

Anno XVIII - 1997

FASCICOLO 1

ELENCHOS

Rivista di studi sul pensiero antico



BIBLIOPOLIS

- H. Dörrie†-M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar* (B. Centrone) p. 156
- J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text* (R. Chiaradonna) » 158
- Segnalazioni bibliografiche (a cura di P. Accattino, F. Alesse, G. Cappelletti, V. Celluprica, C. Cunsolo, C. D'Ancona, F. Fronterotta, F. Gambetti, M. Marchei, C. Migliorisi, L. Napolitano Valditara, M. Ottaviani, M.A. Pinturo, R. Polito, C. Rossitto, A. Schiaparelli, L. Simeoni, A. Taglia, E. Tetamo, F. Trabattoni) » 165

INFORMAZIONI

- Un convegno su Empedocle » 223
- CRITERI REDAZIONALI DELLA RIVISTA » 225

RAFAEL FERBER

PERCHÉ PLATONE NEL *TIMEO* TORNA A SOSTENERE
LA DOTTRINA DELLE IDEE*

La questione posta nel titolo può essere intesa in due modi, vale a dire, nel senso delle cause o motivazioni psicologiche o nel senso dei motivi razionali che spinsero Platone a sostenere nuovamente la dottrina delle idee. Qui essa viene trattata nel secondo senso. Mi propongo innanzi tutto di fornire una breve panoramica dello sviluppo della dottrina delle idee nei dialoghi tardi in una prospettiva "propedeutica" (I); in seguito di analizzare l'argomentazione centrale del *Timeo* a favore delle idee (51 D 3-E 6) (II); e infine vorrei tentare di rispondere alla questione del perché Platone in questa argomentazione, nonostante le obiezioni del *Parmenide*, abbia potuto nuovamente sostenere le idee (III). Verranno quindi tratte alcune conseguenze riguardanti il senso filosofico e didattico della cronologia relativa *Parmenide-Teeteto-Sofista-Politico-Timeo* e "dottrina non scritta". Il problema delle modalità con cui Platone ha esposto le proprie dottrine nei dialoghi tardi deve essere distinto, a questo proposito, da quello dell'evoluzione della dottrina platonica. L'uno non coincide necessariamente con l'altro. L'evoluzione spirituale di Platone non può essere immediatamente ricavata dallo sviluppo dei dialoghi.

* Una precedente versione di questo lavoro è stata esposta al IV Symposium Platonicum svoltosi a Granada nell'agosto 1995. Ringrazio il prof. F. Ricken per alcune osservazioni e il prof. T. Calvo per avermi concesso di utilizzare parte del materiale della precedente versione. La traduzione italiana è a cura del dottor Bruno Centrone.

I

Nell'ambito dei dialoghi tardi la successione relativa *Parmenide-Teeteto-Sofista-Politico* è un dato certo. Il *Teeteto* rimanda al *Parmenide* (cfr. *Theaet.* 183 E) e parla di un ulteriore incontro (210 D) che ha poi luogo all'inizio del *Sofista* (*soph.* 216 A); il *Politico* allude nuovamente al *Sofista* (*pol.* 248 B). A quanto è dato vedere, anche nella celebre polemica tra G.E.L. Owen e H. Cherniss si è imposta piuttosto l'opinione di Cherniss¹, secondo cui il *Timeo* va annoverato tra i dialoghi tardi². Una delle ragioni principali in favore di una datazione tarda è la tendenza a evitare lo iato³. Il *Timeo*, pertanto, è da collocarsi dopo il *Parmenide*, probabilmente anche dopo il *Sofista* e il *Politico*⁴. Perciò la successione è, presumibilmente, *Parmenide-Teeteto-Sofista-Politico-(Filebo)-Timeo*⁵. Ho messo fra parentesi il *Filebo*,

¹ G.E.L. OWEN, *The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues*, «Classical Quarterly», XLVII (1953) pp. 79-95, rist. in R.E. ALLEN (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, pp. 339-77, e in *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. NUSSBAUM, Ithaca 1986, pp. 66-84; H. CHERNISS, *The Relation of the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues*, «Ancient Journal for Philology», LXXVIII (1957) pp. 225-66, rist. in R.E. ALLEN, *Studies in Plato's Metaphysics*, cit., pp. 339-78, e in *Selected Papers*, ed. by L. TARÁN, Leiden 1977, pp. 298-339.

² Cfr. H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, «Commentationes Humanarum Litterarum», LXX (1982) pp. 188-92; G.R. LEDGER, *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989, pp. 200-4; L. BRISSON, *Timée/Critias*, Traduction inédite, introduction et notes avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 1992, pp. 72-5.

³ Cfr. H. CHERNISS, *The Relation of the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues*, cit., pp. 339-49 della ristampa. Cfr. anche il giudizio di G.R. LEDGER, *Re-counting Plato cit.*, p. 202: «Yet it is clear from the evidence presented above that the stylistic characteristics of the *Timaeus* do not support his [Owen's] claims, however we may choose to interpret its philosophical content».

⁴ Cfr. L. BRISSON, *Timée/Critias*, cit., p. 75. Cfr. anche il giudizio di CH. KAHN, *The Place of the 'Statesman' in Plato's Later Work*, in *Reading the 'Statesman'*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, ed. by CH.J. ROWE, St. Augustin 1995, p. 49: «The late group (*Sophist, Statesman, Philebus, Timaeus-Critias, Laws*) was identified by Campbell in 1867, and its identity has been confirmed by every systematic study of Plato's style since then».

⁵ Così, ad esempio, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Zweiter Band, Beilagen und Textkritik, Berlin 1919; L. ROBIN, *Platon*, nouvelle édition avec

perché la sua posizione è ancora controversa. Può darsi che esso sia da datare prima o dopo il *Timeo* o addirittura prima del *Sofista* e del *Politico*⁶. Tuttavia, in assenza di criteri esterni o stilometrici, ci possiamo accontentare della constatazione che entrambi i dialoghi hanno avuto origine quasi nello stesso periodo, vale a dire dopo il terzo viaggio in Sicilia (361-60) e probabilmente nell'ultimo decennio di vita di Platone (357-47), quando fu composto anche il *Timeo*. Per quanto segue è già sufficiente supporre che il *Timeo* sia stato composto dopo il *Parmenide* e il *Teeteto*, ma probabilmente anche dopo il *Sofista* e il *Politico*. Il problema è allora, come possa il *Timeo* riproporre la dottrina delle idee, nonostante che le cinque obiezioni del *Parmenide* (130 c-134 E)⁷ contro le idee non fossero state confutate né nella seconda parte del *Parmenide*, né nel *Teeteto* e neppure nella trilogia *Teeteto-Sofista-Politico*. Si tratta, certamente, di aporie (*Parm.* 129 E; 130 c 3; 135 A 3) la cui soluzione non è in alcun modo esclusa⁸. Tale soluzione, tuttavia, non viene proposta esplicitamente, anche se i commentatori non hanno mai smesso di cercarla nella seconda parte del *Parmenide* o nel *Sofista*⁹.

bibliographie mise à jour et complétée, Paris 1968; W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; H.J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; cfr. in proposito la tabella di H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, cit., pp. 8-17.

⁶ Cfr. G.R. LEDGER, *Re-counting Plato cit.*, pp. 198-9: «The important point, however, is that *Philebus* precedes the other five major dialogues, the *Sophist, Politicus, Laws, Timaeus* and *Critias*». Cfr. anche M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al 'Filebo'*, introduzione di Th.A. Szlezák, Milano 1993, p. 35 note 50 e 51.

⁷ Cfr. in proposito soprattutto R.E. ALLEN, *Plato's 'Parmenides'*, London 1983, pp. 92-180; M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*, prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Milano 1990, pp. 132-79; e L. BRISSON, *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes, Paris 1994, pp. 29-43.

⁸ Cfr. sul carattere aporetico di queste obiezioni L. BRISSON, *Parménide*, cit., p. 31.

⁹ Nella seconda parte del *Parmenide*, ad es. G. REALE, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*, üs. v. L. Hölscher, Paderborn 1989, pp. 303-13; M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità cit.*, pp. 24-6; C.C. MEINWALD, *Plato's 'Parmenides'*, New York-

Per rispondere alla questione è indispensabile ricordarsi che la seconda parte del *Parmenide* rappresenta un esercizio e un gioco faticoso (*Parm.* 136 B-C) per una cerchia ristretta; «perché i più non sanno che, senza questo andare e venire attraverso ogni cosa, non è possibile, incontrando il vero, conseguire la ragione» (*Parm.* 136 E). Platone, a quanto pare, non si aspettava nulla da una confutazione di queste aporie (cfr. *Parm.* 129 E 6; 130 C 3; 135 A 3) che imponesse all'adepto della dottrina delle idee, senza un esercizio dialettico preliminare, un risultato preconstituito; difficilmente tale soluzione sarebbe rimasta impressa a chi non vi fosse arrivato da solo¹⁰. Ci vuole, inoltre, un uomo di eccellenti doti naturali (ἀνδρὸς πάνυ εὐφροῦς) per apprendere che esiste un genere di ogni cosa e un essere autonomamente esistente (cfr. *Parm.* 135 A 7-B 1). Ancor più stupore desta però chi è in grado di scoprire tutto ciò da solo e di insegnarlo a un altro, definendolo in modo adeguato (*Parm.* 135 B 1-2). Tanto l'apprendimento della dottrina delle idee quanto la sua trasmissione sono dunque di grande difficoltà e sono connesse ad esigenze elevate.

Oxford 1991, pp. 153-63; M. SCHOFIELD, *Likeness and Likenesses in the 'Parmenides'*, in CH. GILL-M.M. McCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, p. 52, ipotizzano una soluzione della difficoltà. Nel *Sofista* la cerca L. STEFANINI, *Platone*, Padova 1991³, II, p. 134: «Il *Sofista* affronterà il compito positivo per il superamento delle difficoltà». Se Platone tuttavia nella seconda parte del *Parmenide* avesse offerto una soluzione, non si comprenderebbe perché il dialogo termini in una contraddizione, che rende impossibile sia l'assunzione che la negazione delle idee. Più plausibile è, in linea di massima, l'opinione di Stefanini, secondo cui Platone affronta solo nel *Sofista* il compito di confutare le obiezioni, in quanto ad es. il rapporto di partecipazione diviene ora una faccenda interna alle idee, e in quest'ambito tale paradossoso non si pone più (cfr. L. STEFANINI, *op. cit.*, pp. 213-5). Restano con ciò ancora irrisolte, comunque, le aporie del rapporto tra cose sensibili e idee, che non vengono ulteriormente indagate né nella seconda parte del *Parmenide*, né nel *Sofista*. Cfr. anche la critica a Meinwald da parte di B. FRANCES, *Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the 'Parmenides'*, «Ancient Philosophy», XVI (1996) pp. 47-62, partic. pp. 56-60.

¹⁰ Così anche H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945, p. 83: «He did not try to impose it upon his students or associates from without by the constraint of persuasion or authority, for he knew that true knowledge must come from within the soul itself and that nothing learned under compulsion remains fixed in the mind».

Come il *Parmenide* (136 E), anche la *Settima Lettera* parla della «guida attraverso tutti questi mezzi di conoscenza (ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή) salendo e discendendo per ciascuno di essi (ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐπ' ἕκαστον)» (*ep.* VII 343 E 1-2), che produce a malapena o con sforzo (μόγις) «*episteme* del vero per natura» in colui che ha «buone doti naturali (εὖ πεφυκότος εὖ πεφυκότι)» (*ep.* VII 343 E 3). In modo chiaro e netto, tuttavia, *Parmenide* (per bocca del quale parla Platone, benché, forse, non l'intero Platone) afferma che senza idee non ci sarebbe più un punto d'orientamento per il pensiero, e senza idee anche la capacità dialettica, o meglio, la capacità di discorso argomentativo, verrebbe distrutta (cfr. *Parm.* 135 B 8-C 2).

Ora, Platone ha palesemente tenuto ferma la dialettica anche nei tardi dialoghi eleatici, il *Sofista* (cfr. ad es. 219 A-224 A) e il *Politico* (261 A-266 A). Anche in questi dialoghi, dunque, le idee debbono necessariamente essere presupposte, come avviene nelle diairesi del *Sofista* (245 E-259 D) e del *Politico* (cfr. 263 A-264 B; 286 A-B). Possiamo dunque partire, in opposizione alla tesi, sostenuta da G. Ryle e G.E.L. Owen, di una «crisi di Platone», dal fatto che Platone, nonostante la critica del *Parmenide*, ha continuato a sostenere le idee¹¹, cosa che è confermata anche dalla *Settima Lettera* (342 A 7-D 8)¹². Difficilmente, dunque, il cosiddetto argomento del «terzo

¹¹ Cfr. G. RYLE, *Plato's 'Parmenides'*, «Mind», XLVIII (1939) pp. 129-51 e 302-25; ID., *Plato's Progress*, Cambridge 1966, pp. 286-95; G.E.L. OWEN, *The Place of the 'Timaeus' in Plato's Dialogues*, cit.; e, di recente, M.M. McCABE, *Plato's Individuals*, Princeton 1994, pp. 301-2: «After the criticism of the forms in the *Parmenides*, I contend, Plato's metaphysical attention turns away from the theory of forms to a more general focus: the problem of individuation itself, for any entity at all (forms, particulars, monads, numbers, kinds, whatever)», una tesi poco plausibile. Cfr. invece il giudizio di R.E. ALLEN, *Plato's 'Parmenides'*, cit., p. 177 (ripreso da L. BRISSON, *Parménide*, cit., p. 43): «If the criticisms are not trivial, neither are they fatal». Questa sembra essere anche l'opinione di CH. KAHN, *The Place of the 'Statesman' cit.*, p. 58: «To deny the unity and continuity of Plato's thought in regard to this fundamental dualism, is, I submit, to deny the texts».

¹² Sul problema dell'autenticità cfr. L. BRISSON, *La Lettre VII de Platon, une autobiographie?*, in *L'invention de l'autobiographie*, Paris 1993, pp. 37-46. Sul contenuto della digressione filosofica, cfr. R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben*, St. Augustin 1991, pp. 40-61. Riguardo al problema dell'autenticità ho modificato, nel frattempo, la mia opinione nel

uomo" può essere soltanto «a record of honest perplexity» (G. Vlastos), o «the transparent disclosure of a quandary in the author's own mind» (Ch. Kahn)¹³, se la soluzione di questa aporia, già nel *Parmenide*, non viene in nessun modo esclusa ma, semplicemente, richiede notevoli sforzi.

Ma il "risultato" degli esercizi del *Parmenide* è una contraddizione, sia per l'ipotesi dell'assunzione dell'Uno, sia per la sua negazione, e cioè sia per l'Uno sia per gli Altri, e inoltre sia rispetto a se stesso sia rispetto a tutto il resto (*Parm.* 166 c). D'altro canto Platone accetta il principio di non-contraddizione (cfr. *resp.* 436 b). Dunque il risultato del *Parmenide* non può essere giusto, dato che esso porta a un completo relativismo e scetticismo, o addirittura al nihilismo, per quanto riguarda l'esistenza e la non-esistenza tanto dell'Uno quanto degli Altri, come già rilevò L. Robin: «C'est donc dans un nihilisme sans issue que finit par sombrer l'Eléatisme, aussitôt qu'il fait sur lui-même l'épreuve de sa propre dialectique»¹⁴. Per usare le parole del vecchio Parmenide, il giovane adepto della dottrina delle idee non saprebbe più dove rivolgere il proprio intelletto (cfr. *Parm.* 135 b 8), poiché non avrebbe più nulla cui rivolgerlo. Da una proposizione logicamente contraddittoria si può infatti dedurre qualsivoglia proposizione.

A mio parere, per rimuovere la difficoltà si tratta, nei successivi tre dialoghi, di confutare il relativismo dal suo interno. La trilogia *Teeteto-Sofista-Politico* contiene per l'appunto esercizi per giovani membri dell'Accademia, rappresentati da Teeteto e Socrate il giovane. Analogamente questa trilogia ha, a mio avviso, un'unità formale, quella di fungere da propedeutica per i suoi giovani discepoli. L'unità di contenuto, tuttavia, completa questa propedeutica, nel modo che segue: il protagonista (Socrate, o lo straniero di Elea) cerca

senso che la *Settima Lettera* è probabilmente da attribuirsi a Platone, cfr. *ivi*, pp. 72-3 e *Platon*, vorgestellt und ausgewählt von R. FERBER, München 1995, p. 62.

¹³ Cfr. G. VLASTOS, *The "Third Man" Argument in the 'Parmenides'*, «Philosophical Review», LXIII (1954) pp. 319-49 (rist. in R.E. ALLEN, *Studies in Plato's Metaphysics*, cit., pp. 231-63). L'espressione di Kahn è citata in M. SCHOFIELD, *Likeness cit.*, p. 50.

¹⁴ L. ROBIN, *Platon*, cit., p. 101.

di dimostrare, su tre piani differenti, la tesi secondo cui la negazione di un assoluto contraddice se stessa, in quanto di un assoluto presuppone l'esistenza. Il *Teeteto* si sforza di mostrarla sul piano della conoscenza, in quanto il principio dell'*homo mensura*, secondo cui ciò che a ciascuno "appare", anche è (cfr. *Theaet.* 170 A 3-4), si contraddice, dato che anche la sua negazione è vera (cfr. *Theaet.* 171 B 1-2)¹⁵. Il *Sofista* la mostra sul piano dell'essere, in quanto l'affermazione sofistica del non-essere (cfr. *soph.* 236 E-241 B) presuppone l'affermazione "il non-essere è", come riassunto nel *Politico* (284 B 8). Secondo il *Politico*, tuttavia, una misurazione solo relativa del grande e del piccolo distrugge se stessa e ne presuppone una assoluta, vale a dire, una misurazione che si riferisce all'inizio, cioè qui, probabilmente, alla produzione della giusta misura. Senza di essa l'arte politica sopprimerebbe se stessa (cfr. *pol.* 284 c 1-3). «Se infatti esiste la giusta misura (τὸ μέτρον), allora esistono anche il maggiore e il minore [in sé]; e se esistono il maggiore e il minore [in sé], allora esiste anche la giusta misura. Ma se uno dei due non è, nessuno di loro due potrà mai essere» (cfr. *pol.* 284 D 6-8). Nel *Teeteto*, dunque, una conoscenza concepita in modo relativistico, nel *Sofista* una ontologia sofistica, nel *Politico* un'arte politica intesa in senso relativistico, presuppongono qualcosa di assoluto¹⁶. Questa propedeutica del *Politico*, che completa la trilogia, deve però, da parte sua, indirizzare Socrate il giovane – e cioè anche il giovane *original reader* ancora impreparato – a una περί αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξις ο ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ¹⁷. Dun-

¹⁵ Cfr. in particolare M. BURNYEAT, *The 'Theaetetus' of Plato*, Indianapolis 1990, pp. 19-31.

¹⁶ Cfr. R. FERBER, *Platon*, cit., pp. 63-75, part. 72-5, dove ho esposto questa lettura propedeutica sull'esempio del *Politico*, e ID., *Für eine propädeutische Lektüre des 'Politicus'*, in *Reading the 'Statesman'*, cit., pp. 50-5, dove ho abbozzato l'unità tematica della trilogia *Teeteto-Sofista-Politico*. Per mezzo di questa lettura propedeutica è possibile spiegare anche la «combination of explicated philosophical argument and reservations about the scope of this argument» (CH. GILL, *Afterword*, in ID.-M.M. McCABE, *Form and Argument in Late Plato*, cit., p. 309) nella trilogia. Abbiamo argomenti filosofici espliciti per la confutazione del relativismo, senza che questi ci dicano esplicitamente cosa sia, ad esempio, l'esatto in sé (*pol.* 284 D 2).

¹⁷ Così R. FERBER, *Für eine propädeutische Lektüre cit.*, pp. 73-5.

que, solo al termine di questa trilogia la dottrina non scritta del bene viene richiamata all'attenzione, benché solo sotto forma di un "passo d'omissione" (*Aussparungstelle*). Analogamente, nel *Timeo* si allude in effetti al piano dei principi, ma senza analizzarlo in dettaglio (cfr. *Tim.* 28 c 3-5; 48 c 2-6)¹⁸. Per comprendere il *Timeo* è dunque rilevante solo la triplice confutazione del relativismo che lo precede, ma non il livello raggiunto nella *Repubblica* con l'idea del bene; molto probabilmente questo livello di riflessione fu articolato nuovamente solo nella lezione orale *Περὶ τὰγαθοῦ*, nei confronti del quale la trilogia *Teeteto-Sofista-Politico* costituiva la propedeutica interna all'Accademia¹⁹.

II

Una volta portata a termine questa confutazione propedeutica del relativismo a differenti livelli, il lavoro preliminare alla comprensione delle idee è stato svolto in misura tale, che anche il *Timeo* può presupporle nuovamente (*Tim.* 27 D 5-28 A 4). Di certo neppure il *Timeo* fornisce una completa fondazione delle idee. Da un lato non ci si può attendere tale fondazione in un'opera che, a differenza ad esempio del *Parmenide*, era probabilmente destinata, come la *Repubblica*, anche a una cerchia più ampia. Dall'altro un'indagine già di per sé lunga non deve essere prolungata ulteriormente (cfr. *Tim.* 51 c 7-D 1). Il *Timeo* si limita perciò esplicitamente a un rapido *excursus*²⁰.

¹⁸ In proposito TH.A. SZLEZÁK, *Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im 'Timaios'*, in *Interpreting the 'Timaeus' and the 'Critias'*, St. Augustin 1998.

¹⁹ Cfr. per una ricostruzione indipendente dalla scuola di Tübingen a partire dalla *Repubblica*, R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, St. Augustin 1989, pp. 154-216. Questa "quarta" possibilità "propedeutica" dello sviluppo che si affianca a (a) distruzione della "dottrina delle idee", periodo di mezzo, (b) autocritica e analisi logica, così come (c) maturità senile, non si trova a mio parere nella letteratura, cfr. R. KRAUT, *Introduction to the Study of Plato*, in *Plato*, ed. by R.K., Cambridge et al. 1992, pp. 14-20; C.C. MEINWALD, *Good-bye to the Third Man*, in *Plato*, ed. by R. KRAUT, cit., pp. 365-92, part. 384-91; M.M. McCABE, *Plato's Individuals*, cit., in partic. pp. 307-8.

²⁰ Sul significato della digressione cfr. il bell'articolo di R.S. BRUMBAUGH, *Di-*

Esso contiene un argomento che è facilmente comprensibile e costituisce al tempo stesso un presupposto fondamentale della filosofia platonica. Il protagonista si pone qui la questione, se non sia vano affermare ogni volta (*ἐκάστοτε*) che per ciascuna cosa esiste un *eidōs* intellegibile, il quale invece non sarebbe nient'altro che un *logos*, o più precisamente un modo di dire (*τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος*) (*Tim.* 51 c 5). In base a questa concezione le idee sarebbero solo espressioni linguistiche e Platone sembra opporsi *avant la lettre* al successivo nominalismo, secondo cui gli universali sono nomi, o più esattamente *voces significativae*. Così egli propone per bocca di Timeo il seguente argomento a favore delle idee, che gli sembra il più opportuno (*ἐγκαριώτατον*), «ammesso che una distinzione definita e di grande rilevanza possa essere chiarita da una breve argomentazione» (*Tim.* 51 D 1-2):

«[P1] Se infatti ragione e opinione vera sono due generi, allora esistono in ogni caso autonomamente queste due forme, da noi non percepibili, ma solo intellegibili.

[P2] Se però, come sembra ad alcuni, l'opinione vera non si distingue in nulla dalla ragione, allora bisogna porre come saldamente immutabile tutto ciò che percepiamo per mezzo del corpo.

[P3] Ma questi generi bisogna dire che sono due; essi infatti si originano separatamente e inoltre si comportano in modo diverso.

[P4] Uno di loro si ingenera in noi attraverso l'insegnamento, l'altro attraverso la persuasione.

[P5] Inoltre l'uno è connesso con una spiegazione vera; l'altro è senza spiegazione.

[P6] In più l'uno non può essere scosso dalla persuasione, l'altro può esserne modificato.

[P7] Bisogna dire infine che all'uno partecipano tutti, alla ragione, invece, gli dei e solo una minima parte degli uomini.

[P8] Stando così le cose, bisogna convenire che esiste di volta in volta un *eidōs* che si comporta sempre allo stesso modo, ingenerato e incorruttibile, che né riceve in sé altra cosa da altrove, né si trasforma esso stesso in altro, non visibile e non altrimenti percepibile

gression and Dialogue: The 'Seventh Letter' and Plato's Literary Form, in *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by CH.L. GRISWOLD, New York-London 1988, pp. 84-92.

dai sensi, ed è ciò che costituisce oggetto di visione per il pensiero. [P9] Il secondo porta lo stesso nome del primo ed è ad esso simile, è percepibile dai sensi, prodotto, in perenne movimento, viene all'essere in qualche luogo e di lì scompare nuovamente, e può essere afferrato solo dall'opinione con la percezione dei sensi» (*Tim.* 51 D 3-52 A 7)²¹.

L'argomento presenta la struttura logica di un *modus ponendo ponens*: P1 è un condizionale: se p, allora q.

P1 contiene in aggiunta la negazione: se non p, allora non q. P3 stabilisce p con due argomenti, uno genetico e uno strutturale, di cui quello strutturale si divide a sua volta in tre sottogruppi. L'argomento genetico si trova in P4: «La ragione si origina in noi attraverso l'insegnamento, l'opinione vera tramite la persuasione». P5, P6 e P7 ci forniscono l'argomento strutturale tripartito che intende stabilire p: la ragione è connessa alla spiegazione vera, non può essere scossa dalla persuasione e di essa partecipano gli dei nonché un piccolo numero di uomini. L'opinione vera, al contrario, non è suscettibile di spiegazione, può essere modificata dalla persuasione e tutti ne partecipano. P8 trae da essa la conseguenza q, secondo cui c'è di volta in volta un *eidos* che viene ancora in parte circoscritto. P9 presenta ancora un corollario che, in analogia a P8, caratterizza ulteriormente l'essenza dei fenomeni sensibili.

Occupiamoci ora più dettagliatamente del contenuto: P1 parte dalla fondamentale distinzione tra opinione vera e ragione, che era nota al lettore di Platone sin dal *Menone* (97 c 3-98 A 8). Secondo questa distinzione l'opinione vera è, a differenza della ragione, instabile, mentre la ragione stabilizza l'opinione, essendone il "vincolo" (*δεσμός*, cfr. *Mem.* 98 A 8). L'opinione vera può in effetti cogliere nel segno, ma non può offrire una spiegazione, vale a dire, non può dar conto delle cause (*αιτίας λογισμός*, 98 A 3-4). L'opinione vera si origina per determinati motivi, ad esempio le domande di un maestro capace, quali quelle poste da Socrate allo schiavo di Menone; essa però non dispone ancora delle cause che, rispetto ad altri motivi, rendono questa opinione resistente. Perciò solo casualmente l'opi-

²¹ Traduzioni di R. Ferber.

nione vera è corretta. A differenza dell'*episteme* essa è fallibile (cfr. *resp.* 477 E 6-7). La ragione è qui assai prossima alla terza definizione di conoscenza del *Teeteto*, secondo cui l'*episteme* consiste nell'opinione vera connessa al *logos* (cfr. *Theaet.* 201 c). Questa non è, a dire il vero, una definizione di *episteme*, perché è anch'essa circolare. Anche nella terza spiegazione, la più soddisfacente, secondo cui il *logos* mostra la diversità di qualcosa, si presuppone infatti nuovamente l'*episteme* della diversità (cfr. *Theaet.* 209 D-E). Possiamo tuttavia considerare valida quest'ultima parola del *Teeteto* intendendola come un chiarimento e, forse, come un'opinione vera sull'*episteme*, anche se con ciò l'essenza di quest'ultima non è stata ancora afferrata²².

In P2 Platone ammette l'altra possibilità, che cioè opinione vera e ragione non si distinguano in nulla l'una dall'altra. In tal caso si dovrebbe porre tutto ciò che percepiamo attraverso il corpo come assolutamente immutabile. Non è del tutto chiaro a chi si riferisca questa asserzione. Si tratta probabilmente dei sostenitori di un essere esclusivamente corporeo (cfr. *soph.* 246 A-B), dunque, come diremmo oggi, di materialisti o fisicalisti²³. P3 pone come diverse la ragione e l'opinione vera, poiché esse hanno un'origine differente e si comportano inoltre in maniera diversa.

Secondo P4 l'una si origina in noi attraverso l'insegnamento, l'altra attraverso la persuasione. Possiamo dire che l'una si origina attraverso ragione o argomenti, l'altra attraverso motivazioni, vale a dire, per mezzo di influenze psicologiche.

Secondo P5 il *voûs* è sempre connesso a "vero *logos*", vale a dire, in questo caso, con "argomentazione valida", mentre l'opinione corretta non argomenta. Il *voûs* viene dunque caratterizzato dal "vero *logos*" (cfr. già *resp.* 534 B). *Timeo* (o meglio Platone) non pone qui dunque la distinzione aristotelica tra un'*episteme* che è *μετά λόγου* o discorsiva (cfr. *eth. nic.* Z 6. 1140 b 31-1141 a 8; part. 1140

²² Ciò è messo bene in luce da A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's 'Timaeus'*, Oxford 1928, p. 341: «Timaeus gives it merely as a true statement about *voûs*, not a definition. He does not attempt to define *voûs* at all».

²³ Non è chiaro a chi ci si riferisca, cfr. *ivi*, pp. 339-40: «Antisthenes has been fixed on, but on wholly insufficient grounds. In an age of scepticism about science, like the middle of the fifth century, the theory is natural enough».

b 33) e un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ intuitivo (*an. post.* B 19. 100 b 5-17): piuttosto anche il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ platonico è $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ o discorsivo²⁴. Perciò anche nella *Settima Lettera* la natura del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ come quella degli altri mezzi di conoscenza, può essere difettosa ($\phi\alpha\upsilon\lambda\omega\varsigma$, cfr. 343 E 1), perché anch'essa è vittima della «debolezza dei *logoi*» (343 A 1).

Secondo P6 tutti partecipano dell'opinione vera, mentre della ragione, vale a dire, in questo contesto, della capacità di argomentare in modo valido, partecipa solo una minoranza degli uomini. Con ciò si allude, molto probabilmente, ai filosofi, che sono in grado di ricordare le idee (*Phaedr.* 249 c-d).

P8 trae ora una conseguenza in forma di un accordo, cioè una conseguenza che stabilisce un consenso con l'interlocutore. C'è di volta in volta "un" *eidōs*, «che si comporta sempre allo stesso modo, ingenerato e incorruttibile, che né riceve in sé altra cosa da altrove, né si trasforma esso stesso in altro, non visibile e non altrimenti percepibile dai sensi, ed è ciò che costituisce oggetto di visione per il pensiero». Mi sembra qui degno di nota in particolare il fatto che l'*eidōs* di volta in volta è "ingenerato e incorruttibile", vale a dire, non atemporale, ma che è sempre ($\delta\upsilon$ $\acute{\alpha}$ ϵ ι : cfr. *Tim.* 27 c 6). Il mondo intellegibile è dunque eterno nel senso che è sempre. Esso costituisce evidentemente un presupposto perché l'uomo possa essere, in generale, dotato di ragione. L'espressione «ciò che costituisce oggetto di visione per il pensiero» non può tuttavia essere intesa nel senso che il pensiero debba contemplare l'idea secondo modalità sensibili, ma piuttosto secondo modalità non-sensibili. Questa visione non-sensibile possiamo "qui" concepirla probabilmente come una metafora abbreviata per un comprendere discorsivo o un comprendere l'idea $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$, perché secondo il *Politico*, composto più o meno nello stesso periodo, vale appunto quanto segue: «L'incorporeo come ciò che vi è di più grande e più bello viene mostrato con chiarezza solo dal *logos* e da nient'altro» (*pol.* 286 A). Ma se l'idea viene mostrata con chiarezza solo dal *logos* e da nient'altro, essa non può essere mostrata con

²⁴ Cfr. già *ivi*, p. 341: «This proves that Plato, as we said, is making no distinction of the Aristotelian kind between $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ and $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ». Cfr. in proposito anche *Phaedr.* 76 B 4-5; *resp.* 531 E 4-5.

chiarezza da una semplice visione "metafisica", vale a dire da un'intuizione intellettuale o da una visione senza simboli, né ad altri né a se stessi. Perciò il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ platonico necessita a suo completamento del $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$, senza il quale la memoria delle idee non può essere attivata²⁵.

P9 contiene un corollario a P8. È qui degno di nota il fatto che il rapporto tra fenomeni sensibili e idee non sia più quello di partecipazione, ma piuttosto quello di somiglianza. Inoltre, anche i fenomeni sensibili sono generati, per quanto in questo contesto non si dica ancora niente di più preciso sulle modalità di questa generazione. Si può dunque parlare, con G. Reale²⁶, di un "semicreazionismo" non soltanto riguardo al mondo sensibile, ma anche riguardo ai fenomeni sensibili; non troviamo (1) una creazione dei fenomeni sensibili dal nulla, ma da un qualcosa, cioè dalle idee che sono sempre, a partire dalle quali (2) la forza creatrice del demiurgo ha "improntato" i fenomeni, «in un modo difficile a dirsi ($\delta\upsilon\sigma\phi\epsilon\alpha\sigma\tau\omicron\nu$), e mirabile, che tratteremo in seguito» (*Tim.* 50 c 5-6).

III

Si pone ora la questione, se con questo argomento "a favore" delle idee risultino già confutati anche i cinque argomenti "contro" le idee del *Parmenide*, che riassumiamo brevemente: a) di quali realtà vi sono idee? Anche di «capello, fango, sporcizia e simili?» (*Parm.* 130 c). b) Come si deve intendere la partecipazione delle cose sensibili alle idee? Si verifica solo parzialmente, o totalmente? In entrambi i casi si presentano delle difficoltà (cfr. *Parm.* 131 A-C). c) Non dobbiamo supporre ogni volta una terza idea tra cose sensibili e idee, grazie alla quale le cose sensibili e le idee hanno di volta in volta le proprietà da loro possedute? Ciò porta all'assai dibattuto problema del cosiddetto "terzo uomo", intermedio tra l'uomo percepibile dai sensi e l'idea dell'uomo (cfr. *Parm.* 132 A-B; 132 C-133 A).

²⁵ Cfr. sul luogo citato, e per un'interpretazione ponderata dell'intuizione intellettuale e della "luce nell'anima" in Platone, R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen cit.*, pp. 37-61, part. 48.

²⁶ Cfr. G. REALE, *op. cit.*, pp. 528-35.

d) Se le idee esistono separatamente dalle cose sensibili, sembra che esse divengano per noi inconoscibili (cfr. *Parm.* 133 A-134 E). e) Se però dio conosce solo le idee trascendenti, allora le cose sensibili del nostro mondo, viceversa, sembrano divenire per dio inconoscibili (cfr. *Parm.* 134 D)²⁷.

Decisivo, benché scarsamente considerato, mi sembra a questo proposito il fatto che questi cinque argomenti si fondino su una comune assunzione implicita, e cioè che le idee e le cose sensibili costituiscono entità separate, o meglio, soggetti ontologici²⁸. Ora, mediante l'argomento sopra ricordato "a favore" delle idee non viene ancora esplicitamente confutato nessuno dei cinque argomenti "contro" le idee. Tuttavia, sebbene nel *Timeo* non si trovi una esplicita confutazione degli argomenti del *Parmenide*, Platone ha fatto, in linea di massima, molto di più. Egli abbandona infatti, prima dell'ultimo argomento" a favore delle idee, l'assunzione implicita su cui si basano le quattro aporie decisive del *Parmenide*, che cioè le cose sensibili costituiscano soggetti ontologici. Gli elementi, come acqua, terra, aria e fuoco, che costituiscono la base di tutte le altre cose sensibili, non sono più un "questo" (τόδε και τοῦτο), ma un "tale" (τοιοῦτον) (cfr. *Tim.* 49 D-E). Essi non costituiscono più entità "sostanziali", ma "qualitative" e non esistono dunque a maggior titolo di proprietà quali «caldo o freddo o qualcos'altro di opposto, e tutto ciò che ne deriva (θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ και ὀπιὸν τῶν ἐναντίων, και πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων)» (*Tim.* 50 A 2-3), nessuna delle quali vale come un τοῦτο²⁹. Le cose sensibili non sono infatti (quasi a rovesciare la

²⁷ Cfr. in proposito R.E. ALLEN, *Plato's 'Parmenides'*, cit., pp. 92-179; L. BRISSON, *Parménide*, cit., pp. 29-43.

²⁸ Cfr. in proposito R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, cit., pp. 220-9, in cui analizzo questo "errore categoriale" che soggiace alla "dottrina delle idee".

²⁹ Cfr. essenzialmente, per l'interpretazione, H. CHERNISS, *A Much Misread Passage of the 'Timaeus'*, in *Selected Papers*, ed. by L. TARÁN, cit., pp. 346-63; D.J. ZEYL, *Plato and Talk of a World in Flux, 'Timaeus' 49a6-50b5*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXIX (1975) pp. 125-48; L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon. Un commentaire systématique du 'Timée' de Platon*, Paris 1974, seconde édition revue, pourvue de Corrigenda, d'Addenda, d'Index révisés et surtout d'une Bibliographie analytique nouvelle, St. Augustin 1994, pp. 180-97. Scrive H. CHERNISS, *A Much Misread Passage cit.*, p. 362: «It

soluzione data da Aristotele al problema di come i particolari si rapportino agli universali) sostanze, di cui nuovamente si possano predicare gli universali come loro qualità (cfr. *metaph.* Z 13. 1038 b 34-39 a 3), ma esse stesse qualità, vale a dire qualità dello spazio. Ma se le cose sensibili rappresentano solamente entità qualitative, allora il loro essere non è più sostanziale, ma solo relazionale, risolvendosi completamente nella relazione con le idee. Il merito di avere per primo riconosciuto questo fatto spetta probabilmente a R.E. Allen, anche se egli non applica questa tesi in modo specifico alla critica delle idee: «Sensibles are relational entities, whose whole being is such as to be *in* something other than themselves, space, the Receptacle, and of something other than themselves, the eternal ideas, which are alone truly existent»³⁰. Possiamo precisare la tesi del carattere relazionale delle "cose sensibili" di Platone in questo modo: le "cose sensibili" platoniche non sono "cose" (οὐσίαι αἰσθηταί), ma soltanto "fenomeni" sensibili. Per usare le parole di *Timeo*: «Se dunque nessuna di esse appare mai come la stessa (φανταζομένων), quale possiamo allora con certezza designare come un "questo" e non al contempo come un altro, senza vergognarci di noi stessi?» (*Tim.* 49 c 7-D 3). I fenomeni sensibili non hanno, cioè, con se stessi alcuna identità che ci autorizzerebbe a designarli come un "questo".

Per quel che riguarda la prima difficoltà, il *Timeo* non pone limitazioni. Poiché ogni volta (ἐλάχιστε) c'è un *eidos* pensabile (cfr. *Tim.* 51 c 4; cfr. anche *Tim.* 51 b 7-c 1; *ep.* VII 342 D 3-8), non troviamo alcun motivo, per quel che concerne le cose esistenti per natura, per cui non dovrebbero esistere idee anche di «capello, fango,

is misleading to call them "qualities", as many translators and commentators do, for they are not confined to qualities [...] and the use τὸ τοιοῦτον in 49 D-50 B as nothing whatever to do with the distinction between "quality" and "substance"». Egli propone di tradurre τὸ τοιοῦτον con "character". Si deve dare ragione a Cherniss nel senso che questi τοιαῦτα non sono qualità distinte, ma traggono la loro identità solo dalla loro relazione alle idee. Tuttavia la traduzione di τὸ τοιοῦτον con "qualità" è linguisticamente corretta ed esprime felicemente l'opposizione al τόδε και τοῦτο proprio di una concezione sostanziale dei fenomeni sensoriali.

³⁰ R.E. ALLEN, *Plato's 'Parmenides'*, cit., p. 180. Cfr. però anche E.N. LEE, *On the Metaphysics of the Image in Plato's 'Timaeus'*, «Monist», L (1966) pp. 341-68, nonché la critica di M. SCHOFIELD, *Likeness cit.*, p. 67.

sporcizia e simili» (*Parm.* 130 c), dato che tutti i fenomeni sensibili risultano dalla composizione dei quattro elementi. Si afferma l'esistenza di idee dei quattro elementi (cfr. *Tim.* 51 B 7-c 1 con 51 E 6-52 A 4). Tra i quattro elementi si annovera però anche la terra. Alla terra appartengono anche "capello, fango, sporcizia e simili". Perciò non si vede perché non dovrebbero esservi anche idee del capelluto, del fangoso, dello sporco e di fenomeni del genere, «spregevoli e ordinari» (*Parm.* 130 c 6-7), sebbene nel *Timeo* queste idee non vengano presentate individualmente.

Più decisivo è però il fatto che Platone, grazie alla concezione qualitativa dei fenomeni sensibili, è in grado di evitare il problema della relazione partecipativa tra questi e le idee. L'essere dei fenomeni sensibili, infatti, non è più un essere a sé identico e autonomo, a proposito del quale si possa porre la questione di "come" esso partecipi delle idee, se totalmente o in parte. Sono piuttosto sempre imitazioni di ciò che è, che da esso sono "improntate" «in un modo difficile a esprimersi (δύσφραστος) e mirabile, che tratteremo in seguito» (*Tim.* 50 c 5-6). In modo corrispondente troviamo che anche nei dialoghi tardi, ma in particolare nel *Timeo*, la relazione di partecipazione è sostituita da quella di somiglianza, o copia³¹. Solo lo spazio stesso «partecipa ancora dell'intelligibile secondo una modalità molto aporetica (ἀπωρότατά πη)» (*Tim.* 51 A 7-B 1), poiché esso è ancora un π e non un $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$. Esso è, secondo una felice espressione di L. Stefanini, «l'estensione sostanzializzata»³². Gli elementi percepibili sensibilmente non sono invece sostanze che «partecipano dell'intelligibile secondo una modalità molto aporetica», ma soltanto immagini dell'eterno nello spazio prive di essere autonomo, paragona-

³¹ Cfr. in proposito N. FUJISAWA, "Εχειν, μετέχειν and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms, «Phronesis», XIX (1974) pp. 30-58, nonché CH. KAHN, *The Place of the 'Statesman' cit.*, p. 59: «Plato has, in effect, given up the concept of participation that is criticized in the *Parmenides*. On the one hand, the language of participation has been transferred in the *Sophist* to denote a relationship between Forms, not between particulars and Forms. And on the other hand, the relation that connects the realm of change and sense perception to the Forms is now regularly described in terms of likeness, image, and imitation, in the *Statesman* as in the *Timaeus*».

³² L. STEFANINI, *Platone*, cit., II, p. 282.

bili a «fleeting images seen in a mirror»³³. Quando dunque in un determinato momento temporale o in un determinato luogo si cerca di distinguere una fase del flusso fenomenico e la si denomina come un "questo", in realtà si denomina in tal modo sempre lo spazio permanente, immutabile e indeterminato, in cui si mostrano le "fugaci immagini", transitorie e indeterminabili³⁴.

Se però i fenomeni sensibili come tali sono entità puramente qualitative, allora si vanifica anche la questione, se non dobbiamo assumere, tra essi e le idee, di volta in volta l'esistenza di una terza idea, grazie alla quale le "cose sensibili" e le idee hanno le proprietà da loro possedute. Le cose sensibili, infatti, non sono più cose o soggetti ontologici, ma solo entità "relazionali", vale a dire, il loro *status* categoriale è fondamentalmente diverso da quello delle idee. La loro struttura non può più essere resa da quella soggetto-predicato, o Fx. Non si può più dire, dunque, che i quattro elementi sono le quattro cose sensibili fuoco, aria, acqua e terra, o meglio i soggetti ontologici f, a, a2, t, i quali hanno una proprietà F, perché non vi è più alcuna cosa sensibile o soggetto ontologico f, a, a2, t. Piuttosto è il soggetto ontologico dello spazio s ad avere di volta in volta le proprietà F, A, A2 o T, cioè quelle dell'igneo, dell'aereo, dell'acquatico o del terrestre. Solo queste proprietà qualitative possiedono nuovamente entrambe le proprietà matematiche o qualità del triangolo isoscele rettangolo (Tir) e del triangolo rettangolo scaleno (Trs) (cfr. *Tim.* 53 c-D). Anche questi triangoli non sono più un "questo", ma, «se l'espressione "ciò che è tale" (τὸ τοιοῦτον) può essere accettata con una certa sicurezza» (cfr. *Tim.* 50 B), ci si deve accontentare di questo modo di esprimersi.

I presupposti perché si origini il "terzo uomo" sono infatti non soltanto (a) l'assunzione della non identità delle idee e delle cose sensibili e (b) la cosiddetta autopredicazione³⁵, come si afferma spesso

³³ F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The 'Timaeus' translated with a Running Commentary*, London-New York 1937, p. 181.

³⁴ Cfr. H. CHERNISS, *A Much Misread Passage cit.*, p. 361.

³⁵ Così G. VLASTOS, *The "Third Man" Argument in the 'Parmenides'*, cit. Su Vlastos cfr. ora M. MIGNUCCI, *Plato's Third Man Argument in the 'Parmenides'*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII (1990) pp. 143-81, che critica in effetti

rifacendosi al saggio di Vlastos, che ha fatto epoca, ma anche (c) la concezione sostanziale delle cose sensibili³⁶. Aristotele evita il “terzo uomo” facendo nuovamente degli universali qualità delle cose sensibili concepite in modo sostanziale (cfr. *metaph.* Z 13. 1038 b 34-1039 a 3), poiché «non è il fatto di isolare che dà luogo al terzo uomo, ma l'ammissione che ciò che viene isolato [le idee] sia un “questo”» (*soph. el.* I 22. 179 a 3-4). Platone, viceversa, evita il “terzo uomo” perché nel *Timeo* le cose sensibili non sono più un “questo”, ma un “tale”, vale a dire, in ultima analisi, le qualità sensibili dell'igneo, dell'aereo, dell'acquatico e del terrestre, cosa in linea di massima già riconosciuta a mio parere per la prima volta da H. Cherniss, ma non in riferimento al *Timeo*: «Plato, then, believed that since the Idea is that which the particular has as an attribute, the 'third man' is illegitimate as an argument against the ideas because idea and particular cannot be treated as homogeneous members of a multiplicity»³⁷. Idea e particolare non possono pertanto essere trattati come membri omogenei di una molteplicità, perché l'idea è un “questo”; il particolare, invece, che è composto in ultima analisi dagli elementi, costituisce appunto un “tale”. Queste qualità sensibili, però, sono per così dire “impronte” relazionali delle corrispondenti idee. Quali entità meramente relazionali e non sostanziali esse sono però così intimamente improntate sull'idea corrispondente della forza produttiva del demiurgo, che tra queste e le idee non è possibile inserire un *tertium* comune, come non è possibile frapporlo tra sostanza e accidente³⁸. Il *Timeo*, in ogni caso, nonostante le pro-

la difesa tradizionale della posizione di Platone fatta dai neoplatonici (cfr. pp. 177-8), ma non prende in considerazione l'“autodifesa” di Platone nel *Timeo*, come non lo fanno C.C. MEINWALD, *Plato's 'Parmenides'*, cit., pp. 152-72 e *Good-bye to the Third Man*, cit., pp. 365-96; M.M. McCABE, *Plato's Individuals*, cit., pp. 83-90 e 162-91; A. GRAESER, *Wie über die Ideen Sprechen?: 'Parmenides'*, in TH. KOBUSCH-B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, pp. 146-66.

³⁶ Cfr. R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, cit., pp. 227-30.

³⁷ H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, I, p. 28.

³⁸ Cfr. in proposito R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, cit., p. 226.

messe fatte (cfr. *Tim.* 50 c 5-6) non tratta ulteriormente la questione delle precise modalità con cui ha luogo l'“impronta”.

Possiamo tuttavia supporre che Platone nelle “dottrine non scritte” abbia evitato anche esplicitamente il potenziale regresso all'infinito vietando la generalizzazione tra idee e fenomeni sensoriali; idee (sostanziali), infatti, e fenomeni sensoriali (relazioni) stanno tra loro in rapporto di priorità e posteriorità ontologica, cosicché possono esservi idee senza fenomeni sensoriali, ma non fenomeni sensoriali senza idee (cfr. *metaph.* Δ 11. 1019 a 1-4). Così scrive Aristotele: «Quelli che hanno sostenuto questa “dottrina” [le idee] non hanno posto alcuna idea di ciò di cui predicavano l'anteriorità e la posteriorità» (*eth. nic.* A 4. 1096 a 17-8)³⁹. Ora, poiché idee sostanziali e fenomeni sensoriali relazionali si trovano in rapporto di priorità e posteriorità ontologica, di essi non può essere predicata nessuna “terza” idea. Così non può esserci più, tra l'idea del fuoco e l'“igneo” percepibile dai sensi, una terza idea del fuoco, così come non c'è in Aristotele, rispetto al predicato “buono” impiegato nelle diverse categorie, un predicato “unico comune universale” del bene (*eth. nic.* A 4. 1096 a 27-8). Infatti il mondo è uno solo e deve essere costituito secondo l'esemplare; ma non c'è un terzo mondo tra il mondo sensibile e l'esemplare (cfr. *Tim.* 31 A).

Con ciò, infine, scompare il *chorismos* tra i fenomeni sensoriali e le idee, poiché i fenomeni sensoriali, in quanto entità relazionali, non sono più separati (*χωρίς*) dalle idee, ma costituiscono in certo qual modo “impronte” delle idee, che il demiurgo ha modellato su queste ultime. Quali entità relazionali, i “fenomeni sensoriali” non sono separati dalle idee in quanto non costituiscono soggetti ontologici autonomi: da un lato le idee presso dio nel *Timeo* non sono af-

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 301-2, nota 99, come H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introd. e trad. di G. Reale, Milano 1982, pp. 254-7. Cfr. anche il penetrante articolo di M. SCHOFIELD, *Likeness cit.*, che contiene anche una critica a E.N. LEE, *On the Metaphysics of the Image in Plato's 'Timaeus'*, cit. Si può presumere che anche nelle dottrine orali Platone non si occupasse della questione del “terzo uomo” con la stessa *definiteness of intention* mostrata dagli studiosi contemporanei.

fatto inconoscibili per l'uomo, ma sono «ciò che costituisce oggetto di visione per il pensiero [umano]» (*Tim.* 52 A 4). Dall'altro i fenomeni sensoriali relazionali presso di noi non sono inconoscibili per dio, poiché essi portano «il medesimo nome» delle idee e sono ad esse «simili», come impronte all'origine (cfr. *Tim.* 52 A 5). È vero che Platone non ha trattato in modo più preciso le modalità dell'«impronta», limitandosi a rilevare che essa è «difficile a esprimersi (δύσφραστος)». Tali modalità, comunque, a differenza che nel *Parmenide*, non appaiono più aporetiche (cfr. *Parm.* 129 E 6; 130 C 3; 135 A 3), mentre l'aporia della relazione partecipativa si sposta sullo spazio, se esso «partecipa dell'Intellegibile secondo una modalità assai aporetica (ἀπορότατά πη)» (*Tim.* 51 A 7-B 1). Uno degli scopi per cui viene introdotto lo spazio è dunque quello di evitare le aporie della relazione tra fenomeni sensoriali e idee, in quanto i fenomeni sensoriali divengono ora soltanto qualità dello spazio. Le aporie della relazione tra fenomeni sensoriali e idee si spostano cioè sull'aporia della relazione partecipativa tra lo spazio e le idee, che nel *Timeo* non viene ulteriormente articolata.

Con ciò, a dire il vero, le aporie della «dottrina delle idee» non sono esplicitamente risolte. Tuttavia, il loro presupposto fondamentale, vale a dire la concezione sostanziale dei fenomeni sensoriali, che Aristotele ha poi sviluppato in opposizione a Platone, viene accantonato. Nonostante questa soluzione implicita delle aporie nel *Parmenide*, neppure nel *Timeo* la «dottrina delle idee» è però fondata con tutti gli strumenti che Platone aveva a disposizione. L'affermazione che Timeo anticipa «in breve una grande determinazione concettuale» indica che Platone aveva ancora molto da dire su questa diairesi di fenomeni sensoriali e idee, come possiamo ricavare, oltre che dai dialoghi, anche da *metaph.* A 9 di Aristotele e dal suo Περὶ ἰδεῶν⁴⁰. Neppure nel *Timeo*, comunque, Platone si ostina a «sostenere risolutamente» (51 c 7) che si debba porre questa diairesi. Quel che egli presenta, è soltanto un'ipotesi. Se distinguiamo tra opinione vera e ragione, «allora» dobbiamo anche assumere l'esistenza di idee.

⁴⁰ Cfr. in proposito G. FINE, Περὶ ἰδεῶν. *Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.

Abbiamo qui a che fare manifestamente con un'ipotesi che appare giusta al protagonista, o meglio a Platone: «do dunque così il mio voto (ᾧδε οὖν τὴν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον)» (*Tim.* 51 D 3). Così la diairesi di idee e fenomeni sensoriali non è affatto, nonostante le apparenze, un assioma che Platone abbia proclamato *ex cathedra* ma piuttosto la conseguenza di un condizionale che rappresenta solo la scelta di Timeo nella disgiunzione filosofica tra «materialismo» o «idealismo platonico». Alla questione posta nel titolo: «Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la dottrina delle idee», possiamo dunque rispondere che Platone la sostiene nuovamente perché il presupposto latente nelle aporie del *Parmenide* viene «implicitamente» abbandonato tramite l'introduzione dello spazio e perché tale ipotesi gli sembra migliore di quella dei materialisti. Qui, in questa zona intermedia tra il dogmatismo di un proclama del tipo «esistono le idee» e lo scetticismo di un rifiuto del tipo «non ci sono idee», sembra dunque doversi inquadrare anche la dottrina scritta del tardo Platone, come conseguente di un antecedente, vale a dire, anch'essa come ipotesi.

Se questo risultato è corretto, si ottengono inoltre due «frutti aggiuntivi» e un corollario.

(1) Si ottiene una spiegazione plausibile del perché la cronologia relativa, *Parmenide-Teeteto-Sofista-Politico*, verosimile sul piano stilometrico, abbia anche un senso filosofico e didattico. Dopo che la conclusione del *Parmenide* (166 c) ha portato ad un «nihilisme sans issue» (L. Robin), in primo luogo si rende necessario confutare dall'interno questo «nihilismo» o «relativismo», in modo graduale e distinto, prima che l'*original reader* sia preparato al punto da dare per presupposta, in modo apparentemente assiomatico, la dottrina delle idee nel *Timeo*.

(2) Appare chiaro che la tesi di H. Krämer, K. Albert e Th. Szlezák (ma non di K. Gaiser e H. Steinthal)⁴¹, secondo cui Platone

⁴¹ Cfr. H.J. KRÄMER, rec. a R. FERBER, *Platos Idee cit.*, «Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft», xciv (1987) pp. 200-1, e Id., *Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons*, «Perspektiven der Philosophie: Neues

raggiunse, riguardo alla conoscenza dei principi, il “più alto grado possibile di certezza”, non può essere vera. Se infatti già la “dottrina delle idee” del tardo Platone è basata su un’ipotesi, allora deve esserlo anche la teoria dei principi, che serve appunto a un’ulteriore spiegazione delle idee. I principi, dunque, possono difficilmente essere conosciuti per via di un’“evidenza noetica”, ma sono piuttosto la conclusione di un’implicazione “se-allora”.

(3) In effetti, il protagonista non ha chiaro neppure se vi sia “un” principio, o “più” principi: «Sul principio del tutto, o i principi (τὴν μὲν περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχάς), o comunque sembri, non si deve ora parlare, e non per altra ragione se non per questa, che con l’attuale metodo di discussione risulta già difficile chiarire ciò che ci sembra (δοκοῦντα)» (48 c 2-6)⁴². L’attuale metodo di discussione è però «il discorso del verosimile (λόγος τῶν εἰκότων)» (Tim. 48 d 2). Ora, se è difficile chiarire le proprie opinioni per mezzo di un “discorso del verosimile”, allora sarebbe ancor più difficile, se non addirittura contraddittorio, parlare dei principi in modo scientifico, poiché Timeo già sul loro numero possiede soltanto un’opinione. Così anche la “madre” e “nutrice” del divenire, se possiamo supporre che questo “ricettacolo” (μεταληπτικόν) (*phys.* Δ 2. 209 b 14) coincida con il secondo principio del grande-piccolo⁴³, può essere compresa solo con un «ragionamento bastardo (λογισμῶ τι νόθῳ)» ed è «a malapena credibile (μόγις πιστόν)» (Tim. 52 b 2). Un “ragionamento bastardo”, la cui conclusione è “a malapena credibile”, non ci dà ancora alcuna «evidenza noetica»⁴⁴, ma appartiene all’ambito della *doxa*.

Jahrbuch», xvi (1990) p. 94; TH.A. SZLEZÁK, *Über die Art und Weise cit.*; K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, p. 201, 1968², pp. 575-91. Una mediazione tra le due tesi è sostenuta da H. STEINTHAL, *Μόγις und εἰσέφοις. Platon über die Grenzen der Erkenntnis*, in *Antike Texte in Forschung und Lehre. Festschrift für Willibald Heinemann zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1993, pp. 99-104; e ID., *Platons problematische Lehre*, «Gymnasium», ciii (1996) pp. 1-24.

⁴² Cfr. in proposito R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen cit.*, pp. 30-2.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 9.

⁴⁴ H.J. KRÄMER, *Zur aktuellen Diskussion cit.*, p. 94.

Ma sul primo principio, il bene, Platone nel *Timeo* non si esprime in alcun modo. È difficile (ἔργον, Tim. 28 c 4) trovare «il creatore e padre di quest’universo (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα)» (Tim. 28 c 3-4), vale a dire, il demiurgo; ma una volta che lo si è trovato è impossibile comunicarlo a tutti (cfr. Tim. 28 c 4-5). Qui, nell’impossibilità di comunicare a tutti il demiurgo (nella sua essenza) e nella restrizione del sapere riguardante «i principi che risalgono ancor oltre (τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν)» (Tim. 53 d 6-7) – cioè, molto probabilmente, i numeri ideali e le grandezze ideali e forse anche i principi⁴⁵ – a dio e a colui che gli è caro (cfr. Tim. 53 d 6-7), risiede il motivo esoterico del riserbo, presente in effetti anche nel *Timeo*. Ciò non annulla comunque la fondamentale “ignoranza” del filosofo riguardo ai “principi che risalgono ancor oltre”. Un uomo, cioè, è sapiente solo quando dio conferisce al suo sapere il *placet*, l’approvazione (θεοῦ συμφήσαντος, cfr. Tim. 72 d 6). Nessuno, tuttavia, può disporne. Solo un tale uomo è caro a dio. Ma chi può proclamarsi tale?

⁴⁵ Cfr. ID., *Platone e i fondamenti della metafisica cit.*, p. 207; J. WIPPERN, nella *Introduzione a Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hrsg. von J.W., Darmstadt 1972, p. xl, con ulteriore letteratura.