόν, δίκαιον e ἀγαθόν sono così impiegati in 130b e 135c, ἀνόμοιον lo è in 136b. ἔν senza dubbio utilizzato come sostantivo in 143b2, 142c5-7, 144a4, 149c7, 160b5-7 *et seq.*, 161b9, 163c1, 164b3, 164d-e, 165b6, 166b1. Cfr. [146] anche *Teeteto* 185d1, 186a8, *Sofista* 238e1, 239a10, *Fedone* 76 e 77. Secondo il mio punto di vista vi sono diversi luoghi nel *Parmenide*, dove è impiegato questa idiomata; però la maggior parte di essi non può essere utilizzata come prova, dal momento che è proprio per la conclusione che sia usato in quei luoghi che adduco come prova questi altri passi.

Ci sono, ovviamente, passi in abbondanza dove ἔν è certamente usato come aggettivo o come predicato.

Prima di intraprendere l’esegesi dell’orientamento principale dell’esercizio zenoniano, c’è una questione di interesse generale che deve essere evidenziata. Perché Platone fa scegliere a Parmenide di operare su concetti così elevati come Unità ed Esistenza? Quando seleziona la sua preda, perché menziona come candidati concetti sì elevati come Molteplicità, Somiglianza, Dissomiglianza, Mutamento, Assenza di Mutamento, Esistenza e Non-esistenza? Le operazioni dialettiche non avrebbero funzionato se fossero state applicate alla bellezza o alla giustizia, alla circolarità o all’esser-quadrato, all’umanità o all’animalità?

Nessun accenno di motivo è dato nel dialogo. La risposta potrebbe essere semplicemente che Platone abbia assunto che ciò che è vero delle Forme più generiche dovrebbe poter includere quelle più specifiche; le proprietà logiche generali degli universali si rivelerebbero quindi più prontamente, durante un'ispezione delle Forme che sono più vicine alla cima della piramide. Vale a dire che Platone avrebbe pensato che come la Figura è più in alto della Figura Piana, e questa più di Triangolo, così Somiglianza, Pluralità, Esistenza e le altre sono più in alto della Figura, si tratterebbe cioè dei Generi Sommi. Se avesse davvero pensato questo, si sarebbe sbagliato. Questa sembra la spiegazione del Prof. Cornford per la scelta operata; egli non riconosce che l'Esistenza non è un concetto generico.

Di fatto, questi concetti o la maggior parte di essi, così come altri, differiscono da concetti molto più ordinari non solo per il livello di generalità, ma anche per tipologia. Sono concetti formali, non intrinseci a uno specifico argomento, bensì parte integrante di ogni soggetto d'analisi. Non appartengono, per così dire, a questo o quello speciale vocabolario della conoscenza, bensì alla sua sintassi generale. Nel *Teeteto* e nel *Sofista* vediamo che Platone riconosce proprio una tale caratteristica a taluni concetti. La disposizione delle lettere che costituiscono una sillaba non è a sua volta una lettera; e Platone usa questa analogia per spiegare in che senso concetti come esistenza e non-esistenza abbiano un genere differente di comportamento logico dai concetti più ordinari, solo perché (per come lo interpreto io) essi non sono termini delle proposizioni che pensiamo, bensì le forme delle combinazioni di quegli elementi all'interno delle proposizioni. Lui non può sviluppare ed effettivamente non sviluppa completamente questa idea. Ma, come è vero [147] e importante e come era presente al tempo alla mente di Platone, è condivisibile la congettura che detta idea sia entrata nel suo movente per selezionare i concetti che di fatto ha sottoposto alla sua operazione di carattere zenoniano.

Che il *Parmenide* sia un componimento precoce sulla teoria dei tipi è qualcosa che voglio mostrare, pertanto questa proposta ha una certa importanza per quella che sarà la mia tesi generale. La riprenderò nuovamente più avanti.

Un'altra possibile motivazione deve essere considerata. Quali sarebbero le proprietà salienti delle Forme secondo la teoria più rigida? Chiaramente due; primo, che una Forma è unica laddove le sue istanziazioni sono o possono essere molteplici. Il problema centrale era: come può una pluralità di oggetti differenti l'uno dall'altro avere uno stesso nome o essere descritta come se ci fosse un qualcosa di identico in ognuno di essi? È il primo compito di una Forma essere unica. E, secondo, una Forma deve essere reale o esistente, al fine di contagiare le sue istanziazioni di quel poco di realtà di cui possono godere. È attraverso il riferimento a una Forma che noi diamo risposta alla domanda "Che cosa è realmente questo particolare?".

Ora, se le Forme, per risolvere una qualunque delle nostre difficoltà, devono esistere ed essere singolari, che genere di Forme saranno l'Esistenza e la Singolarità? Saranno a loro volta esistenti e singolari? O no? Evidentemente la minaccia di un regresso all'infinito oppure di una palese contraddizione ci si erge innanzi. (Cfr. *Filebo* 15.)

Se fosse questo il motivo di scegliere per l'indagine le ipotesi secondo cui l'Unità esiste o che l'Unità è singolare (oppure le loro contraddittorie), Platone non avrebbe dovuto supporre che Unità ed Esistenza fossero Generi Sommi, e neanche avrebbe dovuto vedere o intravedere che Unità ed Esistenza non sono Generi sommi bensì concetti formali. La sua attenzione sarebbe stata concentrata su di essi solo per la ragione storica che solo questi concetti avrebbero potuto fungere da ancore di salvezza per l'intera teoria delle Forme. Egli opera su di essi, perché l'intero argomento è un *argumentum ad homines*. Questa linea d'approccio, che Platone ne fosse consapevole o meno, ritengo sia solo un caso speciale di quella precedentemente menzionata, poiché ciò che si è tentati di interpretare come le proprietà essenziali degli universali si riveleranno di fatto (dato che gli universali non possono avere proprietà) essere caratteristiche formali delle proposizioni, in cui ovviamente gli universali saranno fattori centrali.

Una motivazione di cui mi sento alquanto sicuro di affermare che non abbia influenzato Platone è quella citata solitamente, ossia che egli desiderasse discutere il Monismo parmenideo. Tale unitarismo insipido non ha ricadute significative sulla verità o falsità della teoria

delle Forme, e neanche su questioni di logica più generali, e [148] io non vedo alcuna ragione per cui Platone avrebbe dovuto interessarsene oltremodo, e neanche alcuna prova che lo abbia fatto effettivamente, laddove invece c'è una moltitudine di prove interne a questo dialogo e ai dialoghi contigui del fatto che egli fosse molto interessato sia alla teoria delle Forme che a questioni di logica più generali.

Parmenide ha optato per esercitare le sue operazioni zenoniane su un concetto specifico, l'Unità. Ma egli non suggerisce che le antinomie che ne derivano siano peculiari di quest'ultimo concetto. Il suggerimento implicito è piuttosto che si potrebbe mostrare come antinomie dello stesso tipo possano risultare da operazioni condotte su qualunque altro concetto o su certi altri concetti. Parmenide non dice mai quale delle due opzioni sia corretta. Entrambe le scoperte causerebbero al giovane Socrate le perturbazioni che ha affermato lo avrebbero messo in difficoltà. Che si mostri nel caso di un solo concetto, oppure di molti, se non di tutti, il sorgere di contraddizioni nella loro descrizione basterebbe affinché la promessa di una conoscibilità perfetta delle presunte entità ultramondane risulti illusoria.

La lettura più seducente della questione è ritenere che Platone abbia riconosciuto, o quasi, che, dal tentativo stesso di rendere un qualunque concetto (dal più specifico al più categoriale) soggetto di attributi, sorgono necessariamente delle antinomie. Asserire o negare che un concetto esemplifica o non esemplifica se stesso o un altro concetto è asserire qualcosa di illegittimo, non importa che tipo di concetto possa essere. Una qualità o una relazione non ha né è priva di qualunque qualità o relazione. Il nome di una qualità o una relazione non può occorrere come soggetto di un enunciato attributivo o relazionale dotato di significato. I sostantivi astratti non possono assumere il ruolo di nomi propri o dimostrativi.

Si dà in particolare una irregolarità ben radicata negli enunciati il cui verbo è "esistere" e il soggetto è un sostantivo astratto o il nome di un εἶδος. Sorgono contraddizioni tanto dal negare quanto dall'asserire che l'Unità o qualunque altro εἶδος esista. Risulta così infondata la veneranda dottrina secondo la quale è solo di questi oggetti che possiamo asserire con conoscenza o verità che esistano.

Questa, ritengo, l'interpretazione più allettante del messaggio del *Parmenide*. Visto che per un certo aspetto è vera e per un altro è assolutamente generale. E, inoltre, corona appropriatamente la critica di Parmenide alla semplice teoria delle Forme Sostanziali del giovane Socrate. Si è già mostrato che Socrate non poteva dire nulla delle relazioni tra le sue Forme e le loro istanziazioni, o tra le Forme e i nostri atti conoscitivi e di pensiero. E ora si mostra che egli non può [149] dire nulla neanche delle relazioni tra una Forma e un'altra Forma.

Ciononostante, pensare che questo sia il messaggio del dialogo non mi soddisfa. Ritengo piuttosto che per Platone le antinomie da lui esibite risultassero dall'applicazione dell'operazione zenoniana a certi concetti, e che nessuna antinomia del genere sarebbe sorta se fosse stata applicata a certi altri. In alcuni concetti, come Unità ed Esistenza, c'è qualcosa di logicamente eccentrico, che non affligge tutti i concetti, sebbene possa farlo nei confronti di alcuni.

Cercherò di formulare più accuratamente questa interpretazione più avanti. Per il momento vorrei accennare ai motivi che mi rendono dubbioso verso la verità dell'interpretazione più invitante. In primo luogo, il *Sofista*, dialogo certamente vicino e connesso al *Parmenide* per datazione e stile, e in alcuni tratti anche per metodo e argomento, da nessuna parte incorre in difficoltà teoriche riguardo alla teoria delle Forme, di contro si occupa intensamente delle proprietà logiche di alcuni concetti di genere squisitamente formale, ossia, esistenza, non-esistenza, somiglianza, differenza, mutamento e assenza di mutamento. Inoltre riprende il filo di due discussioni che già si trovano nel *Teeteto*, vale a dire (1) che c'è qualcosa di logicamente caratteristico nei concetti di esistenza e non-esistenza, e (2) che i modi di combinazione degli elementi, come quello delle lettere nelle sillabe o delle parole negli enunciati, non sono a loro volta elementi. Vi si suggerisce inoltre che alcuni concetti (ma non tutti) siano in qualche modo analoghi, non alle lettere o alle parole, bensì ai modi di combinazione di lettere e parole, cosicché le contraddizioni che ci lasciavano perplessi su questi concetti formali sorgono dal fatto che si tentava di trattare come "lettere" o "parole" ciò che in verità è un modo di combinazione di "lettere" o "parole". Oppure, per usare il

linguaggio di Kant e Wittgenstein, si tentava di trattare concetti formali come se fossero concetti “propri” o materiali.

Infine, mi sembra indiscutibile che Aristotele (in *Metafisica* 1011a, 1003b, etc., *Fisica* 185-187, *Topici* 121a-b, 127a, e *Confutazioni Sofistiche* 182b) si riferisca a punti, di cruciale importanza e ben noti, riguardanti gli speciali concetti di Unità ed Esistenza, che stia effettivamente pensando al *Parmenide* o no, poco importa. Si davano chiaramente delle difficoltà attorno a questi concetti che non si riteneva potessero essere attribuite alla maggior parte degli altri; erano infatti esplicitamente associati l'uno all'altro; e qualcosa di importante su di essi era rivelato, secondo Aristotele, quando si diceva, non solo che non sono sostanze [150] (cosa che è vera parimenti di tutte le Forme), ma anche che non sono generi e che non sono inclusi in nessuna delle categorie in quanto opposta a qualunque altra, ma che in un certo modo le pervadono tutte, risultando sotto questo aspetto dissimili dalla maggior parte dei concetti.

Tali considerazioni mi suggeriscono la seguente via per delineare il pensiero di Platone nel *Parmenide* e nel *Sofista* (e in grado minore nel *Teeteto*).

Egli stava cominciando a notare che ci sono diversi tipi di concetti. (Come sempre accade, un problema filosofico è inizialmente dominato da una questione di status. Successivamente la questione cede la sua priorità e addirittura il suo interesse a una rete di questioni costitutive). (a) Una differenza tra tipi di concetti, esemplari dei quali sono esaminati da Platone, con un'insistenza quasi tediosa, nel *Sofista* e nel *Politico*, è quella tra concetti generici e concetti specifici, o tra concetti più generici o più specifici. Così, creatura vivente-animale-uomo, o figura-figura piana-figura piana rettilinea-triangolo-triangolo isoscele, sono scale di generi o tipi che esibiscono differenze di grado in quanto a genericità o specificità. Ma questo tipo di differenze non è immediatamente importante per i nostri scopi, fintantoché è rilevante il punto negativo, del quale Platone era, credo, consapevole nel *Sofista*, vale a dire che Esistenza e Non-esistenza non sono specie coordinate di un genus, né a loro volta sono genera che si hanno come specie subordinate l'un con l'altro, oppure altri concetti. Lo stesso sarebbe vero di Unità e Pluralità. (b) Un'altra distinzione, che Platone stesso trae altrove, è quella tra qualità e relazioni. Predicati

relazionali, con la possibile eccezione dell'identità, richiedono l'esistenza di almeno due termini, laddove i predicati di qualità ne richiedono solo uno. (c) Una terza distinzione, cui reputo che Platone non presti mai attenzione, è quella tra concetti semplici e complessi, o tra concetti più semplici e concetti più complessi. Così, "pericolo" è meno semplice di "danno", poiché combina il concetto di danno con quello di probabilità. Concetti del tutto semplici sarebbero indefinibili, e i concetti definibili sono complessi. È strano che la ricerca socratica di definizioni non abbia condotto alla consapevolezza che alcuni concetti debbano essere semplici e pertanto indefinibili. Magari l'enigmatica teoria, presentata e criticata nel *Teeteto*, secondo la quale gli elementi ultimi di ciò che esiste sono dei semplici che possono essere nominati ma non asseriti, è un'indicazione che qualcuno si fosse accorto della questione. È però probabile che con l'espressione "elementi semplici" Platone intendesse particolari atomici, come i dati di senso, piuttosto che concetti elementari come "giallo". (d) Abbastanza diversa da queste differenze di tipo tra concetti è la differenza tra [151] concetti formali e concetti "propri". Un concetto formale può far parte di una proposizione riguardante un qualsiasi argomento, e alcuni concetti formali sono presenti in qualunque proposizione. Invece concetti non-formali occorrono in proposizioni il cui tema è ben preciso. "Triangolo" occorre in proposizioni di studiosi di geometria e agrimensori, e "catapulta" in proposizioni che descrivono lanci di massi. Mentre "non", "esiste", "alcuni", "altro", "unico", "molti", "è-un'istanziamento-di", "è-una-specie-di", "e", "implica" e molti altri non sono specifici di alcun tema.

Tali concetti formali non sono termini, soggetti e predicati, di proposizioni, non sono "lettere", ma piuttosto i modi di combinare i termini. Un concetto formale è per i concetti non-formali di una proposizione ciò che la compitazione di una parola è per le sue lettere, o ciò che la sintassi di un enunciato è per le parole che lo compongono.

Così potrebbe essere che l'intenzione delle laboriose operazioni di questo dialogo consista, in misura forse solo parzialmente cosciente, nel portare alla luce la differenza tra concetti formali e

concetti ordinari, mostrando come il comportamento logico di alcuni fra i primi risulti anomalo.

Come ho detto l'esercizio dialettico di Parmenide contiene quattro stadi o operazioni principali, da me etichettati A1, A2, N1 e N2. Ognuno di questi contiene due movimenti. Li si chiami M1 e M2, in modo che ci si possa riferire a un dato movimento come A1 (M2) o N2 (M1), ("M" per movimento).

I riferimenti sono i seguenti:

A1 (M1) 137 c 4

A1 (M2) 142 b 1

A2 (M1) 157 b 6

A2 (M2) 159 b 2

N1 (M1) 160 b 5

N1 (M2) 163 b 7

N2 (M1) 164 b 5

N2 (M2) 165 e 2

La relazione generale tra i due movimenti all'interno di una medesima operazione è la seguente: mentre M1 (ad esempio) prova che il soggetto investigato, ossia l'Unità (oppure, negli altri casi, ciò che è altro dall'Unità), possiede due predicati antitetici, l'altro movimento M2 prova che lo stesso soggetto non possiede nessuno dei due. O piuttosto, in ognuno dei movimenti la cui etichetta è M1, ad esempio, si dimostra che ci sono numerose coppie di predicati antitetici di cui entrambi i membri, per ogni coppia, caratterizzano il soggetto in questione, mentre M2 stabilisce che il soggetto non è caratterizzato da nessuno dei membri di queste diverse coppie di predicati antitetici. E in generale le coppie di predicati considerati in M1 sono, più o meno, le stesse nell'M2 corrispondente. Effettivamente in A2, N1 e N2 il primo dei due movimenti prova in ognuno dei casi che il soggetto possiede entrambi i membri [303] della coppia di predicati antitetici, mentre il secondo movimento prova che

non possiede nessuno dei due; ma in A1 l'ordine è inverso: M1 prova che non ha nessuno dei due e M2 che invece li ha entrambi.

A1 (M1)

Il primo movimento della prima operazione, cioè A1 (M1), è (secondo la mia interpretazione) il seguente:

Se l'Unità esiste, non può essere molteplice e quindi deve essere unitaria o singolare. Pertanto non può essere un intero di parti. Non potrà avere perciò parti esterne o intere, e così neanche una figura. Non potrà avere ubicazione e dintorni e così non avrà alcun cambio di posizione o sedentarietà. Risultano proibiti il mutamento o la fissità di relazione. Non può essere numericamente differente da „o identica a, qualcos'altro: non può essere identica a nient'altro o differente da se stessa, per ovvie ragioni; e non può essere differente da nient'altro, perché l'essere differente è differente dall'essere singolare, di modo che, se è singolare, essa non può esserlo *e*, al contempo, essere differente da qualcos'altro. Nella stessa misura non può essere identica a niente, persino se stessa, poiché l'unità è una cosa e l'identità un'altra. [Questo sembra un passaggio discutibile. Certamente l'unità non è né l'identità né la differenza. Ma non sembra che da ciò derivi che l'unità non possa *godere* dell'identità o della differenza, salvo per l'assunto che l'unità è singolare *e* che non ha altre proprietà oltre la singolarità. Ad ogni modo, ora si sta affermando proprio questo punto.] Se l'Unità ha un qualunque altro attributo oltre a quello di essere unitaria, allora si mostra *ipso facto* che questa è molte cose, e tale molteplicità è incoerente con il suo essere unitaria. L'Unità non può essere *sia* unitaria *che* qualunque altra cosa, anche identica a se stessa. Dal momento che somiglianza e difformità equivalgono a identità e differenza di attributi, l'Unità non può godere di esse, né può godere dell'uguaglianza o disuguaglianza di dimensioni. Così non può avere uguaglianza o disuguaglianza di età con qualsiasi cosa, e così non può avere età alcuna, e di conseguenza non è nel tempo.

Pertanto la sua esistenza non si dà in alcun punto temporale, e ciò coincide con una non-esistenza in ogni tempo. Essa non può dunque esistere, e se non esiste non può avere la supposta proprietà speciale dell'esser singolare, dal momento che non ci sarebbe nulla

nell'esistenza che la proprietà possa caratterizzare. Così l'Unità né esiste né è singolare. Nessun nome può nominarla, né descrizione descriverla, e di essa non può darsi conoscenza, opinione o percezione. Non si può parlare di essa, né pensarla (poiché non c'è alcun "essa"), il che è assurdo. [304]

Commento. In questa, come in tutte le altre operazioni, c'è puzza di artificio. Deve esserci qualcosa di sbagliato con le diverse deduzioni. Si è inclini ad affermare che il punto di partenza fosse illegittimo, e dismettere enunciati come "l'Unità esiste" e "l'Unità è unitaria" in quanto fasulli, dato che il secondo fa d'un universale una delle sue proprie istanziazioni, mentre il primo prende il verbo "esistere" per ciò che logicamente dovrebbe essere un nome proprio. Si può inoltre sospettare che l'argomento presupponga che la singolarità sia una qualità, quando invece non è niente del genere. Indubbiamente siamo nel giusto su tutti questi punti, ma come può essere stabilita l'illegittimità di tali procedure? Non *prima facie* per implausibilità, poiché la Teoria delle Forme sembrava plausibile e implicava (1) che ogni universale fosse singolare; (2) che non fosse solo possibile, ma anche necessario, che ogni sostantivo astratto sia il soggetto di un enunciato esistenziale affermativo vero; e (3) che essere singolare fosse un caso del possedere un attributo.

L'illegittimità del punto di partenza è stabilita dall'impossibilità delle conseguenze che devono seguire se le proposizioni originali sono considerate legittime e vere. Non ci si deve considerare superiori e fare appello a distinzioni sofisticate tra concetti formali e non-formali oppure a classificazioni, ormai appartenenti a un linguaggio tecnico, in "categorie" o "tipi" di vari generi di termini logici; questo perché si deve prima mostrare il bisogno di tali distinzioni e classificazioni. Platone sta mostrando proprio questo, sebbene sia facile credere che non potesse esprimere compiutamente che cosa stesse mostrando. Era inevitabile che non disponesse del linguaggio di categorie e tipi logici. Che si diano differenti forme del giudizio e in che cosa consistano tali differenze poteva difficilmente essere noto in un'epoca in cui la stessa nozione di "giudizio" doveva ancora ricevere il suo esame preliminare, per esempio nel *Sofista*. E non sarebbe stato possibile alcun significativo progresso in questa

indagine finché i principi di *inferenza* non fossero stati fatti oggetto di ricerca specializzata.

Possiamo dire, con sufficiente disinvoltura, poiché una tale lezione ci è stata impartita, che le qualità non hanno qualità e anche che l'esistenza e l'unità non sono qualità. Ma che cosa ha mai rivelato la verità di un tale insegnamento, se non elucubrazioni come queste?

Dire che un termine è di un certo tipo o categoria è dire qualcosa sul suo "comportamento logico", ossia sulle implicazioni e compatibilità delle proposizioni di cui entra a far parte. Dal canto nostro possiamo solo mostrare che quei termini non sono di un certo tipo esibendo il loro cattivo comportamento logico, nel caso in cui siano stati trattati tutti allo stesso modo. Ed è esattamente ciò che sta facendo Platone.

Lagnarsi del fatto che le diverse conclusioni sono assurde significa mancare [305] completamente il punto. Platone intende provare che le premesse devono essere illegittime perché le conclusioni sono assurde. Questo è l'unico e solo obiettivo della *reduction ad absurdum*, cosa in cui consistono tutti i presenti ragionamenti.

A1 (M2)

Il secondo movimento della prima operazione è il più lungo e intollerabilmente tedioso. Il suo obiettivo è provare che l'Unità possiede entrambi i membri di ogni coppia di predicati, la mancanza dei quali era invece stata stabilita in A1 (M1).

Se l'Unità esiste, deve partecipare o essere un'istanziamento dell'esistenza. Così l'essere unitario è una cosa e l'essere esistente un'altra. In questo modo l'Unità cui appartiene l'esistenza sarà un composto di Unità ed Esistenza avente due parti o membri. L'intero che contiene queste parti sarà a sua volta unitario ed esistente, e così anche ognuna delle sue parti sarà unitaria ed esistente e perciò sarà di nuovo un altro composto di questi due elementi, e così all'infinito. Pertanto, se l'Unità ha esistenza, deve essere infinita molteplicità.

Poi, i termini "Unità" ed "Esistenza", non essendo sinonimi, devono stare per cose differenti. Risulteranno così essere istanziazioni della differenza o alterità, la quale è un terzo termine oltre i due originari. Possiamo ora parlare di coppie che consistono,

l'una di Unità ed Esistenza, l'altra di Unità e Alterità, e una terza di Esistenza e Alterità.

E i costituenti della coppia sono unità ognuna delle quali deve essere unitaria al fine di essere un'istanziamento di unità. Una coppia più la terza unità fanno tre oggetti, e, siccome le coppie sono istanziazioni dell'esser-pari, e i terzetti dell'esser-dispari, ci ritroviamo tra le mani le Forme del Pari e del Dispari. E dato che il moltiplicare consiste, per esempio, nel prendere le coppie tre alla volta, o i terzetti due alla volta, in questo modo possiamo ottenere un qualunque numero. Sono generati automaticamente tutti i concetti aritmetici. Ogni numero produce un'infinità di frazioni, in questo modo l'Unità è frazionata, attraverso il suo connettersi all'Esistenza, in tante parti quante possono essere le frazioni aritmetiche, cioè un numero infinito.

Essendo un intero di parti essa le deve contenere. Deve darsi una distinzione tra ciò che è da essa contenuto e ciò che non lo è. Deve avere dei limiti e di conseguenza essere finita, ciononostante contiene un numero infinito di parti. [306]

Se ha limiti o confini deve avere inizio, fine e centro: deve avere configurazione o forma. [Parmenide salta ingiustificatamente alla conclusione che l'Unità debba avere configurazione *spaziale*.] Essendo un intero di parti, l'Unità non può essere una parte di nessuna delle sue parti, né essere solamente una di esse. Pertanto non può essere una delle cose che contiene. Per essere in qualche luogo deve essere in qualcosa di altro da sé; eppure deve essere contenuta in se stessa, dal momento che ogni cosa contabile è tra le sue parti. Tutto ciò deve implicare, assunzione a mio avviso scorretta, che l'Unità, *in quanto* contenente se stessa, sia immobile, e *in quanto* contenuta da qualcos'altro, sia mobile.

Inoltre, l'Unità, non stando rispetto a se stessa come la parte sta al tutto o il tutto alla parte, deve essere identica a se stessa, completamente e non parzialmente, e deve anche essere completamente, e non parzialmente, altra rispetto a qualunque cosa non sia Unità. Però la fase successiva sembra davvero paradossale, poiché vi è sostenuto che l'Unità *non* è differente da ciò che è altro da essa e anche che *non* è identica a se stessa.

Questo perché ciò che contiene non sta dove sono le cose contenute, dato che quest'ultime sono dentro di esso, condizione non adatta al primo. Ora si è mostrato come l'Unità sia al contempo contenente e contenuto, quindi deve essere altrove rispetto a se stessa e non identica con se stessa.

Il punto opposto, che l'Unità sia identica a ciò che non è l'Unità, è mostrato nel modo seguente. L'Alterità non può caratterizzare nulla, dato che ogni cosa è "se stessa e non un'altra cosa". In questo modo né l'Unità né ciò che non è l'Unità possono essere parte dell'Unità oppure un intero unitario di cui l'Unità sia una parte, non rimane, per l'Unità e ciò che non è l'Unità, che essere identici. [Questo ragionamento fa finta che, per il momento, "alterità" sia il nome di una qualità. Ovviamente non è una qualità, ma perché non lo è?]

In seguito, dal momento che l'Unità è altra rispetto a ciò che non è l'Unità e *vice versa*, sia l'Unità che ciò che non è l'Unità devono esemplificare l'alterità. Però, nel loro essere entrambi istanziazioni dello stesso attributo, ossia quello dell'alterità, devono essere simili per quell'aspetto. Poiché la somiglianza consiste in questo: il possesso, da parte di due cose, dello stesso carattere. Ora l'identità è l'opposto dell'alterità. Ma è stato mostrato in un ragionamento precedente che l'Unità deve essere identica a ciò che non è l'Unità [146-7]; di conseguenza, siccome il possesso dell'identità è il non possesso dell'alterità, deve esserci questo aspetto di dissomiglianza tra l'Unità e ciò che non è l'Unità. Poiché, grazie a questo ragionamento, una proprietà condivisa, non è condivisa. Ne consegue che l'Unità è sia simile che dissimile, tanto a ciò che essa non è, quanto a se stessa. [307]

Tralascio i dettagli dei successivi stadi dell'argomento. Si è sostenuto che l'Unità deve essere sia in contatto che non in contatto con se stessa e con la "schiera"⁵; che deve essere sia uguale che disuguale da sé e dalla "schiera", che deve essere più grande e più piccola di se stessa e della "schiera" e anche più vecchia e più giovane di se stessa e della "schiera", e però anche non essere nessuno di questi.

⁵ Con questo termine intendo la totalità di tutto ciò che si distingue dall'Unità.

In seguito, per contravvenire alla conclusione di A1 (M1) si mostra che l'Unità esiste in ogni tempo, dove può essere nominata e descritta, e su essa si può indirizzare il pensiero e la conoscenza.

Infine, dal momento che l'unico modo in cui si può concepire un soggetto che ha e manca di una data proprietà è che esso si *alteri*, avendo la proprietà in un certo momento e non avendola in un altro, si sostiene che l'Unità cambi, si sviluppi, si deteriori e si muova, tanto quanto è immutabile e statica, e che il tempo dei suoi mutamenti e movimenti deve essere un tempo che non richieda tempo: un tempo in cui essa non versa in nessuna delle condizioni da cui proviene o a cui approda la transizione. (Questo sembra una variante del paradosso sul movimento di Zenone.)

Commento. Ovviamente si avverte come la maggior parte delle precedenti affermazioni, assieme ai ragionamenti che a esse conducono, o da esse traggono origine, siano assurde. Vi si trattano i concetti con leggerezza. Quelli di un tipo, con un certo genere di ruolo logico, fanno le veci o agiscono per conto di altri di generi piuttosto differenti. Concetti differenti non dovrebbero essere trattati come se le regole del loro co-operare fossero analoghe, nello specifico solo le assurdità rivelano le regole differenti cui sottostanno, e la *reduction ad absurdum* mette in ordine tali assurdità.

A2 (M1).

Parmenide ora si chiede: dall'assumere che l'Unità esista, quali conseguenze seguono rispetto a τὰ ἅλλα? Sosterrà che anche questo soggetto deve possedere predicati opposti. Che cosa denota esattamente τὰ ἅλλα? Non c'è ragione alcuna di restringerlo, per esempio, agli oggetti del senso o dell'opinione; né però alle Forme altre dall'Unità. Si deve ritenere che invece comprenda termini d'ogni sorta, che sono altri rispetto all'Unità. Così la Circolarità, Alcibiade, l'Equatore, così come una mia fitta di dolore che provo in questo momento, saranno membri di questo *omnium gatherum*. Si chiami tale insieme, per praticità, "la schiera".

La schiera è altra dall'Unità, eppure la incarna, dal momento che, essendo una pluralità, ha dei membri, e quindi deve essere *un* aggregato o intero costituito dagli stessi. Inoltre, ognuna di queste parti o [308] membri deve essere una parte o membro. Un intero è

una pluralità di unità, in questo modo esso risulta un'unità e ognuna delle sue parti è a sua volta un'unità.

Ma, anche se, o proprio perché, la esemplificano, l'intero e nessuna delle parti sono l'Unità. La cosa non è ciò di cui è istanziazione. Così, visto che la schiera non è l'Unità, essa deve essere una pluralità o molteplicità. E il ragionamento, su cui sorvolo, è sviluppato in modo tale che detta pluralità risulti sia finita che infinita, e così sarà anche per ciascuno dei suoi membri.

Essendo sia limitata che illimitata, la schiera e i suoi diversi membri sono simili gli uni all'altra, dal momento che co-esemplificano tutti limitatezza e illimitatezza; eppure, visto che si tratta di predicati opposti, ciò che l'una esemplifica deve essere diverso da ciò che esemplificano gli altri, come ciò che è nero è diverso da ciò che è bianco. Allo stesso modo può essere mostrato, sebbene non venga fatto, che la schiera e i suoi diversi membri devono godere sia dell'identità che dell'alterità, sia del mutamento che dall'assenza dello stesso, etc.

A2 (M2)

L'Unità e la schiera costituiscono una disgiunzione esaustiva; non può esserci nulla che non appartenga a un campo o all'altro. Perciò non può darsi un terzo a cui questi due siano subordinati in quanto membri. Quindi l'Unità non può avere nulla a che vedere con la schiera, che sia nel costituirla come *un* intero di parti, o come un assemblaggio di parti *unitarie*. La schiera non può dunque essere una pluralità, né alcun numero può essere applicabile a essa o a ad alcuna sua parte o caratteristica. Così la schiera non può possedere né somiglianza né dissomiglianza, e neppure entrambe allo stesso tempo, dal momento che assieme sarebbero una coppia e ognuna per sé stessa sarebbe un singolo, e queste sono applicazioni di numero. Per la stessa ragione la schiera non può essere identica né differente, né stazionaria né mobile, non può fare ingresso nell'esistenza o uscirne, non può essere più grande o più piccola di, né uguale a, qualcosa.

La conclusione di tutti i movimenti di entrambe le operazioni A1 e A2 è così sintetizzata. Se l'Unità esiste tanto ha ogni predicato

quanto manca di ognuno di essi, incluso quello dell'unità. Lo stesso vale anche per la schiera.

N1 (M1)

Passiamo ora alle conseguenze dell'ipotesi sulla non esistenza dell'Unità. La proposizione secondo cui l'Unità non esiste risulta chiaramente diversa, avendo un soggetto differente, dalle proposizioni secondo cui la grandezza e la piccolezza non esistono. Così noi sappiamo che cosa denota "Unità" e sappiamo anche che denota un'altra cosa rispetto a ciò che denotano quegli altri sostantivi, tanto che il nostro giudizio ne asserisca l'esistenza quanto la non esistenza. In questo modo l'Unità [309] è qualcosa che comprendiamo e che è risaputo possieda l'attributo dell'essere altro rispetto ai termini che abbiamo distinto da essa. Di conseguenza l'Unità, pur non esistendo, istanzia diverse cose. La parola "essa" si applica a essa. Essendo distinta, presenta dissomiglianze da ciò da cui è distinta, e siccome non è distinguibile da sé, deve avere l'opposto della dissomiglianza da sé, vale a dire somiglianza. [Possiamo borbottare una lamentela su questo passaggio. L'inferenza "Io non sono diverso da me, quindi devo essere simile a me stesso" contiene una fallacia. Ma che tipo di fallacia? L'inferenza è valida se sono comparato a mio padre, allora perché non vale in questo caso? Se diciamo "perché i termini nelle relazioni di somiglianza o dissomiglianza devono essere numericamente differenti", allora stiamo asserendo un genere molto speciale di "dovere". Stiamo cioè dicendo che "Io" e "simile (o dissimile)" sono termini di una costituzione formale tale che l'assurdità risulta dal loro essere giustapposti in questo modo. E questa è una scoperta sulle proprietà formali di certe categorie di termini. Mostra che la somiglianza non è una qualità. Ma la distinzione tra concetti di qualità e concetti di relazione è una distinzione tra tipi di concetti.]

Essendo dissimile dalla schiera, non può essere uguale a essa o ai suoi membri; deve quindi essere diversa da essi. Però si dà disuguaglianza rispetto alla grandezza o alla piccolezza (dal momento che due cose per essere disuguali in quanto alla taglia devono essere relativamente una grande e l'altra piccola). In questo modo l'Unità possiede grandezza e piccolezza [l'argomento proverebbe solamente

che deve possedere almeno una delle due]; ma, essendo l'esser grande l'opposto dell'esser piccolo, l'Unità deve possedere, per via di compromesso, ciò che si trova frammezzo alle due, cioè l'uguaglianza con sé. [Ciò è fallace, ma perché?] L'Unità è pertanto un'istanziamento dell'esser-grande, dell'esser-piccolo e dell'uguaglianza.

Ma, se ha tutti questi predicati, l'Unità deve, sebbene non esistente, comunque godere dell'esistenza in qualche maniera. Dato che, se le descrizioni di cui sopra sono vere, la dipingono per come essa è realmente. L'Unità deve esserci perché si sia in grado di dire o pensare che essa non esiste. Ma essa deve anche non esserci, affinché la sua non esistenza sia predicata veridicamente. Librarsi in questo modo tra l'esistenza e la non esistenza è però un mutamento, e il mutamento o cambiamento è mobilità [ciò risulta illegittimo, ma capirne il motivo è vedere qualcosa di importante circa i concetti di esistenza, non esistenza e mutamento.]

Eppure, visto che non esiste, essa non ha dove stare o donde muoversi verso alcun luogo. È anche escluso l'altro genere di transizione da stato a stato; poiché, se l'unità cambiasse in questo modo cesserebbe di essere l'Unità e diverrebbe qualcos'altro. [310]

Ma essere esenti da movimento e mutamento significa essere stazionari e immutabili. Così l'Unità è e non è mobile, è e non è mutabile. Inoltre ne segue che è e non è soggetta a generazione e distruzione.

Commento. Le parti interessanti di questo movimento sono i passaggi dove è possibile trovare il famoso argomento secondo il quale ciò di cui è vero dire che non esiste deve esserci, in un certo senso, per accettare questa attribuzione di non esistenza, e anche per essere distinguibile da altri termini, esistenti o non esistenti che siano. Siamo abbastanza assennati da dire (con Kant) che "esiste" non è un predicato o (con i logici degli ultimi tempi) che i verbi di esistenza al nominativo non funzionano come dimostrativi o nomi propri dal punto di vista logico; ma gli svantaggi di non dirlo in questo modo sono qui esibiti. Senza dubbio le regole che governano il comportamento logico dei verbi di esistenza sono ancora oscuri a Platone; ma egli si sta qui rendendo conto che tali regole ci sono e che sono differenti da quelle che governano i predicati ordinari. Visto

che risultano assurdit  dal trattarli allo stesso modo. Sembra che qui Platone sia in anticipo su Meinong.

N1 (M2).

Se l'Unit  non esiste manca d'ogni sorta, modo o campo d'esistenza. Non pu  godere n  di nascita n  di distruzione; non pu  essere soggetta a mutazione o moto, n  pu , non essendo in alcun luogo, stazionare da qualche parte.

Ovviamente non pu  avere attributi o propriet , n  grandezza e piccolezza, n  uguaglianza, n  somiglianza o differenza. Non pu  neanche essere correlata a una schiera, dato che il suo avere un tale correlato costituirebbe una propriet  relazionale. Non ha attributi, parti, relazioni, estensione temporale, essa non esiste affin  la si possa conoscere, percepire, nominare o si possa pensare a essa o parlarne. Non c'  proprio alcun "essa".

Commento. Da ci  sembra seguire che tutte le proposizioni esistenziali negative debbano essere insensate se sono vere, dal momento che non   rimasto nulla per supportare la predicazione negativa. Dunque il nome del soggetto della predicazione   il nome di niente. Di qui il passo   breve, passo che Platone non compie (non pi  di quanto non abbia fatto Meinong), per vedere che i verbi di esistenza al nominativo *non* sono nomi di alcunch , e "esiste" non significa alcuna qualit , relazione, dimensione o stato etc.

N2 (M1)

Se l'Unit  non esiste, quali predicati sono attribuiti, di conseguenza, alla schiera? Esplicitamente la schiera deve per definizione essere altra dall'Unit , eppure non pu  esserlo, dal momento che quest'ultima, per ipotesi, [311] non esiste, non potendo cos  i confini della prima essere tracciati rispetto a essa. La schiera deve essere altra nel senso che i suoi membri sono altri l'uno rispetto all'altro.

Per , dato che l'Unit  non esiste, i membri della schiera non possono essere unitari o essere delle unit ; cos  pu  essere solamente una molteplicit  di molteplicit  senza fine. Solo di tali molteplicit  si pu  dire che sono altre rispetto ad ogni altra, visto che nient'altro pu  dirsi. Ogni molteplicit  di molteplicit  potrebbe sembrare che sia

singola, sebbene non lo sia realmente. E potrebbe sembrare che i numeri vi si possano applicare, anche se questa impressione è in realtà illusoria. Derivatamente i concetti di pari e dispari, di più grande e più piccolo, di uguale, limite, illimitatezza sembrano trovare applicazione, assieme a quelli di unità e pluralità, somiglianza e dissomiglianza, etc., etc. Eppure se l'unità non esiste, nessuno di questi concetti può essere applicato alla schiera.

N2 (M2)

Se l'Unità non esiste, la schiera non può essere singola, né può essere una pluralità, altrimenti sarebbe *una* pluralità e i suoi membri sarebbero unità. Né potrebbe sembrare singola o una pluralità, dato che, non essendoci l'Unità, non si dà nulla che la schiera possa esemplificare o cui possa prender parte, sotto nessun aspetto, quale che sia. Così, addirittura, non si può pensare che la schiera sia singola o plurale o che sia un'istanza di qualcos'altro come somiglianza o dissomiglianza, identità o alterità, contatto o separazione, o qualunque altra cosa. Pertanto non si può pensare che la schiera esista. Quindi, se l'Unità non esiste, niente esiste. E dunque, che l'Unità esista o no, l'Unità e la schiera dei molti tanto possiedono, quanto mancano di, ogni predicato e del suo opposto. "Verissimo" è l'ultima parola del dialogo.

Qual è l'esito di tutta questa estenuante catena di operazioni? Primo, *ad hominem* sembra sia stato provato, nel caso di almeno una Forma sommamente eminente, ciò che Socrate era riluttante a credere potesse essere provato: che una Forma in effetti subisce un mare di predicazioni incompatibili, e che queste spiacevoli conseguenze provengono non solo dalla gradita ipotesi secondo cui quella Forma esiste, ma anche dalla sgradevole ipotesi che essa non esista.

Ma quale è secondo Platone la lezione centrale dell'intero dialogo? Qui possiamo solo fare congetture più o meno plausibili.

1. Platone potrebbe ritenere che l'intera discussione sia la prova che nessun universale può essere il soggetto di una proposizione attributiva o relazionale; [312] e può aver confuso con questo il punto piuttosto differente secondo cui nessun universale può essere il

soggetto di una proposizione esistenziale affermativa o negativa. (Visto che potrebbe aver pensato erroneamente, come a loro volta fecero Cartesio e Meinong, che “esiste” sia un predicato della stessa categoria, cioè con lo stesso genere di comportamento logico, di “è quadrato” o “è verde”.) Gli universali non sono sostanze, oppure i sostantivi astratti non sono nomi propri, e gli enunciati che pronunciamo, quando ne parliamo come se lo fossero, sono logicamente viziosi.

Questa conclusione è vera e rilevante ai fini della questione sulla verità della Teoria delle Forme. Quindi può essere che Platone la avesse in mente.

2. Forse Platone sta informando noi e se stesso di una scoperta apparentemente più getta, ossia che alcuni concetti non si comportano alla stessa maniera di altri.

Potrebbe essere che, ad esempio, stia facendo la scoperta del fatto che “esiste” e “non esiste” non hanno lo stesso tipo di comportamento logico di “respira” o “rassomiglia” o “è quadrato”. Se si considerano i concetti che occorrono nelle nostre descrizioni e classificazioni ordinarie delle cose, sembra che si adattino ragionevolmente a una gamma di generi e specie. Si può inoltre immaginare un quadro che dipinga tutte le scale o piramidi di concetti generici o specifici, in maniera tale che un qualunque concetto descrittivo o classificatorio abbia un posto fisso da qualche parte in una, e non più di una, scala o piramide. Si danno però alcuni concetti che non sono peculiari di nessuna scala o piramide, ma devono in qualche modo pervaderle tutte. Tali sono i concetti che corrispondono a espressioni come “non”, “esiste”, “stesso”, “altro”, “è un’istanziamento di”, “è una specie di”, “singolare”, “plurale” e molti altri. Alcuni concetti sono “sincategorematici”.

A prima vista si potrebbe essere tentati di ritenere che questi concetti, la cui applicazione è ovviamente molto generale, siano soltanto dei concetti altamente generali, magari proprio Summa Genera. Ma se li si prende effettivamente in questo modo, la nostra impresa crolla, dato che proprio questi concetti sono di nuovo richiesti qualora si tentasse di descrivere le affiliazioni o non-affiliazioni tra i Summa Genera stessi e anche tra le sotto-divisioni, non di una, ma di tutte le gerarchie di generi.

I concetti formali, come a questo punto possiamo chiamarli, differiscono da quelli generici non nel loro essere più in alto di essi nel modo in cui questi ultimi sono più in alto dei concetti specifici, bensì in qualche altra maniera. Per esempio, i concetti formali non differiscono dai concetti generici come “Numero Pari” differisce da “2”, ma piuttosto come “+” e “ $\sqrt{\quad}$ ” differiscono dai primi due.

O di nuovo, per riprendere le due analogie che Platone utilizza nel *Teeteto* e nel *Sofista*, i concetti formali non differiscono dai [313] concetti generici e specifici come una lettera dell’alfabeto differisce da un’altra o come un gruppo di lettere differisce da un altro, bensì come il modo in cui le lettere sono disposte in sillabe o parole differisce dalle lettere che sono così disposte; o altrimenti, come dal modo in cui sostantivi, verbi, aggettivi, etc., sono combinati per formare un enunciato significativo è differente da quegli elementi o addirittura dal modo in cui un tale elemento, come un sostantivo, differisce da un altro, come una preposizione. Ciò che una costruzione grammaticale è per le parole dell’enunciato che la incarna corrisponde a ciò che un concetto formale è per i termini (particolari o universali ordinari) che fanno parte della proposizione o giudizio.

Ora, quando si tratta un concetto formale come se fosse un concetto non-formale o proprio, si commette una violazione della “sintassi logica”. Ma cosa ci mostra che lo si sta facendo? Lo mostra la derivazione deduttiva di assurdità e contraddizioni, e nient’altro. La prova di Russell secondo cui, nel suo simbolismo, φ non può essere un valore di x nella funzione proposizionale φx è solo un altro uso dello stesso genere della prova di Platone secondo cui “Unità” non può entrare nello spazio vuoto della cornice dell’enunciato “... esiste” o “...non esiste”.⁶

Ho l’impressione alquanto certa che questo sia qualcosa di simile a quanto Platone stava cercando di indicare in questo dialogo. E la ho, in parte perché la dottrina in questione è vera e rilevante, e in

⁶ È degno di nota che il concetto di essere un’istanziamento di, cui era dedicata la discussione nella prima parte del dialogo, sia di fatto un concetto formale e non un concetto proprio; le contraddizioni e le circolarità che hanno imbarazzato Socrate sono sorte dal suo tentativo di far di tuttata l’erba un fascio. Ad ogni modo, Platone non lo fa notare. Si potrebbe congetturare che la seconda parte del dialogo contenga (tra le righe) la risposta alla problematica della prima; ma non possiamo dire che Platone ne fosse consapevole.

parte perché, così costruito, il dialogo si accorda direttamente con le parti finali del *Teeteto* e con la maggior parte del *Sofista*. Laddove la prima interpretazione che ho esposto non ha alcuna eco di rilievo nei due dialoghi.

Inoltre sappiamo come Aristotele fosse consapevole della presenza di una specifica *crux* filosofica riguardo a Unità ed Esistenza; e anche del fatto che questi concetti, assieme ad alcuni altri (per esempio, il Bene) non ricadessero sotto alcuna delle Categorie, ma si manifestassero in tutte: non erano infatti concetti del tipo genere-specie.⁷ [314]

E (in *Met.* 1003*b* e 1053*b*) utilizza sia per “esistenza” che per “singolarità” l’argomento che Hume e Kant hanno usato per “esistenza”, al fine di dimostrare che questi termini non significano attributi; vale a dire che le descrizioni di un uomo, di un uomo esistente e di un singolo uomo non sono descrizioni di tipi diversi di uomo.

E infine ho la tentazione di prediligere questa interpretazione per il fatto che rende maggior credito alla capacità di Platone di discernere le questioni logiche importanti. Si dà infatti una condivisibile genericità nel messaggio del dialogo, qui suggerito, secondo cui era intenzione di Platone provare che in generale gli universali non sono soggetti di qualità o relazioni. Ma tale genericità sarebbe solamente *surrettizia*, dato che stabilirebbe unicamente il punto negativo per cui c’era qualcosa di sbagliato con la fondazione della teoria delle Forme.

Avrebbe un effetto istruttivo minimo su pensatori che non hanno mai adottato la credenza secondo cui i sostantivi astratti sono nomi di sostanze.

Lascerebbe aperta, o peggio, quasi indefinita, la questione più profonda: cosa c’è di sbagliato in quella fondazione? *Questa* domanda richiede la scoperta della differenza tra concetti formali e non formali, e una tale scoperta è richiesta da ogni genere di problemi logici, e non solo quello specificamente storico sulla natura della fallacia soggiacente alla particolare dottrina delle Forme Sostanziali.

⁷ Cfr. *De Interpr.*, 16*b*, dove Aristotele dice esplicitamente che “è” e “non è” funzionano sensatamente solo nell’asserzione di una certa sintesi, e che non possono essere pensati tranne che assieme a ciò che è unito in tale sintesi.

Un'obiezione alla presente interpretazione del dialogo deve sicuramente essere sollevata. È incredibile, si dirà, che Platone stesso debba mostrare come la dottrina centrale del Platonismo, cioè che Circolarità, Unità, Differenza, etc., esistono, sia logicamente viziosa, sebbene mitighi la spietatezza dello smascheramento della sua prima figliolanza mostrando che si darebbe un vizio logico esattamente parallelo nella dottrina che ne afferma la *non* esistenza. Su questioni minori il pensiero avanzato di Platone potrebbe senza dubbio essere considerato un perfezionamento di quello precedente, ma che egli debba apertamente dimostrare l'insostenibilità proprio dei principi del sistema da cui deriva l'intera influenza sul pensiero successivo è una supposizione troppo scandalosa.

Ma una tale obiezione non rende giustizia a un gran filosofo. Kant si rallegra di esser stato capace di svegliarsi dal suo torpore dogmatico; ad Aristotele è concesso di essere più affezionato alla verità che al Platonismo; i contributi di Russell alla teoria logica considerati importanti appartengono al periodo successivo alla sua affiliazione a Kant, Bradley e Bosanquet. Perché deve esser proibita solamente a Platone l'illuminazione dell'autocritica? [315]

Inoltre è stato da lungo tempo riconosciuto che nell'intero periodo che include la stesura del *Teeteto*, del *Sofista*, del *Politico*, e del *Filebo*, il pensiero di Platone non è interamente, se mai lo è affatto, governato dalle premesse della Teoria delle Forme.

Egli si occupa occasionalmente della teoria, ma lo fa in maniera passionata e critica. Nel *Sofista* [246] i sostenitori della teoria delle Forme sono trattati alla stregua dei materialisti; né riescono a rispondere alle perplessità su esistenza e non-esistenza poste dallo Straniero di Elea. Lo stesso nel *Filebo* [15]. Per di più, se è vero che la teoria delle Forme Sostanziali racchiudeva delle fallacie radicali, elogiare Platone come grande filosofo, come noi facciamo, sarebbe coerente con il tributargli tanto l'acume di riconoscerle quanto la franchezza di esporle.

Ma più importante di queste considerazioni è il seguente fatto: quale che sia la sua sublimità e il suo valore di ispirazione, la Teoria delle Forme è stata sin dall'inizio, *inter alia*, una dottrina mirante a risolvere alcuni problemi di natura puramente logica. Come possono molteplici cose essere chiamate con un solo nome o essere di uno

stesso tipo o carattere? E come è possibile che solo quei sistemi di proposizioni che non contengono né nomi né descrizioni di istanziazioni reali di tipi o caratteri esprimono conoscenza certa, vale a dire matematica e filosofia?

La Teoria delle Forme era destinata a rispondere a entrambe le questioni. Non riesce a essere una teoria soddisfacente, principalmente per il fatto che sorgono, rispetto alle Forme Sostanziali, questioni esattamente analoghe a quelle, che la teoria doveva risolvere, sulle istanziazioni delle Forme stesse. E perciò era il genere sbagliato di risposta.

Ma qualcosa rimane. Rimane vero che ogni giudizio o proposizione comprende almeno un termine o elemento non singolare. Rimane vero che le proposizioni della matematica sono proposizioni universali. E rimane vero che, in un certo senso, alcune o tutte le domande filosofiche sono della forma “Che cos’è per qualcosa essere così-e-così”? (dove “essere-così-e-così” è un universale).

Le critiche alla dottrina delle Forme Sostanziali sollevate nel dialogo non tendono a rovesciare queste posizioni anche se non danno direttamente una risposta ai problemi da esse creati. Tuttavia la strada è stata liberata per una risposta, una strada che era stata bloccata dalla affascinante, ma erronea, teoria di cui le critiche si disfano. Né i nuovi progressi avrebbero potuto essere avviati salvo che da qualcuno che fosse passato, di persona, attraverso una fase di grande familiarità con la teoria delle Forme Sostanziali. [316]

Ho intenzione di proporre, in particolare, che ora la strada è sgombra per il progresso compiuto parzialmente nel *Sofista*, dove per la prima volta ci si rende conto della possibilità e della necessità di una teoria delle categorie o dei tipi.⁸ Qui si vede, o intravede, la distinzione tra concetti generici e concetti formali, e le indagini logiche possono infine cominciare.

In conclusione, secondo la mia teoria, il *Parmenide* è una discussione di un problema di logica così come lo erano parte del *Teeteto* e buona parte del *Sofista*. Non che Platone dica “torniamo indietro dall’Etica, Metafisica, Epistemologia e Fisica e consideriamo

⁸ Utilizzo la parola “categoria” in modo meno fuorviante rispetto ad Aristotele.

alcune questioni appartenenti alla provincia della Logica”, visto che questi appellativi non esistevano.

Tuttavia dovremmo classificare le sue questioni e i suoi ragionamenti in questo dialogo come appartenenti alla stessa sfera cui appartengono, per esempio, la teoria delle Categorie di Aristotele, la separazione dei concetti formali da quelli non formali ad opera di Kant, la teoria dei tipi di Russell, e le teorie della sintassi logica di Wittgenstein e Carnap.

Che, se ho ragione, il dialogo sia interessante è una questione di gusti. Ma la problematica centrale mi sembra di radicale importanza e pertanto potenzialmente interessante per qualunque filosofo cui importi di arrivare sino alle radici. Il dettaglio della discussione è tuttavia arido, formalistico e così prolungato che tutti lo devono trovare tedioso, nello stesso modo in cui l'analisi metodica delle Fallacie del Circolo Vizioso è tediosa se accurata.

Non credo che il dialogo possa o debba essere interessante per uno studente prima di tutto ansioso di conoscere la tarda visione di Platone sull'anima umana, Dio, l'immortalità, o la fisica, o il Monismo Parmenideo. Poiché, per come lo leggo io, il dialogo non contiene riferimenti a tali argomenti, né contiene premesse da cui possano essere dedotte delle conclusioni su di essi.

Il dialogo è un esercizio di grammatica, e non di prosa o poesia, filosofica.

Per corroborare la presente teoria sul programma del *Parmenide*, aggiungo alcune osservazioni in merito al *Teeteto* e al *Sofista*, nelle quali ritengo possa essere rintracciata una stessa, o per lo meno una affine, linea di pensiero. Questi dialoghi sono stati certamente composti nello stesso periodo del *Parmenide*. Il *Sofista*, che è una sorta di seguito del *Teeteto*, è stato scritto di sicuro dopo il *Parmenide*, al quale di certo allude in una o due occasioni, e del quale, in alcuni tratti importanti, in parte riecheggia, in parte presuppone, una sezione delle operazioni dialettiche. [317]

Il *Teeteto* è stato scritto quasi certamente in parte, e forse anche interamente, dopo il *Parmenide*, e contiene un probabile riferimento a quest'ultimo.

Il Teeteto

Non ho qui particolare interesse per la problematica principale di questo dialogo. Si tratta di un'indagine sulla natura della conoscenza. Comincia con una prolungata esposizione e una critica della teoria secondo cui conoscere qualcosa significa averne conoscenza sensibile diretta o avere memoria di una tale conoscenza. Vi si mostra rapidamente che né questa teoria, né una teoria analoga più generale può render conto della nostra conoscenza del futuro, o della verità di teorie su ciò che è giusto o vantaggioso, in particolare della verità o falsità di questa stessa teoria della conoscenza, o addirittura delle verità matematiche. E vi è suggerito brevemente che persino all'interno del campo degli oggetti di conoscenza sensibile diretta non potrebbe funzionare, poiché sapere che gli oggetti dati nella sensazione esistono o non esistono, sono simili o differenti, singolari o plurali, consiste nel fare esperienza di qualcosa in più della mera sensazione diretta. In questo modo si considera una nuova ipotesi, il cui divario dalla visione precedente è della massima importanza, non solo per la teoria della conoscenza, ma anche per il nostro problema specifico. Si propone infatti che conoscere sia giudicare, o sia una specie del giudicare. E ciò significa, per raccogliere le fila del dialogo dalle prime parti alle successive, che la conoscenza richiede, per la sua espressione, non solo nomi, bensì enunciati o affermazioni. E ciò che un enunciato o un'affermazione esprime contiene in ogni caso una pluralità, o almeno una dualità, di elementi o fattori distinguibili. La conoscenza, così come la credenza e l'opinione, vera e falsa, non può essere espressa unicamente da un nome proprio o un dimostrativo di un qualche oggetto semplice, ma solo attraverso un complesso di parole che assieme costituiscono un enunciato.

A questo punto Socrate fa qualcosa per cui sembra stia disertando il percorso principale al fine di seguire un binario secondario. Egli improvvisamente apre un'estesa indagine sulla natura della credenza falsa e dell'errore, e a un certo punto è condotto inevitabilmente a discutere la possibilità che si pensi o dica ciò che non è. Come è possibile pensare o descrivere qualcosa che non si dà come oggetto di pensiero o descrizione? Tuttavia ritengo che non si tratti affatto di una digressione. Primo perché è vero che io posso essere descritto come a conoscenza dello stesso genere di cose su cui potrei avere torto. Conoscere consiste almeno nel non essere in errore. E

secondo, una qualunque descrizione di un errore, effettivo o possibile, [318] rivela automaticamente la complessità di ciò che è giudicato falsamente e, in modo analogo, di ciò che può essere giudicato con verità. Sbagliare equivale a prendere qualcosa per qualcosa invece di qualcos'altro.

Dunque un "incomposto" non potrebbe mai essere oggetto di un errore. Potrei pensare erroneamente che $7+5=11$, e sapere o giudicare correttamente che $7+5=12$. Però 7 non potrebbe essere integralmente oggetto di un errore, e così, per implicazione, neanche l'oggetto intero di un caso di credenza vera o conoscenza. Ciò è quanto era sbagliato di fondo nell'equivalenza tra conoscenza e conoscenza sensibile diretta. Questo rumore o quel fetore non sono il genere di cose che potrebbero essere descritte come ciò che credo erroneamente, e pertanto non sono il genere di cose che possono essere descritte come ciò che credo o conosco correttamente. Deve darsi un complesso di elementi distinguibili tanto in ciò che conosco quanto in ciò che correttamente o erroneamente credo. Ciò che conosco sono i fatti, e i fatti hanno sempre una qualche complessità. Così gli "incomposti" non potrebbero essere fatti, sebbene possano essere elementi nei fatti. Solo un nome proprio può stare per un incomposto, e solo un enunciato può dichiarare un fatto.

Ora, senza sollevare per il momento la questione su che cosa siano gli incomposti o elementi di cui le cose che conosco o credo sono i complessi, o addirittura se tali elementi ci sono, si può vedere che un complesso di elementi deve essere una delle due cose: o è solamente un loro mucchio o assemblaggio oppure è un qualche tipo di unione o struttura che li comprende. E così o il complesso di elementi richiesto A, B e C è solo A e B e C, di modo che conoscere il complesso sarebbe solamente conoscere A e conoscere B e conoscere C, cosa che equivarrebbe a tornare indietro al risultato a cui si era già approdati e supporre che ciò che può essere nominato e non dichiarato sia ciò che conosco, oppure il complesso richiesto è una qualche sorta di intero organizzato, il cui principio di organizzazione è distinguibile dagli elementi che esso combina. E in questo caso tale principio è qualcosa di unitario che non deve essere risolto in una pluralità di elementi; cioè è un nuovo "incomposto", in qualche modo aggiunto agli elementi originali che organizza in un complesso

singolo. Tuttavia, se non si può dire che gli incomposti sono ciò che conosciamo, non lo si può dire neanche di questo nuovo incomposto combinante.

Questo punto è portato alla luce con l'ausilio dell'analogia delle lettere nelle sillabe. Una sillaba è un complesso di lettere, che a loro volta non sono complesse. Ora, *o* una sillaba non è nient'altro che il tutto delle lettere in essa, nel qual caso conoscere è solo conoscere ognuna di esse, ipotesi illegittima se ciò che si può conoscere deve essere sempre un complesso, *oppure* una sillaba è una qualche disposizione ordinata di [319] lettere. Però, in questo caso, l'ordine della disposizione non è una quantità di lettere, bensì qualcosa di unitario e irriducibile. E quindi è un elemento semplice aggiuntivo (anche se, ovviamente, non è dello stesso tipo delle lettere). Infine vi si argomenta, secondo la tacita supposizione che per "complesso" si possa solamente intendere o una congiunzione di elementi simili ("lettere") o una congiunzione di alcuni elementi di un genere ("lettere") più almeno un elemento di genere differente ("ordine della disposizione"), che di fatto tali congiunzioni o assemblaggi non sono maggiormente conoscibili, bensì possono essere conosciuti con meno facilità di ciò di cui sono la congiunzione.

Se il conoscere fosse inventariare raccolte, certamente gli elementi semplici non potrebbero essere conosciuti. Eppure, qualunque cosa sia il conoscere, di fatto le raccolte non sono più accessibili alla conoscenza di quanto non lo siano i loro membri. Inoltre gli inventari possono essere oggetti di credenze vere o false quanto di conoscenza. Quindi il carattere distintivo della stessa non può essere rinvenuto in questa direzione.

Ora questo argomento rivela almeno due punti estremamente importanti.

1. È vero che, se l'universo contiene degli incomposti, tali per cui, per ognuno di essi, si possa dare, di principio, un nome proprio, il proferimento solamente di questo nome proprio non potrebbe essere l'espressione di una credenza o una conoscenza vera o falsa (nel senso di "conoscenza del fatto che..."). Ciò che credo o conosco richiede, per la sua espressione, un enunciato intero, e ciò che un enunciato dichiara è *in un certo senso* un complesso. È sempre possibile trovare per qualunque enunciato un altro enunciato la cui significazione è

parzialmente simile e parzialmente dissimile a quella dell'enunciato dato, ossia, ciò che un enunciato dice, contiene parti o fattori distinguibili gli uni dagli altri e capaci di alcune variazioni indipendenti tramite sostituzione.

Ora, sebbene Platone non lo consideri, le Forme Sostanziali dovevano essere proprio tali incomposti nominabili. E se ci si chiede: come sarebbe conoscere l'Uguaglianza o la Giustizia o l'Esistenza?, e, ancor di più, se ci si chiede: come sarebbe essere in errore sull'Uguaglianza o la Giustizia o l'Esistenza? Ci si trova seccati per lo stesso motivo che fornisce qui Platone, ossia che, quando diciamo che “crediamo o sappiamo questo e quello”, sappiamo che un nome proprio non può prendere il posto del complemento oggetto di quei verbi.

Stranamente il Prof. Cornford, che approva il rifiuto della visione secondo cui conoscere sia avere una conoscenza sensibile diretta, dal momento che il conoscere è giudicare, o una specie di esso, ancora ritiene che, per Platone, la vera teoria della conoscenza, rimasta inespressa nel dialogo, sia che le Forme Sostanziali sono ciò di cui si dà conoscenza. Eppure ciò implicherebbe che [320] “Uguaglianza” e “Circolarità” effettivamente esprimano conoscenza, malgrado risulti insensato asserire che uno qualunque di tali sostantivi astratti possa esprimere una credenza vera o erronea.

Socrate presta attenzione a un importante punto annesso, quando si chiede come sia possibile prendere una cosa per un'altra quando si conoscono entrambe (supponendo che si possa ancora parlare di conoscere “cose”), o quando non le conosciamo entrambe, oppure quando ne conosciamo solo una e non l'altra. E lui si chiede: chi ha mai preso erroneamente il numero 11 per il numero 12 o viceversa, nonostante molte persone abbiano ritenuto che $7+5$ sia uguale a 11? Nessuno ha mai detto a se stesso che un bue debba essere un cavallo o che due sia uno, che la bellezza sia bruttezza o la giustizia ingiustizia. Per analogia si potrebbe chiedere (sebbene Socrate non lo faccia): chi si sia mai dato l'infalibile notizia che 11 non è 12 o che 11 è 11, che la giustizia non è l'ingiustizia o che la bruttezza è la bruttezza?

È allettante suggerire che la morale di questo enigma e dei suoi sviluppi successivi sia che, mentre un giudizio vero o erroneo deve contenere una qualche pluralità di elementi, questo requisito, per

come è posto, risulti troppo permissivo. Non ogni combinazione di ogni tipo di elementi costituisce un possibile errore, o, di conseguenza, una possibile verità. “ $7+5=11$ ” è un errore possibile, “ $12 \text{ è } 11$ ” non lo è. “Teeteto è Teodoro” non è un errore possibile, mentre “Teeteto è figlio di Teodoro” sì. Gli elementi di ciò che conosco o credo non devono essere tutti dello stesso tipo. Platone però non fa alcuna allusione a una tale lettura.

2. Ma comunque è fuor di dubbio che Platone sia consapevole, in questo dialogo, delle questioni che seguono. Ciò che conosco o credo, falsamente o con verità, è una qualche sorta di complesso di elementi, la cui asserzione verbale non richiede solo un nome, e nemmeno una congiunzione di nomi, bensì una espressione complessa la cui forma peculiare di unità è quella dell’enunciato. Ciò che fa di un complesso, come una sillaba, un’unità è una qualche caratteristica di esso che sia altra da uno o dalla mera somma dei suoi elementi, come le lettere.

Platone sta qui considerando le posizioni e i ruoli dei “termini” nelle verità e nelle falsità, tenendo d’occhio la questione sottesa su quali sono i principi di organizzazione che governano le combinazioni di tali “termini”. Egli non dice, né siamo autorizzati a inferire dai contenuti di questo dialogo che lui vide, che si danno alcuni concetti, cioè i concetti formali, che non possono fare il lavoro dei concetti propri o “termini” ordinari, ancor meno vide che “esiste”, “non”, “uno”, “molti” e altri esprimono tali concetti formali. Tuttavia è chiaro che [321] egli stia scientemente sviluppando un metodo di ispezione delle proprietà formali di detti complessi di elementi nel loro costituire verità e falsità. Sa che i nomi non sono né veri né falsi, che gli enunciati non sono nomi, che gli enunciati non sono solamente assemblaggi di nomi o nomi composti risolubili senza residui in diversi nomi componenti; e egli sa che niente di meno degli enunciati può esprimere ciò che sappiamo o crediamo falsamente o con verità. Un mero inventario degli incomposti nominabili non solo non sarebbe tutto ciò che conosciamo, o desideriamo conoscere, non sarebbe neanche una qualche parte di esso.

In ogni verità o falsità deve darsi una qualche molteplicità di fattori distinguibili, e di questi almeno alcuni svolgono un genere differente di funzione da alcuni altri, l’ordine di composizione delle

lettere in una sillaba non gioca lo stesso ruolo, e quindi non è lo stesso tipo di fattore, della lettera individuale. Ovviamente Platone non è arrivato a un metodo di sostituzione, oppure a, cosa che lo implica, un simbolismo codificato con cui indicare quelle somiglianze o differenze di tipo di fattori che autorizzano o pongono il veto su sostituzioni particolari. Ma che ci sia un co-funzionamento di fattori distinguibili nelle verità e falsità e che le loro funzioni non siano tutte simili è qualcosa, a mio avviso, di cui Platone si sta qui rendendo chiaramente conto.

Il Sofista

Questo dialogo comincia con il tentativo di arrivare a una chiara definizione di cosa costituisce la figura del Sofista. Il suo metodo è quello della divisione in dicotomie. Un certo concetto altamente generico, assunto senza prova come quello corretto, è diviso in due specie, una di queste è poi divisa allo stesso modo in due sottospecie, e così via fino al punto in cui il concetto sotto indagine sia visto come una sotto-sottospecie tal dei tali del genus originario. Molti commentatori considerano questo metodo della Divisione Dicotomica una grande scoperta di Platone, e alcuno lo identificano addirittura con il Metodo Dialettico su cui Platone fa le sue famose affermazioni. Mi sembra chiaro che il Metodo Dialettico per come è descritto a grandi linee nella *Repubblica*, e nel dettaglio, nel *Parmenide* e nelle parti seguenti del *Sofista*, ed è effettivamente applicato nella seconda parte del *Parmenide*, non abbia quasi niente a che fare con il Metodo delle Divisioni. Il Metodo Dialettico è in connessione alle operazioni antinomiche di Zenone, o potrebbe solo essere una loro estensione; invece questo processo di Divisione Dicotomica è un'operazione di genere alquanto differente. In particolare non è un procedimento di *dimostrazione*, come mette in evidenza Aristotele.⁹[322]

A prescindere dal fatto che Platone reputasse il Metodo delle Divisioni uno strumento filosofico potente oppure no, è abbastanza lampante che non lo sia. Nessun filosofo, incluso Platone, ha mai provato a impiegarlo nella risoluzione di qualche serio problema

⁹ In *Analitici Primi*, 46a, *Analitici Secondi*, 91b e 96b.

filosofico, e se lo avesse fatto non avrebbe avuto successo. Dato che, per prima cosa, può essere applicato solamente a concetti del tipo genere-specie o determinabile-determinato, e non sono questi concetti che in generale, per non dire mai, ingenerano problemi filosofici. E, inoltre, i concetti più generali non si suddividono in solo due specie in opposizione polare; di solito ci sono innumerevoli specie di un genus o sottospecie di una specie.¹⁰ Se un genere si divide in due o diciassette sottogeneri è, in linea di massima, una questione squisitamente empirica. Così quasi ogni caso di operazione per Divisioni condotta da un filosofo potrebbe essere ribaltata da una successiva scoperta empirica di generi che non si trovano da nessun lato dei confini tracciati dal filosofo. E infine c'è spazio per quasi qualunque arbitrarietà nella selezione delle scale di suddivisioni miranti alla definizione di un dato concetto. Eccetto che nelle gerarchie artificiali, come nei cataloghi delle biblioteche o nei ranghi dei reggimenti, ci sono poche, se mai ci sono, scale rigide di generi. Ci sono dunque molti modi tollerabili, ma non perfetti, di definire la maggior parte dei concetti generici che impieghiamo.

Se Platone avesse voluto mettere in mostra difetti come questi o affini nel programma della definizione per Divisioni Dicotomiche, non avrebbe potuto scegliere una procedura più efficace che quella di mostrare diverse definizioni dello stesso concetto, tutte ottenute percorrendo scale di generi differenti. E questo è ciò che di fatto compie. Egli fornisce sei o sette definizioni diverse di "sofista", cui è giunto attraverso percorsi differenti. Comunque, egli non dice che sta rivelando difetti propri del metodo, e il dialogo successivo, il *Politico*, è un altro esercizio dello stesso; così alcuni dei suoi commentatori possono avere ragione nel credere che Platone avesse una buona opinione in merito alle sue potenzialità.

In ogni caso, nel corso delle operazioni, catturano la nostra attenzione un paio di concetti che richiedono un genere molto diverso di delucidazioni, cioè quello di non esistenza ed esistenza. Infatti il Sofista è un simulatore che pensa o dice che è in un certo modo ciò che non è in quel modo. Appare nuovamente qui il problema sorto nel *Teeteto*: come può essere nominato, descritto e

¹⁰ Cfr. La critica di Aristotele del programma della divisione in dicotomie, *De Part. An.*, 642

pensato ciò che non esiste? E se ciò non è possibile, come possiamo noi con i Sofisti pensarlo o parlare di esso falsamente come se esistesse? [323]

La questione è così posta francamente: che cosa significa asserire o negare l'esistenza di qualcosa?

Che cosa intendono i Pluralisti o i Monisti quando asseriscono l'esistenza di molte cose o di una cosa sola? Che cosa intendono i materialisti o gli idealisti quando affermano o negano che i corpi o le Forme sono reali?

A questo punto è della massima importanza per la nostra questione principale notare alcuni punti. (1) In riferimento al Monismo Parmenideo si evidenzia che i concetti di Unità ed Esistenza si intrecciano in maniera significativa senza essere identici. Proprio su questo punto riecheggia parte delle argomentazioni del *Parmenide*. (2) Non si fa alcuno sforzo di rischiarare i concetti di esistenza e non esistenza attraverso il Metodo delle Divisioni. Platone non anticipa l'eroico tentativo di Meinong di mostrare che essi sono specie coordinate di un concetto generico. E si può vedere, come forse vide Platone, che il Metodo non funziona solo perché questi concetti *non* sono generici, bensì per il fatto che si dà una differenza rilevante tra essi e quelli generici che è proprio la fonte dell'inapplicabilità del Metodo a essi. (3) Ci sono altri concetti: identità, alterità, moto, quiete su cui si deve lavorare contemporaneamente a esistenza e non esistenza. (4) La procedura di investigare le interrelazioni tra questi concetti è chiamata Dialettica, la quale ritengo sia solo remotamente connessa all'operazione di rintracciamento di gerarchie dei generi chiamata Divisione.

Ora, tentando di delucidare i concetti di esistenza e non esistenza, Platone fa uso di due analogie, una delle quali era stata utilizzata nel *Teeteto*. Egli paragona la maniera in cui alcuni concetti possono connettersi con degli altri solo in alcuni modi a quelli in cui: (a) le lettere possono ammettere solamente alcuni tipi di unione allo scopo di formare delle sillabe, e più avanti (b) le parole possono ammettere solamente certi tipi di unione allo scopo di formare enunciati.

Perché si costituisca una sillaba devono esserci tanto vocali quanto consonanti, e, perché sia costituito un enunciato, un sostantivo deve essere congiunto a un verbo e non un sostantivo a

un sostantivo o un verbo a un verbo. Se si volesse formulare una metafora da queste analogie si potrebbe dire che alcuni concetti, ma non tutti, devono essere concetti “vocali”, o che alcuni concetti, ma non tutti, devono essere concetti “sintassi” opposti ai concetti “vocabolario”. E esistenza e non esistenza sono di questo nuovo tipo.

Si suggerisce più avanti [253, 259, 260b] che i due concetti di esistenza e non esistenza, insieme a certi altri [324] a essi associati, ossia moto e quiete, alterità e identità, sono pervasivi in misura rilevante e spuntano fuori in tutte le Divisioni in cui sono individuati gli altri concetti, allo stesso modo in cui credo che “non esistenza” sia spuntato in una delle definizioni di “sofista”. Viene alla mente l’affermazione di Aristotele secondo cui l’Esistenza, l’Unità e il Bene non appartengono a nessuna delle Categorie, ma le pervadono tutte, sebbene, ovviamente, le sue Categorie non siano i Summa Genera.

Qui appare dunque una discreta testimonianza interna al *Sofista* a favore dell’idea che Platone stia scorrendo una differenza importante tra tipologie di concetti o universali, e in particolare che i concetti generici, i quali possono essere declinati con o senza precisione in gerarchie di generi, specie e sottospecie, obbediscono a regole molto differenti rispetto ad altri come esistenza e non esistenza. E i concetti di quest’ultima classe svolgono qualcosa che potrei chiamare un ruolo logico, analogo al ruolo delle vocali nelle sillabe e alle regole sintattiche negli enunciati. Più che come mattoni essi funzionano come la disposizione degli stessi in un edificio.

Ora la cosa interessante è che veramente esistenza e non esistenza sono ciò che si dovrebbe chiamare “concetti formali”, e in aggiunta che, se si chiedesse a dei logici moderni di descrivere il modo in cui i concetti formali differiscono da quelli propri o materiali o di contenuto, il loro metodo di esporre il ruolo dei concetti formali sarebbe simile a quello qui adottato da Platone. Ma non è necessario andare più avanti del dire che Platone stava divenendo consapevole di alcune differenze importanti tra tipi di concetti. Non si dà infatti alcuna prova che abbia anticipato l’indagine aristotelica sui principi di inferenza, attraverso la quale, per la prima volta, l’antitesi tra i concetti formali e quelli generici diviene l’analisi dominante. Non c’è di conseguenza in Platone alcun tentativo di astrarre le caratteristiche formali delle proposizioni da quelle di contenuto, e quindi non si dà

alcuna simbolizzazione codificata per le caratteristiche formali delle proposizioni, astratte da quelle materiali.

C'è ovviamente un rischio considerevole nel tentare di rischiarare la dottrina di un filosofo precedente alla luce di quelle successive, soprattutto se contemporanee. È sempre allettante e spesso facile leggere graditi insegnamenti tra le righe di una qualche Scrittura rispettata ma implicita. Eppure l'abitudine opposta di tracciare la tendenza di una teoria adolescente senza alcun riferimento al progresso di teorie più adulte è soggetta, non solo al rischio, ma alla certezza del fallimento. [325]

Non possiamo dire che cosa è stato un problema proprio di un filosofo, e ancor meno quale è stata la direzione o efficacia del suo tentativo di risolverlo, a meno che riflessioni successive non abbiano gettato sull'argomento una luce più chiara di quanto costui non sia stato in grado di fare. Che un commentatore abbia o meno trovato una tale lume o solamente un fuoco fatuo è sempre contestabile e spesso degno di discussione.

Così, potrei avere torto nel credere che ci siano affinità tra le indagini di Platone in questi dialoghi e la ricognizione ad opera di Hume e Kant sulle asserzioni di esistenza, o quella di quest'ultimo sulle forme di giudizio e le categorie, la dottrina delle funzioni proposizionali di Russell e la teoria dei tipi, e, forse più di ogni altro, la quasi totalità del *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein. Potrei avere torto nel ricostruire questi dialoghi come se, per così dire, preconizzassero la maggior parte delle difficoltà logiche in cui doveva ricadere l'infinitamente coraggioso e pertinace Meinong. Ma almeno il mio errore, se lo è, non implica che i problemi affrontati da Platone siano stati così artefatti o effimeri che nessun'altro filosofo che faccia sul serio non abbia mai provato perplessità dinanzi a essi.

(Traduzione di Lorenzo Giovannetti)