

«ILLIMITATA PLURALITÀ»

L'argomento del regresso in *Parm.* 132a1-b2

1. *L'argomento del regresso e l'interpretazione di Vlastos*

L'argomento del regresso, che compare in quattro luoghi dell'opera platonica¹, di cui il *locus classicus* è *Parm.* 132a1-b2, è noto soprattutto con la fortunata dicitura «argomento del terzo uomo» (da ora TMA, «Third Man Argument»), dovuta alla rielaborazione aristotelica². Si tratta di un problema ampiamente diffuso nell'antichità – lo ritroviamo in Platone, Aristotele e Plotino – e che ricorre costantemente nella critica platonica dalla fine dell'Ottocento a oggi³, tanto che è possibile convenire con il giudizio di Allan Silverman, secondo cui il TMA è «perhaps the most famous argument in ancient philosophy»⁴.

¹) La prima occorrenza in ordine cronologico è il cosiddetto «argomento del Terzo Letto» di *Resp.* 10.597c-d; lo ritroviamo poi in due formulazioni nel *Parmenide* (132a1-b2 e 132d5-133a3) e infine in *Tim.* 31a2-b3. La cronologia dei dialoghi non può certo essere qui discussa, dunque mi limito a rimandare agli ormai classici studi di Thesleff 1982 e Brandwood 1990. Ha proposto di retrodare il *Timeo* Owen 1953; *contra* Gill 1979, pp. 148-167.

²) Cfr. *Metaph.* A 9.990b15-17 (= M 1079a11-13), che rimanda alle critiche sollevate nel precedente scritto sulle idee (= Alex. Aphr. in *Metaph.* 84.21-85.3 = fr. 4 Ross); *Metaph.* A 9.991a2-8; *Metaph.* Z 1038b34-1039a3; *Metaph.* K 1059b8 (libro che però è considerato spurio dalla maggioranza degli studiosi); *Soph. El.* 178b-179a.

³) Anche se non mancano accenni in testi precedenti, il primo importante contributo contemporaneo a dedicare un certo spazio al problema del regresso è Taylor 1896-1897. Lo studioso è poi tornato sul TMA con quella che è possibile considerare la prima interpretazione «logica» dell'argomento in Taylor 1916. I più recenti tentativi di interpretazione che conosco sono invece Rickless 2007, in part. pp. 64-75, e Lünstroth 2008, pp. 42-54.

⁴) Silverman 2002, p. 110. Cfr. Clegg 1973, p. 26: «Except for the paradoxes of Parmenides' pupil, Zeno, the most controversial and intensively studied argument in the whole of ancient philosophy is the "Third Man"».

Il dibattito recente si è sviluppato soprattutto intorno a un articolo fondamentale di Gregory Vlastos, *The Third Man Argument in the «Parmenides»*, pubblicato sulla «Philosophical Review» nel 1954⁵. Vlastos ritiene che «Plato's argument professes to be a *deductive argument* and I propose to treat it as a *formal structure of inference from premisses, stated or implied*» e che quindi sia innanzitutto necessario interrogarsi sulla natura delle premesse e sulla validità dell'inferenza⁶.

L'esplicitazione dell'argomento mostra, secondo Vlastos, che l'inferenza risulta corretta solo a patto di concedere a Platone due assunzioni tacite che, una volta ammesse, renderebbero legittimo il TMA⁷. Tali premesse sono la tesi dell'«autopredicazione» (SPA, «Self-Predication Assumption»), secondo cui ogni forma può essere predicata di se stessa⁸, e quella della «non-identità» (NIA, «Non-identity Assumption»), per cui, se qualcosa ha un determinato carattere, non può essere identico alla forma in virtù della quale ha quel carattere⁹. Entrambe le premesse, secondo Vlastos, devono necessariamente essere chiamate in causa per rendere intelligibile l'argomento. Attraverso la congiunzione della SPA e della NIA, tuttavia, si ottiene la negazione del principio di identità: la grandezza (*F*-ness) non è identica con sé. L'enunciato «se *F*-ezza è *F*, *F*-ezza non può essere identico con *F*-ezza» è però autocontraddittorio, dunque «one of the premisses from which it follows [...] must be false»¹⁰.

Platone si è reso conto dell'inconsistenza delle due premesse implicite nel regresso? La risposta di Vlastos è negativa: Platone non era

⁵) Prima di Vlastos, il regresso era stato già trattato soprattutto da: Taylor 1896-1897; Globot 1929, pp. 473-481; Cornford 1964; Ryle 1939; Cherniss 1946, pp. 287-300; Wilpert 1939-1940; Ross 1951, pp. 87-89, 170-171.

⁶) Vlastos, p. 233; i corsivi sono miei.

⁷) L'argomento è considerato da Vlastos diviso in due momenti: (A1 = 132a-b2) «se *a*, *b*, *c*, sono tutte *F*, deve esserci un'unica forma, *F*-ezza, in virtù della quale noi apprendiamo *a*, *b*, *c*, tutte come *F*»; (A2 = 132a5-7) «se *a*, *b*, *c*, e *F*-ezza sono tutte *F*, deve esserci un'altra forma, *F*-ezza₁, in virtù della quale noi apprendiamo *a*, *b*, *c* e *F*-ezza tutte come *F*». Tuttavia, «in (A1) we are told that if several things are all *F*, they are all seen as such in virtue of *F*-ness. But (A2) tells us that if several things are all *F*, they are all seen as such not because of *F*-ness, but because of a Form other than *F*-ness, namely, *F*-ness₁» (*art. cit.*, p. 233). Uso, in traduzione, «*F*-ezza» per rendere in italiano la formula convenzionale *F*-ness, ottenuta aggiungendo il suffisso -ness, di derivazione anglosassone, che in inglese serve per formare sostantivi astratti dagli aggettivi (es.: *sedness*, «tristezza»).

⁸) «Ogni forma può essere predicata di se stessa. [...] *F*-ezza è essa stessa *F*».

⁹) «Se qualcosa ha un determinato carattere, esso non può essere identico alla forma in virtù della quale noi apprendiamo quel carattere. Se *x* è *F*, *x* non può essere identico a *F*-ezza».

¹⁰) Vlastos 1954, p. 238. L'enunciato autocontraddittorio è dovuto al fatto che la SPA «reads: *F*-ness is *F*», mentre la NIA «reads: if *x* is *F*, *x* cannot be identical with *F*-ness». Sostituendo «*F*-ness» a *x*, si ottiene appunto l'autocontraddizione «if *F*-ness is *F*, *F*-ness cannot be identical with *F*-ness».

in grado di isolare la SPA e la NIA perché entrambe fanno parte in modo costitutivo del suo sistema. La SPA, oltre a essere esplicitamente ammessa (p. es. in *Prot.* 330c-e), è irrimediabilmente implicata nel concetto di «partecipazione»: se un oggetto x possiede il carattere y in modo difettoso, l'idea Y , partecipando della quale ottiene la caratteristica y , deve possedere pienamente il carattere y – ovvero essa deve essere y . Ma poiché l'idea è «separata» dalle cose sensibili, che non sono mai pienamente la proprietà che posseggono, anche la NIA è ammessa in partenza.

Pur non consapevole dell'autocontraddittorietà della SPA e della NIA, Platone avrebbe però avvertito una difficoltà, un'incongruenza difficile da identificare e risolvere, che non avrebbe voluto mascherare. Sotto questo aspetto, conclude Vlastos, l'argomento del regresso è un «record of honest perplexity», la massima testimonianza della dubbiosità del grande filosofo davanti alla propria teoria più importante, avvertita come fondamentale e nello stesso tempo come vacillante¹¹.

Tra le risposte di taglio logico-linguistico più convincenti e meglio articolate all'articolo di Vlastos spicca quella di Wilfrid Sellars (1955)¹². Il dibattito con Sellars, cui Vlastos rispose immediatamente, si estese nel tempo: Sellars riprese infatti la polemica nel 1967, con una controreplica a Vlastos, il quale tornò definitivamente sul TMA nel 1969, modificando – anche se non *in toto* – la posizione espressa nel 1954¹³.

La proposta di Sellars mira a una contestazione radicale dell'approccio di Vlastos, fornendo all'argomento un *set* di premesse consistenti tra loro¹⁴. Inoltre, Sellars non ritiene il TMA l'autocritica di un Platone poco convinto della coerenza della propria teoria, quanto «il rifiuto di una interpretazione particolare della teoria delle forma, che si basava su ipotesi di cui Platone era giunto a scoprire l'inconsistenza logica»¹⁵. Come si vedrà in seguito, Sellars ha colto nel segno, focalizzando l'attenzione sull'efficacia elentica (e non *autoelentica*) del regresso.

Le obiezioni di Sellars – su cui mi soffermerò solo in modo cursorio – sono principalmente tre: (a) l'insieme dei particolari f è diverso da quello dei particolari f più la loro idea¹⁶, dunque la richiesta di una

¹¹) Cfr. *ivi*, pp. 254-257. Che il regresso sia «a record of honest perplexity» è discusso da Schofield 1996, pp. 50-51.

¹²) Sellars 1955, pp. 405-437.

¹³) Cfr. Vlastos 1955, pp. 438-448; Sellars 1967, pp. 52-72 (in realtà, *Vlastos and the Third Man: a Rejoinder*, come si spiega negli *Acknowledgements*, venne scritta nel 1955, ma non pubblicata); Vlastos 1969a.

¹⁴) Sottolinea l'importanza e la centralità della proposta di Sellars Cohen 1971, p. 452.

¹⁵) Cavagnaro 1989, p. 103.

¹⁶) Cfr. Sellars 1955, p. 412 e nt. 27. Su questo punto concorda Cohen 1971, pp. 457-458.

seconda forma non fa leva sulle cose particolari, dato che il loro essere f è garantito dalla prima forma, ma su F -ezza. Difatti, l'enunciato «se un certo numero di cose a, b, c , sono tutte F , deve esserci un'unica forma, F -ezza, in virtù della quale noi apprendiamo a, b, c , tutte come F » non è, come vorrebbe Vlastos, premessa dell'argomento del regresso, ma la conclusione di Socrate, secondo cui la forma di cose particolari che condividono tutte la medesima proprietà è unica. (b) Se il TMA richiede la predicazione di f a F -ezza, non è corretto parlare di «autopredicazione», perché in tal caso si dovrebbe avere la predicazione di F -ezza a F -ezza, ma si deve parlare di semplice «predicazione». Dire che F -ezza è f – ovvero, la grandezza è grande – non è come dire che l'idea F -ezza partecipa di se stessa – ovvero, che la grandezza è grandezza. Se è così, la predicazione di f a F -ezza e la NIA (che altro non è che un principio di non-autopredicazione) non sono inconsistenti.

L'uso da parte di Platone di un lessico autopredicativo, suggerito dal linguaggio giovanile della teoria delle idee, non implica necessariamente la SPA. Anzi, proprio nel *Parmenide* Platone avrebbe rifiutato espressamente tale possibilità¹⁷. (c) Vlastos non ha colto la distinzione tra la forma come «variable proper» e la forma come «representative symbol»: se usata come «symbol», F -ezza sta per un'unica e sola forma, ad esempio Grandezza, mentre se vale come «variable proper», sta per una classe che può avere come membri sia un'unica forma che un numero n di forme (anche infinito), senza difficoltà¹⁸.

Nel 1969, tornando sul TMA dopo le obiezioni di Sellars, Geach¹⁹ e Strang²⁰, Vlastos ritenne decisiva la frase $\mu\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\iota}\sigma\omega\varsigma\ \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ (132a2), cui non aveva dato particolare considerazione in precedenza: la forma F -ezza è una e una soltanto, poiché nell'argomento del regresso $\mu\acute{\alpha}$ ed

¹⁷) Cfr. Sellars 1955, p. 423.

¹⁸) In (A1; cfr. nt. 8), che è la conclusione cui giunge Socrate, F -ezza sta come «representative symbol» e dunque identifica una e una sola forma, Grande. Parmenide, però, non si accontenta della soluzione di Socrate e gli fa notare che non bisogna porre una forma solo per spiegare la nota comune di un numero n di particolari, ma che si deve poi spiegare, attraverso un'altra forma, Grande, la somiglianza dei particolari e della forma. Si ha così un enunciato del tipo: (G) «Se un certo numero di enti è f , deve esserci una forma F -ezza in virtù della quale essi tutti sono F -ezza». In (G), però, F -ezza non sta come «symbol», ma come «variable proper»: rappresenta cioè una classe di F -ezza. Ma se (G) è la premessa del TMA, allora l'intero argomento deve considerare F -ezza come «variable proper», laddove Vlastos l'intende sempre come «symbol» (indicante quindi un'unica forma). Se è così, il TMA cessa di essere autocontraddittorio e può essere costruito con un *set* consistente di premesse.

¹⁹) Cfr. Geach 1956. Geach ebbe con Vlastos anche una «private correspondence» (precedente alla critica di Sellars) sul TMA, come lui stesso precisa a p. 266.

²⁰) Cfr. Strang 1963.

ἔν sono sinonimi e valgono «single», «unique»²¹. Seguendo Sellars, Vlastos nega che la SPA e la NIA – considerate ancora entrambe premesse del TMA – siano inconsistenti, però ritiene che esse entrino in collisione con la tesi dell'unicità della forma, generando «an inconsistent triad» e che su di essa si fondi il TMA²².

L'interpretazione di Vlastos ha alimentato un cinquantennio di intenso dibattito, stabilendo l'*agenda* degli studiosi che si sono misurati con il TMA: delineare un *set* di premesse che rendano valida l'inferenza e inneschino il regresso; o, in opposizione, stabilire un *set* non inconsistente. Operazioni concettuali che, pur meritorie, hanno via via messo in secondo piano il testo di Platone per lasciare spazio alle più raffinate e complesse formalizzazioni, tanto che Harold Cherniss, parlando dell'articolo del 1954, ha scritto che esso «has started a still-rising flood of literature, intended to clarify Plato's text but tending to whelm it with the symbols of modern logic»²³.

Non stabilire un *set* consistente di premesse, ma riportare l'argomento del regresso al contesto del *Parmenide* deve essere, a mio avviso, la priorità di chi voglia misurarsi ancora una volta con il TMA, dato che esso non costituisce un problema autonomo, valido anche se avulso dal testo platonico, ma un aspetto del più ampio «dilemma della partecipazione»²⁴ di cui si discute nel dialogo. Come ha scritto Dimitri El Murr, è «impossible, en effet, de comprendre la portée de la réfutation que propose Parménide de la conception des Formes défendue par Socrate si l'on fait abstraction du contexte dans lequel l'exposition de celle-ci est produite»²⁵.

²¹) Strang 1963, *passim*, ritiene che le occorrenze di ἔν e μία nel TMA non abbiano lo stesso significato, ma valgano talvolta «exactly one» e talvolta «at least one». Non mi sembra una posizione sostenibile.

²²) Cfr. Vlastos 1954, pp. 292 e 300 nt. 39. Che la soluzione di Vlastos regga è messo in dubbio da Rankin 1970, pp. 378-380. Vd. anche Cavagnaro 1989, p. 49 nt. 35.

²³) Cherniss 1957, p. 369. Vlastos, nel suo citato articolo del 1969, mostra di concordare: «[...] most of the debate which have swirled around Plato's "Third Man" argument [...] in recent years have been to heavily preoccupied with logical analysis to work intensively on Plato's text. For this I should perhaps accept some blame; a paper of mine, published in 1954, provoked some of these discussions, and may have abetted the shift of emphasis from text to logic» (p. 289). Tra i contributi di taglio logico merita menzione Mignucci 1988.

²⁴) Cfr. Allen 1997, in part. pp. 128-145.

²⁵) El Murr 2005, p. 22. Cfr. Barford 1978, p. 1: «What has received less attention and remains unclear is Plato's own evaluation of the TMA».

2. *Le ricostruzione standard del TMA e le sue premesse*

La versione *standard* del TMA, fatta propria da un ampio novero di studiosi, è espressa in modo molto chiaro da Francesco Fronterotta:

Se (I) un'idea "X in sé" è ciò in virtù di cui le cose empiriche possiedono una certa caratteristica "x" e se (II) l'idea "X in sé" e le cose empiriche in possesso della caratteristica "x" vengono considerate come l'insieme unitario (*bèn ti*) degli enti "x", allora (III) apparirà per necessità una nuova idea (*àllo èidos anaphanèsetai*) "X in sé¹", identica alla prima, in virtù della quale l'insieme degli enti "x", composto dall'idea "X in sé" e dalle cose empiriche "x", possiede la caratteristica "x". Tale procedimento [...] può essere ripetuto innumerevoli volte, degenerando perciò in un regresso infinito delle idee.²⁶

Se questa ricostruzione sia affidabile per spiegare il TMA così come fa la sua comparsa nel *Parmenide*, ovvero se sia adeguata al testo e alle esigenze di Platone, è ciò che mi propongo di affrontare in seguito. Ora vorrei soffermarmi sulle premesse necessarie per comprendere il meccanismo che innesca il TMA, almeno nella sua versione *standard*.

2.1. *L'«uno sopra i molti»*

Nel caso di *Parm.* 132a1-b2, «X in sé» è l'idea del grande e «le cose empiriche in possesso della caratteristica "x"» sono evidentemente le cose dotate della grandezza²⁷. Il meccanismo che porta al regresso, dunque, funzionerebbe così: quando un numero *n* di cose empiriche appaiono essere grandi, allora si pone il grande in sé, in virtù di cui (per partecipazione) le cose empiriche ottengono la proprietà della grandezza; tuttavia, sia le cose empiriche grandi che il grande in sé appaiono essere "grandi", quindi si dovrà porre una nuova idea del grande, seguendo lo stesso procedimento (per somiglianza) con cui si è posta la prima; questo processo va poi replicato infinitamente, perché sarà sempre necessario introdurre una nuova forma per spiegare la somiglianza delle cose empiriche grandi e le idee poste di volta in volta.

L'espressione «appaiono essere grandi» risente di una certa ambiguità, dovuta alla vaghezza del linguaggio platonico. È allora opportuno proporre una versione parzialmente disambiguata del TMA, del tipo:

²⁶) Fronterotta 1998, p. 113 nt. 24.

²⁷) L'esempio della grandezza è probabilmente scelto da Platone per la sua immediatezza, in linea con *Men.* 72c-e e *Phaed.* 100e4-6.

Quando alcune cose Φ , allora si porrà una singola idea in virtù della quale esse tutte Φ ; ma se è così e se anche l'idea Φ , allora ne consegue che va posta un'altra idea in virtù della quale queste cose e la prima idea tutte Φ ; e così all'infinito

dove Φ vale per «appare/appaiono essere f »²⁸.

Il principio secondo cui, dato un gruppo di cose empiriche aventi la medesima proprietà f , si pone un'unica idea, F in sé, in virtù della quale esse tutte sono f , è chiamato convenzionalmente, sulla scorta di Aristotele, τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, «l'uno sopra i molti» (OM, «One over Many») ²⁹. La prima formulazione esplicita dell'OM è restituita infatti da un passo del commento di Alessandro alla *Metafisica*, entrato poi nella raccolta dei frammenti del Περὶ ιδεῶν ³⁰:

Se ciascuno dei molti uomini è uomo e dei molti animali è animale e similmente per gli altri <casi>, e per ciascuno di essi non è lo stesso qualcosa a essere predicato di sé medesimo (ἐφ' ἐκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον), ma vi è qualcosa che si predica di essi tutti e che non è identico a nessuno di essi (οὐδενὶ αὐτῶν ταῦτὸν ὄν), cioè ³¹ è qualcosa che è oltre (παρὰ) i particolari e che è separato da essi ed eterno (κεχωρισμένον αὐτῶν αἰδίου); infatti, sempre allo stesso modo si predica di tutte le cose che differiscono secondo il numero. Ciò che è uno sopra (ἐπὶ) i molti, separato da essi ed eterno, è un'idea: quindi le idee sono (εἰσὶν ἄρα ιδεαί).³²

²⁸) Seguo la proposta di Butler 1963, p. 63.

²⁹) Rickless 2007, p. xii, ritiene che esso sia addirittura un *assioma* della «High Theory of Forms» e lo espone così: «[...] for any property F and any plurality of F things, there is a form of F-ness by virtue of partaking of which each member of the plurality is F». Nella sua interpretazione, fortemente orientata in senso logico-linguistico, la teoria delle idee si svilupperebbe per «axioms» (l'OM e l'αὐτὸ καθ' αὐτό), «auxiliaries», «fundamental theorems» e «additional principles». Condivido le perplessità espresse recentemente da Prior 2004, p. 98, riguardo le letture radicalmente analitiche di Platone: «One might ask whether the techniques of analytical philosophy can elucidate the views of so allusive, visionary and poetic philosopher as Plato. [...] This analysis yields rival accounts that cannot be confirmed or rejected on the basis of the text alone. [...] I wonder whether the analytical approach does not require a greater precision from Plato's dialogues than can be found there. I also wonder whether the pursuit of precision does not inevitably lead the interpreter to underplay the more mystical and religious aspects of Plato's thought».

³⁰) Alex. Aphr. in *Metaph.* 80.8-81.15 Harlfinger (= fr. 3 Ross).

³¹) Il testo dei codici OAC, seguito da Harlfinger, riporta τὸ τοῦτων. Ha però ragione Fine 1993, pp. 242-243 nt. 12, a sollevare perplessità su come intendere il testo di OAC, dato che τοῦτων si deve riferire necessariamente ai «many F s», con la conseguenza che qui Aristotele starebbe dicendo che «that what is predicated is among, i.e. is one of, the many F s». Leszl 1975, p. 44, propone di tradurre «ci deve essere qualcosa <predicato> di questi [...]». Trovo però più semplice seguire il testo di Asclepio, che riporta τοῦτο. Non mi sembra invece lecito tradurre il genitivo τοῦτων come «belonging to them», seguendo Dooley 1989, p. 117.

³²) Cfr. Leszl 1975, pp. 141-169; Fine 1980 e 1993, pp. 103-116.

A quanto abbiamo già detto circa l'OM, la ricostruzione aristotelica offre uno spunto ulteriore, come si vedrà, di grande problematicità: ciò che viene posto oltre i molti dai platonici – nel nostro esempio, l'idea del grande – è *κεχωρισμένον* e *αἰδιον*. È quindi possibile riformulare il principio dell'OM (lasciando per ora indiscussa la validità storiografica della testimonianza aristotelica):

[OM*] Quando n individui empirici posseggono la proprietà³³ f [o, in termini aristotelici, quando di n individui si predica la proprietà f]³⁴, allora si pone F in sé, esistente in modo separato ed eterno oltre i particolari, che ottengono la proprietà f in virtù della partecipazione a F in sé.

È questo, così esposto, un principio propriamente platonico? Cherniss indica alcuni luoghi («unmistakable references») dei dialoghi in cui sarebbe esposto OM*³⁵: *Resp.* 596a.597c7-9; *Parm.* 132a1-4; *Soph.* 243d-e³⁶; *Phil.* 34E3-4³⁷. Di essi meritano di essere discussi solo *Resp.* 596a e

³³) Qui e altrove utilizzerò il termine «proprietà» in senso largo, ovvero senza distinguere le sfumature (specie, tipi ...) che la filosofia del linguaggio identifica, poiché non si tratta di una distinzione che possa interessare Platone. Su questo punto concordo pertanto con Fine 1993, pp. 246-247 nt. 10.

³⁴) Armstrong 1978, pp. xiii-xiv, distingue due formulazioni dell'OM, una realista e una semantica. La versione aristotelica citata è semantica: si pone l'universale per spiegare il significato dei termini generali e gli universali altro non sono che il significato di tali termini. La versione platonica, invece, è realista: la forma viene posta per spiegare la somiglianza tra oggetti empirici e la forma è la rappresentazione pura della proprietà condivisa dagli oggetti. Nel presente articolo tratterò l'OM solo nella sua versione realista, che appunto mi sembra quella platonica, tacendo delle altre modalità in cui è possibile costruire l'OM.

³⁵) Cherniss 1946, pp. 260-272 (in part. nt. 170).

³⁶) Il passo segna l'inizio dell'indagine *περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγού πρώτου*, ovvero la questione dell'essere. L'indagine viene condotta attraverso le opinioni di alcuni filosofi, non facili da identificare. A 243d-e si interrogano i «dualisti» (Alcmeone, secondo alcuni; Archelao, secondo altri), che sostengono che tutto ciò che è si riduce a due principi fondamentali (su questo punto cfr. Rosen 1983, pp. 207-208; De Rijk 1986, pp. 94-95). La domanda che viene posta loro è cosa enunciano quando dicono che, ad esempio, caldo e freddo «sono»: cos'è questo «essere»? una terza cosa oltre le due di partenza? se così fosse, la dualità sarebbe sacrificata e i termini in gioco diventerebbero tre; se invece l'«essere» coincidesse con uno dei due poli, l'altro, poiché «è», si sovrapporrebbe al primo e alla dualità si sostituirebbe l'unità (per un'interpretazione meno ortodossa del passo cfr. Bluck 1975, pp. 70-72; *contra* De Rijk 1986, p. 95); infine, se entrambi i poli fossero «essere», essi sarebbero identici, quindi non più dualità, ma unità. Non mi sembra che in nessuno dei tre casi si possa applicare l'OM al problema del *Sofista*.

³⁷) *πρὸς τί ποτε ἄρα ταῦτόν βλέψαντες οὕτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ' ἐνὶ προσαγορεύομεν ὀνόματι*; Non mi pare che il passo rimandi all'OM, poiché, come giustamente scrive Fine 1993, p. 303 nt. 33, «Plato does not say that the fact that there is a name shows that there is a corresponding form; he says that we apply names only when we believe there is a shared property. The direction of fit is from property to name, not from name to property».

Parm. 132a1-4, che corrisponde all'inizio dell'argomento del regresso e dunque sarà affrontato in seguito.

Qui è però opportuno segnalare che, se esso fosse un'occorrenza di OM*, sarebbe inconsistente con 130c1-d9, in cui Socrate dice di trovarsi ἐν ἀπορίᾳ riguardo l'esistenza di idee separate (χωρίς) di uomo, fuoco e acqua, e nega espressamente l'esistenza di capello, fango, sporco e di quanto è spregevole e privo di valore (ἀτιμότατον τε καὶ φαυλότατον). OM* non ammette restrizioni. Ciò risulta evidente nella forma disambiguata del TMA (che implica OM*), in cui Φ deve poter assumere qualsiasi significato, anche «appaiono essere uomo/fuoco/capello/sporco»³⁸.

Inoltre sarebbe ancor più problematico capire il senso della critica di Aristotele, che obietta agli accademici proprio di non aver considerato che OM* ha un valore omniestensivo e, conseguentemente, costringe a postulare forme di cui non volevano ammettere l'esistenza. L'obiezione di Aristotele risulta invece assai sensata, se si ammette che i platonici utilizzassero una versione non omniestensiva (ma selettiva) dell'OM.

³⁸) Non credo sia una via di fuga percorribile quella di rifarsi al successivo passaggio 130e1-3, in cui Parmenide afferma che Socrate, una volta cresciuto, non disprezzerà nessuna delle cose citate, per sostenere una lettura omniestensiva del cosmo noetico (quindi dell'OM), come fa, tra gli altri, Migliori 1990, pp. 136-139. Nemmeno è produttivo elencare passi in cui compaiono idee che, seguendo il *Parmenide*, non dovrebbero esistere (di cose naturali, di artefatti, di cose spregevoli), sulla scorta di Fronterotta 2001, pp. 118-124, 192-193. Inoltre, dal novero di tali passi, a mio avviso, bisogna escludere *Resp.* 5.507b2-9, poiché l'espressione καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, essendo inserita in un contesto etico, è verosimilmente intesa come un riferimento limitato alle idee di valore e non a qualsiasi idea. L'invito di Parmenide a non disdegnare nessuna realtà, che ritorna in *Soph.* 226e8-227c6 e *Pol.* 266d4-9, non ci autorizza ad ammettere l'omniestensione del cosmo noetico. Se le idee vengono postulate come necessarie per giustificare l'esperienza – così infatti mi sembra faccia il personaggio Socrate per salvare, contro Zenone, una realtà che è insieme simile e dissimile, unitaria e molteplice –, le idee delle cose naturali, degli artefatti e di ciò che è ridicolo non hanno alcun valore euristico. Non è un urgente problema filosofico quello di dare ragione dello sporco o del fango, ma nemmeno dell'ape e del bue, che sono autoevidenti e immediatamente restituiti dall'esperienza sensibile. Urgente è invece stabilire l'esistenza delle idee «logico-matematiche» e assiologiche. Non a caso, in *Parm.* 134b14-c2, davanti al rischio di non poter conoscere il cosmo noetico a causa dell'assoluta alterità della conoscenza in sé e della nostra conoscenza, Parmenide sottolinea che la più drammatica conseguenza di una simile situazione sarebbe quella per cui ἀγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτάς οὐσας ὑπολαμβάνομεν. È la dimensione assiologica e non quella meramente logica ciò che va salvato. Coglie perspicuamente questo aspetto Trabattoni 1993, pp. 65-82. Che la *reduction ad unum* non sia necessariamente omniestensiva è provato anche da *Phil.* 15b1-c3, in cui si legge che per prima cosa «bisogna assumere che *alcune* di queste entità [*scil.* quelle di cui si è parlato in 15a4-7] esistano realmente [...]». Solo alcune (τιναε) entità vanno assunte come esistenti separatamente, non tutte e non per principio. In conclusione, l'esortazione a non disdegnare le realtà inferiori non è un invito a estendere enormemente il cosmo noetico, ma a considerare l'intera realtà empirica come orientata al bene. In questo senso, il *Timeo* è l'ovvio sviluppo di questa prospettiva.

Resp. 10.596a5-8 è un passo particolarmente rilevante, perché appartiene ai dialoghi “di mezzo” e non a quelli “tardi”, dunque testimonierebbe la presenza dell’OM in tutto il Platone “maturo” e non solo in quello “dialettico”. Il breve passo necessita di essere citato anche nell’originale greco, poiché il testo presenta alcune difficoltà:

βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου· εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλά³⁹, οἷς τὰὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; Μανθάνω.

«vuoi dunque che iniziamo a indagare da qui, dal solito metodo? Perché noi, se non sbaglio, siamo soliti porre un’idea, unica e singola, rispetto ciascuna molteplicità di cose a cui diamo il medesimo nome. O non capisci?». «Capisco». ⁴⁰

³⁹) περὶ ἑκάστα τὰ πολλά è una costruzione di non immediata comprensione, che ricorre solo in questo passo, mentre altrove troviamo, al singolare, ἑκάστων τῶν πολλῶν (*Resp.* 479b10; *Parm.* 131d1, 165a1). περὶ può intendersi come luogo figurato: τίθεσθαι περὶ vorrebbe dire che l’εἶδος circoscrive le molte cose che spartiscono la qualità *f*. Nonostante sia di più immediata comprensione «ciascuno dei molti», ἑκάστα τὰ πολλά va tradotto, in modo più rispettoso della lettera del testo, «ciascuna molteplicità», oppure con formule del tipo «group of particulars» (Adam) o «gruppo di molti oggetti» (Sartori). In questo senso, l’εἶδος, circoscrivendo le *n* cose aventi il medesimo nome, crea un gruppo avente lo stesso nome dei suoi costituenti. Platone intende dire che la condivisione dello stesso nome (che sta per una proprietà) è segno della presenza dell’unità dell’idea, non che gli oggetti *f* costituiscono la classe *F*. Concorro pertanto con Wedberg 1955, p. 35: «Plato’s usual manner of speaking suggests that he thought of the Ideas as being principles by means of which particulars are brought together into collections, rather than as being themselves collections. In this respect his Ideas are more akin to our attributes than to our classes». Più in dettaglio, se si concede che Platone pensasse all’Idea-specie come parte dell’Idea-genere, si dovrebbe concludere, sempre con Wedberg, che l’idea sia «something between what we call attributes and what we call classes but, on the whole, closer to the former than to the latter».

⁴⁰) Smith 1917, pp. 69-71, in un articolo ingiustamente trascurato, soprattutto negli studi in lingua italiana, propone una traduzione alternativa e più debole del passo, giudicata «non implausible» da Nehamas 1982, pp. 72-73 nt. 32. Rifacendosi soprattutto a Goodwin 1889, §§ 532, 534, Smith sostiene che la traduzione convenzionale del passo (cfr., p. es., quella di F. Sartori: «porre un’unica singola specie per ciascun gruppo di molti oggetti ai quali attribuiamo lo stesso nome») non sia giustificata dal greco, perché il relativo, per avere valore generale, dovrebbe essere espresso con il congiuntivo e ἄν oppure con l’indicativo e ὅστις. Inoltre Smith contesta la traduzione di τὰὐτὸν ὄνομα come fosse sinonimo di κοινὸν ὄνομα. La sua proposta è pertanto: «we are, as you know, in the habit of assuming [as a rule of procedure] that the Idea which corresponds to a group of particulars, each to each, is always one, in which case [or, and in that case] we call the group, or its particulars, by the same name as the εἶδος». Burnyeat 1989, p. 102 nt. 4, ritiene che sia la traduzione tradizionale che quella di Smith siano giustificate, sebbene la seconda «fits the context much better». È però bene notare, sulla scorta di Sonnenschein 1918, pp. 68-69, che, in assenza di uno studio sistematico sugli esempi di relativo con ὅς e indicativo, conviene mantenere una certa cautela. Ho pertanto deciso di intendere οἷς come non problematico,

È facile notare come l'elemento unificante dei πολλά sia l'ὄνομα: ταῦτόν si oppone proprio a πολλά ed è il segno della presenza di un medesimo segno comune che autorizza a porre (τίθεσθαι)⁴¹ l'esistenza di *un* (ἓν) modello eidetico applicabile ai «molti»⁴². Il modello eidetico è, appunto, posto nello scambio dialettico a partire dalla constatazione che entità differenti vengono nominate con lo stesso ὄνομα. Ma ciò non significa che a ogni predicato corrisponda automaticamente un'idea o che la semplice esistenza di un nome comune autorizzi a porre – si noti: *attivamente*; non si parla affatto di un riconoscimento di qualcosa di già esistente – una forma. Platone, come ha colto A.C. Lloyd, «never said there is an Idea corresponding to every general name, although this is now attributed to him by writer after writer»⁴³.

La presenza del nome comune, in quanto tale, non è infatti condizione sufficiente per porre un genere eidetico: in *Pol.* 262a-263b, lo Straniero, dopo aver lodato il coraggio con cui il Giovane Socrate ha operato la divisione, ancorché in modo affrettato, spiega che non si deve avere fretta, separando μικρὸν μῦθον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλά ... μηδὲ εἶδους χωρὶς (a8-b1). Il Giovane Socrate, tuttavia, non comprende il senso dell'obiezione, dunque lo Straniero si ripromette di essere σαφέστερον (c3): non bisogna, spiega, commettere lo stesso errore che fanno normalmente i Greci, che considerano la stirpe degli Elleni una e separata dalle altre, uni-

pur ritenendo sintatticamente non scorretta la proposta di Smith. Quanto a ταῦτόν, invece, mi sembra difficile riferirlo a εἶδος, sia perché i due termini sono lontani nella frase che per il fatto che in questo passo al nome dell'idea non si allude mai. Infine, a molti traduttori si può obiettare di non aver reso il valore attenuativo di πού τι (cfr. Denniston 1996, pp. 490-495).

⁴¹) Per i significati di τίθεναι in Platone cfr. Des Places 1989, p. 504.

⁴²) La domanda che ipotizza l'OM come soluzione è ben illustrata da Devitt - Sterelny 1999, p. 277: «It is obvious that the world is full of individual things; stones, trees, cats and so on. But in addition to these "particulars", are there "universals" shared by many particulars?». Una spiegazione "scientifica" della realtà non richiede l'OM: quando un numero *n* di cose empiriche sono rosse, non è necessario concludere che esse condividono la "rossezza": esse sono semplicemente cose rosse (p. 278). Devitt e Sterelny hanno dunque ragione ad affermare che l'OM implica una spiegazione metafisica e non scientifica della realtà (pp. 278-279). Questo si applica perfettamente alle esigenze di Platone, che non pone l'OM come un «assioma» da cui dedurre una teoria, ma tenta di giustificare un dato evidente, ovvero il fatto che noi riconosciamo in cose molto differenti tra loro una medesima proprietà, tanto da attribuire a esse tutte il medesimo predicato. A osservatori contemporanei, come appunto Devitt e Sterelny, ciò non può non apparire ingenuo: «The one-over-many is a pseudo problem; the explanations prompted by it are pseudo explanation» (p. 279). Tuttavia, se è facile concedere che è possibile spiegare l'essere rosso di *n* cose senza ricorrere alla "rossezza", è sicuramente più complesso, almeno agli occhi di Platone, spiegare l'uguaglianza o la giustizia senza il ricorso a parametri oggettivi.

⁴³) Lloyd 1952, p. 221 nt. 1; *contra* Ross 1951, p. 79: «He [Plato] did in truth believe in an Idea answering to every common name».

ficandole tutte sotto il nome «barbaro»⁴⁴, ritenendo che αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἔν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν (d5-6); analogamente, non sarebbe corretto dividere in due i numeri, isolando il «diecimila» ὡς ἔν εἶδος ἀπωχωρίζων (e1) e pensando che l'aver apposto agli altri numeri ἔν ὄνομα autorizzi a ritenere che si formi per questo un genere unico separato dal resto (e2-3: γένος ἐκείνου χωρὶς ἕτερον ἔν γίγνεσθαι)⁴⁵. Come ha colto Gail Fine, «to know what forms there are, we need to know not what words our language contains, but what the genuine divisions in nature are»⁴⁶. Il nostro linguaggio, del resto, contiene parole che non hanno più un referente reale (es.: «pterodattilo») o che non l'hanno mai avuto e mai l'avranno (es.: «uccelli stinfalidi»): supporre una coestensione di linguaggio e realtà vorrebbe dire affermare l'esistenza di forme prive di istanziazione⁴⁷.

Michael D. Rohr ha posto l'attenzione su un passo del *Timeo* generalmente trascurato, 66d1-67a6. Nel caso della δύναμις che risiede nelle narici (la capacità di sentire odori), non ci sono εἶδη. Questo accade perché il genere degli odori è ἡμίγενές e nessun εἶδος degli elementi ha la συμμετρία necessaria per avere odore (d1-4). Gli odori si formano infatti nel pas-

⁴⁴) La possibile ambiguità del termine «barbaro» è sciolta mirabilmente da Fine 1993, p. 304 nt. 38: «“*Barbaros*” is not a negation in the technical sense I have specified, since it is not the complement of being Greek: it does not apply to everything that fails to be Greek including e.g. the sun or circles. (It does, however, apply to more than non-Greek people, as in “*barbaros gē*”, a foreign country). Nor is it clear that being Greek is a genuine property; if it is not, then that is yet a further reason for saying that “*barbaros*” is not a negation. [...] if we want to understand the nature of human beings, the division into Greeks and *barbaroi* is not explanatory».

⁴⁵) Cfr. White 2007, p. 26: «If a single name exists then it does not follow that a single class also exists. Thus, “barbarian” as a single name does not presuppose an existing class, barbarians, to which this single name can be fittingly applied – we are beguiled into thinking that a single name denotes a corresponding single class (262d). The Stranger does not deny the existence of barbarians – their number is, presumably, legion – but rather that barbaric individuals may not share a sufficiently similar structure to justify introducing a single class uniting all those individuals».

⁴⁶) Fine, 1993, p. 110.

⁴⁷) Armstrong 2001, p. 65, ritiene che «we can call the view that there are uninstantiated universals the Platonic view» e che «once you have uninstantiated universals you need somewhere special to put them, a “Platonic heaven”, as philosophers often say». È sicuramente vero che le forme platoniche, se trattate come universali, sono *universalia ante res*, tuttavia non conosco un luogo in cui Platone citi l'esistenza di un'idea in assenza dei suoi corrispettivi empirici. Nel «Platonic heaven», se è vero che l'OM non ha valore omniestensivo e che l'ipotesi eidetica è mantenuta per la sua capacità euristica, forme non istanziate non dovrebbero esserci – o, per meglio dire, possono esserci, ma non è rilevante ai fini della teoria. Vlastos 1969b, pp. 291-325, 142, cita *Resp.* 592a10-b4 come esempio di forma non istanzziata. In questo passo si legge che la città di cui si discute la fondazione si trova ἐν λόγοις, perché non esiste da nessuna parte sulla terra; il suo παράδειγμα, invece, ἐν οὐρανῷ ἴσως ἀνάκειται. Oppone ottime ragioni Rohr 1981, pp. 23-26.

saggio di “stato” degli elementi, da acqua in aria, e viceversa⁴⁸. Pertanto, ταῦτα ἀνόνομα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν e non sono costituiti οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδὲ ἀπλῶν εἰδῶν (67a1-2); hanno solo due nomi, per così dire, “vaghi”: il piacevole e il molesto (a3: τὸ θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν)⁴⁹. Platone non può voler dire che mancavano in greco termini per distinguere gli odori tra loro: «gradevole», «sgradevole», «dolce», «amaro», «pungente», «putrido», «aspro», «pungente» sono attestati⁵⁰. Quello che si può evincere dal passo, piuttosto, è che «probably that smells have no names of their own; the names we use for smells are borrowed from names of flavors»⁵¹. Se ciò è vero, una qualsiasi varietà di odore «will be a class of smells called by the same name to which no Form corresponds»⁵².

Va infine notato che il termine ὄνομα vale sicuramente, in senso piano, per «parola», come del resto era uso nella lingua greca⁵³, tuttavia, in senso pregnante, potrebbe non rimandare a qualsiasi nome o predicato, ma a ciò che si potrebbe chiamare, seguendo Gail Fine, «property-name» (che ritengo più adatto della proposta di Crombie «classificatory names») ⁵⁴. Il *Cratilo*, che è l'unico dialogo in cui Platone affronti espressamente il problema del nome in dettaglio, propone un uso più restrittivo dell'ὄνομα rispetto all'uso comune della lingua greca⁵⁵. Concordo ancora con Fine:

⁴⁸) Una chiara spiegazione di questo fenomeno è in Taylor 1962, pp. 470-471.

⁴⁹) Cfr. *ivi*, p. 470: «It is because you cannot specify a structure for the particles which give out the smells that you cannot classify their smells. T. does not regard the division into pleasant and unpleasant smells, “odours” and “stinks”, as a classification. This is because it is not based on a known “objective” character of the bodies which have the smells; it is “subjective”, and varies with the individual percipient».

⁵⁰) γλυκός: Matr. 534.90, Arist. *De an.* 421a27; πικρός: Hom. δ 406, Arist. *De an.* 421a27, Thphr. *Od.* 2; αὐστηρός: Arist. *De an.* 421A30, *De sen.* 443b11; λιπαρός: Arist. *De an.* 421A30.

⁵¹) Rohr 1981, p. 30. Ritroviamo questa lettura anche in Arist. *De an.* 421a26-b3: ἔστι δ', ὡσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὸς ὁ δὲ πικρὸς, οὕτω καὶ ὄσμαί. ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχουσι τὴν ἀνάλογον ὄσμην καὶ χυμόν, λέγω δὲ οἶον γλυκεῖαν ὄσμην καὶ γλυκὸν χυμόν, τὰ δὲ τούναντιον. ὁμοίως δὲ καὶ ὄσμεια καὶ αὐστηρά καὶ ὄξεϊα καὶ λιπαρά ἐστιν ὄσμη ἀλλ' ὡσπερ εἶπομεν, διὰ τὸ μὴ σφόδρα διαδήλους εἶναι τὰς ὄσμάς ὡσπερ τοὺς χυμούς, ἀπὸ τούτων εἴληφε τὰ ὀνόματα καθ' ὁμοιότητα τῶν πραγμάτων ἢ μὲν γλυκεῖα κρόκου καὶ μέλιτος, ἢ δὲ ὄσμεια θύμου καὶ τῶν τοιούτων τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

⁵²) Rohr 1981, p. 30.

⁵³) Cfr. Levin 1997.

⁵⁴) Fine 1993, p. 112; Crombie 1963, II, p. 282. A Platone è stato spesso obiettato di non aver compreso, per buona parte della sua produzione filosofica, la distinzione tra nomi e proposizioni. Si è parlato a proposito – con diverse sfumature – di atomismo semantico, per cui una proposizione altro non sarebbe che una successione di nomi (cfr. Crombie 1963, II, pp. 480-481; Owen 1970, pp. 99-100). Di contro, altri hanno sostenuto che il nome sarebbe una proposizione condensata ed è per questo che si può discutere la sua vero/falsità (cfr. Robinson 1969, p. 133). Un'eccellente discussione del problema si trova in Fine 1977.

⁵⁵) Cfr. *Crat.* 386a ss. Come notato da Fine 1993, p. 305 nt. 45, il contesto del passo del *Cratilo* e quello citato della *Repubblica* sono molto simili.

[...] if, like the *Cratylus*, *Rep.* 596a restricts names to property-names, then it is committed to the existence of forms corresponding only to every property names. *Rep.* 596a6-7, so far from disagreeing with *Politicus* 262ae, would then agree with it.⁵⁶

In conclusione, nonostante gli sforzi di alcuni filosofi del linguaggio, appare difficile inquadrare la metafisica esemplarista platonica tra le «“Fido”-Fido theories», alla luce del suo presunto coinvolgimento con l’OM⁵⁷. Non è vero che per Platone, ogni volta che un termine generale ha significato, deve esistere da qualche parte (nel «Platonic heaven»?) un oggetto che costituisce o corrisponde a quel significato. Questo, oltre a essere un pessimo argomento⁵⁸, non risponde assolutamente alle esigenze del «platonismo». L’uso dell’OM, come detto, ha come obiettivo quello di garantire alla realtà e al pensiero l’esistenza di modelli eidetici, dunque unici e stabili, che siano principio d’ordine e di valore. Dunque, se è vero che ogni proprietà ha una forma corrispondente, non è ugualmente vero che ogni predicato denota una forma.

L’interpretazione proposta, oltre che testualmente fondata, mi sembra in grado di giustificare filosoficamente lo sviluppo della teoria delle idee in «teoria dei principi», di cui è traccia negli ultimi dialoghi platonici e nelle «dottrine non scritte», cosa che la lettura logico-linguistica dell’OM non può fare. Se, attraverso l’OM, Platone avesse voluto fornire una giustificazione dei significati dei termini del linguaggio, le idee, sarebbe arduo spiegare come tali entità possano essere affiancate o, peggio, sostituite dal «limite» e dall’«illimitato» e dall’«uno» e dalla «diade».

2.2. NIA, “non-identità” e χωρισμός

Scrive Julia Annas:

If the Forms are universals [...], then the Form F will be what makes particulars F, in the sense *that it is the item, non identical with any of them*,

⁵⁶) *Ivi*, p. 112.

⁵⁷) «“Fido”-Fido» è un *nickname* utilizzato da alcuni filosofi del linguaggio per descrivere una teoria del significato secondo cui il significato di una parola è un oggetto che sta per quella parola, così come il nome «Fido» significa l’oggetto cane Fido. Devitt - Sterelny 1999, p. 279, dichiarano di sospettare che dietro l’adesione all’OM si celi «an implicit commitment to the “Fido’-Fido” theory of meaning».

⁵⁸) Cfr. Armstrong 2001, p. 67: «But now consider a general word that applies to nothing particular at all, a word like “unicorn” for instance. It is perfectly meaningful, must there not be something in the world that constitutes or corresponds to the word? So there must be uninstantiated universals. This “argument from meaning” is very bad argument. (In fairness to Socrates, it is not clear whether he was using it. [...]). The argument depends on the assumption that in every case where a general word has meaning, there is something in the world that constitutes or corresponds that meaning. Gilbert Ryle spoke of this as the “Fido”-Fido fallacy».

*which legitimizes our calling them all F. This is often called the “non-identity” assumption; the Form of F can’t be identical with any particular F thing, or it couldn’t be what makes it right to call them all F. But this raises the possibility of a regress.*⁵⁹

Aderendo alla lettura vlastosiana del TMA, anche Annas riconosce la NIA come l’assunto della teoria delle idee che concorre, insieme alla SPA, a generare il regresso. Tuttavia, il modo in cui la studiosa presenta la non-identità (la forma *F* che rende *f* i particolari empirici non è identica a nessuno di essi) non corrisponde propriamente alla NIA, ma a una versione più debole, secondo cui la non-identità è l’affermazione che nessun particolare empirico è *f* in virtù di se stesso, ma in virtù del rapporto alla forma *F*. Tale versione della NIA prende il nome di «weak non-Identity» (wNIA). IL TMA, però, non richiede la wNIA, come vorrebbe Annas, ma la versione «strong», secondo cui nulla, nemmeno la forma *F*, può essere *f* in virtù di se stesso (e questo spiega la posizione della seconda forma).

A Platone, tuttavia, non basta l’affermazione secondo la quale le idee, che l’OM stabilisce essere uniche e sopra i molti, non sono identiche ai particolari: egli le connota anche come esistenti in sé e per sé (αὐτὰ καθ’ αὐτά) e separatamente (χωρίς). Mentre l’espressione αὐτὰ καθ’ αὐτά ricorre frequentemente nei dialoghi, χωρισμός e χωρίς sono più rari: l’avverbio è utilizzato (e criticato) con costanza solo a partire dal *Parmenide*, in cui appare interscambiabile con αὐτὰ καθ’ αὐτά, mentre il sostantivo non viene mai utilizzato in riferimento alle idee, ma compare due volte nel *Fedone* in riferimento all’anima (67d4, d9)⁶⁰. Secondo Donald Morrison, è stato per primo Aristotele a utilizzare esplicitamente in riferimento alle idee i termini χωρισμός, χωριστός⁶¹ e χωρίζειν⁶². In realtà, l’uso in Platone di χωρίς e un’occorrenza di χωρίζειν in *Phaed.* 67c6 e di ἀχώριστα in *Resp.* 524c1 autorizzano forse a pensare che già in Platone e negli accademici il lessico della «separazione» si fosse tecnicizzato⁶³.

Fronterotta sostiene che «dal χωρισμός ontologico, prerogativa essenziale dello statuto dei generi, discende [...] l’assunto di non-identità»⁶⁴. Se così fosse, il χωρισμός precederebbe logicamente la NIA e ne fornireb-

⁵⁹) Annas 1981, p. 231; corsivo mio.

⁶⁰) Vlastos 1987 ritiene che le due espressioni siano equivalenti e che affermare l’esistenza in sé e per sé delle idee significhi affermare anche la loro separatezza.

⁶¹) Gli aggettivi in -τός sono problematici. In particolare non è chiaro se la traduzione di χωριστός sia «separabile» o «separato». Si tratta però di un problema serio della metafisica aristotelica e, indirettamente, del modo in cui essa è costruita in opposizione a quella che per Aristotele è la «separazione» platonica, dunque non sarà qui trattato. Come detto, in Platone χωριστός non compare mai.

⁶²) Morrison 1985a, pp. 89-105.

⁶³) Cfr. Vlastos 1991, p. 263.

⁶⁴) Fronterotta, 2001, p. 271.

be la giustificazione; Platone avrebbe postulato il suo «cielo», contenitore iperuranico delle forme, e avrebbe quindi da questo dedotto la non-identità delle forme e dei partecipanti. Ma la non-identità, come ha colto John Malcolm, «has nothing to do with transcendence, but is the principle that a general nature is not to be identified with any of its instances»⁶⁵. È pertanto più plausibile che la separazione sia la risposta ontologica alla non-identità logica, piuttosto che la sua giustificazione.

Resta da chiarire cosa intenda Platone per esistere «separatamente». I tipi di separazione possono essere almeno quattro⁶⁶:

1. topologica, ovvero il fatto che x e y sono in due luoghi differenti;
2. definitoria, ovvero il fatto che x può essere definito senza ricorrere alla definizione di y ;
3. ontologica, ovvero il fatto che x può esistere indipendentemente da y ;
4. numerica, ovvero il fatto che x è numericamente distinto da y .

Ritengo vada escluso (2), dato che in Platone manca una teoria della definizione (a differenza di Aristotele, che infatti parla espressamente di τῶ λόγῳ χωριστόν)⁶⁷; analogamente, (4) non mi sembra corrisponda ad alcun utilizzo di χωρίς e sinonimi che ritroviamo nei dialoghi. Qualcuno sembra attribuire a Platone (1): le idee sono separate dai particolari empirici, nel senso che si trovano in un *luogo* differente, dunque esse sarebbero in senso stretto «trascendenti»⁶⁸. In questo modo Platone non può sfuggire al «bimondismo» più radicale e, di conseguenza, alla «difficoltà più grande» del *Parmenide*, quella della rispettiva inconoscibilità dei due mondi. Inoltre, sarebbe difficile accettare nella stessa teoria la separazione locale intesa come trascendenza e la partecipazione, che invece, anche etimologicamente, indica un «avere in comune»⁶⁹.

Aristotele, invece, sembra attribuire (3), una nozione modale e non solo relazionale della «separazione»: x è separato da y se e solo se x può sussistere senza, o indipendentemente, da y . Nel caso delle forme, ciò significa che esse *possono* sussistere indipendentemente dai particolari empirici, perché godono di una priorità logica e ontologica rispetto a essi, dunque non è decisivo che *de facto* essi sussistano indipendentemente dai

⁶⁵ Malcolm 1991, p. 190 nt. 5.

⁶⁶ Le prime tre sono delineate da Fine 1993, in part. pp. 34-45; la quarta da Morrison 1985a, pp. 138-139.

⁶⁷ *Contra* Irwin 1977, p. 154, che parla di due «views of separation»: una è l'indipendenza ontologica; l'altra è la non-riducibilità, ovvero il fatto che le forme siano «not definable through sensible properties alone, and not identical with these properties, or with sensible objects as described by their sensible properties». Non mi sembra si trovi in Platone luogo che necessiti di un riferimento esplicito alla non-riducibilità.

⁶⁸ Cfr. la posizione «classica» espressa in Else 1936, p. 55.

⁶⁹ Cfr. Mabbot 1926; ancora più esplicito Fronterotta 1996, p. 35: «Le idee sono dunque separate dalle cose e, allo stesso tempo, se ne «lasciano partecipare». Ma la contraddizione che scaturisce da questo duplice assunto ontologico è ineludibile».

particolari. Questa sarebbe una convinzione propriamente platonica, perché Socrate, secondo Aristotele, non considerava le forme separate⁷⁰.

Si potrebbe obiettare che la nozione di «separazione» che Aristotele attribuisce a Platone in realtà oscilla tra (1) e (3). Se però (1) implica che x e y si trovino in due luoghi differenti, ciò non sembra che per Aristotele possa applicarsi alla relazione tra particolari e forme, dato che queste sono dette espressamente trovarsi «da nessuna parte» in *Phys.* 203a8-9. Inoltre, se x è separato localmente da y , è inevitabile che y sia separato localmente da x , ovvero che la relazione sia simmetrica. Ma Aristotele non lo afferma mai (e, sia detto *en passant*, nemmeno Platone)⁷¹.

Che (3) sia la risposta corretta al problema della «separazione» delle forme è largamente diffuso tra gli studiosi, non solo per l'eccellenza del testimone, Aristotele, ma perché sembra essere la soluzione meno problematica e la più «platonica» tra quelle disponibili, dato che garantisce la non-immanenza delle forme⁷².

Resta ancora un punto da chiarire. Come detto, in nessun dialogo giovanile e della maturità si parla espressamente di «separazione», almeno nei termini del lessico del χωρισμός. Questo fa la sua comparsa nel *Parmenide* e nel *Sofista*, dunque non è coinvolto nell'elaborazione degli assunti decisivi dell'ipotesi eidetica, che sono quelli del *Fedone* e della *Repubblica*. Tuttavia, due elementi sembrano suggerire un ricorso alla separazione anche in assenza del lessico del χωρισμός:

- (i) la presenza di una terminologia affine, su cui ha posto l'attenzione Cherniss: εἶναι τί, παρά, αὐτὰ καθ' αὐτά⁷³;
- (ii) la teoria dell'anamnesi, presente in modo esplicito nel *Menone*, nel *Fedone* e nel *Fedro*⁷⁴.

Il lessico del punto (i) è direttamente connesso all'OM e alla wNIA: attestata la presenza del carattere f in n cose, si pone *oltre* tali cose un τί unitario e determinato, diverso dalle cose stesse. Come si è visto, Aristotele descrive questo τὶ come «separato» ed «eterno». Con ciò vuol dire che esso esiste indipendentemente dai molti da cui lo si isola, o che può farlo. Questo basta ad Aristotele per affermare che gli argomenti degli acade-

⁷⁰) L'attendibilità di questa testimonianza aristotelica non può essere messa in discussione da chiare attestazioni contrarie. Non è tuttavia improbabile che Socrate, pur non essendosi espresso contro la separazione delle forme, non le ritenesse separate o separabili, come sostenuto da Irwin 1977, pp. 148-153; *contra* Allen 1970, p. 136.

⁷¹) Cfr. Fine, 1984, p. 41.

⁷²) Fine 1986 sostiene che, almeno nel *Fedone*, le forme sono immanenti ai partecipanti. La complessità degli argomenti della Fine rende impossibile discutere qui il problema, dunque mi limito a rimandare alla replica di Devereux 1994.

⁷³) Cherniss 1946, p. 209.

⁷⁴) Cfr. Burnyeat 1979.

mici «provano troppo», perché non si accontentano di isolare l'universale, come anch'egli fa, ma lo «spongono» come un τóδε τί⁷⁵.

Gail Fine sostiene che il punto (i) non implica la separazione: «Forms could “be something” without being separate from sensibles»⁷⁶. Attribuire separatezza alle forme a partire dalla semplice affermazione che esse sono *un qualcosa*, o *sopra* i molti, o ancora *in sé e per sé* è, secondo la studiosa, indebito. Questa lettura poggia però sulla riduzione, operata da Owen, del carattere *in sé e per sé* delle forme a mera esclusione dei contrari (la forma dell'uguale è solo uguale, non anche non-uguale, come i particolari)⁷⁷, e sulla convinzione che l'essere non-sensibile della forma sia analogo a quello, ad esempio, del desiderio di bere di *Resp.* 437a-438e⁷⁸.

Tuttavia, a Owen si può obiettare che nel *Parmenide*, che è «the only dialogue that sets out a theory of forms as the explicit focus of its attention»⁷⁹, si dice espressamente che le forme tollerano i contrari, a differenza dei particolari empirici, proprio perché il loro esistere *in sé e per sé* è un esistere «separatamente»; a Fine, invece, che dei desideri Platone non ritiene urgente determinare, attraverso una domanda d'esistenza (che è ben diversa dal «cos'è f?» socratico), che sono *un qualcosa*, come invece fa per l'uguale o il giusto.

Quanto al punto (ii), Fine scrive che «all Anamnesis requires it that there be, prior to the soul's bodily existence, perfect, non-sensible entities suitable for a discarnate soul's reflection. This does not even require that Forms be everlasting, let alone that they be separate»⁸⁰. Tuttavia, gli attributi di priorità, perfezione ed esistenza non sensibile vengono applicati da Platone a ciò che esiste separatamente, come l'anima e gli dèi. Fine obietta che proprio nel *Fedone*, dove Platone descrive l'anima in termini analoghi alle forme, mentre attribuisce espressamente l'esistere *χωρίς* all'anima, non lo fa alle forme. È vero, ma nemmeno lo nega. Anzi, la presenza dell'avverbio *χωρίς* nel *Parmenide* e nel *Sofista* in relazione alle forme, a mio avviso, invita a estendere a entrambi i generi l'esistenza separata, piuttosto che a negarla.

In conclusione, mi sembra che l'anamnesi richieda più di quello che Fine è disposta ad ammettere, ovvero proprio l'esistenza separata delle idee e la loro eternità. Concordo pertanto con Francis Cornford: «Anamnesis, the separate existence of the soul before birth, and the separation of Forms from sensibles things, all stand or fall together»⁸¹.

⁷⁵) Cfr. soprattutto *Soph. El.* 178b36-179a11.

⁷⁶) Fine 1984, p. 57.

⁷⁷) Owen 1957.

⁷⁸) Fine 1984, p. 61: «[...] in so far as one is thirsty, one desires drink, itself by itself – just drink, and not any particular sort of drink».

⁷⁹) Gill 1996, p. 1.

⁸⁰) Fine 1984, p. 73.

⁸¹) Cornford 1939, p. 74.

2.3. “Partecipazione”. Fisica e metafisica del rapporto partecipativo

Il rapporto espresso dal verbo μετέχειν – su cui si fonda un aspetto decisivo dell'ipotesi eidetica di Platone, quello della «partecipazione» – è al centro della discussione tra Parmenide e Socrate per la quasi totalità della prima parte del *Parmenide*. Μετέχειν non rimanda necessariamente a μέρος, come invece il latino *participio* (che deriva da *pars* e *capio*): esso è infatti composto dal verbo ἔχειν e dal preverbale μετά⁸². Il valore semantico del verbo composto dipende, come accade di frequente nel greco, da quello del verbo semplice, in questo caso ἔχειν, normalmente tradotto con «avere»⁸³. La principale differenza di significato tra il verbo con o senza il preverbale

lies in the notion that there is somebody “with whom” one “has” or “has of” something. In this sense, “share” or “participate” can often be appropriate translations for μετέχειν, the “having of something with somebody”.⁸⁴

Il suffisso μετά indica infatti che almeno due persone o entità condividono qualcosa. Ciò non significa che essi condividano necessariamente una parte o un intero, o che il *quid* condiviso sia fisico, come mostrato chiaramente, ad esempio, da Pindaro (*Pyth.* 2.283: οὐ οἱ μετέχω θράσεος) e Teognide (353-354: μηδὲ μεθ' ἡμέων / αἰεὶ δυστήνου τοῦδε βίου μέτεχε)⁸⁵.

L'uso “giovanile” di Platone del verbo μετέχειν è consona a quello della letteratura precedente: esso indica un avere in comune qualcosa con qualcuno, non obbligatoriamente un avere una parte di qualcosa (anche se tale senso non è ovviamente escluso); tuttavia, già nei dialoghi “socratici” ciò che due individui hanno in comune è per lo più un concetto astratto⁸⁶.

⁸² Cfr. Schwyzer 1950, 2. Bd., p. 103: «μετέχω ist ἔχω mit Partitiv (vgl. Μαντικῆς ἔχον τέχνης Soph. OR 709, τὸν εἰαυτῆς ἔχοντα Plat. Phaedr. 224e [...]), verdeutlicht durch μετά». Lo stesso Schwyzer precisa: «Der Partitiv bezeichnet hier den allgemeinen Bereich der Teilnahme, während ein bestimmter Teil, den jemand erhält, im Akkusativ steht». Una discussione in Meinhardt 1968, pp. 16-17. Mi sembrano però valide le perplessità di Herrmann 2007, p. 284 nt. 39.

⁸³ La radice indoeuropea di ἔχειν è *seg^h-, il cui significato era qualcosa di simile a «trattenere», «sottomettere» (vd. *Hom.* δ 557-558: νόμφης ἐν μεγάροισι Καλυπῶς, ἧ μιν ἀνάγκη / ἴσκει· ὁ δ' οὐ δύναται ἦν πατρίδα γαίαν ἰκέσθαι), da cui «trattenere (come possesso)», da cui «avere» (cfr. Frisk 1973, 1. Bd., pp. 602-604, s.v. ἔχω). La radice indoeuropea ha prodotto il protogreco *hek^h-, da cui, secondo Legge di Grassmann, ἐχ-. Cfr. Collinge 1985, pp. 47-61.

⁸⁴ Herrmann 2007, p. 26.

⁸⁵ Ricavo le citazioni dall'eccellente analisi (cui mi rifarò frequentemente) di Herrmann 2007, pp. 33-34.

⁸⁶ Cfr. *Lach.* 193e3: φαίη ἄν τις ἡμᾶς ἀνδρείας μετέχειν; 197e2: τῶν μεγίστων προστατοῦντι μεγίστης φρονήσεως μετέχειν; *Charm.* 158c4: φῆς ἰκανῶς ἤδη σωφροσύνης μετέχειν ἢ ἐνδεῆς εἶναι; *Prot.* 322d2-5, dove Zeus spiega a Ermes come debba distribuire

L'uso di μετέχειν e genitivo non sembra però ancora tecnicizzato, almeno fino al *Fedone* e al *Simposio*, e può essere sostituito senza particolari difficoltà da ἔχειν e accusativo⁸⁷.

Nel *Fedone*, invece, assistiamo a una specializzazione del lessico eideico: ἔχειν viene utilizzato per dire che una cosa x possiede la proprietà f , mentre μετέχειν per indicare la relazione di x con l'idea F , da cui trae la proprietà f ⁸⁸. Come colto da Norio Fujisawa, una relazione del tipo τὸ Α ἔχει τὸ Β «suggests or implies the presence of B *itself* in A» (quindi è analoga a τὸ Β ἔνεστι ἐν τῷ Α οὐ τὸ Β πάρεστι τῷ Α), mentre una relazione del tipo τὸ Α μετέχει τοῦ Β «does not imply the presence of B *itself* in A or rather would deny such a presence»⁸⁹.

Quest'ultimo aspetto è delicato: asserire che la qualità f non è *essa stessa* presente nell'oggetto x significa contestare la più potente mereologia presocratica, quella di Anassagora, secondo cui le proprietà sono immanenti agli oggetti, in quanto fisicamente presenti negli oggetti medesimi, come loro parti costitutive o, per usare la terminologia di Brentlinger, «ingredienti»⁹⁰.

2.3.1. Mereologia anassagorea e sviluppi platonici

La differenza qualitativa tra gli enti del mondo risiede per Anassagora, almeno secondo la testimonianza aristotelica, nelle differenze quantitative tra i costituenti della μίξις di semi⁹¹. Le qualità sarebbero dunque immanenti alle cose e le cose sarebbero, in ultima analisi, esse stesse

pudore e giustizia: ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχειον ὡσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.

⁸⁷ Se in *Charm.* 158c4, come si è visto, avere temperanza è espresso con σωφροσύνης μετέχειν, in 175e5-176a viene usato ἔχειν e accusativo: ταῦτ' οὖν πάνυ μὲν οὖν οὐκ οἶμαι οὕτως ἔχειν, ἀλλ' ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητὴν· ἐπεὶ τήν γε σωφροσύνην μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι, καὶ εἴπερ γε ἔχεις αὐτό, μακάριον εἶναι σε. ἀλλ' ὅρα εἰ ἔχεις τε καὶ μηδὲν δέη τῆς ἐπαθῆς· εἰ γὰρ ἔχεις, κτλ.

⁸⁸ Cfr. *Phaed.* 100c4-6 (μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ); 101c3-5 (μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὐ ἂν μετάσχη); 102c1-2 (οὐ γὰρ που πεφυκέναι Συμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Συμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων); c7 (ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει); 103b6 (περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία).

⁸⁹ Fujisawa 1974, p. 32.

⁹⁰ Brentlinger 1972. Cfr. Meinwald 1992, p. 375: «For Anaxagoras, these familiar objects are composed of shares or portions of certain basic stuffs, such things are the Hot, the Cold, the Bright, the Dark, Gold, Bark, Wood, Blood, Bone, and so on for a very long list. These shares stand to the composite objects in a simple relation. We can think of them as physical ingredients». È forse pleonastico ricordare che la diffusione delle tesi anassagorea fu vasta e che ne furono influenzati pensatori come Archelao di Atene, Metrodoro di Lampsaco e Diogene di Apollonia.

⁹¹ Cfr. Arist. *Phys.* 1.4.187b1-6.

le qualità – ovvero, non ci sarebbe alcuna distinzione tra «sostanze» e «qualità»⁹². La più ovvia conseguenza di questa interpretazione “fisicista” è che «Anaxagoras thought of the basic constituents as having the very qualities they contributed to composites. Thus the Hot – the totality of heat in the world – was *itself hot*»⁹³.

Si consideri fr. 59B6 DK (= Simplic. *Phys.* 164.25):

E poiché, allora⁹⁴, le parti (μοῖραι)⁹⁵ di ciò che è grande e di ciò che è piccolo sono uguali per quantità, anche così in ogni cosa ci potranno essere tutte le cose (ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα): non è possibile esistano separatamente (χωρίς), anzi tutte le cose hanno parte di tutto (πάντα παντός μοῖραν μετέχει). Poiché non può esistere il minimo (τουλάχιστον), non è possibile esistere separatamente (χωρισθῆναι), nemmeno venire a essere in sé (ἐφ' ἑαυτοῦ), ma, come in principio, anche ora tutte le cose <sono> insieme. Molte cose (πολλά) sono presenti in tutte, e uguali per quantità, sia nelle più grandi che nelle più piccole delle cose che si distinguono (τῶν ἀποκρινομένων).

Per Anassagora è impossibile l'esistenza separata di alcuna cosa, eccetto del νοῦς, che non ha parte del tutto, è illimitato, autocrate e non soggetto ad alcuna forma di μίξις⁹⁶. Tutti gli altri χρήματα sono presenti (o possono esserlo) in tutto. È bene ribadire che i χρήματα sono tutto ciò che esiste, indifferentemente «sostanze» e «proprietà», come si evince in modo chiaro dalla seconda parte del fr. 4 DK⁹⁷.

⁹² Cfr. Arist. *Phys.* 1.4.188a5 ss., in cui si legge che Anassagora ritiene che le qualità non siano separate e, nonostante dica ciò senza piena consapevolezza, parla correttamente (ὀρθῶς δὲ λέγεται τὰ γὰρ πάθη ἀχώριστα).

⁹³ Meinwald 1992, pp. 365-396.

⁹⁴ Seguo i codici DABCW, contro EF. Buoni argomenti in Sider 2005, p. 111.

⁹⁵ Vale μέρος e sta per «divisione», «parte», «frazione». Cfr. *ibidem*. Non concordo con Peck 1926, secondo cui il termine è utilizzato in senso tecnico ed equivale a σπέρμα. Raven 1954, pp. 123-157, distingue l'uso di μέρος e μοῖρα; Calogero 1963, p. 484, traduce μοῖρα «sorti», differenziando «parte» in senso generico e «parte assegnata». Stokes 1965, pp. 12-13, ritiene che i due termini siano pressoché equivalenti nella prosa scientifica ionica del V secolo, di cui Erodoto è «our largest body», dunque «if Anaxagoras meant by his choice of μοῖρα to show that the objects signified were “not blatantly corporeal”, then his choice would hardly have conveyed his meaning to his readers». Mi sembra assolutamente ragionevole l'opinione di Silvestre 1989, p. 217: «[...] μοῖρα può essere inteso in senso univoco solo se si lascia ad esso un significato molto ampio, quello di “parte” appunto; se si accetta questo significato generico, avremo allora che μοῖρα può stare ad indicare sia il singolo seme, che è parte componente della cosa, sia il gruppo di semi omogenei, che identificano la cosa, la caratterizzano e la qualificano nel suo insieme; in questo secondo caso sta a significare le omeo-merie, cioè il gruppo di parti simili che costituiscono il nucleo centrale della cosa».

⁹⁶ Cfr. fr. 59B12 DK (= Simplic. *Phys.* 164.24): τὰ μὲν ἄλλα παντός μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτός ἐωουτοῦ.

⁹⁷ Il testimone è sempre Simplicio (34.28) e l'unità del frammento è controversa, ma quel che qui importa è la seconda parte, sia o non sia essa autonoma: πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι

Anassagora è, sotto certi rispetti, un “precursore” di Platone: entrambi spiegano l’aver una proprietà da parte degli enti derivati in termini di relazione – facendo ricorso ai verbi μετέχειν ed ἐνεῖναι – rispetto a enti originari⁹⁸, e da ciò deriva che, a un primo livello di indagine, per entrambi ciò che possiede la proprietà *F* è esso stesso *f*; inoltre, alla luce del papiro di Derveni, è forse possibile attribuire ad Anassagora una spiegazione dell’attribuzione dei nomi alle cose secondo presenza, per cui il portatore riceve il nome che riceve perché è il nome della qualità predominante tra i suoi costituenti⁹⁹.

Tuttavia, nel *Fedone* – e, più in generale, nella metafisica esemplarista del Platone “maturo” – assistiamo a un sovvertimento dell’impianto teorico di Anassagora, che si manifesta nella tecnicizzazione di μετέχειν: proprietà e oggetti aventi le proprietà vengono scissi e la presenza delle proprietà negli oggetti cessa di essere spiegata in termini fisici¹⁰⁰. In netta opposizione ad Anassagora, Platone afferma l’esistenza in sé e per sé – ovvero «separata» – degli enti eidetici originari rispetto quelli derivati. In questo modo viene energicamente rigettata qualsiasi possibilità di μίξις tra «sostanze» e «qualità» (se il «che» della cosa e il «che cosa» si mescolano

ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χρῆσθαι ἐνδηλὸς ἦν οὐδεμία· ἀπεκάλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, κτλ.

⁹⁸) Per l’uso di ἐνεῖναι in Anassagora si vedano i fr. 4a, 4b, 6, 11, 12 DK. Cfr. Herrmann 2007, pp. 263-264.

⁹⁹) Nel *background* dell’autore del papiro di Derveni Anassagora ha quasi sicuramente un ruolo di primissimo piano, come colto da Burkert 1970. Dedicò ampio spazio alla presenza di tesi anassagoree nel papiro Betegh 2004, pp. 278-305 (vd. a riguardo Janko 2005). Burkert, seguito da Furley 2002, ha posto l’attenzione sulla sentenza iniziale della col. XIX, ἐκ [τοῦ δι᾽ τὰ ἐόντα ἐν [ἐκ]αστον κέκ[λη]ται ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, il cui senso è ben reso dalla traduzione di Janko 2001, p. 27: «(Since) each individual thing has been called after the dominant (element) in it» (ἐκ τοῦ, se corretto, vale infatti ἐξ οὗ). Questa sentenza, secondo Burkert, andrebbe letta in rapporto alla parte finale del fr. 59B12 DK (ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστιν ὁμοίον οὐδενί, ἀλλ’ ὅτων πλεῖστα ἐνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκάστων ἐστι καὶ ἦν) e alla testimonianza su Anassagora di Teofrasto, riportata in *Simpl. in Phys.* 27.7 (ἐκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου). Se ciò è corretto (Betegh esprime perplessità, pp. 303-305), è possibile affermare che in contesto anassagoreo si era sviluppata una teoria della denominazione secondo cui una cosa *x* è detta *f*, perché essa è *f*. Cfr. Furley 1987, p. 172: «So far as we can tell from the fragments, Anaxagoras held that each predicate that picks out an item among the things that there are in the world names a material ingredient in the original mixture».

¹⁰⁰) Furley 2002, p. 125, sostiene che in alcuni luoghi del *Fedone* «participation in a Form was construed in very much the same way as Anaxagoras had it: the physical object had a “portion” of the property whose name properly belonged to the Form. When the physical object changed and lost that property, the portion either “withdrew” or “perished”. Later in Plato’s development, “participation” became a metaphor, and it was often replaced by the language of “copies” and “paradigm»». A mio avviso, come detto, nel *Fedone* la modalità anassagorea del rapporto cose-proprietà – ammesso che Platone l’abbia mai adottata – è già abbandonata. Cfr. Brentlinger 1972, in part. pp. 66-69.

è solo a livello conoscitivo, a causa della debolezza dei nostri strumenti gnoseologici). Evitare la mescolanza di cose e idee sembra infatti essere una priorità per Platone: nel *Filebo*, ad esempio, ci si riferisce alle idee proprio come τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα (59c5)¹⁰¹.

La spiegazione del possesso della qualità da parte degli enti empirici in termini di «mescolanza» non si esaurì però con Anassagora. Essa fu quasi certamente ripresa anche all'interno dell'Accademia, segnatamente da Eudosso di Cnido. Alessandro¹⁰² ci informa che a Eudosso interessava il rapporto tra le idee e τὰ ἄλλα, che «con ogni probabilità, giacché qui non vi è alcun accenno a entità di ordine matematico, e il contesto sembra escluderlo», sono i particolari empirici¹⁰³. Tale rapporto prenderebbe dunque – almeno secondo la testimonianza aristotelica – la forma di una μίξις τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα, ovvero una mescolanza *fisica* di idee e cose¹⁰⁴.

Si tratta di una forma di causalità non del tutto chiara, tanto che lo stesso Aristotele esprime cautela (ἴσως αἰτία δόξειεν εἶναι). Gli intenti di Eudosso, poi, ci sono in ampia parte oscuri e alcuni aspetti della μίξις difficili da comprendere¹⁰⁵. Tuttavia, mi sembra significativo che Aristotele accomuni Anassagora ed Eudosso tra coloro che pensavano che le proprietà (nel caso di Eudosso, le idee) fossero immanenti ai sensibili. Aristotele avvertiva la μίξις proprio come una soluzione “fisicista” al problema della presenza delle qualità nei sensibili. Dice bene Water Leszl: «[...] ciò che accomuna Anassagora ed Eudosso non è certo l'attribuzione di una tale azione causale alle idee, ma l'ammissione generale che l'azione dei principi (quali essi siano) va spiegata mediante il concetto di mescolanza»¹⁰⁶.

La parti della discussione intorno al «dilemma della partecipazione» che nella prima parte del *Parmenide* precedono il TMA, a mio avviso si possono comprendere pienamente solo riportandole a un *background* di tipo “anassagoreo”, probabilmente attribuito a Eudosso anche da Platone¹⁰⁷.

¹⁰¹) Cfr. M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989, pp. 17-18: «Se il sensibile, composto di ordine riflesso, μέρος, e di indefinito, ἄπειρον, è essenza mista e divenuta, o generata (26b8), l'idea si presenta di contro come valore unitario nella sua uguaglianza con se stessa e nel suo sfuggire alle vicende dell'indefinitezza disordinata e di quella fluttuazione fra eccesso e difetto che è dismisura, variazione, disuguaglianza».

¹⁰²) Alex. in *Metaph.* 97.27 ss. Harlfinger (= fr. 5 Ross).

¹⁰³) Isnardi Parente 1979, p. 133.

¹⁰⁴) Cfr. Arist. *Metaph.* A 991a14 ss. (= M 1079b18 ss. = fr. D. 1 Lasserre).

¹⁰⁵) Cfr. von Fritz 1927.

¹⁰⁶) Leszl 1975, p. 331.

¹⁰⁷) Miller 1986, p. 25, vede un'esplicita menzione di Anassagora in *Parm.* 126a1, in cui si legge che Cefalo è giunto ad Atene da Clazomene. Come noto, proprio Anassagora era nativo della città anatolica. Questo potrebbe suggerire che «Cephalus and his philosophical friends presumably share the basic interests and directions, but non necessarily the particular doctrines, of Anaxagoras». Migliori 1990, p. 109, scrive: «[...] questi filosofi vengono da

Le critiche di Parmenide all'ipotesi eidetica, avanzata da Socrate per risolvere l'aporia di Zenone, rendendo possibile la predicazione di predicati contrari allo stesso oggetto¹⁰⁸, si estendono da 130a a 135d. La versione della teoria delle idee sottoposta a critica è del tutto compatibile con quella "matura" del *Fedone* e della *Repubblica*: (a) esistono certe forme (128e6-129a2) ed esse sono $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ καθ' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (130b1-5); (b) la partecipazione determina l'esser-così delle cose (129a4-6); (c) un ente particolare può partecipare di due idee contrarie senza per questo generare contraddizione (129a7-b1), ma questo non può accadere alle idee (129b1-3); (d) sarebbe «prodigioso» se qualcuno dimostrasse che un'idea x è anche y , e viceversa (129b1-e4); (d) le idee non sono oggetto di una visione intellettuale o di un contatto mistico, ma sono entità che si colgono con il ragionamento (129e5-130a2); (e) le cose hanno il nome che hanno in virtù dell'idea (130e5-131a2)¹⁰⁹.

Clazomene [...] sono quindi studiosi che hanno riflettuto sulla questione dell'unità e della molteplicità» (cfr. Coxon 1999, p. 3). Invece Allen 1997, p. 63, e Sayre 1996, p. 58, rigettano la possibilità che i riferimenti geografici potessero essere letti filosoficamente al tempo di Platone, ricordando anche (Sayre) che Anassagora lasciò Clazomene molto giovane; *contra* Schofield 1973, che adduce ragioni teoriche per ammettere il riferimento ad Anassagora. Sulla presenza di Eudosso nel *Parmenide*, a mio avviso difficilmente smentibile, vd. Cornford 1964; Cherniss 1944, *Appendix VII*; Brumbaugh 1961, pp. 18-26; Schofield 1973; Berti 1997, pp. 159-164.

¹⁰⁸) La *reductio ad absurdum* zenoniana funziona come il *modus tollens*: se i molti sono, sono insieme simili e dissimili; non possono essere insieme simili e dissimili; quindi i molti non sono. Cfr. Sayre 1996, p. 100. Per l'interpretazione del paradosso cfr. McKirahan 1999, p. 137. Una lettura differente in Berti 1971, p. 301. Simplicio (*in Artist. phy.* 116.11 ss. Diels) ha fornito una ricostruzione decisamente alternativa, molto più metafisicamente orientata. Migliori 1990, pp. 113-114 nt. 43, ritiene che la ricostruzione di Simplicio sia la più attendibile e giudica la sintesi di Platone una banalizzazione del pensiero di Zenone, ovvero la trasformazione di una «dialettica molto variegata, perché era contro il modo comune di intendere il mondo, in una battaglia esclusivamente antipluralista» (cfr. Migliori 1984, pp. 26-34). Sul fatto che le forme spieghino la presenza di opposti ma non la subiscano, come i particolari, è assolutamente perspicua McCabe 1994, p. 97.

¹⁰⁹) Cfr. Graeser 1996, p. 160; El Murr 2005, pp. 33-36. Fronterotta 2005, p. 91 nt. 6, sostiene che «la doctrine défendue par Socrate dans le *Parménide* coïncide précisément avec la théorie platonicienne des formes dans la formulation classique des dialogues de la maturité et *qu'en conséquence*, les objections soulevées par Parménide constituent une tentative sérieuse de vérification à laquelle Platon soumet sa propre position philosophique» (corsivo mio). Ma il fatto che la dottrina delle idee proposta da Socrate sia quella dei dialoghi della maturità non prova affatto la serietà – meglio: la correttezza – delle obiezioni di Parmenide e non fornisce alcuna prova circa l'adesione di Platone a questo tipo di obiezioni! È letterariamente e filosoficamente possibile che, pur essendo la teoria sottoposta a esame attribuibile all'autore del testo, le obiezioni che vengono mosse non siano né serie né corrette; e, quand'anche lo fossero, ciò non implica che anche l'autore le ritenesse tali. Tra le libertà di uno scrittore vi è anche quella di non essere d'accordo con i propri personaggi. E ci sono buone ragioni per sostenere che Platone non lo è quasi mai, tanto da dover abbandonare qualsiasi forma di «teoria del portavoce» per decifrare il messaggio dei

Dopo una parentesi sull'estensione del cosmo noetico, Parmenide chiama in causa il punto più delicato della proposta di Socrate: il rapporto tra le idee e le cose, espresso in termini di «partecipazione». Vengono progressivamente toccati i tre punti «anassagorei» di cui si è detto sopra:

(A1) Le cose sono *f* perché partecipano (μετέχειν, μεταλαμβάνειν) di *F*.

(A2) Le cose ottengono il proprio nome (ἑπωνυμία) dal partecipare di *F*.

(A3) *F* è esso stesso *f*.

A 130e-131a3 Parmenide ottiene l'assenso di Socrate su (A1) e (A2): esistono certe idee, partecipando delle quali le cose ottengono il proprio nome (εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἑπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν) e divengono (γίγνεσθαι) cioè di cui partecipano. Parmenide prosegue chiedendo se ciascun partecipante partecipi dell'intera idea o di una parte (ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει;), dato che non sembra esserci un'altra modalità di partecipazione. La prima soluzione, tuttavia, viene dichiarata impraticabile da Parmenide (131b1-2): se le cose partecipassero dell'intera idea, la stessa idea sarebbe presente interamente in tutti i partecipanti, risultando separata da sé medesima (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἄν εἴη).

Le linee successive, 131b3-c1, sono decisive. Socrate, infatti, indica una possibile via di fuga, frettolosamente rigettata da Parmenide ¹¹⁰:

«No, almeno se, – disse – come il giorno (ἡμέρα) ¹¹¹, che è uno e identico pur trovandosi simultaneamente in molti luoghi (μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστί), senza essere per questo separato da se stesso (αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστί), se fosse così, anche ciascuna delle idee sarebbe una e identica simultaneamente in tutte le cose».

«Davvero piacevolmente, – disse – Socrate, fai che una stessa cosa sia simultaneamente in molti luoghi, come se, avvolti tanti uomini con un velo, dicessi che è uno e intero su molti (ἓν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον). Non pensi di dire qualcosa del genere?».

«Forse (ἴσως)», rispose.

suoi dialoghi. Cfr. Trabattoni 2003, in cui ampio spazio è dato proprio al *Parmenide*, e Wolfsdorf 1999.

¹¹⁰ Come ha acutamente colto Schofield 1996, p. 53, Socrate, che fino a qui è stato un «docile interlocutor», inizia a offrire proprie «suggestions»: l'analogia con il giorno, l'idea che le forme sono pensiero (132b3-6), la teoria della partecipazione come relazione di modello e copia (132c12-d4).

¹¹¹ Allen 1983, pp. 116-117, e Miller 1986, p. 49 nt. 22, seguiti tra gli altri da Frontotta 2001, p. 196, credono che non si debba intendere «giorno», ma «luce del giorno», perché è assurdo pensare che un determinato periodo di tempo si trovi, nello stesso tempo, in più luoghi. Mi sembra una proposta capziosa. Socrate non vuole dire altro che il giorno che è presente *ora* ad Atene è lo stesso che, *sempre ora*, è presente anche a Sparta e Corinto. Cfr. Dorter 1989, pp. 188-189; *contra* Panagiotou 1987. L'autore sostiene che «Plato presents Socrates' Day analogy not as a step in the right direction, [...] but as a false cast which becomes more obviously such when the Day is replaced by the Sail» (p. 12).

Il controesempio del giorno mosso da Socrate è «the best move he makes in the entire interchange»¹¹²: se le idee si comportassero come il giorno, che è presente in molti luoghi pur restando sempre lo stesso, potrebbero conservare l'unità e l'identità, pur essendo presenti contemporaneamente in molteplici cose. La proprietà, dunque, potrebbe essere «condivisa» senza essere «divisa»¹¹³. Questo è possibile perché l'idea non è un oggetto concreto, una «sostanza», che si parcellizza nel rapporto partecipativo con i particolari empirici: proprio come il giorno, l'idea è un'"astrazione", priva di sostanzialità, ma comunque esistente, che per questo può essere presente in più luoghi nello stesso momento¹¹⁴.

L'obiezione di Parmenide è cavillosa: il velo non ha le caratteristiche del giorno, ma è un oggetto fisico, sottoposto alla parcellizzazione del rapporto partecipativo "anassagoreo"¹¹⁵. In questo modo l'eleate opera una *Vergegenständlichung* dell'idea che apre a inevitabili aporie¹¹⁶. Ma l'interpretazione "anassagorea" di Parmenide non può in alcun modo convivere con il corretto atteggiamento eidetico¹¹⁷. Lo stesso Socrate risponde al controesempio del velo in modo dubitativo, mostrandosi poco convinto dalla soluzione parmenidea, pur senza insistere nella propria. Parmenide

¹¹²) Sayre 1996, p. 76.

¹¹³) Cfr. Ferrari 2004, p. 62.

¹¹⁴) Cfr. Scolnicov 2003, p. 57: «[...] not the light of the day, as the word ἡμέρα can also mean. What Socrates needs here is precisely a *nonmaterial entity that can be simultaneously* in many places at once and none the more apart from itself» (corsivo mio); El Murr 2005, pp. 21-57 (p. 41): «La non matérialité de l'exemple est évidemment cruciale pour qui distingue radicalement chose sensible et réalité intelligible. Mais Parménide, fidèle à sa stratégie, ignore cette distinction et a vite fait d'interpréter *πολλαχού* dans un sens uniquement spatial».

¹¹⁵) Cfr. Cherniss 1932, p. 135: «[...] is a quibble made plausible by shifting from Socrates' analogy of "the all-pervading day" to the essentially different analogy of sail-cloth».

¹¹⁶) Il termine e l'analisi sono di Graeser 1996, p. 152. Anche secondo Peck 1953, p. 129, Parmenide estremizza le tesi di Socrate, intendendo il verbo μετέχειν «in its most literal and materialistic meaning». Cfr. Scolnicov 2003, p. 56: «Parmenides interprets μέρος, "part", as strictly material. This is not simply a caricature of the doctrine of forms. So long as the possibility of a split-world ontology is not being considered, Parmenides argues from his own point of view: from a single-world, homogeneous ontology, in which all entities are of the same type».

¹¹⁷) Non è escluso che la partecipazione «anassagorea» fosse utilizzata come schermo da alcuni eristi, come sembra testimoniare un passo dell'*Eutidemo*, 300e1-301a7, in cui si legge questo scambio di battute: «Hai mai visto tu, Socrate, una cosa bella?» disse Dionisodoro. «Sì» dissi «e anche molte, Dionisodoro». «Diverse dal bello» disse «o identiche al bello?». E io mi trovai proprio a mal partito e in difficoltà, e pensai che ben mi stava perché ci avevo messo bocca; tuttavia risposi: «Diverse dal bello stesso; ma in ciascuna di esse è presente una certa bellezza». «Qualora» disse «ti sia vicino un bue, sei un bue, e perché ora io ti sono presente, sei Dionisodoro?». «Non essere blasfemo» dissi io (trad. di F. Caizzi). Istituisce un interessante parallelo tra questo passo e il controesempio del velo del *Parmenide* Kent Sprague 1967.

affonda dunque il colpo e mostra le assurde conseguenze del rapporto partecipativo così inteso, mettendo in scacco Socrate. Se l'idea del grande fosse un oggetto grande e si parcellizzasse tra i partecipanti, questi sarebbero grandi in virtù della partecipazione a una parte di grandezza che è più piccola del grande in sé (131c12-d3); se l'idea dell'uguale si comportasse nello stesso modo, i partecipanti sarebbe uguali pur partecipando di una parte minore dell'uguale (131d4-6); e se i partecipanti ricevessero una parte del piccolo in sé, questo sarebbe grande rispetto alle sue parti (131d7-e1).

Nessuna di queste soluzioni, ovviamente, è accettabile, perché «la participation, conçue implicitement comme une partition physique, détruit l'unité, donc la non-contrariété, de chaque Forme»¹¹⁸.

2.4. L'«autopredicazione»

Veniamo ora ad (A3), il terzo assunto «anassagoreo» discusso nella prima parte del Parmenide, secondo cui l'elemento originario F è esso stesso f . Vlastos ha colto nel segno: il regresso si innesca se e solo se la SPA è coinvolta, altrimenti non sussisterebbe la necessità di spiegare la somiglianza tra le cose f e l'idea F ¹¹⁹. Solo se l'idea viene concepita estensionalmente come un oggetto- f o come la classe degli oggetti- f sussunti sotto di essa, si deve fatalmente spiegare dove collocare l'idea: all'interno o all'esterno di se stessa? poiché se l'idea F è essa stessa f ed è pensata come la classe delle cose che sono f (o come un qualsiasi oggetto che ha la qualità f tra gli oggetti f), allora necessariamente farà parte di se stessa e sarà uguale a se stessa.

L'autoreferenzialità della classe non è, come noto, problema espressamente platonico, ma su di esso Bertrand Russel ha costruito un celebre argomento, noto come «Russel's antinomy», sviluppato nei *Principles of Mathematica* del 1903, che in qualche modo può interessare anche Platone. Ovvero: se concediamo, come qualcuno fa, che per Platone l'idea sia qualcosa di analogo alla classe degli oggetti aventi la qualità che essi rappresentano, nello scambio dialogico di Socrate e Parmenide si cela un problema non lontano da quello di Russel, la cui esemplificazione è il celeberrimo caso dell'«antinomia del barbiere», il cui protagonista, perfettamente sbarbato, dichiara di radere solo e soltanto coloro che non si radono da sé. Chi rade il barbiere¹²⁰?

¹¹⁸) El Murr 2005, p. 45.

¹¹⁹) Che l'autopredicazione non sia tra le premesse del TMA è stato obiettato a Vlastos, tra gli altri, da Bluck 1956 e Butler 1963. A Bluck rispose Booth 1958.

¹²⁰) Istantivamente, verrebbe da rispondere che il barbiere si rade da sé. Ma non può essere: egli rade infatti solo coloro che non si radono da sé, dunque non può auto-radersi.

La conclusione, come noto, è che il barbiere si trova in entrambe le classi, sia nella classe di coloro che si radono da soli che in quella di coloro che non si radono da soli; il che, ovviamente, è antinomico.

Tale conclusione, mi pare, rende possibile accostare il problema platonico del regresso all'antinomia russeliana. Inevitabilmente, anche per Platone, se si crea una classe, *ipso facto* si crea anche la classe degli oggetti residui, ovvero di quegli oggetti che non fanno parte della prima classe. Ponendo la classe *G* che contiene le cose grandi, poniamo anche $\neg G$ che contiene tutti gli oggetti che non sono grandi. Ogni cosa appartiene per forza o a *G* o a $\neg G$. Ma la classe *G* è grande (= l'idea del grande è grande)? Se lo è, essa deve contenere anche se stessa. Analogamente, se l'idea non è una classe ma un oggetto, esso ha o non ha la proprietà g^{121} ?

Si considerino ora le seguenti espressioni:

- (1) La pietà (= l'idea di pietà) è pia¹²²
- (2) La bellezza (= l'idea del bello) è bella¹²³
- (3) La giustizia (= l'idea del giusto) è giusta¹²⁴
- (4) La grandezza (= l'idea del grande) è grande¹²⁵,

la cui presenza nel testo platonico è facilmente attestabile. Sono tutti esemplificazioni di una predicazione come

(P) *F*-ezza è *f*.

Secondo una lunga tradizione di studi, (P) ha valore autopredicativo: espressioni come (1)-(4) vorrebbero dunque dire che la bellezza, la giustizia e la grandezza sono rispettivamente bella, giusta e grande. In termi-

Appare quindi inevitabile che il barbiere sia rasato da altri. Ma anche questo non può essere: egli infatti, poiché rade solo coloro che non lo fanno da soli, se fosse rasato da altri, dovrebbe radersi.

¹²¹⁾ Fine 1993, p. 62, ha distinto due forme dell'autopredicazione: la «narrow self-predication» (NSP), che corrisponde alla SPA vlastosiana e che viene giudicata assurda; la «broad self-predication» (BSP), che corrisponde all'incirca a quella che Peterson 1973 chiama versione «expansive». Secondo la BSP, la forma *F* è predicativamente *f*, nel senso che *F* ha un «explanatory role» nell'essere *f* degli *f*-particolari. In questo modo «the form of *F* is a member of the class of *F*s». Ritengo che Platone non fosse compromesso con nessuna delle due varianti, dato che entrambe leggono un enunciato del tipo «*F* è *f*» come (auto) predicazione di un soggetto a un predicato e non colgono il significato dell'attribuzione della proprietà all'idea.

¹²²⁾ Cfr. *Eutiphr.* 6e3-6: ταύτην τοῖνον με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἴνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ἂν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τίς πράττει φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

¹²³⁾ Cfr. *Phaed.* 100c4-8: εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δι' οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτία συγχωρεῖς.

¹²⁴⁾ Cfr. *Prot.* 330c5-6: ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον.

¹²⁵⁾ Che l'idea del grande sia grande è ciò che, nel *Parmenide*, genera il TMA.

ni generali, almeno dal *Protagora*, Platone avrebbe quindi pensato che le idee si predicano di se stesse – o, in termini equivalenti, partecipano di se stesse¹²⁶.

Un imprescindibile articolo di Alexander Nehamas ha però posto le basi per una corretta analisi del problema dell'autopredicazione in Platone, chiarendo che essa non è un problema “derivato” della teoria delle idee, che sorge dopo essersi interrogati circa l'essenza di ciascun membro del cosmo noetico, ma un presupposto dell'ipotesi eideica. Un enunciato del tipo (P), infatti, afferma «simply the idea that Beauty is beautiful – in general terms, that the *F* itself is *F* – independently of any particular analysis we might give to it»¹²⁷. Socraticamente, anche per Platone il *definiendum* va descritto in primo luogo come uguale a se stesso: prima di indagare cosa esso sia, bisogna affermare che esso è ciò che rappresenta.

L'autopredicazione, quindi, ci dice che «whatever the *F* itself turns out to be, it must be *F* in a suitable sense; and this sense in turn involves always and in every case being *F*»¹²⁸. La vera difficoltà che incontra un platonico non è l'autopredicazione, che anzi è condizione di possibilità della ricerca, ma la definizione di *F*, che sembra sempre demandata ad altro momento, se non dichiarata impossibile¹²⁹. Tuttavia, qualsiasi sarà il risultato dell'indagine circa *F*, esso non potrà smentire l'assunto di partenza, secondo cui *F* in sé è ciò che è essere *f*. Solo *F* è in senso pieno e completo la qualità *f*: tutto ciò che diciamo essere, ad esempio, “giusto” è sempre parzialmente giusto, mai il giusto in sé; esso esprime una percentuale di giustizia – se è lecito questo paragone numerico – che oscilla tra l'1% e il 99%, senza mai raggiungere la pienezza (altrimenti sarebbe l'idea del giusto). Nel mondo, dobbiamo concludere, esistono cose appena giu-

¹²⁶) Già Goblot 1929 indicava in *Prot.* 330c-e un caso di autopredicazione. Vlastos 1954, p. 219, lo giudica «the star instance of Self-predication in Plato» (però si veda la trattazione del problema in termini di «predicazione paolina» in Id. 1972). Savan 1964 ritiene che il passo sia intelligibile solo ricorrendo alla SPA, tuttavia pensa che *F*-ezza non sia predicata delle idee, ma della loro δύναντις.

¹²⁷) Nehamas 1979, p. 93.

¹²⁸) *Ivi*, p. 95.

¹²⁹) A supporto di questa tesi si potrebbe a mio avviso richiamare *Ep.* VII 343b6-e1, in cui si legge che, mentre l'anima anela a conoscere il τί della cosa cercata, per un difetto strutturale degli strumenti conoscitivi (i τέτταρα), la cui natura è πεφυκυία φύλως, viene sempre dato anche il πῶσον τι. La difficoltà maggiore consiste proprio nel definire il τί della cosa. Il che significa che non ci si può accontentare – come crede una certa manualistica – di rispondere alla domanda socratica «che cos'è *x*?» rispondendo «l'idea di *x*», perché una risposta che lascia impregiudicata l'essenza di *x* non è una risposta. Tuttavia non sembra esservi dubbio sul fatto che l'essenza di *x* è *x*. Ma dire che la giustizia è giusta, la bellezza bella, la santità santa non è dire molto. In un certo senso, è solo l'inizio dell'indagine. Ecco perché non è errato affermare, come fa Nehamas, che l'autopredicazione viene prima della teoria delle idee.

ste e cose molto giuste, ma nessuna cosa pienamente e assolutamente giusta. Questo vuol dire che, a rigore, *f* si può dire solo di *F*.

È stato obiettato a Nehamas che un enunciato del tipo (P) è triviale, privo di contenuto informativo, se non addirittura una tautologia mascherata¹³⁰. Va però da sé che non tutti gli enunciati di identità sono tautologici e che (P), se letto alla luce della proposta di Nehamas, non è un enunciato «analitico» (in senso kantiano), perché necessita di una lunga – forse interminabile – ricerca per stabilire *cosa* sia l'essere *f* dell'idea *F*¹³¹. Un'altra mi sembra l'obiezione più cogente, quella mossa da Robert Heinaman¹³²: mentre la «predicazione paolina» può rendere conto di enunciati come «*F* è *γ*» (es.: «la giustizia è santa»), Nehamas è in grado di spiegare solo enunciati del tipo (P). Da ciò consegue che, se «*F* è *f*» significa che *solo* l'idea *F* è in senso proprio *f*, «*F* è *g*» non può voler dire che *solo* l'idea *F* è *g*, perché altrimenti l'idea *G* non potrebbe essere *g*¹³³.

Si può superare questa *impasse* modificando leggermente, ma significativamente, la proposta di Nehamas, che resta sostanzialmente corretta: l'asserzione «*F* è *f*» non vuol dire che *solo* di *F* si possa dire che è *f*, ma che *f* è l'essenza di *F*. Non solo della bellezza in sé si può dire che è bella, ma l'essere bello appartiene in senso proprio *solo* alla bellezza in sé. Similmente, l'essere santo appartiene in senso proprio *solo* all'idea di santità, ma non per questo non si può predicare anche della giustizia.

L'autopredicazione, in ultima analisi, non è un problema platonico: «Quando Socrate dice «la giustizia è giusta» non sta attribuendo un predicato, per quanto essenziale, a un soggetto, ma sta isolando un'entità universale che esiste, nella sua essenza, assolutezza e perfezione, separatamente da tutte le cose particolari»¹³⁴.

3. *Il regresso nel contesto del «Parmenide»*

Fatte le precedenti osservazioni sulle premesse del TMA, è ora opportuno sottoporre a verifica la versione *standard* rispetto al testo del *Parmenide* (132a1-b2), in cui compare nella sua forma più esplicita:

¹³⁰) Cfr. Vlastos 1981. Discute brevemente ma incisivamente questo punto Miller 1986, pp. 214-215 nt. 35.

¹³¹) La distinzione tra identità triviali, in-informative per definizione, e identità non triviali, che posseggono contenuto informativo, è magistralmente espressa dal celebre saggio di G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung* (per cui si veda la trad. it. in Id. 2001, in part. p. 32).

¹³²) Heinaman 1989, in part. pp. 70-73.

¹³³) Se «la giustizia è santa» (= «*F* è *g*») significasse che *solo* la giustizia è santa, l'idea di santità non potrebbe essere santa, il che è assurdo.

¹³⁴) Trabattoni 2004, p. 284.

οἶμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγή εἶναι.

Ἄληθῆ λέγεις, φάναι.

Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἓν τι αὐτὸ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;

Ἔοικεν.

Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τοῦτοις αὐτὸ πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἀπειρα τὸ πλήθος.

«Credo che tu ritenga che ci sia ciascuna singola idea a partire da questo <ragionamento>: quando ti sembra che ci siano molte cose grandi, forse ti sembra, guardandole tutte, che ci sia un'unica identica idea, e per questo supponi che il grande sia uno».

«Hai ragione», rispose.

«Quanto al grande in sé e alle altre cose grandi, se con l'anima guardi verso di esse allo stesso modo, non ti apparirà poi una certa singola cosa grande, per la quale tutte queste appaiono grandi?».

«Sembra».

«Apparirà allora un'altra idea di grandezza, sorta oltre la grandezza in sé e le cose che di essa partecipano; e poi sopra queste un'altra ancora, per la quale tutte queste saranno grandi; e così per te ciascuna delle idee non sarà più una, ma illimitata pluralità».

Nonostante la sua larga fama, la presentazione del regresso è «brief and without fanfare»¹³⁵: non gode né di maggior spazio né di maggior enfasi rispetto alle altre due obiezioni che Parmenide muove alle idee. Anzi, da 133b4-c1 si evince che vi sono diverse altre difficoltà (πολλὰ ἄλλα), ma la maggiore (μέγιστον) verte sulla separazione e il conseguente “bimonismo”, che rischia di escludere gli dèi dalla conoscenza del mondo e gli uomini dalla conoscenza delle idee.

Il testo in cui compare il TMA non dice affatto, come fosse un trattato di logica, che «se un'idea x [...]», ma piuttosto che a Socrate sembra (a2: δόξη) che esistano molte cose grandi, quindi, quando le considera tutte insieme (a3: ἐπὶ πάντα ἰδόντι), ritiene (a2: δοκεῖ) che esista un'unica identica idea (a2: μίνα τις ἰδέα ἢ αὐτή), il grande in sé, e per questo reputa che il grande sia *uno* (a3: ὅθεν εἶναι τὸ μέγα ἡγή εἶναι). Poi, considerando con l'anima il grande in sé e le cose grandi *allo stesso modo* (a6-7: ὡσαύτως τῆ ψυχῆ ἐπὶ πάντα ἴδης) gli appare (a7: φανεῖται) un'altra idea, che possiamo chiamare «grande», in virtù della quale tutte le cose appaiono grandi (a8: ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι). Conseguenza di ciò è che si manifesterà (a10: ἀναφανήσεται) una nuova idea, senza che tale

¹³⁵) Meinwald 1992, p. 373.

processo di moltiplicazione del cosmo noetico possa fermarsi. Pertanto, per Socrate (b2: σοι) ciascuna idea sarà illimitata pluralità¹³⁶.

Il passo non afferma che «grande1» dipende dallo statuto ontologico della prima idea, ma dal fatto che il soggetto conoscente pensa *ὡσαύτως* le cose grandi e l'idea del grande, come se fossero membri equipollenti della stessa classe¹³⁷. Solo a chi ponga in questo modo il rapporto tra cose grandi e idea del grande appare necessario porre una terza idea per spiegare la coappartenenza alla classe degli enti grandi sia dei particolari che dell'idea. Pensare le cose grandi e il grande in *sé allo stesso modo* significa concepirli come entità ontologicamente equipollenti aventi tutte la qualità «grandezza», senza insistere su quella che, prendendo in prestito una celebre espressione heideggeriana, possiamo chiamare «differenza ontologica» tra le cose empiriche e i generi ideali¹³⁸.

Il modo in cui «grande» è predicato delle cose grandi e dell'idea è differente: nel primo caso, si attribuisce a dei soggetti empirici la qualità della grandezza; nel secondo, invece, si afferma che l'essere grande è proprio del grande in sé¹³⁹. Il regresso infinito, come colto per primo da Robert

¹³⁶) Sayre 1996, pp. 81-82, ritiene che «the present version of the argument says nothing about such a regress» e per questo sceglie di tradurre ἄπειρα τὸ πλῆθος non con «infinitely numerous» ma con «indefinitely multitudinous». Il termine ἄπειρος, tuttavia, significa entrambe le cose: ciò che a un greco appariva privo di confini (α-πέρας), sembrava tanto infinito quanto indefinito (o, meglio, indefinito in quanto infinito). Il nostro passo, poi, non mi sembra escluda *in toto* il regresso: è infatti vero che, posto grande1, Parmenide spiega che ἐπὶ τούτοις αὐτὸ πᾶσιν ἕτερον, senza precisare che ciò sia replicabile *ad infinitum*, ma non c'è ragione per escludere sia possibile porre attraverso lo stesso ragionamento anche grande2, grande3, e così via.

¹³⁷) Peck 1953, p. 133: «Here he is deliberately suggesting that the word μέγα, which occurs in the description of the Form as well as in that of the particular, means the same in the two cases, and that therefore on Socrates' principles another "Form" beyond them is required. Here again we see Parmenides using the same language of Forms and particulars and failing to allow for any difference in the way in which the same word is applied. In Socrates' view, αὐτὸ τὸ μέγα is that in virtue of which τὰ πολλὰ μεγάλα are able to be μεγάλα. And this is not a property which belongs to the πολλά. Parmenides has assumed that the application of the same word to both sets carries with it all the same characteristics indiscriminately».

¹³⁸) Cfr. Graeser 2003, p. 18: «Der kruziale Punkt im Regress-Argument ist 132a6-7 mit der Verwendung des Ausdrucks ἐὼν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης gegeben. Denn "ebenso mit der Seele" auf die großen Dinge *und* die Idee Größe bzw. das Große selbst blicken, heißt unterstellen, daß sich Ideen und Partizipanten dem gleichen Blick eröffnen wie vorher die großen Dinge 132a2-3. Diese Beschreibung der Erkenntnis-Situation ist platonisch gesehen unhaltbar. Denn weder sind Ideen Gegenstände normaler Wahrnehmung, noch befinden sich Partizipanten und Ideen auf einer Stufe»; Scolnicov 2003, p. 62: «[...] the crucial step is at 132a6, when Parmenides surveys the large things *and* the form of largeness *in the same way* (a6, ὡσαύτως) as he surveyed the large things alone. That is, he assimilates largeness itself to what participates in it; in his homogenous ontology, he is bound to do so».

¹³⁹) In Meinwald 1991 e 1992 la studiosa propone di leggere l'intero dialogo – e con esso anche l'ultima produzione platonica – alla luce della distinzione tra predicazione *pros*

Barford, è dunque dovuto a una «sophistical refutation» di Parmenide, non colta dal giovane Socrate: quella per cui le cose grandi e l'idea del grande vanno trattate tutte come «cose» aventi la qualità «grandezza»¹⁴⁰.

Quello che è filosoficamente rilevante, tuttavia, non è tanto la possibilità di un regresso infinito, quanto ciò che suggerisce la conclusione del passo: καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος. Mi sembra decisivo il riferimento al soggetto conoscente, celato dietro il dativo σοι: per chi pensi allo stesso modo cose empiriche e idee, l'unità perderà la sua unicità, da cui deriva la sua capacità euristica, e apparirà una molteplicità infinita/indefinita che rende inservibile l'ipotesi eidetica¹⁴¹. Ancora una volta, quindi, l'eleate solleva il problema della molteplicità e delle sue contraddizioni. Ha colto questo aspetto Samuel Scolnicov:

Here, the problem is not that an infinite regress is generated (although this too may be the case), but, as Parmenides makes quite clear (at 132b2), that the form, which has to be one in order to fulfill its function according to Socrates (a1-3), turns out to be an indefinite plurality.¹⁴²

La necessità di mantenere salda l'unicità dei membri del cosmo noetico è potentemente ribadita da Parmenide (e non da Socrate) a 135b5-c3:

Eppure, – proseguì Parmenide – se qualcuno, Socrate, viste tutte le difficoltà di prima e altre simili, non ammetterà che esistono idee delle cose che sono, e nemmeno separerà una singola forma per ciascuna (ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου), non avrà dove rivolgere il pensiero (ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει), poiché non concede che vi sia un'idea sempre identica (μὴ ἔῶν ιδεᾶν ... τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι) di ciascuna delle cose che sono, e così distruggerà totalmente la possibilità di scambiarsi discorso (τὴν τοῦ

heauto, che rivela la natura del soggetto attraverso un albero di rapporti genere-specie, e predicazione *pros ta alla*, che «concern individuals' displays of features, which Plato takes to involve a relation to natures – that is, to other things». Sotto questo profilo, sentenze autopredicative sono sempre vere solo se utilizzate per costruire un albero di predicazione. Nel caso del TMA, il regresso è generato dal fatto che vengono considerati equivalenti due enunciati del tipo «The Large is large» e «Mont Blanc is large», con la conseguenza che «the Large itself and the original group of visible large things are treated as being large *in the same way*. This induces the notion that we have a new group of large things whose display of a common feature must now be analyzed in the same way the display of the common feature of the original group was». Una buona discussione della predicazione *pros heauto* in rapporto all'autopredicazione è in Durrant 1997.

¹⁴⁰) Cfr. Barford 1978.

¹⁴¹) Cfr. El Murr 2005, p. 48: «Socrate, du fait de sa jeunesse et malgré ses tentatives ultérieures dans le dialogue, n'est pas capable d'éviter les pièges tendus par Parménide, parce que la radicale différence entre forme intelligible et chose sensible n'est pas encore ferme dans son esprit».

¹⁴²) Scolnicov 2003, p. 62.

διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ)¹⁴³. Mi sembra tuttavia che di ciò tu sia ben consapevole.

Eliminare i riferimenti noetici, che sono separati e unitari, comporta lo smarrimento del pensiero e l'impossibilità di scambiarsi discorso, data l'assenza di referenti stabili cui far corrispondere le parole. Ed è significativo che ciò venga fatto pronunciare a Parmenide, l'autorità filosofica da cui Platone aveva tratto la convinzione che la qualità dell'oggetto determina la qualità del pensiero, espressa nella massima παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν¹⁴⁴.

Anassagora, per non tradire il divieto dell'Eleate per cui dal nulla non si genera nulla, aveva scomposto la realtà in innumerevoli semi «parmenidei» aventi le qualità che i nostri sensi percepiscono nei particolari empirici. Platone seguì Anassagora nel recupero della molteplicità, ma negò che un mondo transeunte, contraddittorio e mutevole potesse fornire al pensiero la stabilità di cui necessita la conoscenza e che alcuni suoi contemporanei, i Sofisti in particolare, andavano negando. Pertanto collocò separatamente gli enti originari da cui derivano le proprietà delle cose empiriche, ridiscutendo il concetto (anche pitagorico) di «partecipazione» e mostrando che la predicazione di un attributo a un soggetto è differente se avviene rispetto al soggetto stesso o rispetto ad altro.

Le debolezze dell'ipotesi eidetica che emergono nella prima parte del *Parmenide*, dunque, sono tali solo agli occhi di chi, come Parmenide e il giovane Socrate, non ha colto il superamento della dimensione «fisicista» della relazione tra le cose del mondo e le loro proprietà. Il TMA rappresenta sì un'obiezione devastante, ma solo a patto che si ritenga che le idee siano ontologicamente equipollenti agli oggetti empirici, con la sola differenza, piuttosto bizzarra, di essere poste in un altro «mondo». Ne consegue che Platone stesso non può essere l'obiettivo del TMA e che esso non può essere il «record of honest perplexity», perché vi può cadere solo chi non riconosca la «differenza ontologica» tra idee e cose. Il testo platonico, però, è disseminato di indicazioni opposte: più volte si legge che in aggiunta agli oggetti concreti caratterizzati come «belli», «buoni», «giusti», «uguali» vi è un corrispettivo noetico in sé e per sé¹⁴⁵; che tali generi

¹⁴³) L'espressione τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν è sempre più frequentemente ipertraddotta in «la potenza della dialettica». Le traduzioni dei filologi di inizio Novecento mi sembrano più rispettose della lettera del testo: Jowett traduce «the power of reasoning», Fowler «the power of carrying on discussion», Diès «la vertue même de la dialectique». Le due più recenti traduzioni italiane (Cambiano e Ferrari) optano invece per «la potenza della dialettica»; Gill-Ryan «the power of dialectic»; mentre Sayre «the power of discourse». Sull'argomento vd. Vegetti 2003a e 2003b, l. XII.

¹⁴⁴) Cfr. *Resp.* 476e4-477a5; *Crat.* 439e7-440c1. Sfondò filosofico di queste posizioni è il celebre fr. 3 DK di Parmenide, secondo cui τὸ γὰρ ἀνὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

¹⁴⁵) Cfr. *Phaed.* 65d, 74a, 78d, 100b; *Resp.* 476a, 507b, 596a; *Symp.* 210e-211b, etc.

ideali, non percepibili dai sensi e sempre stabili, sono diversi dagli oggetti sensibili che intrattengono relazioni con loro¹⁴⁶; che le idee, a differenza dei sensibili, non si colgono con i sensi ma con il ragionamento¹⁴⁷.

La possibilità di attribuire a Platone una posizione soggetta al TMA, dunque, poggia su una metafisica che egli non ha né propugnato in alcun momento della sua produzione, né che è in alcun modo affine al senso della sua filosofia. Che una simile metafisica sia proprio quella che sembra attribuirgli – e dunque contestargli – Aristotele, non è possibile discutere qui.

FILIPPO FORCIGNANÒ
Università degli Studi di Torino
forcif@fastwebnet.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allen 1970 R.E. Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.
- Allen 1997 *Plato's Parmenides*, translated with comment by R.E. Allen, ed. rev., New Haven - London 1997.
- Annas 1981 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- Armstrong 1978 D.M. Armstrong, *Nominalism and Realism, I. Universals and Scientific Realism*, Cambridge 1978.
- Armstrong 2001 D.M. Armstrong, *Universals as Attributes*, in *Metaphysics: Contemporary Readings*, ed. by M. Loux, London 2001, pp. 65-91.
- Barford 1978 R. Barford, *The Context of the Third Man Argument in Plato's Parmenides*, «Journal of the History of Philosophy» 16 (1978), pp. 1-11.
- Baumker 1879 C. Baumker, *Über dem Sophisten Polixenos*, «Rheinisches Museum» 37 (1879), pp. 64-83.
- Berti 1971 E. Berti, *Struttura e significato del «Parmenide» di Platone*, «Giornale di Metafisica» 26 (1971), pp. 495-

¹⁴⁶) Cfr. *Phaed.* 78d-e, 79a; *Resp.* 479a, 479e, 570b-c; *Symp.* 210e-211b, 212a; *Phaedr.* 247c, etc.

¹⁴⁷) In *Phaed.* 65d gli interlocutori di Socrate rispondono con sicurezza negativamente alla domanda se abbiano mai visto con gli occhi i generi ideali; in *Parm.* 129e5-130a2 Socrate distingue gli oggetti che si colgono con la vista e quelli che si colgono con il ragionamento, collocando le idee in questo secondo gruppo.

- 527, ora anche in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 297-327.
- Berti 1997 E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Milano 1997.
- Betegh 2004 G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Bluck 1956 R.S. Bluck, *The Parmenides and the Third Man*, «Classical Quarterly» 50 (1956), pp. 29-37.
- Bluck 1975 R.S. Bluck, *Plato's «Sophist». A Commentary*, ed. by G.C. Neal, Manchester 1975.
- Booth 1958 N.B. Booth, *Assumption Involved in the Third Man Argument*, «Phronesis» 3 (1958), pp. 146-149.
- Brandwood 1990 L. Brandwood, *The Cronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
- Brentlinger 1972 J. Brentlinger, *Incomplete Predicates and the Two-World-Theory of the «Phaedo»*, «Phronesis» 17, 1 (1972), pp. 61-79.
- Brumbaugh 1961 R.S. Brumbaugh, *Plato on the One: the Hypotheses in the «Parmenides»*, New Haven 1961.
- Burkert 1970 W. Burkert, *La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, «Les Études Philosophiques» 25, 4 (1970), pp. 443-445.
- Burnyeat 1979 M. Burnyeat, review of Irwin 1977, «The New York Review of Books», 27 September 1979, pp. 56-60.
- Burnyeat 1989 M.F. Burnyeat, *The Practicability of Plato's Ideally Just City*, in *On Justice: Plato's and Aristotle's Conception of Justice in Relation to Modern and Contemporary Theories of Justice*, ed. by K. Boudouris, Athenai 1989, pp. 95-104.
- Butler 1963 J. Butler, *The Measure and Weight of the Third Man*, «Mind» 72 (1963), pp. 62-78.
- Calogero 1963 G. Calogero, *La logica di Anassagora*, «La Cultura» 1 (1963), pp. 449-501.
- Cavagnaro 1989 E. Cavagnaro, *L'«argomento del terzo uomo» nell'interpretazione di Vlastos e dei suoi critici*, «La Cultura» 27 (1989), pp. 26-56.
- Cherniss 1932 H. Cherniss, *Parmenides and the «Parmenides» of Plato*, «American Journal of Philology» 78 (1932), pp. 122-138.
- Cherniss 1946 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1946.

- Cherniss 1957 H. Cherniss, *The Relation of the «Timaeus» to Plato's Later Dialogues*, «American Journal of Philology» 78 (1957), pp. 225-266, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1953, pp. 339-378.
- Clegg 1973 J.S. Clegg, *Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms*, «Phronesis» 18 (1973), pp. 26-43.
- Collinge 1985 N.E. Collinge, *The Laws of Indo-European*, Amsterdam - Philadelphia 1985, pp. 47-61.
- Cornford 1939 F.M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Platos Parmenides*, London 1939.
- Cornford 1964 M.F. Cornford, *Plato and Parmenides. Way of Truth and Plato's «Parmenides»*, translated with an introduction and a running commentary, London 1964⁵.
- Coxon 1999 A.H. Coxon, *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's «Parmenides»*, Assen 1999.
- Crombie 1963 I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1963, 2 voll.
- Denniston 1996 J.D. Denniston, *The Greek Particles*, ed. rev. by K.J. Dover, London - Indianapolis 1996².
- De Rijk 1986 L.M. De Rijk, *Plato's «Sophist». A Philosophical Commentary*, Amsterdam - Oxford - New York 1986.
- Des Places 1989 É. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1989¹³.
- Devereux 1994 D.T. Devereux, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 12 (1994), pp. 63-90.
- Devitt - Sterelny 1999 M. Devitt - K. Sterelny, *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*, Oxford 1999.
- Dooley 1989 W.E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias, on Aristotle's Metaphysics*, Ithaca 1989.
- Dorter 1989 K. Dorter, *The Theory of Forms and «Parmenides»*, in *Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P. Anton - A. Preus, III, New York 1989, pp. 183-202.
- Durrant 1997 M. Durrant, *Meinwald's «pros heauto» Analysis of Plato's Apparently Self-Predicational Sentences*, «Australasian Journal of Philosophy» 73, 3 (1997), pp. 383-395.

- El Murr 2005 D. El Murr, *La critique de la participation en Parménide (131a-132b)*, in *Plato's Parmenides*, Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense, ed. by A. Havlíček - F. Karfík, Praha 2005, pp. 21-57.
- Else 1936 G.F. Else, *The Terminology of the Ideas*, «Harvard Studies in Classical Philology» 47 (1936), pp. 17-55.
- Ferrari 2004 Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Milano 2004.
- Fine 1977 G. Fine, *Plato on Naming*, «Philosophical Quarterly» 27 (1977), pp. 289-301.
- Fine 1980 G. Fine, *The One over Many*, «Philosophical Review» 89 (1980), pp. 197-240.
- Fine 1984 G. Fine, *Separation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 2 (1984), pp. 31-87.
- Fine 1986 G. Fine, *Immanence*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 4 (1986), pp. 71-97.
- Fine 1993 G. Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.
- Frege 2001 G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco - E. Picardi, Roma - Bari 2001.
- Frisk 1973 *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, hrsg. von H. Frisk, Heidelberg 1973.
- Fronterotta 1996 F. Fronterotta, *Auto-predicazione e auto-partecipazione delle idee in Platone*, «Elenchos» 17 (1996), pp. 21-36.
- Fronterotta 1998 Platone, *Parmenide*, trad. di G. Cambiano, introd. di F. Fronterotta, Roma - Bari 1998.
- Fronterotta 2001 F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001.
- Fronterotta 2005 F. Fronterotta, *Méthexis et Chôrismos dans l'interprétation du «Parménide» de Platon*, in *Plato's Parmenides*, Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense, ed. by A. Havlíček - F. Karfík, Praha 2005, pp. 88-124.
- Fujisawa 1974 N. Fujisawa, *ἔχειν, μετέχειν and Idioms of «Paradigmatism» in Plato's Theory of Forms*, «Phronesis» 19 (1974), pp. 30-58.
- Furley 1987 D. Furley, *The Greek Cosmologists, I. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge 1987.
- Furley 2002 D. Furley, *Anaxagoras, Plato and Naming of Parts*, in *Presocratic Philosophy, Essays in Honour of Alexander*

- Mourelatos*, ed. by V. Castorin - D.W. Graham, Aldershot 2002, pp. 119-126.
- Geach 1956 P. Geach, *The Third Man again*, «Philosophical Review» 65 (1956), pp. 72-82, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 265-277.
- Gill 1979 C. Gill, *Plato and Politics: the Critias and the Politicus*, «Phronesis» 24 (1979), pp. 148-167.
- Gill 1986 M.L. Gill, *Plato, Parmenides*, Indianapolis - Cambridge 1996.
- Goblot 1929 F. Goblot, *L'argument du Troisième Homme chez Platon*, «Revue d'Histoire de la Philosophie» 3 (1929), pp. 473-481.
- Goodwin 1889 W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London 1889.
- Graeser 1996 A. Graeser, *Wie über Ideen sprechen?: «Parmenides»*, in *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hrsg. von T. Kobusch - B. Mojsich, Darmstadt 1996, pp. 146-166.
- Graeser 2003 A. Graeser, *Platons Parmenides*, Stuttgart 2003.
- Grote 1865 G. Grote, *Plato and the Others Companion of Socrates*, London 1865.
- Heinaman 1989 R. Heinaman, *Self-Predication in Plato's Middle Dialogues*, «Phronesis» 34 (1989), pp. 56-79.
- Herrmann 2007 F.-G. Herrmann, *Words & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea 2007.
- Isnardi Parente 1979 M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
- Irwin 1977 T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977.
- Janko 2001 R. Janko, *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, APOPYRGIZONTES LOGOI?): a New Translation*, «Classical Philology» 96 (2001), pp. 1-32.
- Janko 2005 R. Janko, review of Betegh 2004, «Bryan Mawr Classical Review», 27 January 2005.
- Kent Sprague 1967 R. Kent Sprague, *Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox*, «Phronesis» 12 (1967), pp. 91-98.
- Leszl 1975 W. Leszl, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975.
- Levi 1971 A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Padova 1971².

- Levin 1997 S.B. Levin, *Greek Conceptions of Naming: Three Forms of Appropriateness in Plato and the Literary Tradition*, «Classical Philology» 92, 1 (1997), pp. 46-57.
- Lloyd 1952 A.C. Lloyd, *Plato's Description of Division*, «Classical Quarterly» 2 (1952), pp. 105-112, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 219-230.
- Lünstroth 2008 M. Lünstroth, «Teilhaben» und «Erleiden» in Platons «Parmenides»: *Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν*, Göttingen 2008.
- Mabbot 1926 J.D. Mabbot, *Aristotele and the χωρισμός of Plato*, «Classical Quarterly» 20 (1926), pp. 72-79.
- Malcolm 1991 J. Malcolm, *Plato on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogue*, Oxford 1991.
- Cohen 1971 S.M. Cohen, *The Logic of the Third Man*, «Philosophical Review» 80 (1971), pp. 448-475.
- McCabe 1994 M.M. McCabe, *Plato's Individuals*, Princeton 1994.
- McKirahan 1999 R.D. McKirahan, *Zeno*, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. by A.A. Long, Cambridge 1999, pp. 134-158.
- Meinhardt 1968 H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des «Sophistes»*, München 1968.
- Meinwald 1992 C. Meinwald, *Good-bye to the Third Man*, in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge 1992, pp. 365-396.
- Migliori 1984 M. Migliori, *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano 1984.
- Migliori 1990 M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al «Parmenide» di Platone*, Milano 1990.
- Mignucci 1988 M. Mignucci, *Plato's «Third Man» Argument in the «Parmenides»*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 72 (1988), pp. 143-181.
- Miller 1986 M.H. Miller, *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton 1986.
- Morrison 1985a D. Morrison, *Choristos in Aristotele*, «Harvard Studies in Classical Philology» 89 (1985), pp. 89-105.
- Morrison 1985b D. Morrison, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 3 (1985), pp. 125-157.

- Nehamas 1979 A. Nehamas, *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, «American Philosophical Quarterly» 16, 2 (1979), pp. 93-103.
- Nehamas 1982 A. Nehamas, *Plato on Imitation and Poetry in Republic 10*, in *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, ed. by J. Moravcsik - P. Tempko, Totowa 1982, pp. 47-78.
- Owen 1953 G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «Classical Quarterly» 38 (1953), pp. 79-95, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 339-378.
- Owen 1957 G.E.L. Owen, *A Proof in the Peri Ideon*, «Journal of Hellenic Studies» 77 (1957), pp. 301-311, ora anche in Id., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca 1986.
- Owen 1970 G.E.L. Owen, *Notes on Ryle's Plato*, in Ryle. *A Collection of Critical Essays*, ed. by O.P. Wood - G. Pitcher, Garden City 1970, pp. 341-372, ora anche in Id., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca 1986, pp. 85-103.
- Panagiotou 1987 S. Panagiotou, *The Day and Sail Analogies in Plato's «Parmenides»*, «Phoenix» 41 (1987), pp. 10-24.
- Peck 1926 A.L. Peck, *Anaxagoras and the Parts*, «Classical Quarterly» 20 (1926), pp. 57-71.
- Peck 1953 A.L. Peck, *Plato's «Parmenides»: Some Suggestions for its Interpretation*, «Classical Quarterly» 3, 3 (1953), pp. 126-150.
- Peterson 1973 S. Peterson, *A Reasonable Self-Predication Premise for the Third-Man Argument*, «Philosophical Review» 82 (1973), pp. 451-470.
- Prior 2004 W.J. Prior, review of Silverman 2002, «Journal of the History of Philosophy» 42, 1 (2004), pp. 97-98.
- Rankin 1970 K.W. Rankin, *Is the Third Man Argument an Inconsistent Triad?*, «Philosophical Quarterly» 20 (1970), pp. 378-380.
- Raven 1954 J.E. Raven, *The Basis of Anaxagoras' Cosmology*, «Classical Quarterly» 48 (1954), pp. 123-157.
- Rickless 2007 S.C. Rickless, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge 2007.
- Robinson 1969 R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford 1969.
- Rohr 1981 M.D. Rohr, *Empty Forms in Plato*, in *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal*

- Theories*, ed. by S. Knuuttila, Dordrecht - Boston - London 1981.
- Rosen 1983 S. Rosen, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven - London 1983.
- Ross 1951 W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Ryle 1939 G. Ryle, *Plato's «Parmenides»*, «Mind» 48 (1939), pp. 129-151, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 97-147.
- Savan 1964 D. Savan, *Self-Predication in «Protagoras» 330-331, «Phronesis» 9* (1964), pp. 130-135.
- Sayre 1996 K. Sayre (ed.), *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's «Parmenides»*, Notre Dame 1996.
- Schofield 1973 M. Schofield, *Eudoxus in the «Parmenides»*, «Museum Helveticum» 30 (1973), pp. 1-19.
- Schofield 1996 M. Schofield, *Likeness and Likenesses in the Parmenides*, in *Form and Argument in Late Plato*, ed. by C. Gill - M.M. McGabe, Oxford 1996, pp. 49-77.
- Schwyzler 1950 E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, 2. Bd., München 1950.
- Scolnicov 2003 S. Scolnicov, *Plato's «Parmenides»*, Berkeley 2003.
- Sellars 1955 W. Sellars, *Vlastos and the «Third Man»*, «Philosophical Review» 64 (1955), pp. 405-437.
- Sellars 1967 W. Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield (Ill.) 1967.
- Sider 2005 D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, introduction, text and commentary, Sankt Augustin 2005².
- Silverman 2002 A. Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton 2002.
- Silvestre 1989 M.L. Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma 1989.
- Smith 1917 J.A. Smith, *General Relative Clauses in Greek*, «Classical Review» 31 (1917), pp. 69-71.
- Sonnenschein 1918 E. Sonnenschein, *The Indicative in Relative Clauses*, «The Classical Review» 32 (1918), pp. 68-69.
- Stokes 1965 M.C. Stokes, *On Anaxagoras Part I: Anaxagoras' Theory of Matter*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 47 (1965), pp. 1-19.
- Strang 1963 C. Strang, *Plato and the Third Man*, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. 37 (1963), pp. 147-

- 164, ora anche in *Plato*, ed. by G. Vlastos, I, New York 1971, pp. 184-200.
- Taylor 1896-1897 A.E. Taylor, *On the Interpretation of Plato's «Parmenides»*, «Mind» 5 (1896), pp. 297-326, 483-507; 6 (1897), pp. 9-39.
- Taylor 1916 A.E. Taylor, *Parmenides, Zeno, and Socrates*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 16 (1916), pp. 234-289.
- Taylor 1962 A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962.
- Thesleff 1982 H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- Trabattoni 1993 F. Trabattoni, *Una nuova interpretazione del «Parmenide» di Platone*, «Elenchos» 14 (1993), pp. 65-82.
- Trabattoni 2003 F. Trabattoni, *Il dialogo come «portavoce» di Platone, in Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi - F. Trabattoni, Milano 2003, pp. 151-178.
- Trabattoni 2004 F. Trabattoni, *Unità della virtù e autopredicazione in «Protagora» 329e-332a*, in *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2004, I, pp. 267-291.
- Vegetti 2003a M. Vegetti, *Dialettica*, in Platone, *La Repubblica*, V. *Libro VI-VII*, Napoli 2003, pp. 405-433.
- Vegetti 2003b M. Vegetti, *Discutere: la potenza della dialettica*, in Id., *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, l. XII.
- Vlastos 1954 G. Vlastos, *The Third Man Argument in the «Parmenides»*, «Philosophical Review» 63 (1954), pp. 319-349, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. by R.E. Allen, London 1965, pp. 231-263.
- Vlastos 1955 G. Vlastos, *Addenda to the Third Man Argument: a Reply to Professor Sellars*, «Philosophical Review» 64 (1955), pp. 438-448.
- Vlastos 1969a G. Vlastos, *Plato's Third Man Argument (Parm. 132a1-b2). Text and Logic*, «Philosophical Quarterly» 64 (1969), pp. 289-301, ora anche in Id., *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 342-365.
- Vlastos 1969b G. Vlastos, *Reasons and Causes in the Phaedo*, «Philosophical Review» 78 (1969), pp. 291-325, ora anche in *Plato. A Collection of Critical Essays, I. Metaphysics and Epistemology*, ed. by G. Vlastos, New York 1971, pp. 132-166.

- Vlastos 1972 G. Vlastos, *The Unity of the Virtues in the Protagoras*, «Review of Metaphysics» 25 (1972), pp. 441-442.
- Vlastos 1981 G. Vlastos, *On a Proposed Redefinition of "Self-Predication" in Plato*, «Phronesis» 26 (1981), pp. 76-79.
- Vlastos 1987 G. Vlastos, *"Separation" in Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 5 (1987), pp. 187-196.
- Vlastos 1991 G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- von Fritz 1927 K. von Fritz, *Die Ideenlehre von Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur Platonischen Ideenlehre*, «Philologus» 82 (1927), pp. 1-26.
- Wedberg 1955 A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955.
- White 2007 D.A. White, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Aldershot 2007.
- Wilpert 1939-1940 P. Wilpert, *Das Argument vom «dritten Menschen»*, «Philologus» 94 (1939-1940), pp. 31-64.
- Wolfsdorf 1999 D. Wolfsdorf, *Plato and the Mouthpiece Theory*, «Ancient Philosophy» 19 (1999), pp. 13-24.