



Storia della Filosofia Antica LT 2017–2018

Francesco Ademollo

PLATONE, *SOFISTA*

appunti e materiali

ISTRUZIONI PER L'USO

- Lo scopo di queste note è di accompagnare le lezioni e facilitare lo studio delle questioni trattate. Esse non possono in alcun modo sostituire la partecipazione attenta alle lezioni. In particolare, una questione accennata qui solo brevemente può essere stata trattata più estesamente a lezione.
- Uso la traduzione di Centrone, con alcune modifiche.
- Il simbolo “☞”, che ricorre qua e là nelle note prima del riferimento a un testo, significa che esso deve essere studiato e fa parte del programma di esame. Questi testi sono inclusi nella sezione *Materiali* in fondo a questo documento e numerati come **M1**, **M2**, **M3**... ecc.
- In corpo normale è stampata la mia analisi e parafrasi del testo, che ho cercato di tener separata dalle considerazioni di tipo interpretativo.

In corpo minore e all'interno di riquadri come questo è invece stampata la parte propriamente interpretativa.

- Per lo più uso i segni $\rightarrow$ e $\Rightarrow$ nel modo seguente:
“ $P \rightarrow Q$ ” = “se P, allora Q”.
“ $P \Rightarrow Q$ ” = “P, quindi Q”.
In altre parole, “ $\Rightarrow$ ” viene usato per esprimere che siamo in una situazione in cui l'autore non sta semplicemente *assumendo* P e deducendo le sue conseguenze, ma sta *asserendo* (quindi accettando come vera) P e ne sta inferendo Q.
- Altri simboli:
 $\therefore$ = inferenza, “quindi” (nel contesto di un argomento);
 $\perp$ = assurdo.

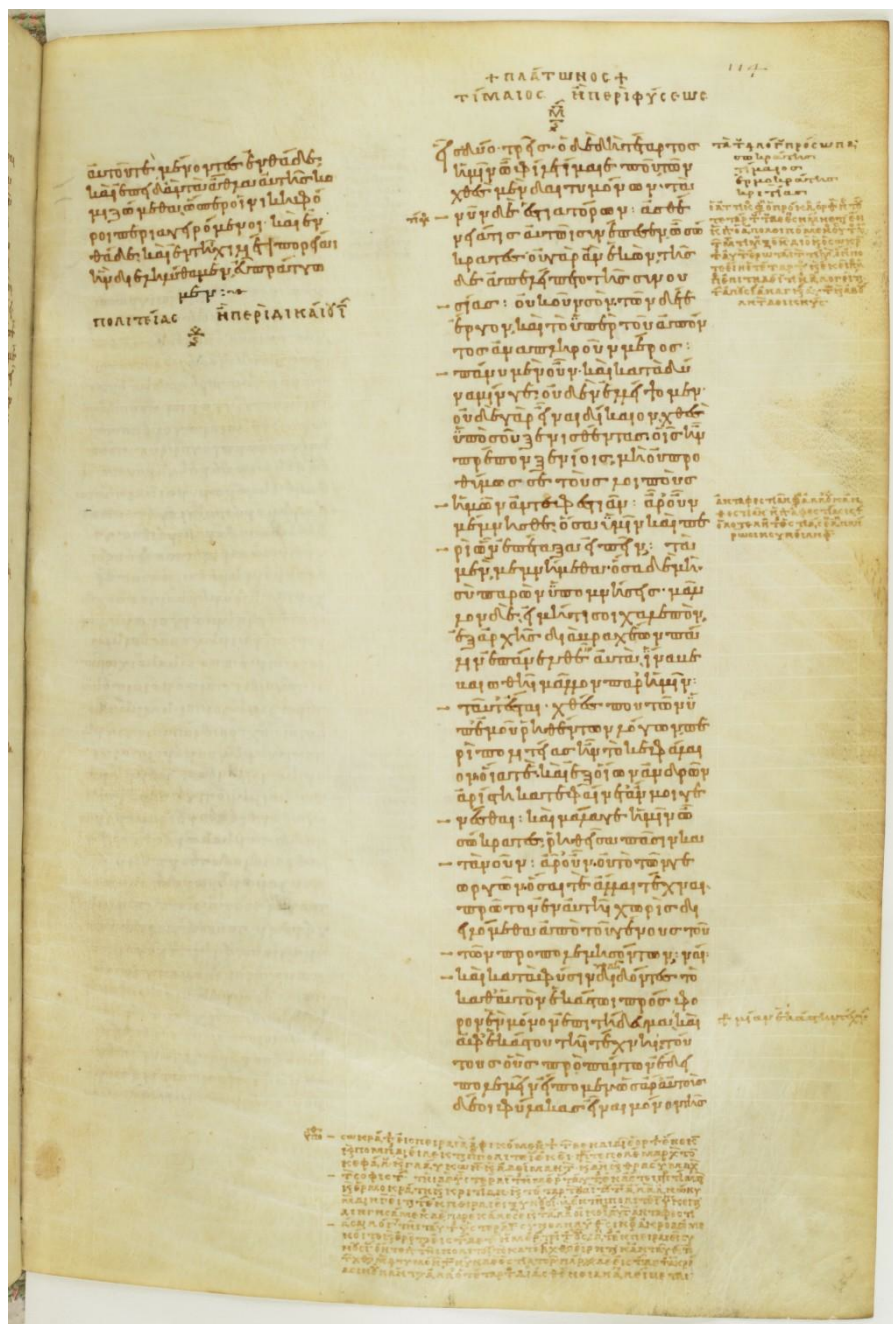
PLATONE

- Platone (427–347 aC): ateniese, fondatore dell'Accademia, autore di dialoghi, molti dei quali hanno come protagonista o personaggio Socrate.
- Perché Platone scrive *dialoghi* anziché *trattati* (come Democrito o Aristotele) o *poemi didascalici* (come Parmenide o Empedocle)? Sia per omaggio a Socrate, sia per ovviare in parte ai limiti della parola scritta e consentire al lettore di partecipare attivamente alla conversazione (vedi Williams 198–9, Vegetti 66–85). Questo presumibilmente vale anche per un dialogo più “dogmatico” di altri, come il *Sofista*.

IL SOFISTA

- **Personaggi:**
 - Socrate
 - Teodoro, anziano matematico di Cirene
 - Teeteto, giovane matematico ateniese, autore di tentativi pre-euclidei di assiomatizzazione della geometria
 - Socrate il Giovane
 - Lo Straniero di Elea, legato alla scuola di Parmenide.
- **Ambientazione.** Si presenta come il seguito della conversazione narrata nel *Teeteto*, che è ambientato il giorno prima (nel 399 aC, prima della morte di Socrate).
- **Datazione.** Ricerche stilometriche: dialogo tardo, con *Crizia*, *Politico*, *Timeo*, *Filebo*, *Leggi*.
- **Premessa sul testo.** Il testo di Platone (come quello degli altri autori antichi) è stato trasmesso per via manoscritta dall'antichità al Medioevo (vedi fig. a p. 4), fino all'epoca moderna, con le prime edizioni a stampa. A un'edizione particolarmente fortunata, quella di Henri Estienne (Henricus Stephanus), Parigi 1578, si rifà la nostra numerazione, che consta di numeri (di pagina Stephanus, p.e. “375a”), lettere (sezioni della pagina Stephanus: “375a”, “375ac” = “375a–c”), ed eventualmente altri numeri, per le righe all'interno della sezione indicata con la lettera (p.e. 375a6–9).

Sulla storia dei testi antichi e sui principi fondamentali della filologia vedi Reynolds e Wilson.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Una pagina di manoscritto medievale (A = Parisinus Graecus 1807, IX sec.), contenente la fine della *Repubblica* e l'inizio del *Timeo*; si noti il testo contornato da commenti o *scolii*, alcuni di origine antica.

216a–221c. Prologo

216a–218d. Sofista, politico, filosofo.

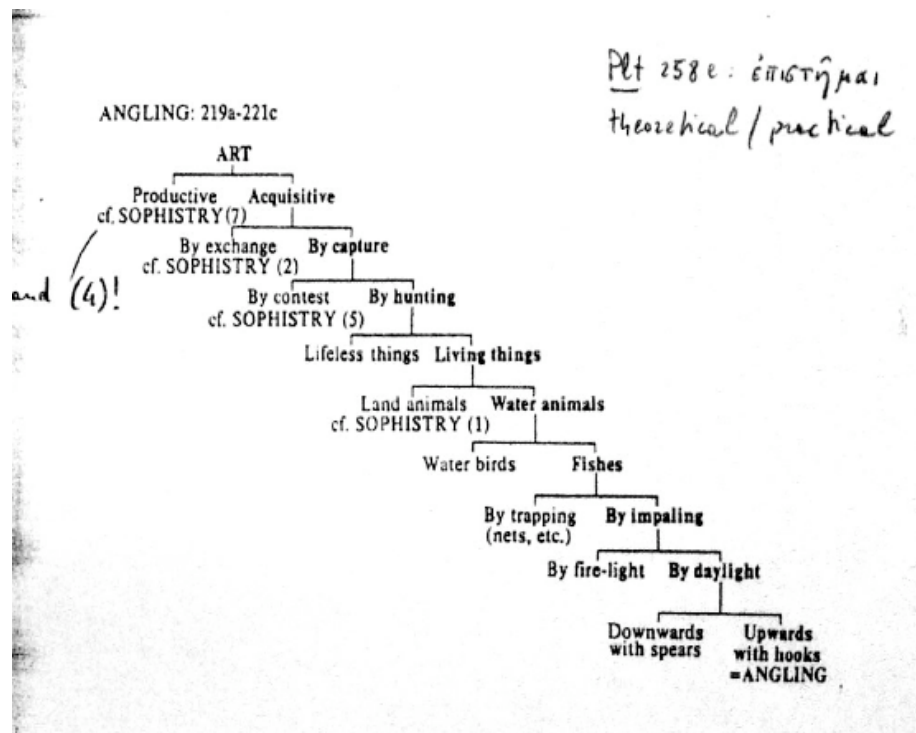
- Teodoro presenta lo Straniero.
- Socrate chiede che cosa si pensasse a Elea delle relazioni tra tre figure: sofista, politico, filosofo. Sono la stessa persona o distinti? (216c–217a)
- Risposta dello Straniero: venivano considerati distinti, ma è difficile trovarne una definizione. (217b)

- Che siano distinti è un'assunzione potenzialmente controversa, che nel dialogo non viene difesa.
- Alla definizione del politico è dedicato il *Politico*. Manca un *Filosofo*; deliberatamente?

- Si decide di far condurre allo Straniero un'indagine. Metodo: non lunghi discorsi ma dialogo per domanda e risposta, con Teeteto come interlocutore principale, Socrate il Giovane come riserva. (217c–218b)
- Lo Straniero annuncia che bisogna "esercitare preliminarmente il relativo metodo di ricerca" con riferimento a un oggetto più facile. (218bd)

218d–221c. Il pescatore con l'amo.

- Definizione della pesca con l'amo: divisione (*diairesis*) dell'arte (*techne*) in produttiva e acquisitiva, ecc:



Questo schema e i successivi sono tratti da Bluck, 55–7.

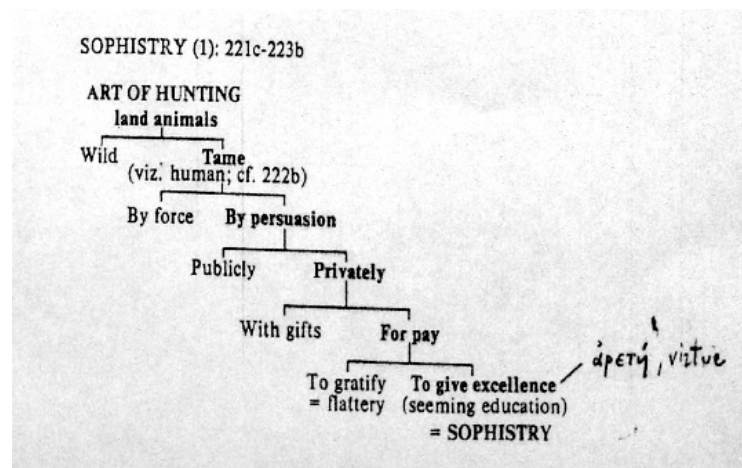
- Si stabilisce di tornare al proposito di definire il sofista.

- In realtà la definizione della pesca con l'amo non è un esempio qualsiasi: diverse delle successive definizioni del sofista prenderanno le mosse da un punto o dall'altro di questa.
- Metodo della divisione: cfr. *Cratilo* 424b–425b; *Fedro* 265d–266a, 277bc; *Politico* 262a–263a (con esempi); *Filebo* 16c–17a; ecc. Costituisce un aspetto o compito della dialettica; serve a definire un concetto e/o analizzare la sua struttura interna. È spesso dicotomica, ma non sempre. *Fedro*, *Politico*: bisogna tagliare un genere secondo le giunture naturali, identificando non qualsiasi parte ma le forme (*eide*) genuine. Vedi Ackrill 1970, Crivelli 15–22.

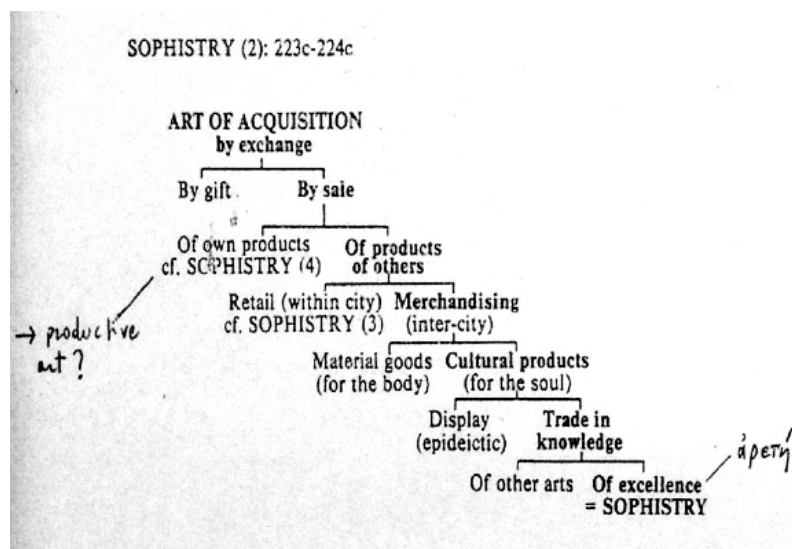
- Uso del metodo per definire un genere G: si individua un altro genere F cui G è direttamente o indirettamente subordinato (in senso non puramente estensionale: cerchiamo una definizione) e lo si divide fino a raggiungere un genere che coincida con G.
- D'altra parte lo stesso genere può essere diviso diversamente in contesti diversi: in *Pol.* 258e le scienze sono divise in teoretiche e pratiche.
- Fortuna del metodo della divisione: Accademia, Aristotele; divisione della zucca in Epicrate, fr. 10 Kassel/Austin.

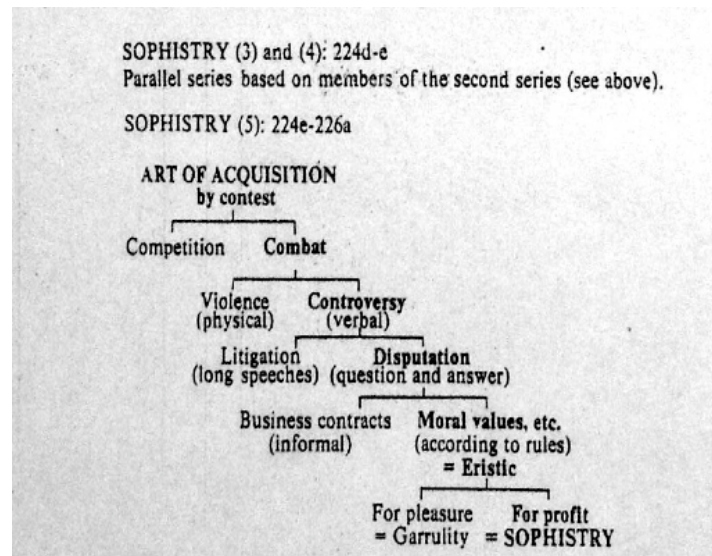
221c–236c. Sette definizioni del sofista

221c–223b. Prima Definizione. La sofistica è un certo tipo di arte della caccia di animali: animali terrestri, domestici, condotta attraverso la persuasione, in privato, in cambio di una ricompensa in denaro, col pretesto di produrre virtù nel cliente.



223c–224e. Seconda, Terza e Quarta Definizione. La sofistica è un'arte dello scambio commerciale, appartenente al genere della mercanzia di città in città o al genere del commercio al dettaglio all'interno di una singola città, avente per oggetto beni dell'anima e cultura, e più precisamente la virtù.





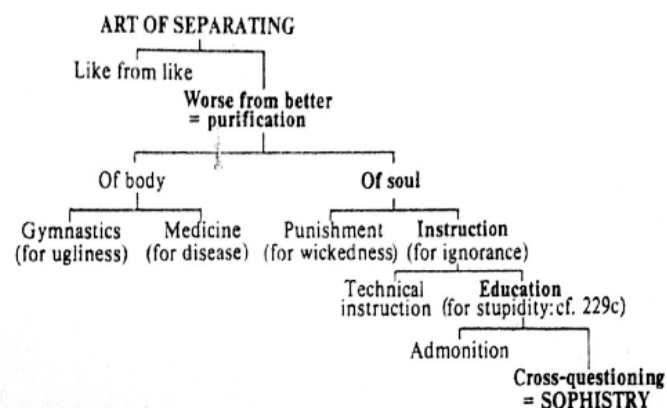
224e–226a. Quinta Definizione. La sofistica è un'arte agonistica, del genere del combattimento non fisico ma verbale (cioè della “disputa”), e più precisamente del tipo non giudiziario ma “antilogico”, e all'interno di questo del tipo che verte non su contratti privati ma su questioni relative alla giustizia e all'ingiustizia, e che non porta a una dissipazione del patrimonio (come nel caso della “chiacchiera”) ma anzi a un arricchimento.

- L'accusa di praticare la “chiacchiera” (*adoleschia*) veniva popolarmente rivolta ai filosofi e allo stesso Socrate: cfr. Aristofane, *Nuvole* 1485, e *Cratilo* 401b, *Fedro* 269e–270a. Non è chiaro se qui Platone approvi la presentazione negativa di questo tipo di attività.

226b–231b. Sesta Definizione: sofistica come purificazione.

- La sofistica è un'arte separativa, appartenente al genere della purificazione, sotto il quale cadono quelle arti che distinguono il meglio dal peggio (226bd). Più precisamente la sofistica è purificazione relativa non al corpo ma all'anima (226e–227c).

SOPHISTRY (6): 226a-231b



- Due tipi di male (*kakia*) dell'anima (227c–228e):
 - malattia (*nosos*) e conflitto interiore (*stasis*) tra opinioni e desideri, tra animo e piaceri, tra ragione e dolori = malvagità (*poneria*);
 - bruttezza e mancanza di “simmetria” = ignoranza (*agnoia*).

L'arte purificatrice relativa ai mali di tipo (i) è l'arte “punitiva”; quella relativa ai mali di tipo (ii) è l'insegnamento. L'insegnamento può essere di tipo tecnico oppure rivolgersi alla “stoltezza”

(*amathia*), ossia l'ignoranza di chi crede di sapere qualcosa che non sa. In questo secondo caso l'insegnamento è detto "educazione" (*paideia*). L'educazione può essere "ammonitoria" oppure procedere per confutazione (*elenchos*), liberando l'interlocutore dalle false opinioni e rendendolo così più mite e meglio disposto a ricevere gli insegnamenti. Questa è la sofistica. (228e–230e)

- Dubbi finali: lo Straniero teme di conferire ai sofisti "un onore troppo grande". (231ab)

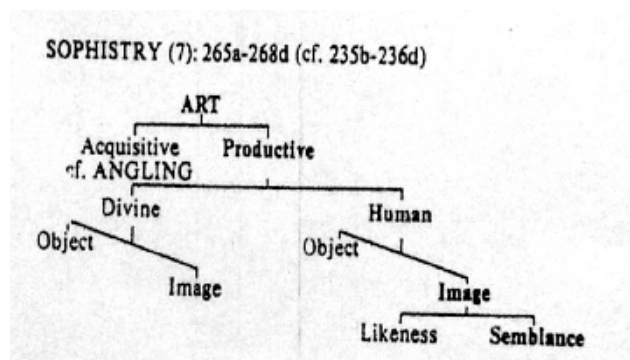
- La descrizione della "malvagità" ricorda la psicologia di *Rep. 4*: malvagità = conflitto tra parti dell'anima. Quella psicologia supera la posizione di "intellettualismo etico" di dialoghi come *Fedone* e *Protagora* (Lorenz). Questo va d'accordo col fatto che qui l'ignoranza costituisca un male distinto (diversamente Centrone, 55 n. 33).
- La descrizione dell'*elenchos* si attaglia a Socrate più che ai sofisti; per questo sono significative le esitazioni finali dello Straniero.
- 230b: l'*elenchos* mostra che l'interlocutore ha opinioni "in opposizione con se stesse, allo stesso tempo, riguardo alle stesse cose, in relazione alle stesse cose e sotto gli stessi rispetti". Cfr. il "Principio degli Opposti" in *Rep. 4.436b–437a* e il Principio di Non-Contraddizione in Aristotele, *De int.* 6.17a33–7, *Met.* Γ3.1005b17–23. Platone parla di proprietà o opinioni "opposte" o "contrarie" (*enantiai*) e non distingue tra opposti contrari e contraddittori.

231c–232a. Riepilogo.

- Teeteto e lo Straniero hanno dubbi: che cos'è veramente il sofista? (231bc)
- Riepilogo delle sei divisioni precedenti. (231c–232a)

232b–236c. Settima Definizione: sofistica come imitazione.

- Nella Quinta Definizione si diceva (225b) che il sofista è un antilogico. Ma è anche un maestro di quest'arte per gli altri – e su ogni possibile soggetto. (232be)
- Questo però è impossibile $\Rightarrow$ i sofisti sembrano sapienti ma non lo sono. (232e–233d)
- Quindi il sofista è un imitatore (*mimetes*), che presenta asserzioni false come se fossero vere, e deve essere cercato nell'arte di produrre immagini. (233d–235c)
- Due specie di arte imitativa (235c–236c):
 - (a) icastica (*eikastike*), che produce una "immagine somigliante" (*eikon*) e conserva le proporzioni dell'oggetto;
 - (b) fantastica (*phantastike*), che produce una "apparenza" (*phantasma*), nella quale le proporzioni sono alterate per ottenere verosimiglianza.



236d–242b. Il problema di ciò che non è

236d–239c. Ciò che non è è inesprimibile e inconcepibile.

- Lo Straniero annuncia che dovremo affrontare difficoltà legate alle seguenti tesi (236de):
 - che qualcosa appaia ma non sia;
 - che si possano dire certe cose, però false.

- La Settima Definizione ha diverse connessioni con le nozioni di apparenza e falsità (Crivelli, 26–7): il sofista (i) propone enunciati falsi, (ii) induce a scambiarli per veri, (iii) se la sofistica è un caso di “apparenza”, induce anche a far ciò in virtù di certe false somiglianze tra enunciati falsi ed enunciati veri.
- 236e2 *legein* ... *atta*: “dire certe cose” (Centrone) / “parlare di certe cose”. La distinzione avrà importanza più avanti.
- 236e3–5 “In che modo ... si debba affermare”: Centrone accetta un’aggiunta di Robinson (<φάναι>, “affermare”) che in realtà non è indispensabile. Tr. “Come infatti, affermando che il dire o credere il falso esista realmente, proprio pronunciando questo non si debba incorrere in contraddizione ...”; oppure “Infatti come parlando si dovrebbe dire o credere che il falso esista realmente, e pronunciando questo non incorrere in contraddizione ...”. Vedi Crivelli 29–30.

- Ulteriore spiegazione del problema: queste tesi presuppongono “che ciò che non è sia” (*to me on einai*), quando Parmenide lo ha dichiarato inconcepibile. (237ab)

- Lo Straniero cita Parmenide, 28 B7.1–2 Diels/Kranz.
- “E più di tutti potrebbe mostrarlo il discorso ...”: l’inconcepibilità di ciò che non è viene garantita (almeno apparentemente) sia dall’autorità di Parmenide, sia da un esame delle nostre stesse tesi (“il discorso stesso”, 237b2: cfr. “questo discorso”, a3). Diversamente Centrone, n. 69.
- “Se moderatamente torturato” (Centrone): il verbo può avere un valore più generico e meno truce, “esaminato”.

“Essere” nella filosofia greca

- Usi di “essere” (*einai*) / “ciò che è” (*to on*):
 - (i) Completo: in particolare (i.a) esistenziale, (i.b) veritativo.
 - (ii) Incompleto o copulativo (include l’identità).
- L’uso originario del verbo indoeuropeo è completo, “essere presente, esserci”, da cui (i.a), (i.b), (ii). Argomenti: assenza della copula nei costrutti nominali e nelle lingue slave; per l’indebolimento da completo a incompleto cfr. p.e. gr. ὑπάρχω, inglese *to stand*, spagnolo *estar*, ecc. Vedi West.
- Brown 1994, 1999; Dancy 1983; Crivelli 47–8: in Parmenide, Platone, Aristotele connessione tra (i.a) e (ii):
 - $X \text{ è } F \rightarrow X \text{ è}$
 - $X \text{ è } \leftrightarrow \text{ per qualche } \varphi, X \text{ è } \varphi$
 - $X \text{ non è } \leftrightarrow \text{ per ogni } \varphi, X \text{ non è } \varphi$.Cfr. “Maria mangia una mela $\rightarrow$ Maria mangia [qualcosa]”. Più precisamente Aristotele sembra pensare che questo valga quando F è un predicato essenziale: Socrate $\leftrightarrow$ Socrate è un uomo. (Dancy 1983).
- Questo è diverso dal modo in cui noi concepiamo la relazione tra esistenza e predicazione, ma non così tanto diverso: $Fa \rightarrow \exists x (Fx)$.
- Quindi quando Parmenide afferma che *to me on* è inconcepibile (fr. 2 = ~~☞~~ **M1**, fr. 7.1–2 Diels/Kranz) si riferisce a ciò che non esiste / non è qualcosa = il nulla: cfr. fr. 6.2 “il nulla non è” (*meden d’ouk estin*).

- L’espressione “ciò che non è” (*to me on*) non si riferisce a ciò che è (*to on*), o a qualcosa (*ti*), o a una cosa (*hen*).
 $\Rightarrow$ chi proferisca “ciò che non è” non parla di niente (*meden legein*), cioè non dice/parla affatto (*oude legein*). (237be)

- Lo Straniero afferma che $ti \rightarrow on$ (ma verosimilmente $ti \leftrightarrow on$) e $hen \leftrightarrow ti$.
Cfr. *Teeteto* 188d–189a: vedere / udire / avere credenze su $ti \rightarrow hen \rightarrow on$. Aristotele, *Metafisica* Γ 2.1033b22–33: $on \leftrightarrow hen$, anche se on e hen non sono “indicati da un’unica formula” (identità estensionale, non intensionale).
Stoici: $on \rightarrow ti$, ma non $ti \rightarrow on$ (solo i corpi sono *onta*, ma corpi e incorporei sono *tina*): ☞ **M2-M3**.
- *Meden legein* può essere tradotto anche “non dice niente” o “non dice niente di sensato” (Centrone). Questo può essere un elemento ulteriore, ma in “*legein X*” qui “X” = non primariamente il contenuto asserito ma l’oggetto di cui si parla.

- A ciò che non è non si applica alcun ente $\Rightarrow$ il numero (*arithmos*). Ma senza numero non gli si può fare riferimento con un’espressione linguistica proferita, né lo si può pensare. (237e–238c)

- Il senso è presumibilmente che un attributo che implica l’esistenza, come il numero, non può essere assegnato a ciò che non esiste (Crivelli, 43–4).

- Quindi ciò che non è è impensabile e inesprimibile. (238c)
- Quindi lo stesso enunciato “Ciò che non è è impensabile e inesprimibile” è paradossale. (238d–239c)

239c–241b. Ciò che non è, l’immagine e il falso.

- Il sofista “è andato a nascondersi in un luogo inaccessibile” e respingerà la Settima Definizione in quanto basata sulla problematica nozione di “immagine” (*eidolon*). (239cd)
- Il sofista chiede una definizione di immagine. Teeteto propone un elenco di specie particolari di immagine. Ma il sofista vorrà una definizione concettuale che si applichi a tutti i casi particolari: “ciò che, costituito a somiglianza di un oggetto vero, è altro da esso, ma tale quale”. (239d–240a)

- Cfr. l’analogo errore relativamente alla definizione della conoscenza in *Teeteto* 146cd.

- Argomento della paradossalità dell’immagine (240ac):
 - (1) L’oggetto vero è qualcosa “che è realmente” (*ontos on*).
 - (2) L’immagine è qualcosa di non vero.
 - (3) L’immagine è qualcosa di “contrario del vero”.
 - (4) 4 L’immagine è qualcosa “che non è realmente” (*ouk ontos on*).
 - (5) L’immagine però “è realmente immagine”.
 - (6) 4 L’immagine “è in qualche modo” (*esti ... pos*).

E da (4) e (6) si deriva la conclusione – apparentemente paradossale – che “ciò che non è ... è in qualche modo” (*to me on ... einai pos*).

- “Realmente”: in greco *ontos* = “essentemente”.
- “Vero” qui = “autentico, genuino”.
- Come viene usato “essere”? Copulativo: l’immagine di X “non è realmente [X]”, ma “è realmente immagine”. Adombrato però anche l’uso esistenziale? Cfr. Crivelli 50–1.
- Nessun’assurdità nelle conclusioni dell’argomento. Nota però in (3) il passaggio fallace da “non vero” a “contrario del vero”: lo sviluppo successivo ci indurrà a metterlo in dubbio.
- b7 *ouk ontos on*, b12 *ouk on ... ontos*: la maggior parte dei testimoni leggono una problematica doppia negazione: b7 *ouk ontos ouk on*, b12 *ouk on ouk ontos*.

- Argomento della paradossalità del credere il falso (240c–241b):
 - (1) L’arte del sofista induce la nostra anima a “credere cose false”;
 - (2) La credenza falsa “crede cose contrarie a quelle che sono” $\Rightarrow$ “le cose che non sono” (*ta me onta doxazein*);

- (3) La credenza falsa crede “che le cose che non sono siano in qualche modo” (*einai pos ta me onta*), e “che le cose che assolutamente sono non siano in alcun modo” (*medamos einai ta pantos onta*);
- (4) Analogamente l’enunciato falso asserisce “che le cose che sono non sono [*ta onta ... me einai*] e le cose che non sono sono [*ta me onta einai*]”.

E il sofista dirà che tutto ciò è impossibile e assurdo, perché non si può connettere ciò che è a ciò che non è.

- In (2) – quindi presumibilmente anche in (3) e (4) – “essere” veritativo: *ta me onta* = proposizioni o stati di cose che nella realtà non sussistono. Gli avverbi “in qualche modo” e “assolutamente” indicano solo maggiore o minore enfasi (Crivelli, 61 n. 89; Crivelli, 64–70, sostiene che anche altri usi di “essere” potrebbero essere operativi nell’argomento). Diversamente Centrone, n. 85.
- Cfr. la definizione di verità e falsità in Aristotele, *Metafisica* Γ7.1011b26–7.
- In (3), 240e3: non “è necessario” (Centrone), ma “è necessario [credere]” (Rowe).

241b–242b. Il parricidio.

- Il sofista ha a disposizione molte aporie del genere, se cerchiamo di definirlo secondo le linee della Settima Definizione. (241bc)
- Dovremo dunque esaminare la tesi di Parmenide e commettere quello che potrebbe sembrare un parricidio, sostenendo che “ciò che non è sotto qualche rispetto è” e “ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è”. Diversamente non sarà possibile parlare di enunciati o credenze false o immagini senza cadere in contraddizioni. (241d–242b)

242b–245e. Il problema di ciò che è: pluralisti e monisti

242b–243d. I predecessori su ciò che è.

- Lo Straniero vuole “esaminare per prima cosa ciò che ora sembra essere evidente” e critica Parmenide e gli altri predecessori per il modo “semplicistico” in cui hanno distinto “quante e quali sono le cose che sono” (242b–243a):
 - (a) Alcuni sostengono che gli enti sono tre e alternano inimicizie e matrimoni;
 - (b) Altri che gli enti sono due – umido e secco, o caldo e freddo – e si uniscono fra loro;
 - (c) Gli Eleati sostengono che le cose chiamate molte in realtà sono una;
 - (d) “Muse ioniche e sicule” sostengono che ciò che è è molti e uno, tenuto insieme da odio e amicizia:
 - (d.i) Muse “più rigide”: ciò accade contemporaneamente;
 - (d.ii) Muse “più rilassate”: ciò accade “secondo un’alternanza”.

- (a) = Ferecide di Siro? Vedi fr. 7 B1 Diels/Kranz.
- (b) = ?
- Che cosa sono il freddo, il caldo, l’umido e il secco? Due possibilità: masse fisiche oppure generi, proprietà (Crivelli 75–6). Non è detto che i pensatori antichi in questione avessero chiara questa distinzione. Cfr. Anassagora: le cose hanno la proprietà F avendo in sé parti di F.
- In che senso i pluralisti possono sostenere che gli unici enti sono (p.e.) il caldo e il freddo? Probabilmente l’idea è che questi sono gli unici enti fondamentali, le uniche cose che esistono in ultima analisi. Cfr. Arist. *Fisica* 1.2.
- (c): in Parmenide vedi 28 B8.5–6 Diels/Kranz: *to eon* è “ora tutto insieme, uno, continuo”. Sembra che Parmenide rifletta su quali sono le caratteristiche di qualunque oggetto possibile di ricerca, del quale è necessario dire che “è”, e concluda che esso è uno.

- (d): Muse ioniche = “più severe” (*suntonoteraí*; non “più intonate”, Centrone) = Eraclito e la dottrina dell’unità degli opposti; “discordando sempre si accorda” è nel fr. 22 B51 Diels/Kranz. Muse sicule = “più rilassate” = Empedocle e la dottrina dei cicli di Amore e Discordia.

- Lo Straniero sospetta che ci sia poca chiarezza sul reale significato di queste dottrine; in particolare non è chiaro che cosa si intenda con *to on*, “ciò che è”. (243ad)

243d–244b. Aporie su ciò che è: i pluralisti. Lo Straniero si rivolge ai predecessori classificati sopra in (b) ed esamina diverse possibilità:

- (i) *to on* è terzo oltre ai due → il tutto è tre cose e non due.
- (ii) *to on* è identico a uno degli altri due
→ gli altri due non “sono” allo stesso modo, perché in entrambi i casi ci sarebbe una cosa sola e non due.
- (iii) *to on* è identico a entrambi gli altri due → c’è una sola cosa e non due.

- Su (ii): l’idea forse è questa: se (p.e.) caldo = ente, allora se il freddo è, il freddo è caldo, cosa impossibile. Diversamente Crivelli 73–5.
- In realtà le stesse critiche varrebbero anche per tutti gli altri pluralisti, quindi (a) e (d). Lo Straniero mette a fuoco (b) perché si tratta della forma minima di pluralismo.

244b–245e. Aporie su ciò che è: i monisti. Lo Straniero passa a esaminare i monisti (gruppo (c) sopra), che affermano che “uno solo è” (*hen monon einai*). Argomenti:

- Ente = uno, cioè “ente” e “uno” sono due nomi della stessa cosa →
→ l’esistenza di due nomi (e anche di un nome solo, distinto dal suo referente) è incompatibile con la tesi. (244bd)
► Il nome è identico all’oggetto → il nome è nome di niente o di se stesso → $\perp$. (244d)

- d1: “Non avrebbe senso anche semplicemente accettare che qualcuno dica che esista un qualche nome” (l’interpretazione scartata da Centrone, n. 97).
- d11–12: Nome = uno → (uno = nome dell’uno = uno dell’uno = uno del nome) → $\perp$.

- L’ente è “intero” (*holon*: cfr. Parm. 28 B8.4, 38 Diels/Kranz) → ha parti → può essere uno nel senso di “subire un’affezione dell’uno”, ma non di essere “l’uno di per sé”, “veramente uno” (244d–245b).

Si pone quindi una serie di dilemmi (245be):

- (1) L’ente è uno e intero in questo senso → ente $\neq$ uno → “tutte le cose saranno più di una”.
- (2) L’ente non è intero,
(2.1) ma l’intero di per sé è →
► l’ente “manca di se stesso” → è “una cosa che non è”;
► tutte le cose sono più di una, poiché l’ente e l’intero sono distinti e hanno ciascuno una sua natura.
- (2.2) e l’intero non è →
► anche l’ente non è,
► l’ente non diviene;
► niente ha quantità definita.

- Crivelli 80–4: qui “ente” e “intero” non si riferiscono a oggetti individuali, ma a generi o proprietà, cioè ci si sta chiedendo se valga che X è ente → X è un intero dotato di parti. Tuttavia non è affatto evidente che le cose stiano così; l’“ente” di Parmenide è sicuramente un oggetto individuale.
- Che differenza c’è tra (a) “subire un’affezione dell’uno” e (b) “essere l’uno di per sé / veramente uno”? Forse (a) = possedere la proprietà di essere uno sotto un qualche rispetto, (b) = possedere la proprietà di essere uno assolutamente? Oppure (a) possedere la proprietà di essere uno, (b) essere identico all’uno? Oppure, ancora, lo Straniero fa confusione tra queste due possibilità?

- Su (2.1): in “non è un intero per il fatto di subire un’affezione propria di quello” il “non” nega tutto ciò che segue (cfr. Centrone, n. 101).
- Ancora su (2.1): perché “l’ente manca di se stesso” e “non è”? Forse perché si assume che l’ente sia, per definizione, tutto ciò che è, ma ora si suppone anche che ci sia qualcosa (l’intero) oltre all’ente.

245e–251a. Il problema di ciò che è: la Gigantomachia

245e–246c. Giganti e Dei. Lo Straniero presenta una battaglia tra “Giganti” e “Dei” riguardo all’“essere” (ousia).

Ousia nella filosofia greca. Nominalizzazione di “essere” (*einaî*). Vari usi, legati a quelli del verbo:

- (i.a) Monadico non contabile: *ousia* = ciò che esiste, la realtà (fondamentale). In Platone il mondo delle forme: *Fedone* 76d, *Fedro* 247c. È il valore qui.
- (i.b) Monadico contabile: *ousia* = una cosa che esiste, un’entità (fondamentale). In Aristotele la sostanza: vedi *Categorie* ecc.
- (ii) Diadico: *ousia di* X = qualcosa che X è = proprietà o essenza di X. In Platone p.e. *Crat.* 385e–386a, *Fedro* 235e, *Rep.* 534b.

- Per i Giganti è (esiste) solo ciò che procura “urto e contatto”; essi identificano “corpo ed essere” (*soma kai ousian*). (246ab)
- Per gli Dei, o “amici delle forme”, il vero essere consiste invece in “certe idee [*eide*] intelligibili e incorporee”; quello dei giganti non è essere ma “un mobile divenire [*genesin*]”. (246bc)

- Chi sono i Giganti? Forse una rielaborazione platonica dei presocratici. Cfr. i materialisti di *Teeteto* 155e–156a.
- Chi sono gli Dei? Forse Platone stesso altrove (specialm. *Fedone*), o una possibile interpretazione di Platone stesso, o allievi di Platone. Cfr. in particolare *genesis / ousia* in *Rep.* 6.525bc, 526e, 534a; cfr. anche (p.e.) *Tim.* 27d–28a.

246c–247e. Critica dei Giganti, “resi migliori dal discorso”:

- Argomento:
 - (1) Esistono animali mortali = corpi animati
 - (2) ∴ L’anima esiste
 - (3) Esistono anime giuste e ingiuste (sapienti e insipienti, ecc.)
 - (4) Un’anima è giusta per il possesso / presenza della giustizia (sapiente per il possesso / presenza della sapienza, ecc.)
 - (5) ∴ Esistono l’anima e le virtù.

E i Giganti ammettono che l’anima è corporea, ma non le virtù. Dunque esistono entità incorporee.
- Caratterizzazione di “essere”, accettata dai Giganti, che vale per le entità sia corporee sia incorporee:

(E) X è ↔ X ha capacità di agire o patire. (247de)

- La descrizione è citata da Arist. *Top.* 139a, 146a; era dunque corrente nell’Accademia.
- I Giganti, con l’aggiunta di questa definizione, sono ripresi dagli Stoici: corpo = ente = ciò che ha capacità di agire o subire (☞ **M4**).
- Lo Straniero si riferisce a (E) come a uno *horos* (247e, cfr. 248c). Può essere “definizione”, ma non solo: Centrone tr. “determinazione distintiva”. In effetti Arist. la menziona come esempio di “proprio”.

248a–249b. Critica degli Dei o “amici delle forme”:

- Essi sostengono che noi “comunichiamo” con la *genesis* (mutevole) tramite la sensazione e con l'*ousia* (immutabile) tramite il ragionamento. (248a)
- Ma questa “comunicazione” epistemica è agire o patire? Risposta degli Dei: la *genesis* ha capacità di agire e patire, l'*ousia* no. (248bc)
- Lo Straniero insiste: conoscere (*gignoskein*) ed essere conosciuto (*gignoskesthai*) sono (a) rispettivamente agire e patire, (b) entrambi agire e patire, (c) rispettivamente patire e agire, (d) nessuno dei due? Risposta: (d).
 - Ragione contro (i): se l'*ousia* venendo conosciuta patisse, allora cambierebbe (*kineisthai*), e questo non è possibile, perché le forme sono “stabili”. (248ce)
- Ma “ciò che è compiutamente” deve avere “movimento, vita, anima e intelligenza”: è impossibile che esso “né viva né pensi”.

Esso deve dunque avere intelletto $\Rightarrow$ vita $\Rightarrow$ anima e non può starsene “in una immobile stabilità” $\Rightarrow$ ciò che cambia e il cambiamento sono “enti”. (248e–249b)

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">- In che senso “ciò che è compiutamente” ha “movimento, vita, anima e intelligenza”? Diverse interpretazioni: (a) le forme sono vive; (b) ciò che è compiutamente <u>include</u> entità che si muovono ecc. – p.e. le anime. Per (a) vedi Ferrari; per (b) Crivelli.- Nel seguito del dialogo (E) scompare. Che ne pensa Platone? Potrebbe accettarlo: in fondo le forme sono “cause” del modo in cui sono le cose sensibili (<i>Fedone</i> 100ce). Per accettarlo potrebbe sostenere (cfr. Crivelli 89–90) che le forme, in quanto vengono conosciute, agiscono o patiscono, ma non per questo cambiano: potrebbe cioè separare la nozione di agire/patire dalla nozione di cambiamento, supponendo p.e. che agire/patire abbia a che fare con un cambiamento puramente relazionale (“mere Cambridge change”).- 249b1–2 <i>to kinoumenon, kinesis</i>: Centrone tr. “ciò che è mosso ... e il movimento”; qui però si tratta del cambiamento in generale. |
|--|

249bd. Conclusione.

- Due implicazioni (249bc):
 - (i) Tutte le cose sono immobili $\rightarrow$ non c'è intelletto (*nous*) di niente;
 - (ii) Tutte le cose cambiano $\rightarrow$ ugualmente non c'è intelletto.

Giustificazione di (ii): intelletto $\rightarrow$ entità stabili e immutabili.

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">- Le entità stabili e immutabili sono naturalmente le forme. Cfr. p.e. <i>Fedone</i> 78de.- Che non si possa conoscere ciò che è mutevole è un presupposto condiviso con Aristotele: ☞ M5. |
|---|

- Commento finale: bisogna combattere chi sopprime l'intelletto e non dare ragione né a chi – monista o “amico delle forme” – sostiene che la realtà è immobile, né a chi sostiene che ciò che è è completamente soggetto al cambiamento: “ciò che è, il tutto, è costituito da entrambe le cose, immobili e mosse”. (249c)

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">- Quest'ontologia “generosa” quanto è diversa da quella platonica classica? <i>Fedone</i> 79a: due specie di <i>onta</i>, visibili e invisibili. |
|--|

249d–251a. Permane l'aporia relativa a ciò che è.

- Argomento:
 - (1) Cambiamento e stabilità sono contrari fra loro.
 - (2) Cambiamento e stabilità sono entrambi allo stesso modo.
 - (3) Ma non si dà il caso che cambiamento e stabilità siano stabili o cambino entrambi.
 - (4) $\therefore$ L'ente è diverso da cambiamento e stabilità e li abbraccia entrambi.
 - (5) $\therefore$ L'ente “per la sua stessa natura” non è né in cambiamento né stabile.
 - (6) Ma tutto ciò che è o cambia o è stabile.

(7) $\therefore \perp$.

- Quindi *to on* e *to me on* sono altrettanto problematici. Ciò nonostante l'indagine prosegue.

Due tipi di predicazione

- “Ordinaria”: “ $A \text{ è}_o B$ ” = A esemplifica la proprietà B. Esempi: “Oscar è un gatto”; “Il gatto è una specie”. Trad. in logica predicativa: “ Ba ”. Trad. insiemistica: “ $A \in B$ ”.
- “Naturale”: “ $A \text{ è}_n B$ ” = Ogni cosa che è A è per sua natura B; essere A consiste (almeno in parte) nell'essere B. Esempi: “Il gatto è un animale”; “Il triangolo è un poligono con tre lati”. Attenzione: in logica predicativa “ $\forall x (Ax \rightarrow Bx)$ ”, e in insiemistica “ $A \subseteq B$ ”, sono trad. parziali perché non esprimono il riferimento alla natura o essenza.
- Per la distinzione tra i due tipi di predicazione cfr. Meinwald 378–84, sulla scia di Frede 1967: 29–37 e Frede 1992: 400–2. (Crivelli 118–36 propone una distinzione simile, ma con una differenza: per lui la predicazione “naturale” è limitata ai casi in cui essere A consiste completamente nell'essere B, cioè A e B sono lo stesso genere. Questa restrizione complica le cose.)

- Su (2): cambiamento e stabilità sono_o entrambi (sono esistenti), ma anche sono_n entrambi (sono due specie di ciò che è). Un'interpretazione diversa in Crivelli 97–8, 134–5.
- Su (3): cambiamento e stabilità dovrebbero essere_o entrambi stabili, in quanto generi o forme immutabili. D'altra parte non sono_n entrambi stabili (perché il cambiamento non è_n stabile).
- Su (5): l'ente non è_n in cambiamento o stabile. Rimane aperta la possibilità che l'ente sia_o in cambiamento o stabile.
- Su (6): ogni ente o cambia_o o è_o stabile.
- Su (7): in realtà non c'è alcuna contraddizione: l'argomento è fallace.

251a–254b. La nuova indagine

251ac. Gli “imparatardi”.

- “Questa stessa cosa” viene “chiamata con molti nomi”: “uomo”, “buono”, nomi di colori, figure e grandezze, ecc. In questo modo la stessa cosa risulta una e molte. (251ab)
- Problema: alcuni, sia giovani sia certi vecchi “imparatardi”, protestano che non è possibile che la stessa cosa sia una e molte, e pretendono che non si dica buono un uomo, ma buono il buono e uomo l'uomo. (251bc)

- Chi sono gli “imparatardi”? Probabilmente i sofisti Eutidemo e Dionisodoro, cfr. *Euthd.* 272bc.
- Apparentemente l'esempio riguarda un caso in cui si attribuiscono termini generali come predicati a un oggetto particolare (vedi “questa stessa cosa”, 251a6 – anche se Centrone non traduce “questa” –, e i termini in questione nell'esempio). Così Frede 1967: 61, Crivelli 105.
- Interpretazioni degli imparatardi (cfr. Crivelli 103–9):
 - (a) Confondono identità e predicazione, ossia trattano “Socrate è (un) uomo” / “Socrate è buono” come “Venere è Espero” / “Venere è Fosforo”. Siccome uomo $\neq$ buono, ne risulterebbe che Socrate è uno e molti. Loro quindi pretendono che ci si limiti a dire che “l'uomo è uomo” e “il buono è buono” (cioè “uomo = uomo” e “buono = buono”: identità tra generi).
 - (b) Credono che tutte le predicazioni siano essenziali e mutuamente esclusive, ossia trattano “Socrate è uomo” / “Socrate è buono” come “Socrate è (un) uomo” / “Socrate è (un) coccodrillo”. Quindi pretendono che ci si limiti a dire “L'uomo è uomo” e “Il buono è buono” – dove forse “L'uomo” e “Il buono” possono riferirsi sia a generi sia a particolari (nota la lezione *ton ... agathon* in 251c1.)

251c–254b. La comunione dei generi. Quesito per tutti i pensatori sulla possibilità o meno che i generi siano “mescolabili”, “partecipino gli uni agli altri” o “comunicano reciprocamente” (251be). Tre possibili risposte:

(a) Nessuno comunica con nessuno (251e–252c).

- Cambiamento e stabilità non partecipano dell'essere → non sono.
- “Tutto va per aria”: tutti i pensatori menzionati “riferiscono l'essere” alle cose di cui parlano, asserendo che tutto cambia o è stabile “realmente” (*ontōs*).
- Gli imparatardi si autoconfutano.

- Questa è la risposta che devono dare gli imparatardi. Ma essa non può essere enunciata coerentemente: se è vera è falsa, quindi è falsa. (Centrone, 167 n. 115, nega che i sostenitori di questa risposta siano gli imparatardi; vedi Crivelli 111–12).
- Lo Straniero implica che dicendo “X cambia” si attribuisca implicitamente l'essere a qualcosa. Quindi l'essere è coinvolto in ogni partecipazione. Cfr. Aristotele: non c'è differenza tra dire “Socrate cammina” e “Socrate è camminante” (*De interpretatione* 12.21b9–10, *An. Pr.* 51b13–16, *Metaph.* 1017a22–30).
- Il termine “genere” (*genos*) in realtà verrà usato più avanti, 252bc. Qui è equivalente a “forma” (*eidos*): vedi 254bc. Si tratta delle stesse forme platoniche di *Fedone*, *Repubblica* ecc., studiate in una prospettiva diversa? Forse quelle stesse forme delle quali gli “amici delle forme” proponevano una concezione errata o superata, comunque troppo rigida? Forse sì: vedi più oltre su 254a.

(b) Tutto comunica con tutto (252d).

- Il cambiamento è stabile e la stabilità cambia → $\perp$.

- Lo Straniero intende che risulterebbe questo: il cambiamento è_N stabile e la stabilità cambia_N. Dovrebbe però riconoscere che c'è anche un senso accettabile in cui il cambiamento è stabile, ossia (in quanto genere) è_O stabile.

(c) Alcuni generi comunicano e altri no, come le lettere e i suoni. (252d–254b)

- ▶ Per esclusione, questa è l'alternativa corretta.
- ▶ Alcuni generi, come le vocali, hanno la funzione di permettere la combinazione o divisione tra gli altri “distendendosi attraverso tutti”.
- ▶ Sapere quali generi comunicano e quali no è compito di una scienza: la dialettica, che appartiene al filosofo e si occupa anche di “dividere per generi”.
- ▶ Il filosofo è difficile da scorgere come il sofista, ma per ragioni opposte: il sofista si rifugia nella tenebra di ciò che non è, mentre il filosofo dimora nella luce di “ciò che è sempre”. (253e–254b)

- I generi-vocali sono probabilmente almeno essere (responsabile della comunione) e diverso (responsabile della divisione: vedi 255e, 259a).
- Apparentemente lo Straniero assimila lo studio della combinazione tra generi alla divisione nel senso di classificazione. La descrizione di 253de copre forse entrambe le procedure e illustra diverse relazioni tra generi. NB: il termine “divisione” (*diairesis*) compare in entrambi i contesti; questo non si nota nella tr. Centrone, dove il termine viene reso come “disgiunzione” quando è l'opposto di “combinazione”.
- La descrizione finale del filosofo nella regione luminosa dell'ente suggerisce che i generi del *Sofista* = le forme platoniche. Cfr. *Fedro* 250b, il mito della Caverna in *Rep.* 7, ecc. (Cornford 263).

254b–256d. I “generi sommi”

254bd. Introduzione.

- Si decide di continuare l'indagine su ciò che è e ciò che non è non con riferimento a tutte le forme, ma “prescegliendone alcune tra quelle che sono dette le più importanti”.

- Fra queste si comincia identificando Ente, Cambiamento, Stabilità, che sono già state menzionate nella discussione precedente.

- I generi che studieremo sono “massimamente importanti” (*megista*, superlativo spesso tradotto anche “sommi”), ma non c’è nessuna indicazione che siano i più importanti o i più ampi: potrebbero essercene altri $\Rightarrow$ non ci viene offerta una teoria completa. Cfr. invece le categorie aristoteliche.

254d. Cambiamento e stabilità non si mescolano l’uno con l’altro.

- Cioè il cambiamento non è_N stabile e la stabilità non è_N in cambiamento (ovvero non cambia_N).

254d. Cambiamento e stabilità sono $\Rightarrow$ l’ente si mescola a entrambi.

- Cioè il cambiamento è_N e la stabilità è_N. Oppure: il cambiamento è_O e la stabilità è_O. Quale delle due?

254d. Ognuno di ente, cambiamento, stabilità è diverso da ciascuno degli altri due e identico a se stesso.

- Problema di identico e diverso: sono altri due generi o sono identici a qualcuno dei primi tre?

254e–255b. Il cambiamento e la stabilità non sono [identici a] l’identico o il diverso.

- Argomento: se attribuiamo un genere G “in comune a cambiamento e stabilità” (come nel caso di identico e diverso), allora non è possibile che G = cambiamento o G = stabilità. Infatti in tal caso quello cui G fosse identico “costringerà l’altro a mutarsi nell’opposto della propria natura, venendo a partecipare dell’opposto”.

- Una possibile ricostruzione:

- (1) Il cambiamento è G
- (2) G = stabilità
- (3) $\therefore$ Il cambiamento è stabile
- (4) $\therefore \perp$.

- L’argomento così ricostruito è fallace: in (1) “è” = “è_O”, se G = identico o G = diverso, mentre in (3) “è” = “è_N”, se (3) deve essere falsa.

Crivelli 130–3 tenta una ricostruzione diversa, basata sull’ipotesi che si assuma che parliamo di un G attribuito a movimento e stabilità nello stesso modo (O / N). In questo caso si potrebbe correttamente dedurre un’assurdità. Infatti il cambiamento o la stabilità, se identificato con G, come G dovrebbe essere attribuito allo stesso modo (O / N) sia al movimento sia alla stabilità, cosa non possibile (la stabilità è_N stabile, ma il cambiamento non è_N stabile; la stabilità non cambia_N, ma il cambiamento cambia_N).

- “Venendo a partecipare dell’opposto”: la nozione di partecipazione tra forme sembra essere neutrale rispetto all’alternativa tra predicazione_O e predicazione_N.

255bc. Ente $\neq$ identico.

- Argomento:

- (1) Ente = identico
- (2) Il cambiamento e la stabilità sono
- (3) $\therefore$ Il cambiamento e la stabilità sono identici
- (4) $\therefore \perp$.

- Conclusione finale: l’identico è un quarto genere accanto a ente, cambiamento e stabilità.

- L'argomento è fallace: (3) non significa necessariamente che cambiamento e stabilità siano identici fra loro! Platone dovrebbe saperlo: cfr. 254d14–15. Una difesa in Crivelli 138–40.

255ce. Ente ≠ diverso.

- Argomento:
 - (1) Le cose che sono si dicono alcune “per sé” (*auta kath' hauta*), altre “in relazione ad altri” (*pros alla*)
 - (2) Il diverso si dice sempre in relazione a un diverso
 - (3) ∴ Ente ≠ diverso.
- Conclusione finale: “la natura del diverso” è un quinto genere.
- Essa “passa attraverso tutte”, e ciascuna “è diversa dalle altre non per la propria natura, ma per il fatto che partecipa della forma del diverso”.

- Interpretazioni della distinzione in (1) (discusse, insieme ad altre, in Crivelli 142–9):
 - (1.a) Tra “essere” completo e incompleto (Brown 1999).
 - (1.b) Tra enti assoluti e relativi, corrente nell'Accademia; cfr. Arist. *Categorie* 7 (Cornford 282–3).
 - Generalizzando le ultime parole si arriva a una distinzione generale tra qualcosa che è F “per la propria natura” e qualcosa che è F “per il fatto che partecipa della forma di F”, cioè forse tra predicazione “naturale” (N) e “ordinaria” (O).

255e–256d. Riepilogo sul cambiamento.

- Riepilogo delle relazioni tra i cinque generi, che prende come punto di riferimento il cambiamento:

Pairs of sentences concerning change. After arguing that identity and difference are different from being, change, and stability (255A4–255E7), the Visitor and Theaetetus resume examining the communion of kinds: no longer of three, as originally planned, but five. They examine four pairs of sentences concerning change (255E8–256D10) (the symbol ‘ $\Leftarrow$ ’ is to be read as ‘is justified by’):

- | | | | |
|---------------------|---------------------------|--------------|--|
| (1) (255E11–256A2) | ‘Change is not-stability’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is different from stability’ |
| | ‘Change is’ | $\Leftarrow$ | ‘Change participates in being’ |
| (2) (256A3–256B5) | ‘Change is not-identical’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is different from the identical’ |
| | ‘Change is identical’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is identical to itself’ |
| (3) (256C4–9) | ‘Change is not-different’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is different from the different’ |
| | ‘Change is different’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is different from the different’ |
| (4) (256C10–256D10) | ‘Change is a not-being’ | $\Leftarrow$ | ‘Change is different from being’ |
| | ‘Change is a being’ | $\Leftarrow$ | ‘Change participates in being’ |

The last three pairs seem inconsistent. They are not, however, genuinely inconsistent because in uttering them ‘we are not speaking likewise’ (256A11–12). Indeed, both members within each pair are true.

In all four pairs the first member is a negative sentence whereby change is said to be not-something. In each case, the reason why change is not-this is that change is different from this, i.e. participates in difference with respect to this. The importance of difference was anticipated at the end of the preceding passage, when each of the five very important kinds was said to be ‘different from the others [. . .] by virtue of participating in the idea of the different’ (255E4–6).

Da Crivelli, 149.

- Posizione della negazione: La collochiamo nella posizione corrispondente a quella che occupa sistematicamente nel testo greco. Questa posizione sarà importante. D'altra parte è in generale una posizione ammissibile per una negazione: per negare *estin dikaios* (“è giusto”) si può dire tanto *ouk estin dikaios* quanto *estin ou dikaios*.
- Coppia (1): A differenza che nelle altre coppie, il secondo membro non coincide col primo senza “non”. Evidentemente sembra problematico affermare che il cambiamento è stabile. Vedi più oltre, nota a 256b6–10.
- 256a, coppia (2), “non diciamo ciò nello stesso modo”: c'è una distinzione linguistica che rende innocuo il fatto che i due membri di ogni coppia siano entrambi veri senza contraddizione. Quale distinzione? Forse tra identità e predicazione: una distinzione che forse era ciò che mancava agli “imparatardi” (cfr. sopra, nota a 251ac, interpr. (a)). Due usi di “essere” (cfr.  **M6, M7**)? Il verbo però non compare sempre nel passo. Allora forse la distinzione è piuttosto tra due tipi di enunciato? Discussione in Crivelli 154–61.

- Tra le coppie (2) e (3): “Se in qualche modo il cambiamento partecipasse esso stesso della stabilità, non sarebbe affatto assurdo chiamarlo stabile”, giacché abbiamo ammesso che alcuni generi si mescolano e altri no. (256b6–10)

- Lo Straniero sembra voler sottolineare che non c'è niente di strano o paradossale nel dire il cambiamento identico (a se stesso) e non identico (in quanto partecipa del diverso rispetto all'identico): allo stesso modo, se partecipasse alla stabilità lo diremmo stabile.

- Lo Straniero però usa un condizionale controfattuale (= periodo ipotetico dell'irrealtà), come a suggerire che il cambiamento in realtà non è stabile. Eppure il cambiamento dovrebbe essere stabile! Crivelli 161–6: forse lo Straniero vuole alludere al fatto che finora non avevamo considerato questa possibilità, come avremmo dovuto fare nella coppia (1). Non è una spiegazione molto convincente.

256d–259d. Il non-ente

256d–257a. Non-ente e diverso.

- Inferenze dall'indagine precedente:
 - (i) Il cambiamento e ogni altro genere è diverso dall'ente $\Rightarrow$ è non-ente $\Rightarrow$ ciò che non è è.
 - (ii) Ogni genere partecipa dell'ente $\Rightarrow$ è.
- Passaggi ulteriori:
 - (iii) Riguardo a ciascuna delle forme l'ente è molto, ma il non-ente è “una pluralità indeterminata”.
 - (iv) L'ente è diverso da tutte altre cose $\Rightarrow$ non è un numero indefinito di cose.

- Due possibili letture di (iii):
 - (iii.a) per ciascuna forma X ci sono molte forme che sono X (predicazione) ma infinite che sono diverse da X $\Rightarrow$ non sono X (identità).
 - (iii.b) per ciascuna forma X ci sono molte forme che X è (predicazione) ma infinite dalle quali X è diversa $\Rightarrow$ che X non è (identità). Cfr. 263b.
- Novità: finora non-ente = ciò che è diverso dall'ente; ora invece
 - Ciò che è = ciò che è F o G,
 - Ciò che non è, il non-ente = ciò che non è F o G (identità) = ciò che è diverso da F o G.
- Un'altra novità se (iii.b) è corretta: uso “converso” di “essere”:
 - $X \text{ è } F \rightarrow F \text{ è riguardo a } X$
 - $X \text{ non è } F \rightarrow F \text{ non è riguardo a } X$.
- Che cosa giustifica l'inferenza a (iii) se è corretta (iii.b)?

257bc. Predicazione negativa?

- Lo Straniero afferma che quando diciamo “non ente” non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma solo di diverso.
- Teeteto chiede chiarimenti. Allora lo Straniero ricorre prima a un esempio: quando “diciamo qualcosa [ti] non grande”, con “non grande” “non indichiamo il piccolo più che l'uguale”.
- Così la negazione non significa il contrario; “non-F” indica qualcosa (ti) di diverso da F, non di contrario a F.

- Interpretazione standard, complicata: si parla di “X è non-F” come predicazione negativa, equivalente a “X non è F”. Come la si analizza? Due opzioni (Crivelli 177–204 ne discute anche altre):
 - (a) Per ogni genere K tale che X è K (predicazione), $K \neq F$. (Ma il testo dice “qualcosa”, non “ogni”.)
 - (b) Per ogni Y tale che Y è F (predicazione), $X \neq Y$.
 Il senso di (b) nel caso di “ente” potrebbe essere questo: quando diciamo che qualcosa, X, “è un non-ente”, vogliamo con ciò dire, non che X è contrario a, ma che X è diverso da ogni cosa Y che è un ente. In questo contesto “ente” presumibilmente costituisce un uso incompleto di “essere”: in altre parole, quando diciamo che qualcosa, X, non è [F], vogliamo con ciò dire, non che X è contrario a, ma che X è diverso da ogni cosa Y che è [F].
- Interpretazione alternativa, più semplice (cfr. van Eck): non si parla affatto di predicazione negativa; si ribadisce solo che l'espressione “non-F” designa qualcosa di diverso da F, e che quindi

“X è non-F” equivale a “X è diverso da F”. Così si spiega l’affermazione iniziale su “non ente”: lo Straniero vuol distinguere questa nozione da quella, che si era dimostrata paradossale e inesprimibile, di qualcosa che è il contrario dell’ente (nell’uso esistenziale del termine).

- Ricordiamo 240b, dove eravamo passati da “non autentico” a “contrario del vero”.

257c–258c. “Parti del diverso” e riepilogo sul non-ente

- Analogia tra la “natura del diverso” e la scienza (*episteme*) (257cd):
 - ▶ La scienza è “una” (*mia*), ma è divisa in “parti”, le singole discipline, individuate dai loro diversi oggetti.
 - ▶ Così anche la “natura del diverso” è una, ma è divisa in “parti” (*moria*). P.e. il non-bello (*to mē kalon*) è la parte del diverso corrispondente al bello (*to kalon*).

- Questa è l’interpretazione più naturale (p.e. Cornford 293).
- Crivelli 205–12 sostiene una lettura diversa, molto più complessa, coerente con la sua interpretazione di 257bc basata sulla nozione di predicazione negativa (vedi sopra): “for every kind K, not-K is a kind that holds of all and only the objects that are different from all the objects of which K holds” (quindi il non-bello è il genere delle cose che non sono belle, non delle cose diverse dal bello).
- Il *Politico* (262a–264b) sembra escludere che esistano forme corrispondenti a espressioni negative come “non bello”. Platone cambia idea?

- Tanto il bello quanto il non-bello (grande e non-grande, giusto e non-giusto; in generale F e non-F) sono enti allo stesso grado. (257e–258b)
- Anche “la natura della parte del diverso” che si contrappone all’ente è non meno dell’ente stesso e “significa non il contrario di esso ma solo questo, un diverso da esso”. Essa è il non ente, ciò che non è (*to mē on*). Dunque il non-ente è, essendo dotato di una natura sua propria, ed è “una singola forma da annoverare tra le molte che sono”. (258bc)

- Crivelli 218 prosegue con l’interpretazione che abbiamo già visto. Dunque secondo lui qui il non-ente non è semplicemente ciò che è diverso dal genere ente: piuttosto, il non-ente di cui si parla qui è “difference from everything falling under being ... What Plato has in mind must be not-being-(a)-φ, characterized as difference from everything falling under being-(a)-φ, i.e. difference from everything that is (a) φ”.
- “La natura di una parte del diverso”: vedi Centrone, 205 n. 140.

- Con ciò abbiamo disobbedito a Parmenide in quanto non solo abbiamo dimostrato che le cose che non sono sono, ma abbiamo anche identificato la forma che il non-ente è, ossia la parte della natura del diverso “contrapposta all’ente di ciascuna cosa”. (258ce)

- 258e2: letteralm. “all’ente di ciascuna cosa”, *pros to on hekastou morion*; “all’essere di ciascuna cosa” Centrone, “with the being of each thing” Crivelli. È la lezione dei manoscritti e di alcuni testimoni di Simplicio, *Comm. alla Fisica di Aristotele* 135.26, 238.26, che cita il nostro passo. Crivelli, 219, trova qui una conferma della sua interpretazione che “not-being is not-being-(a)-φ”. Altri testimoni di Simplicio leggono invece *pros to on hekaston*, che potrebbe significare “a ciascun ente” ed è il testo stampato nelle edizioni di Platone. Qual è il significato?

- Lo Straniero ribadisce che non ci stiamo occupando del non-ente inteso come il contrario dell’ente, che era apparso problematico, e non stiamo tentando di attribuirgli l’essere. (258e)

- Dunque il non-ente di Parmenide rimane tanto problematico quanto all’inizio del dialogo. La strategia dello Straniero è consistita solo nell’identificare un modo alternativo di interpretare l’espressione “non ente” o “ciò che non è”.

- Riepilogo finale (259ab):

- ▶ I generi si mescolano
- ▶ Il diverso e l’ente “passano attraverso tutti e l’uno nell’altro”
- ▶ Il diverso partecipa dell’ente $\Rightarrow$ è, ma non è ciò di cui partecipa, bensì ne è diverso, quindi è non-ente.
- ▶ L’ente partecipa del diverso $\Rightarrow$ è diverso dagli altri generi $\Rightarrow$ non è ciascuno di essi

- Gli altri generi “per molti rispetti sono, per molti non sono”.

- Qui lo Straniero accosta diversi usi di “essere”: (i) completo = “esistere”, (ii) incompleto = “essere identico a”, (iii) incompleto predicativo. a7–8 “è, ma non ciò di cui partecipa”: passaggio da (i) a (ii).

- Considerazioni finali: lo Straniero osserva che chi volesse dissentire dai nostri risultati dovrà farlo sulla base di un’analisi rigorosa, non confondendo – sofisticamente e grossolanamente – i diversi rispetti sotto i quali si può dire che qualcosa è contemporaneamente identico e diverso, grande e piccolo, simile e dissimile, ecc. (259bd)

259d–264b. Enunciati e credenze false

259d–261c. Introduzione.

- Lo Straniero torna a osservare che separare ogni cosa da ogni cosa implica la scomparsa di ogni discorso (*logos*), giacché il discorso si genera “grazie all’intreccio reciproco delle forme” (*dia ten allelon ton eidon sumploken*). (259de)

- “Intreccio reciproco delle forme”: varie ipotesi su che cosa sia. La comunanza/mescolanza/partecipazione tra i generi? Ma il discorso, se è falso, non rispecchia le relazioni reali. Allora l’accostamento che si produce tra i generi all’interno del discorso, anche falso? Ma più avanti gli esempi di *logos* saranno “Teeteto siede” e “Teeteto vola”, due enunciati singolari nei quali apparentemente non è in questione un “intreccio” tra forme o generi. Forse allora il fatto che nel discorso si “intrecciano” fra loro (cfr. 262cd) due “generi” diversi (cfr. 261e) di espressioni?

- Cfr. la discussione degli Imparatardi in 251e–252c.

- Senza discorso saremmo privati della filosofia e avremmo anche una difficoltà più specifica, relativa all’indagine attuale, nella quale dobbiamo scoprire se il non-ente si mescoli al discorso (*logos*) e alla credenza (*doxa*) in modo tale da permettere di definire discorso e credenza falsa come quelli che dicono “le cose che non sono”. (260ac)

- “Dire le cose che non sono”: cfr. 240d.

- Prima il sofista per sfuggirci ha tentato di negare che ciò che non è esista o sia concepibile; ora che lo abbiamo dimostrato esistente tenterà di sostenere che il discorso e la credenza non ne partecipano. Dobbiamo dunque studiare se discorso e credenza abbiano nuna connessione con ciò che non è o non siano mai falsi. (260c–261c)

261ce. Accordo e disaccordo tra nomi. Domanda analoga a quella posta per forme e lettere: i nomi (*onomata*) “si accordano” tutti l’uno con l’altro? Nessuno? Solo alcuni? La risposta giusta è la terza, nel senso seguente: si accordano quei nomi che “detti uno dopo l’altro”, “indicano qualcosa”; non si accordano quelli che “nella loro successione non significano nulla”. (261de)

- Qui “nomi” = genericamente “parole”. Tra un momento verranno distinti due generi di parole, uno dei quali chiamato “nome” in senso specifico.

- L’ “accordo” in questione qui ha a che fare con la costituzione di una qualche unità semantica.

- In generale su tutta la sezione che segue vedi Ademollo.

261e–262d. Nome, verbo, enunciato.

- Due generi di “indicatori” o “mezzi per indicare” con la voce “riguardo all’essere”: nomi e verbi. (261e–262a)
 - Verbo (*rhema*) = indicatore applicato alle azioni.
 - Nome (*onoma*) = segno di chi compie le azioni.

- “Indicare” (*deloun*) e “significare” (*semainein*), “indicatore” (*deloma*) e “segno” (*semeion*) sono termini equivalenti.

- “Riguardo all'essere” (*peri ten ousian*): cioè riguardo alle cose che sono – delle quali come sappiamo il *Sofista* ha una concezione ampia (cfr. 249c).
- Verbo: *rhema* (dalla radice indoeuropea del parlare: cfr. *rhetor*, *verbum*, *word*). Significato generico: “espressione, locuzione”. Significato specifico: “verbo”.
La definizione del verbo come segno delle “azioni” è poco soddisfacente: anche i nomi possono indicare azioni (“corsa”, “lotta”). NB: in greco *praxis* può significare anche “stato, condizione”.
- Nome: qui nel senso specifico del termine, contrapposto al verbo. Non viene definito come segno di persone o cose, ma come segno degli agenti delle azioni indicate dal verbo: questo suggerisce una certa prospettiva sintattica.
- La distinzione *onoma* / *rhema* era già presente nel *Cratilo* (425a, 431bc). Verrà ripresa da Aristotele, *De interpretatione* 2–3, *Poetica* 20.

- Una sequenza di soli verbi o di soli nomi – “cammina corre dorme”, “leone cervo cavallo” – non costituisce un enunciato dichiarativo (*logos*). Questo si ottiene quando si mescolano o intrecciano almeno un nome e un verbo: p.e. “(Un) uomo impara” è un enunciato “primo e minimo” (262ae).

- Logos: qui in uno dei suoi possibili significati (Centrone anche qui “discorso”). Aristotele, *De interpretatione* 4: qualunque sequenza di parole che contenga almeno un nome o un verbo è un *logos*, anche “animale bipede”; il *logos* “dichiarativo” (*apophantikos*) è quello che può essere vero o falso.
- Enunciato “primo” = semplice, elementare, atomico. Enunciato “minimo” (Centrone “il più corto”) = che non contiene altre parole: p.e. “Socrate è giusto” è semplice ma non è minimo.

- Alcuni aspetti specifici della distinzione tra nomi/verbi ed enunciati:
 - (i) Un enunciato “origina qualcosa di completo” (*ti perainei*). (262d4)
 - (ii) Un enunciato “dice” (*legei*) qualcosa e non “nomina” (*onomazei*) soltanto. (262d5)
 - (iii) Un enunciato indica una azione (*praxis*), o una “inazione” (*apraxia*), o l'essere (*ousia*) di una cosa che è o di una cosa che non è. (262c2–4)
 - (iv) Un enunciato “indica ... qualcosa di relativo alle cose che sono, o vengono ad essere, o sono venute o verranno ad essere”. (262d2–3)

- Su (i): suggerisce che nomi e verbi da soli siano semanticamente incompleti. Cfr. Stoici: il significato dei verbi è “incompleto”. Cfr. Frege: un predicato, p.e. “... cammina”, è “insaturo”, e così il “concetto” che esso designa.
- Su (ii): l'enunciato ha una funzione semantica sua propria ed è contrapposto a nomi e verbi, che sono genericamente “nomi”. Ma come è possibile che dall'accostamento di più nomi (per quanto di tipo diverso) sorga un'unità? Perché un enunciato non è una lista di nomi? Lo Straniero non lo spiega chiaramente. Due possibili risposte:
 - (a) Dipende dalle cose significate. Questa è in parte l'idea di Frege: in “Socrate corre” l'oggetto designato da “Socrate” satura il concetto designato da “... corre”.
 - (b) Dipende dal modo di significare. Aristotele, *De interpretatione* 3: il verbo significa un'entità (“corre” significa la corsa), come il nome, ma al contempo la predica di qualcosa (“è sempre segno delle cose dette di qualcos'altro”). Cfr. Liebesman. Come vedremo più avanti, la soluzione del *Sofista* potrebbe essere di questo tipo.
- Su (iii): varie interpretazioni (cfr. Centrone 223 n. 148). Una è che lo Straniero alluda sia alla distinzione tra enunciati affermativi e negativi, sia a quella tra enunciati del tipo “Socrate corre” ed enunciati copulativi del tipo “Socrate è giusto” / “Socrate non è giusto”.
In ogni caso: lo Straniero vuol dire che un enunciato completo significa un'entità complessa – una combinazione oggetto-azione, p.e. la corsa di Socrate? Improbabile. Nel caso di un enunciato falso un'entità simile rischierebbe di risultare non esistente e quindi di riportarci ai paradossi del non-ente. Il senso emergerà piuttosto più avanti, quando vengono date le definizioni di enunciato vero e falso.
- Su (iv): forse allude alla distinzione tra enunciati “atemporali” (p.e. “2 + 2 = 4”) ed enunciati che esprimono il tempo (grazie al verbo: cfr. Arist. *De int.* 3, il verbo “significa in aggiunta il tempo”).

262d–263d. Enunciato vero e falso.

- Ogni enunciato “ha qualcosa per oggetto” (è *tinōs*, “di qualcosa”) e “riguarda qualcosa” (*peritinos*); d'altra parte ha anche “una certa qualità” (è *poios tis*), cioè è vero o falso. (262de)
- “Teeteto siede”, “Teeteto vola” sono entrambi enunciati che riguardano Teeteto, ma sono uno vero e uno falso. (262e–263b)

- La giustapposizione dei due esempi lascia emergere la distinzione soggetto/predicato: una parte dell'enunciato indica l'entità di cui si parla, che l'enunciato “riguarda”; un'altra parte determina che cosa venga detto di questa entità e quindi se l'enunciato sia vero o falso. La distinzione soggetto/predicato coincide – in questi esempi – con quella nome/verbo.
- Ogni enunciato riguarda “qualcosa” (*ti*): non previsti enunciati su oggetti inesistenti, p.e. “Pegaso vola”. Cfr. 263c: un enunciato su niente non è affatto un enunciato.

- Definizione delle condizioni di verità e falsità (263b):
 - ▶ L'enunciato vero dice, delle cose che effettivamente sono (*ta onta*), che sono (*esti*) riguardo a Teeteto.
 - ▶ L'enunciato falso
 - dice cose “diverse da quelle che sono” (*hetera tōn ontōn*);
 - dice “cose che non sono come cose che sono” (*ta me onta hos onta*);
 - dice “cose che sono realmente [*ontōs ... onta*], diverse [*hetera*] riguardo a te”.

A proposito della terza formulazione lo Straniero ricorda 256e: in relazione a ogni cosa ciò che è è molto, mentre ciò che non è è infinito per numero.

- Qui “cose che sono” si riferisce a cose che Teeteto è, proprietà di Teeteto (uso “converso” di “essere”: cfr. 256e, rievocato dallo Straniero stesso).
- L'enunciato vero attribuisce a Teeteto proprietà che effettivamente appartengono a Teeteto.
- L'enunciato falso attribuisce a Teeteto proprietà che sono in sé esistenti, ma sono diverse da tutte quelle che appartengono a Teeteto, cioè “non sono” (identiche a) quelle che appartengono a Teeteto: cfr. 263d.

263b11: il testo dei manoscritti (che Centrone segue) non specifica da che cosa siano diverse le “cose che sono realmente”, o proprietà realmente esistenti, attribuite a Teeteto, ma questo è chiaro da b7: “diverse da quelle che sono”. Gli editori invece accettano per lo più una congettura di Janus Cornarius (XVI sec.), che correggeva *ontōs* (“realmente”) in *ontōn* “da cose che sono”. In questo caso però ci aspetteremmo che ci fosse anche un articolo (*tōn ontōn*, dalle cose che sono”, come in b7).

- Crivelli 233–59 esamina altre possibili interpretazioni delle definizioni.
- Gli esempi sono due enunciati affermativi. E gli enunciati negativi? Due possibilità (vedi van Eck, Crivelli 255–9).

(α) Le definizioni valgono anche per il caso negativo: un enunciato negativo come “Teeteto non corre” attribuisce a Teeteto una proprietà negativa, il non-correre, ed è vero se e soltanto se quella proprietà appartiene a Teeteto, falso se e soltanto se quella proprietà non è identica a nessuna di quelle che gli appartengono. Cfr. il riferimento di 262c3 al caso in cui in un enunciato si significhi una “inazione” (*apraxia*).

(β) Le definizioni valgono solo per il caso affermativo e devono essere invertite per il caso negativo: un enunciato negativo come “Teeteto non vola” non attribuisce a Teeteto una proprietà negativa (il non volare), bensì asserisce che una certa proprietà (il volare) è diversa da tutte quelle che appartengono a Teeteto; e l'enunciato è vero se e soltanto se la proprietà è effettivamente diversa da tutte quelle che appartengono a Teeteto, falso se e soltanto se la proprietà invece appartiene a Teeteto.

Vantaggio di (β): le condizioni di verità/falsità di “Teeteto non vola” coincidono con quelle di falsità/verità di “Teeteto vola”. Svantaggio di (β): viene meno l'identificazione generale tra dire il vero e “dire ciò che è”, tra dire il falso e dire “ciò che non è” (cfr. però 240d–241a).

Tanto in (α) quanto in (β) abbiamo un'analisi di “Teeteto non vola” che non coincide con quella che sarebbe eventualmente suggerita da 257bc. Questo è un argomento per continuare a dubitare dell'interpretazione che rintracciava in 257bc la predicazione negativa.

- Tutta la sezione 262d–263d suggerisce che la posizione del *Sofista* in merito all'unità dell'enunciato, e a ciò che esso significa, potrebbe essere di questo tipo: in un enunciato l' "azione" significata dal verbo viene significata "riguardo a" un oggetto, venendo attribuita a un oggetto, "come" (263b9) l'azione di un oggetto. Cioè in un enunciato non si significa un'unica entità, ma due entità, in modo tale che una delle due viene attribuita all'altra; proprio in questa attribuzione consistono il "dire" e "completare" che sono propri dell'enunciato (262cd). Vedi Cavini, Ademollo 47, e in parte Crivelli 232.

263d–264b. Credenze e rappresentazioni false. Il risultato che lo Straniero ha raggiunto riguardo agli enunciati – cioè la possibilità che essi siano falsi – viene ora esteso a stati mentali:

- Il "pensiero" (*dianoia*) è essenzialmente identico al discorso (*logos*): è il "dialogo interno dell'anima con se stessa". (263e)
- La credenza (*doxa*) è un pensiero che corrisponde a ciò che nel *logos* sono affermazione (*phasis*) e negazione (*apophasis*). (263e–264a)
- La rappresentazione (*phantasia*) è una credenza che ha luogo "tramite una sensazione" (*aisthesis*), una "mescolanza di sensazione e credenza". (264a)

- Qui il termine *logos* non indica più il singolo enunciato, come nel passo precedente, ma più in generale qualunque forma di espressione linguistica. All'enunciato dichiarativo si fa ora riferimento con i due termini "affermazione" e "negazione".
- Parallelismo linguaggio-pensiero: cfr. *Teeteto* 189e–190a. In particolare la credenza (o "opinione" come tr. Centrone: *doxa*) è il corrispettivo mentale dell'enunciato dichiarativo e può anch'essa darsi nella forma dell'affermazione e della negazione: all'enunciato "P" corrisponde la credenza che P; a "non-P" corrisponde la credenza che non-P.
- La "rappresentazione" (o "apparenza", Centrone; *phantasia*) è una particolare varietà di credenza: quella basata su sensazioni. Non è ben chiaro che cosa questa comprenda: solo credenze singolari, p.e. che questo corvo è nero? O anche universali, p.e. che tutti i corvi sono neri?

M1. Parmenide, fr. 2 Diels/Kranz

Orsù, avanti: io ti dirò (e tu porta con te le mie parole dopo averle udite) quali uniche vie di ricerca è possibile concepire: una, che è e non è possibile che non sia, è la via della Persuasione, giacché si accompagna alla Verità; l'altra, che non è ed è necessario che non sia, che ti dichiaro essere un sentiero affatto indistinguibile. Infatti non potresti conoscere ciò che non è [to ... me eon], poiché non è fattibile, né indicarlo.

M2. Alessandro di Afrodisia, *Comm. ai Topici di Aristotele* 301.19–25 = SVF 2.329 = 27B Long/Sedley

Gli Stoici sbagliano a porre il qualcosa [ti] come genere dell'ente [on]. Se infatti è qualcosa, chiaramente è anche un ente; e se è un ente dovrebbe accogliere la definizione dell'ente. Ma quelli, stabilendo per se stessi la regola che esso si dice solo dei corpi, sfuggirebbero a questa difficoltà: per questo infatti affermano che il qualcosa è più generico, in quanto si predica non solo dei corpi ma anche degli incorporei.

M3. Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* 10.218 = SVF 2.331 = 27D Long/Sedley

Essi dicono che dei qualcosa [tina] alcuni sono corpi, altri incorporei, e degli incorporei contano quattro specie: dicibile [lekton], vuoto [kenon], luogo [topon], tempo [chronon].

M4. Cicerone, *Academica* 1.39 = SVF 1.90 = Long/Sedley 45A

Zenone ... non riteneva che quella natura che fosse priva di corpo potesse in alcun modo essere agente di alcunché ... né d'altra parte che possa non essere un corpo ciò che agisce su qualcosa o subisce qualcosa.

M5. M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele* (Torino 2016), 75–6

Come abbiamo visto sopra, Aristotele apre gli *Analitici Primi* con la dichiarazione che l'opera verterà sulla dimostrazione e sulla scienza o conoscenza dimostrativa, ma solo negli *Analitici Posteriori* affronta direttamente questi temi. Egli spiega che cosa intende in quest'opera per «conoscenza» (*episteme*) o «conoscere» (*epistasthai*):

Riteniamo di conoscere ciascuna cosa in senso proprio... quando riteniamo di capire che la ragione in virtù della quale la cosa è è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti. (*An. Post.* I 2.71b9–12)

Aristotele sta in sostanza offrendo la seguente definizione: conosco X se, e soltanto se, capisco qual è la ragione di X e capisco che X «non può essere altrimenti», cioè è necessario. Si tratta di una definizione interessante e problematica, sebbene essa venga presentata come generalmente condivisa («riteniamo»); esaminiamone i punti rilevanti.

- (i) La conoscenza in questione, per poter essere trasmessa attraverso una dimostrazione, deve essere esprimibile in forma proposizionale, cioè nei termini del *sapere che* le cose stanno in un certo modo.
- (ii) Per Aristotele, come per Platone (cfr. *Repubblica* 473c–479e), ma a differenza della maggior parte dei filosofi moderni e contemporanei, non qualunque verità può essere oggetto di conoscenza, bensì soltanto una verità particolarmente “solida”. Più precisamente, la definizione limita l'ambito della conoscenza alle verità *necessarie*. Sono quindi escluse le verità contingenti, per es. che Socrate ora è ad Atene, presumibilmente con la motivazione – all'apparenza poco convincente – che «quando le cose che possono essere altrimenti vengono a trovarsi fuori dall'osservazione, ci sfugge se esse esistano o no» (*Eth. Nic.* VI 3.1139b21–22, cfr. *Metaph.* VII 15.1039b27–1040a7). Ma apparentemente sono escluse anche le verità che valgono «per lo

più» (*hos epi to polu*), come Aristotele si esprime altrove, cioè leggi generali che ammettono eccezioni: per es. che bere acqua e miele calma la febbre o che l'acqua bolle a una certa temperatura. Questa seconda, severa esclusione è contraddetta sia da altri passi, che invece considerano il «per lo più» come un legittimo oggetto di conoscenza (*An. post.* I 30, *Metaph.* VI 2.1027a20–24), sia dal fatto stesso che a tale ambito appartengano molte verità studiate dalla scienza della natura.

- (iii) La definizione connette la nozione di conoscenza a quella di *aitia*, «ragione» o «causa». Questa è un'altra eredità platonica (cfr. *Menone* 97e–98a). Più avanti, nel cap. II.1 e altrove, Aristotele formulerà una distinzione tra ricercare «il che» (*to hoti*), ossia cercare di scoprire come stanno le cose, e ricercare «il perché» (*to dioti*), ossia cercare una spiegazione di ciò che si è così scoperto; la definizione che stiamo commentando implica che solo questo secondo stadio della ricerca conduca alla conoscenza.

Emerge dunque che la definizione identifica una nozione di conoscenza nient'affatto ordinaria, bensì alquanto speciale, se non forse addirittura ideale. Aristotele definisce questa nozione di *episteme* con riferimento a un tipo più ordinario di conoscenza, denotato nel testo greco dal verbo *gignoskein*, «capire»: abbiamo *episteme*, egli dice, quando capiamo che qualcosa è necessario e qual è la sua causa. Per questi motivi diversi interpreti traducono il termine greco *episteme* con espressioni più fortemente connotate, come «comprensione» o «conoscenza scientifica». In effetti è sensato sostenere che abbiamo comprensione o conoscenza scientifica di un fatto solo quando ne afferriamo le cause; e si può anche capire come sia possibile pensare che si dia comprensione o conoscenza scientifica solo di certi fatti, necessari o comunque «per lo più», e non di altri puramente accidentali.

M6. Aristotele, *Fisica* 1.2.185b27–32 (tr. F. Franco Repellini)

I più recenti tra i filosofi del passato si davano un gran da fare perché la stessa cosa non diventasse loro insieme uno e molti. Perciò alcuni, come Licofrone, eliminarono l' «è», altri riformavano la dizione – non più «L'uomo è bianco», ma «l'uomo biancheggia» ... – per non far mai sì che che, aggiungendo l' «è», l'uno fosse molti.

M7. B. Russell, *The Philosophy of Mathematics*, London 1919, p. 172

It is a disgrace to the human race that it has chosen the same word is for those two such entirely different ideas as predication and identity – a disgrace which a symbolic logical language of course remedies.

BIBLIOGRAFIA E RIFERIMENTI

Edizioni

Burnet I. (1902), *Platonis opera* vol. I, Oxford.

Diès A. (1925), *Platon: Oeuvres complètes*, VIII.3: *Le Sophiste*, Paris.

Duke E.A., Hicken W.F., Nicoll W.S.M., Robinson D.B., Strachan J.C.G. (1995), *Platonis Opera* vol. I, Oxford.

Traduzioni e commenti

Campbell L. (1867), *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford.

Centrone B. (2008), *Platone: Sofista*, Torino.

Cornford, F.M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*, London / New York.

Rowe C. (2015), *Plato: Theaetetus and Sophist*, Cambridge.

Studi

Ackrill J.L. (1970), *In Defence of Platonic Division*, in Ackrill 1997: 93–109.

Ackrill, J.L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford.

Ademollo F. (2015), *Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy*, in M. Cameron and R. Stainton (eds), *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford 2015, 33–54.

Bluck R.S. (1975), *Plato's Sophist: A Commentary*, ed. by G. Neal, Manchester.

Brown L. (1994), *The Verb "To Be" in Greek Philosophy: Some Remarks*, in S. Everson (ed.), *Language (Companions to Ancient Thought, 3)*, Cambridge, 212–236.

Brown L. (1999), *Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry*, in G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology (Oxford Readings in Philosophy)*, Oxford, 455–78.

Cavini W. (2009), *L'ordito e la trama. Il Sofista platonico e la tessitura del λόγος*, "Dianoia" 14, 9–25.

Crivelli P. (2012), *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge.

Dancy, R.M. (1983), *Aristotle on Existence*, "Synthese" 54, 409–42.

Eck, J. van (1995), *Falsity without Negative Predication: on Sophistes 255e–263d*, "Phronesis" 40, 20–47.

Frede M. (1967), *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von '... ist ...' und '... ist nicht ...' im Sophistes*, Göttingen.

Frede M. (1992), *The Sophist on False Statements*, in Kraut 397–424.

Kraut R. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.

Liebesman D. (2015), *Predication as Ascription*, "Mind" 124, 517–69.

Lorenz H. (2008), *Plato on the Soul*, in G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, 243–66.

Meinwald C. (1992), *Good-Bye to the Third Man*, in Kraut 365–96.

Reynolds, L.D., e Wilson, N.G. (2013), *Scribes and Scholars. A guide to the transmission of Greek and Latin literature*, Oxford⁴ (tr. it. della seconda edizione: *Copisti e filologi*, Padova 1987).

West[†] M.L. (2016), *So What Is It To Be?*, in D. Gunkel, J.T. Katz, B. Vine, M. Weiss (eds), *Sahasram Ati Srajas. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, Ann Arbor and New York, 486–98.

