

## PLATONE E GLI ELEATI (I)

Quale sia l'atteggiamento di Platone verso gli Eleati e quanto la sua filosofia sia indebitata con quella eleatica, può essere indagato in due modi, partendo cioè da ciò che Platone dice esplicitamente circa Parmenide e gli Eleati, oppure cercando analogie fra la filosofia di Platone e quello che noi sappiamo da altre fonti circa la filosofia eleatica.<sup>1</sup> Entrambi i modi sono legittimi ed è anzi doveroso condurre l'indagine da entrambi i punti di vista. Partiamo dunque da quello che Platone esplicitamente dice circa gli Eleati.

I dialoghi da analizzare sono essenzialmente due, il *Parm.* e il *Soph.*: nel primo sono presenti addirittura Parmenide e Zenone, nel secondo (così come nel *Pol.*, che però non si concentra su problematiche eleatiche) un anonimo ξένος Ἐλεάτης, che afferma di essere stato allievo, in gioventù, di Parmenide (*Soph.* 216 a; 237 a). Nel *Parm.* si narra che il filosofo di Elea, all'età di circa 65 anni, venne ad Atene assieme al più giovane seguace Zenone, ove ebbe una conversazione col giovanissimo Socrate: c'è un problema cronologico, poiché Diogene Laerzio (9, 23 = Apollodorus F 341 J.) pone l'ἄκμῃ di Parmenide al 504–501 a. C., per cui la nascita del filosofo andrebbe posta introno al 540, ma in questo modo Parmenide all'età di 65 non avrebbe potuto incontrare il ventenne Socrate, nato attorno al 470.

Vediamo ora la struttura del dialogo. Il narratore è Cefalo di Clazomene, il quale narra di essersi recato una volta ad Atene per incontrare Antifonte (fratellastro di Platone); Cefalo sapeva, infatti, che Antifonte si era più volte incontrato con Pitodoro, un amico di Zenone, e voleva che Antifonte gli narrasse quanto aveva saputo da Pitodoro circa l'incontro che Parmenide e Zenone avevano avuto col giovane Socrate. Il racconto di Antifonte è appunto alla base del *Parm.*, la cui trama si può riassumere come segue:

---

<sup>1</sup> In questo articolo non distinguo fra pensiero socratico e pensiero platonico: Platone attribuisce *apertis verbis* a Socrate l'introduzione degli εἶδη, cosa che gli avrebbe consentito di superare le aporie eleatiche. È notissimo che l'attribuzione a Socrate della dottrina degli εἶδη è sommamente problematica. Poiché ai fini della nostra discussione non è essenziale determinare quanto Socrate abbia precorso Platone nell'introdurre gli εἶδη, nel seguito parlerò spesso di Socrate / Platone.

dopo che Zenone ha letto un suo scritto, Socrate gli chiede se il fine di tale scritto (il cui contenuto non viene riassunto nel dialogo) sia mostrare che, se supponiamo che le cose siano molteplici, ne segua che esse sono simili e dissimili, il che è evidentemente impossibile (127 e):

εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια,<sup>2</sup>  
τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια  
ἀνόμοια οἶόν τε εἶναι.

Come Zenone dimostrasse che, se le cose sono molteplici, da questo segua che esse sono simili e dissimili, Platone non lo dice, ma si limita a riferirci che Zenone rispose affermativamente alla domanda di Socrate. Quest'ultimo si rivolge ora a Parmenide e gli dice che il poema di Parmenide e lo scritto di Zenone, a suo parere, vogliono mostrare la stessa cosa: Parmenide aveva affermato che tutto è uno (ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, 128 a), che a Socrate sembra l'altra faccia della medaglia della tesi di Zenone. Zenone conferma l'ipotesi di Socrate, ma precisa di aver scritto la sua opera molti anni prima, per rispondere a coloro che mettevano in ridicolo le tesi di Parmenide. Socrate accetta la precisazione, ma afferma di non capire quanto sostiene Zenone: che, infatti, argomenta Socrate, le cose visibili (ὁρώμενα) siano al contempo simili e dissimili, uno e molteplici, in quiete e in movimento ecc. non deve stupire: che un uomo partecipi (μεταλαμβάνειν, μετέχειν) del molteplice in quanto composto di mani, braccia ecc., e dell'uno in quanto singolo uomo diverso dagli altri uomini, non è cosa di cui meravigliarsi; sarebbe invece cosa degna di meraviglia, se si potesse mostrare che gli εἶδη stessi (τὰ λογισμῶ λαμβανόμενα: cioè e. g. la somiglianza e la dissomiglianza, l'unità e la molteplicità, la quiete e il movimento) partecipano gli uni degli altri e si mescolano (πλέκεσθαι). Parmenide chiede a Socrate, se egli creda che esistano tali εἶδη anche del καλόν, dell'ἀγαθόν e altre cose del genere, e anche dell'uomo, del fuoco, dell'acqua. Riguardo al primo gruppo Socrate risponde affermativamente, riguardo al secondo dice di dubitare, mentre esclude esistano εἶδη di cose come il capello, il fango, lo sporco, anche se confessa di aver dubitato anche a questo riguardo: in certi momenti ha pensato che esistano εἶδη di tutte le realtà (130 d):

---

<sup>2</sup> La frase significa evidentemente “si multa sunt quae sunt, oportet ea similia et dissimilia esse” (Ficino, così anche e. g. Taylor 1934, 46), non “se gli enti sono molti, allora le stesse cose devono essere simili e dissimili” (Ferrari 2004, 199, così anche e. g. Zekl 1972, 7). L'edizione di riferimento del *Parmenides* è quella di Moreschini (1966): ho iniziato una nuova *recensio* della tradizione manoscritta che mira a una nuova edizione.

ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἶς τινα  
βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσῶν διαφθαρῶ· ἐκέϊσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ  
νυνδὴ ἔλεγον εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω.

Parmenide dice che Socrate disprezza le entità suddette perché è ancora giovane e ancora legato alle opinioni degli uomini. L'Eleate chiede poi a Socrate come le cose sensibili partecipino degli εἶδη: l'εἶδος è presente nella sua interezza nelle singole realtà sensibili o si separa e si frantuma? Socrate risponde che non si separa e porta l'esempio della luce del sole, al quale Parmenide oppone quello del velo che copre molte persone, il quale copre ciascuno come parte, non come intero. In questo modo, argomenta Parmenide, l'εἶδος non è presente integralmente nelle singole realtà sensibili, ma ciascuna realtà ne ha una parte. Ciò implica alcune assurdità: se le cose grandi sono grandi in quanto hanno in se stesse una parte della grandezza, questa parte è più piccola della grandezza in se stessa e lo stesso può dirsi anche riguardo all'uguale e al piccolo. Di fronte a questa aporia Socrate confessa di non sapere cosa rispondere. Inoltre, continua Parmenide, se noi poniamo la grandezza in se stessa quale causa della grandezza delle singole cose grandi, nel momento in cui consideriamo tutte queste entità insieme, apparirà una seconda grandezza in se stessa, che sarà causa della grandezza delle entità precedentemente considerate e così all'infinito. Socrate risponde che forse ciascuno di questi εἶδη è un νόημα che esiste solo nella ψυχή, ma, di fronte alle obiezioni di Parmenide, Socrate afferma di credere più probabile che gli εἶδη siano dei παραδείγματα, di cui le cose sensibili sono ὁμοιώματα, in quanto ne partecipano (μετέχειν) per assimilazione (εἰκασθῆναι). Parmenide obietta che, se le cose sensibili sono simili all'εἶδος, deve esserci un altro εἶδος, in base al quale tale somiglianza esiste, e così all'infinito. Davanti a questa obiezione Socrate non sa cosa dire e Parmenide afferma che bisogna cercare un altro modo, rispetto alla ὁμοιότης, per cui le cose sensibili partecipano (μεταλαμβάνειν) degli εἶδη. Vi è poi una difficoltà ancora più grande che si oppone alla teoria di Socrate: se gli εἶδη sono separati dalla realtà sensibili, sarà difficile rispondere a chi obietti che essi non sono conoscibili e che sono completamente separati dalla realtà sensibile; tra la realtà sensibile e gli εἶδη ci sarà una separazione totale, sicché addirittura la divinità, che opererà nel mondo degli εἶδη, non avrà né conoscenza né influenza sul mondo sensibile. Socrate non sa cosa rispondere alle obiezioni del vecchio eleate, ma Parmenide afferma a questo punto che, sebbene la teoria socratica sia piena di ἀπορίαι, essa è l'unica che può portare sulla strada giusta: solo persone molto dotate (εὐφροεῖς) saranno in grado di procedere su questa strada di ricerca, ma porre degli εἶδη di ciascuna cosa è l'unico modo per poter continuare la ricerca filosofica (135 b–c):

εἶ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἔασει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἔων ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διεφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἠσθῆσθαι.

Parmenide chiede quindi a Socrate cosa intenda fare della filosofia (τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων;). Socrate non sa cosa rispondere e Parmenide afferma che Socrate ha cominciato troppo presto a dividere gli εἶδη, prima di essersi esercitato in quell'attività che a molti sembra inutile (135 c–d):

πρῶ γάρ, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστου τῶν εἰδῶν. [...] ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, διαφεύξεταί ἡ ἀλήθεια.

A Socrate, che gli chiede di quale γυμνασία stia parlando, Parmenide risponde che si tratta di quella che Socrate ha poco prima sentito esercitare da Zenone: Socrate ha fatto bene, continua Parmenide, a esortare Zenone a non limitare l'indagine agli ὀρώμενα e a estenderla ai λόγῳ λαμβανόμενα e ha ragione a credere che l'ipotesi dell'esistenza degli εἶδη risolva le aporie zenoniane, ma bisogna che Socrate si eserciti anche ad esaminare le conseguenze che derivano da ciascuna ipotesi (135 e –136 a):

χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

A Socrate, che chiede spiegazioni, Parmenide propone un esempio: Zenone ha posto l'ὑπόθεσις che i molti siano; orbene, la γυμνασία di Parmenide impone che, partendo da questa ὑπόθεσις, se ne traggano tutte le conseguenze sia per i molti sia per l'uno, sia in relazione a se stessi sia in relazione reciproca. Poi bisognerà fare lo stesso tipo di deduzioni partendo dall'ὑπόθεσις che i molti non siano. Oltre che per l'uno e i molti, tali ὑποθέσεις e deduzioni andranno fatte anche per il simile e il dissimile, per il movimento e la quiete, la generazione e la corruzione, per l'essere e il non essere. Una volta esercitatosi così, Socrate potrà vedere il vero. Socrate prega Parmenide di dargli lui stesso una dimostrazione di questo metodo e Parmenide, dopo un po' di resistenza, accetta, ponendo come ipotesi proprio la sua, l'uno (ἀπ' ἑμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἑμαυτοῦ ὑποθέσεως, 137 b). Poiché ha bisogno di qualcuno che risponda alle sue

domande, egli sceglie il più giovane dei presenti, Aristotele.<sup>3</sup> Le ipotesi (H) che pone Parmenide sono, conformemente a quanto detto, due, la prima che l'uno è (H 1), la seconda che l'uno non è (H 2); per ognuna di queste ipotesi vengono tratte quattro deduzioni (D).<sup>4</sup> Vediamo il contenuto (coi numeri arabi fra parentesi indico alcuni punti fallaci del ragionamento di Parmenide su cui tornerò *infra*):

H 1 D 1 (137 c – 142 a): se l'uno è, esso non ha parti né è un intero (ἅλον) ed è privo di figura. Essendo privo di parti e di figura, esso non può né includere né essere incluso, quindi non è in nessun luogo e non si muove; ma poiché non è mai in nessun luogo, l'uno non è mai nello stesso luogo e quindi si muove (1).

L'uno non è identico a un'altra cosa, poiché non sarebbe più uno, e non è nemmeno identico a se stesso, poiché altrimenti sarebbe identico, non più uno; tuttavia, l'uno non è neppure diverso da se stesso, perché così non sarebbe più uno, né da un'altra cosa, poiché così sarebbe diverso e non più uno (2).

L'uno non è uguale né a se stesso né a un'altra cosa, poiché così sarebbe uguale e non uno, ma non è nemmeno disuguale né a se stesso né a un'altra cosa, poiché per essere disuguale dovrebbe essere costituito o da più unità di misura (ma in tal caso non sarebbe più uno) o da una sola unità di misura (ma in tal caso tale misura sarebbe uguale all'uno, che così parteciperebbe dell'uguaglianza, cosa impossibile) (3).

L'uno non ha né la medesima età né un'età diversa né di se stesso né degli altri, poiché in questo modo l'uno parteciperebbe dell'uguaglianza e della disuguaglianza (4).

L'uno non partecipa del tempo, poiché in tal caso avrebbe la stessa età di se stesso e diverrebbe più giovane e più vecchio di se stesso, ma l'uno non può partecipare né di uguaglianza né di diversità. L'uno non partecipa dell'essere, poiché per partecipare dell'essere dovrebbero potersi applicare a lui le voci del verbo essere (“era”, “è”, “sarà”), ma questo implicherebbe che l'uno è nel tempo, cosa che è risultata falsa. L'uno non è quindi in assoluto, poiché non partecipa dell'essere.

---

<sup>3</sup> Si tratta, ovviamente, non dello Stagirita ma dell'uomo politico, che fece parte dei trenta tiranni (Kirchner 1895); qualsiasi tentativo di vedere nella scelta del nome un'allusione al più celebre filosofo non ha fondamento, cfr. Brisson 2002, 3.

<sup>4</sup> Non c'è accordo fra gli studiosi a proposito del numero delle ipotesi e delle deduzioni; per un recentissimo panorama delle varie opinioni, cfr. Polansky–Cimakasky 2013; Austin 2014, 68–69. A mio giudizio, l'unica reale difficoltà riguarda 155 e–157 b, il punto cioè di passaggio fra la seconda e la terza deduzione della prima ipotesi, sul quale cfr. le giuste osservazioni di Ferrari 2004, 318 n. 166. Io lo ho siglato H 1 D 1 + H 1 D 2, poiché in esso Parmenide si riferisce a tutto quanto ha detto fino a quel punto.

H 1 D 2: se l'uno è, esso deve partecipare dell'essere, dunque deve costituire un ὅλον di due parti, uno ed essere. L'uno e l'essere differiscono tra loro in quanto entrambi partecipano del diverso, sono quindi una coppia: se ad essi aggiungiamo il diverso, sono tre entità. Se esistono il due e il tre, devono esistere anche il due volte, il tre volte e quindi una pluralità illimitata, di cui ciascuna parte partecipa dell'essere. Ciascuna di queste parti possiede individualità, è quindi uno, sicché l'uno e l'essere sono distribuiti in una molteplicità di enti. Poiché le parti sono parti di un ὅλον, l'uno in quanto intero sarà limitato, in quanto parti (che sono all'interno dell'intero) illimitato (5).

Se l'uno ha parti, costituirà anche una figura. L'uno in quanto parti è compreso in se stesso, in quanto ὅλον è in altro, in quanto è compreso in se stesso è immobile, in quanto in altro (ἐν ἑτέρῳ) è in movimento (6).

L'uno è identico a se stesso, in quanto esso non è diverso da se stesso né in un rapporto parte / intero, ma è diverso da se stesso, in quanto si trova sia in se stesso che in altro contemporaneamente (come detto all'inizio di H 1 D 2, 7).

L'uno è diverso dagli altri, in quanto gli altri non sono uno, ma non è diverso dagli altri, poiché il diverso (τὸ ἕτερον) non può essere nell'identico (ἐν ταὐτῷ), e quindi gli enti non partecipano del diverso (8).

L'uno e gli altri non sono quindi in rapporto di diversità, ma non possono essere nemmeno in rapporto parte / intero, poiché gli altri non possono partecipare dell'uno, altrimenti sarebbero essi stessi uno. Se l'uno e gli altri non sono né in rapporto di diversità né in rapporto parte / intero, di conseguenza essi devono essere in rapporto di identità. Poiché d'altra parte, come già si è detto, l'uno è diverso dagli altri in quanto non è gli altri e diversità si oppone a identità, l'uno e gli altri sono sia identici sia non identici (9).

L'uno e gli altri partecipano del diverso reciprocamente nella stessa misura, e per questa loro partecipazione sono simili. Poiché l'uno e gli altri sono risultati anche identici e l'identico e il diverso sono opposti, se l'uno e gli altri sono simili in quanto partecipano del diverso, essi sono dissimili in quanto partecipano dell'identico (lo stesso vale anche per l'uno rispetto a se stesso). L'uno in quanto uno è in contatto con se stesso, ma in quanto ὅλον è in contatto con gli altri; tuttavia esso non è in contatto con se stesso, poiché contatto implica contiguità spaziale, quindi dualità, e l'uno non è nemmeno in contatto con gli altri, poiché in tale caso l'uno sarebbe in contatto con gli altri un numero di volte, ma gli altri, non partecipando dell'uno, non hanno numero. L'uno è uguale agli altri, poiché altrimenti dovrebbe partecipare di grandezza o piccolezza, ma nessun ente può partecipare di grandezza o piccolezza, ma l'uno è anche maggiore degli altri (poiché in quanto ὅλον li include) e minore (poiché in quanto parte degli altri ne è incluso) (10).

Lo stesso rapporto di grandezza al contempo uguale, maggiore e minore l'uno lo ha anche con se stesso. L'uno è e diventa più giovane e più vecchio di se stesso con il passare del tempo, ma non è e non diventa più giovane e più vecchio di se stesso col passare del tempo, poiché ha sempre la stessa età di se stesso. L'uno è più vecchio degli altri, poiché fra i numeri prima si generano quelli più piccoli, ma è più giovane in quanto ὅλον, poiché esso diviene tale solo come somma di tutti gli altri; l'uno ha anche la medesima età di tutti gli altri, poiché ogni parte che compone l'ὅλον è un'unità ed esse si generano in successione (11).

L'uno non diventa più giovane o più vecchio degli altri, poiché, se a partire dallo stesso tempo iniziale si aggiungono porzioni di tempo identiche a due entità, la differenza di età fra le due entità non cambia, ma, da un altro punto di vista, l'uno che è nato prima, diviene più giovane, poiché aggiungendo quantità uguali a grandezze diverse il rapporto che ne risulta tende a diminuire. Poiché l'uno partecipa del tempo, partecipa anche dell'essere e quindi è.

H 1 D 1 + H 1 D 2: da quanto detto, l'uno partecipa dell'essere e non partecipa dell'essere, è uno e molti, dissimile e simile, maggiore, minore e uguale, in movimento e in quiete. Poiché queste caratteristiche opposte non possono coesistere contemporaneamente, bisogna che intervengano cambi di stato; tali cambi di stato avvengono al di fuori del tempo, e fanno sì che l'uno si trovi a essere in una condizione ancora diversa rispetto agli opposti sopra elencati.

H 1 D 3: se l'uno è, gli altri dall'uno non sono uno, ma ne partecipano in quanto costituiscono un'unità. Gli altri in quanto partecipano dell'uno hanno un limite, ma in quanto, per propria natura di non-uno, non partecipano dell'uno non hanno limite. Gli altri dall'uno partecipano della somiglianza rispetto a se stessi e agli altri in quanto sono tutti limitati o illimitati, ma partecipano della dissomiglianza rispetto a se stessi e agli altri in quanto sono sia limitati sia illimitati. In base allo stesso principio, gli altri dall'uno partecipano anche dell'identico e del diverso, del movimento e della quiete.

H 1 D 4: se l'uno è, gli altri dall'uno devono essere separati dall'uno, poiché non esiste altro oltre all'uno e agli altri, quindi non esiste un luogo che contenga sia l'uno sia gli altri. Dunque gli altri sono separati dall'uno e quindi non ne partecipano in alcun modo e, non partecipando in alcun modo dell'uno, non sono né molti né uno né totalità né parti. Gli altri dall'uno non partecipano né della somiglianza né della dissomiglianza, poiché per parteciparne dovrebbero partecipare di due εἶδη, ma non è possibile, poiché essi non partecipano nemmeno di un εἶδος, in quanto non partecipano dell'uno. Gli altri dall'uno non

partecipano nemmeno dell'identità e della diversità, della quiete e del movimento, di una grandezza maggiore, minore o uguale, dell'essere e del non-essere, poiché non partecipano dell'uno né di nessun numero (12).

H 2 D 1: se l'uno non è, esso è comunque identificabile come qualcosa ed è quindi dissimile rispetto agli altri, ma simile rispetto a se stesso. L'uno che non è non è uguale agli altri, poiché altrimenti già sarebbe, ma se non è uguale è disuguale e quindi partecipa di grandezza e di piccolezza e quindi anche di uguaglianza (13).

L'uno che non è partecipa del non-essere in quanto non è, ma anche dell'essere, poiché quando diciamo che l'uno non è diciamo la verità (ἀληθῆ), quindi diciamo τὰ ὄντα (14).

L'uno che non è, in quanto non è, non può muoversi, ma, poiché è risultato sia essere sia non essere, esso deve muoversi, altrimenti non potrebbe cambiare di stato (15).

L'uno che non è, in quanto si muove e cambia di stato, diviene e perisce, in quanto non si muove e non cambia di stato non diviene e non perisce (16).

H 2 D 2: l'uno che non è non può avere alcun rapporto con l'essere, non si altera, non è né in quiete (poiché non è in nessun luogo) né in movimento (poiché non si altera). Poiché non è, all'uno non appartengono né grandezza né piccolezza né uguaglianza né somiglianza né diversità, né rispetto a se stesso né rispetto agli altri. Se non è in nessuno di questi rapporti, l'uno che non è non ha determinazioni.

H 2 D 3: se l'uno non è, gli altri sono una pluralità che non è possibile ridurre a unità. A chi la guardi da lontano, tale pluralità appare limitata e partecipante di somiglianza e di identità sia rispetto a se stessa sia rispetto agli altri, mentre a chi la guardi da vicino essa appare illimitata e partecipante di dissomiglianza e diversità. Anche la partecipazione degli altri dall'uno all'identità / diversità, contatto / separazione, movimento / quiete, divenire / non divenire, essere / non-essere, risulta opposta per chi guardi tali entità da lontano o da vicino.

H 2 D 4: se l'uno non è, gli altri dall'uno non sono né uno né molti, poiché nei molti è presente l'uno, non sono né simili né dissimili, né identici né diversi, né in contatto né separati, οὐδὲ ἄλλα ὅσα ἐν τοῖς πρόσθεν διήλθομεν ὡς φαινόμενα αὐτά.

La conclusione generale è (166 c):

ἐν εἴτ' ἔστιν εἶτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.

Aristotele acconsente e il dialogo si conclude.

Cosa vuol dire tutto questo? Che relazione c'è fra la discussione sugli εἶδη della prima parte e le ipotesi sull'uno? Il significato della prima parte è più perspicuo: a un giovane Socrate che propone dubitativamente la teoria che, secondo Platone, caratterizzerà tutto il suo pensiero, un vecchio ed esperto Parmenide oppone alcune, a prima vista ragionevoli, obiezioni, senza tuttavia negare il grande valore della teoria proposta dal giovane ateniese. Ben più arduo capire il significato della seconda parte: dalla sua notissima teoria circa l'uno, l'Eleate trae una serie di deduzioni, senza che si riesca a individuarvi un filo conduttore; l'unico filo conduttore sembra la continua smentita di ciò che è stato detto precedentemente.<sup>5</sup> Questo vale non solo all'interno delle singole deduzioni (per osservare questo è sufficiente leggere il mio riassunto<sup>6</sup>), ma anche fra le deduzioni stesse: H 1 D 1 propone una visione dell'uno che è come privo di parte e di figura e si dice che esso non partecipa né del tempo né dell'essere, quindi non può essere definito in alcun modo; H 1 D 2 propone, invece, una visione dell'uno che è come avente parti e figura e si dice che esso partecipa sia del tempo che dell'essere, quindi può essere definito. H 1 D 3 propone una visione degli altri dall'uno che è come partecipanti dell'uno e dell'essere e quindi definibili, mentre H 1 D 4 propone una visione degli altri dall'uno che è come separati dall'uno e dall'essere e quindi non definibili. H 2 D 1 propone una visione dell'uno che non è come in qualche modo partecipante dell'essere e quindi in qualche modo definibile, mentre H 2 D 2 propone una visione dell'uno che non è come totalmente privo di essere e di determinazioni. H 2 D 3 propone una visione degli altri dall'uno che non è come apparenti e quindi in qualche modo definibili,

<sup>5</sup> Che la γυμνασία miri a mostrare continuamente antinomie afferma anche Szabó 1992, 41–42.

<sup>6</sup> Ecco alcune delle contraddizioni che saltano subito agli occhi del lettore: 139 b (οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται); 139 e (ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὔτ' ἂν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐτέρῳ εἴη); 140 b (οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη τὸ ἐν); *ibid.* (οὔτε ἴσον οὔτε ἄνισον ἔσται οὔτε ἑαυτῷ οὔτε ἄλλῳ); 141 a (οὐκ ἄρα ἂν εἴη νεώτερόν γε οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχων τὸ ἐν οὔτε αὐτῷ οὔτε ἄλλῳ); 145 a (τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τῷ ἐστί που καὶ πολλὰ, καὶ ὅλον καὶ μέρη, καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλήθει); 146 a (ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἐστάναι); 147 b (ἕτερόν τε τῶν ἄλλων ἐστὶν καὶ ἑαυτοῦ καὶ ταῦτόν ἐκεῖνοις τε καὶ ἑαυτῷ); 148 c (ὅμοιον τε ἂν εἴη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις); 149 d (τῶν τε ἄλλων καὶ ἑαυτοῦ ἄπτεται τε καὶ οὐχ ἄπτεται); 151 e (τὸ ἐν καὶ ἴσον καὶ πλεον καὶ ἔλαττον τὸν ἀριθμὸν αὐτό τε αὐτοῦ ἔσται καὶ τῶν ἄλλων); 155 c (αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ἐστὶ τε καὶ γίγνεται, καὶ οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον οὔτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε αὐτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων); 156 e – 157 b (οὐδὲ κινεῖται ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη; οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται; οὔτε μικρόν οὔτε μέγα οὔτε ἴσον, οὔτε ἀξαναόμενον οὔτε φθίνον οὔτε ἰσόμενον εἴη ἂν).

mentre H 2 D 4 propone una visione degli altri dall'uno che non è come totalmente privi di essere e definizioni. Come si vede, ogni deduzione si propone di contraddire quella immediatamente precedente e non viene proposta, almeno apparentemente, alcuna tesi positiva. Tuttavia, a partire dai Neoplatonici, si è cercato di trovare una dottrina positiva in questa seconda parte del *Parm.*:<sup>7</sup> Plotino riferì H 1 D 1 all'uno assoluto, che è al di là dell'essere e del pensiero (di qui la teologia negativa e apofatica), H 1 D 2 al  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , H 1 D 3 all'anima del mondo, Neoplatonici più recenti cercarono di attribuire significati fra loro non contraddittori anche alle altre ipotesi. Grazie a queste interpretazioni, il *Parm.* divenne il punto di riferimento della teologia negativa; questo ha fatto sì che molti, nel corso dei secoli, vi abbiano cercato significati nascosti e abbiano creduto che esso contenga la parte più profonda ed esoterica delle dottrine platoniche.<sup>8</sup> Più recentemente, l'interpretazione neoplatonica è stata difesa e precisata da Wundt (1935) e altri studiosi hanno cercato di trovare significati positivi nella  $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ .<sup>9</sup>

Questa linea interpretativa riconosce dunque un valore positivo alla seconda parte del *Parm.* Altri studiosi negano che Platone insegnasse qualsiasi insegnamento positivo a questa parte:<sup>10</sup> si tratterebbe o di un *jeu d'esprit* o di una  $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  propedeutica al discorso filosofico vero e proprio. Gli studiosi che aderiscono alla prima linea interpretativa si basano su un'analisi del solo *Parm.*, collegandone singoli aspetti con altri punti del pensiero platonico. Io credo che un tale modo di procedere sia profondamente sbagliato, poiché non tiene conto di un'indicazione fondamentale che ci dà lo stesso Platone. Il *Parm.* non è l'unico dialogo platonico in cui siano presenti pensatori eleati, anche nel *Soph.* e nel *Pol.* è presente un rappresentante di questa scuola. Già questo dovrebbe

---

<sup>7</sup> Il *Parm.* è il dialogo platonico che sta alla base del Neoplatonismo: sebbene non si sappia con esattezza quando si sia cominciato a cercare nelle ipotesi e deduzioni della seconda parte del dialogo la più profonda e recondita metafisica di Platone (certo un platonico ortodosso come Alcino nel II sec. d. C. dava ancora un'interpretazione logica, non metafisica, del dialogo), per Plotino l'interpretazione metafisica era ovvia (forse già il neopitagorico Moderato di Gades interpretava il dialogo in questo senso, ma la cosa è dubbia). Su tutto questo cfr. Steel 2002.

<sup>8</sup> Hanno aderito a tesi del genere Ficino, Leibniz, Hegel e altri insigni filosofi (cfr. anche Klibansky 1943).

<sup>9</sup> Cfr. e. g. Hardie 1936; Cornford 1939; Rist 1970; Allen 1983; Migliori 1990; Meinwald 1991; Berti 1992; von Kutschera 1995; Sayre 1996; Hunt 1997, 19–20; Scolnicov 2003; Austin 2014. Per coloro che hanno sostenuto un punto di vista del genere nell'800 cfr. Horn 1904, 161–163 (che ne offre anche una lucida confutazione).

<sup>10</sup> Cfr. e. g. Apelt 1891; Shorey 1903, 57; Wilamowitz 1919, II, 221–229; Taylor 1926, 349–370; Cherniss 1932; Taylor 1934; Ferrari 2004; Tabak 2015.

ammonirci che questi dialoghi vanno analizzati l'uno alla luce dell'altro. A questo si aggiunge il fatto che il *Soph.* tratta in gran parte gli stessi temi del *Parm.* e che Platone, all'inizio del *Soph.* (217 c; cfr. anche *Theaet.* 183 e), allude al *Parm.*<sup>11</sup> Platone non avrebbe potuto essere più esplicito nell'indicarci che il *Parm.* e il *Soph.* vanno letti l'uno alla luce dell'altro: qualsiasi interpretazione che non tenga conto di questo fatto è destinata fin da principio a fallire.

Vediamo dunque da vicino la trama del *Soph.* All'inizio del dialogo Teodoro di Cirene, che ha partecipato anche alla conversazione del *Theaet.*, che drammaticamente precede il *Soph.*, introduce a Socrate un anonimo ξένος Ἐλεάτης, ἐπαῖρος τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα. Socrate gli chiede come definiscano a Elea il sofista, il politico, il filosofo. Dopo avere ricordato il dialogo che ebbe da giovane con Parmenide (evidente allusione al *Parm.*), Socrate esorta lo ξένος a cercare, assieme a Teeteto, di definire il sofista.<sup>12</sup> Lo ξένος, consapevole delle difficoltà che comporterà la definizione, propone di partire dalla definizione dell'ἄσπαλιευτής: viene quindi proposta una divisione generale delle τέχναι, che consente facilmente di classificare l'ἄσπαλιευτής. Ben più difficile si rivela classificare il sofista: dopo una serie di suddivisioni, si arriva a dire che quella del sofista è una εἰδωλοποιτικὴ τέχνη (235 b) e che tale arte produce immagini, che sembrano, ma non sono, e che dice cose non vere (236 b–e). A questo punto lo ξένος comprende di essere in una gravissima difficoltà: come conciliare il fatto che il sofista dica cose false con l'insegnamento del maestro Parmenide? Parmenide, ricorda lo ξένος, gli aveva inculcato fin da ragazzo: οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα / ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα (*Parm.* B 7, 1–2 D.–K.). Ma, osserva lo ξένος, quanto egli sta dicendo τετόλμηκεν ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἄν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Occorre dunque precisare i significati del non essere: bisognerà cioè distinguere fra non dire nulla in assoluto (οὐ λέγειν) e dire cose false (μηδὲν λέγειν),<sup>13</sup> e bisognerà riconoscere che esiste un non essere in senso assoluto, che non può essere detto né pensato, e un non essere come falso, che in qualche modo partecipa dell'essere. Per arrivare

<sup>11</sup> Sull'allusione al *Parm.* in *Theaet.* e *Soph.*, cfr. Horn 1904, 156–158.

<sup>12</sup> Del tutto fuorvianti le considerazioni di Gonzalez 2000, 163–164 sull'inizio del *Soph.* Sfugge a questo studioso (e non solo a lui) la cosa più evidente di tutte, che cioè lo ξένος è disposto fin dall'inizio a condurre con Teeteto un dialogo “socratico”, fatto cioè di domande e di risposte brevi e precise. Assennate osservazioni in Hochholzer 2016, 14.

<sup>13</sup> In greco μηδὲν λέγειν può significare sia “non dire nulla” sia “non dire nulla di giusto, dire cose false”.

a definire il sofista è dunque necessario ammettere che il non essere in qualche modo sia, ma lo ξένος, per fare tale ammissione, deve diventare πατραλοΐας (241 a–d) e contraddire l’affermazione di Parmenide che nega assolutamente che il non essere sia.<sup>14</sup> Parmenide, osserva lo ξένος, si è espresso con faciloneria (εὐκόλως) sulla questione dell’essere, ma anche gli altri pensatori che hanno posto un numero maggiori di principi (si allude evidentemente ad altri presocratici, di sicuro anche a Eraclito ed Empedocle) si sono espressi in modo incomprensibile, senza dire nulla di chiaro circa l’essere e il divenire. Lo ξένος confessa che quando era νεώτερος credeva di capire le affermazioni di Parmenide sul non essere, ma ora si rende conto di non capirle. Parmenide attribuisce all’ἔν l’essere, ma già questo fa pensare a due cose, non a una sola (cioè l’una all’unità, l’altra all’essere); inoltre, la descrizione che egli ne fa (vengono qui citati i vv. 43–45 del fr. B 8 D.–K.) fanno pensare a un ὄλον composto di più parti. Certo, nulla impedisce, riconosce lo ξένος, che ciò che è un ὄλον sia, in un certo senso, uno, ma è anche pluralità in quanto contiene più parti (244 e – 245 d). Lo ξένος dice di aver fin qui passato in rassegna τοὺς διακριβολογουμένους ὄντος τε περί καὶ μή (245 e); ora passa a parlare di altri due gruppi di pensatori, gli uni materialisti, gli altri εἰδῶν φίλοι: fra i due gruppi c’è una γιγαντομαχία τις διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας. Gli εἰδῶν φίλοι distinguono fra il mondo materiale del divenire e il mondo intellettuale dell’essere, ma le caratteristiche che attribuiscono a quest’ultimo non convincono lo ξένος (sul problema cfr. *infra*). Si pone a questo punto il problema di definire i rapporti fra quiete, movimento ed essere: mentre la quiete e il movimento si escludono a vicenda (quando c’è l’uno, non può esserci l’altro), l’essere si mescola con entrambi; del tutto ridicoli sono coloro che ammettono solo l’autopredicazione ed escludono i giudizi sintetici (nel senso che ἄνθρωπος, per es., può predicarsi solo di ἄνθρωπος, ἀγαθός solo di ἀγαθός e non ammettono si possa dire ἄνθρωπος ἀγαθός). Dunque, alcuni enti si mescolano con altri: stabilire quali γένη si mescolino con altri, stabilire identità e diversità

---

<sup>14</sup> È divenuta una moda negli ultimi tempi mettere in dubbio che lo ξένος commetta un vero “parricidio” (O’Brien 2013, 117–155; Bossi 2013, 157–173; Hochholzer 2016, 345 sgg.), ma non mi pare che gli argomenti addotti da questi studiosi siano forti. È vero, come nota O’Brien, che anche Platone (come Parmenide) ammette che non si può né pensare né dire ciò che non è assolutamente, ma Parmenide non aveva fatto le varie distinzioni del non-essere; dunque, una corretta dialettica doveva liberarsi delle sue affermazioni circa il non essere. Tutti i tentativi di limitare il “parricidio” sono, per usare le parole di O’Brien 2013, 117, “not only false, but foolish”. A precedenti formulazioni della tesi di O’Brien hanno opposte giuste obiezioni Notomi 2007, 167–187 e Dixsaut 2000, 269 n. 2.

degli εἶδη, questo sarà il compito della dialettica e della vera filosofia, afferma lo ξένος (253 b – 254 b). Bisognerà allora, prosegue lo ξένος, scegliere alcuni γένη e vedere se e come essi si mescolino fra loro; tali γένη saranno l'essere, il non essere, la quiete, il movimento, l'identico e il diverso (tale indagine è possibile, precisa lo ξένος a 254 c–d, solo ammettendo che il non essere in qualche modo sia, vale a dire, solo liberandosi dell'insegnamento fondamentale di Parmenide!). Il diverso fa sì che gli enti che non sono l'essere al contempo non siano l'essere, ma ne partecipino (256 d–e):

κατὰ πάντα γὰρ ἢ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα.

Lo ξένος riesce quindi a stabilire l'esistenza del non essere come diverso e dell'essere come partecipazione<sup>15</sup> e ammonisce (259 b–d):

καὶ ταῦταις ταῖς ἐναντιώσεσιν εἴτε ἀπιστεῖ τις, σκεπτέον αὐτῷ καὶ λεκτέον βέλτιόν τι τῶν νῦν εἰρημένων· εἴτε ὡς χαλεπὸν τι κατανενοηκῶς χαίρει τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα τοτὲ δ' ἐπὶ θάτερα τοῦς λόγους ἔλκων, οὐκ ἄξια πολλῆς σπουδῆς ἐσπούδακεν, ὡς οἱ νῦν λόγοι φασί. Τοῦτο μὲν γὰρ οὔτε τι κομψὸν οὔτε χαλεπὸν εὐρεῖν, ἐκεῖνο δ' ἤδη καὶ χαλεπὸν ἅμα καὶ καλόν. [...] Ὅ καὶ πρόσθεν εἴρηται, τὸ ταῦτα ἐάσαντα ὡς <παντι> [add. Diès] δυνατὰ τοῖς λεγομένοις οἷον τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν, ὅταν τέ τις ἕτερον ὄν πη ταῦτόν εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταῦτόν ὄν ἕτερον, ἐκεῖνη καὶ κατ' ἐκεῖνο ὁ φησι τούτων πεπονθέναι πότερον. Τὸ δὲ ταῦτόν ἕτερον ἀποφαίνειν ἀμῆ γέ πη καὶ τὸ θάτερον ταῦτόν καὶ τὸ μέγα σμικρὸν καὶ τὸ ὅμοιον ἀνόμοιον, καὶ χαίρειν οὕτω τάναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις, οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δηλὸς νεογενῆς ὄν.

È dunque stolido affermare che l'identico è diverso, il simile è dissimile ecc. senza determinare in che senso questo avvenga; se non si procede in modo corretto nell'analisi della συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν, si avrà la τελεωτάτη ἀφάνισις τῶν λόγων (259 e). Ora che tutto questo è stato accertato e che lo ψεῦδος e il non-essere (di cui il sofista negava l'esistenza 260 c–d) sono stati definiti, si può procedere alla definizione del sofista e il dialogo si avvia alla conclusione.

<sup>15</sup> Noi moderni distinguiamo tre fondamentali significati di εἶναι: come esistenza, come identità, come partecipazione; che questa distinzione fosse fondamentale chiara anche a Platone non mi pare lecito dubitare, ma egli la formulava da un altro punto di vista, ontologico più che logico, cfr. Centrone 2008, LXVII.

La comunanza di argomenti fra *Parm.* e *Soph.* è ampia: in entrambi il tema centrale sono i rapporti fra gli εἶδη e quindi anche fra essere e non-essere. Nel *Parm.* non si giunge a nessuna risultato: ogni cosa affermata viene subito contraddetta. Platone ha voluto mostrare nella maniera più chiara possibile le continue antinomie: come già abbiamo osservato, non solo ogni deduzione contraddice nella maniera più evidente quella immediatamente precedente, ma anche all'interno delle singole deduzioni si evidenziano continuamente le conclusioni contraddittorie cui si giunge. Non c'è il minimo dubbio che lo scopo di Platone sia evidenziare le antinomie. Se osserviamo da vicino il modo in cui si giunge a tali antinomie, notiamo che il modo in cui argomenta Parmenide è spesso capzioso. Si confronti il riassunto del *Parm.* che ho fornito *supra* con questa tabella (i numeri iniziali corrispondono a quelli fra parentesi inseriti nel riassunto):

(1) L'argomento per cui l'uno si muove è capzioso: dopo aver mostrato che l'uno non è mai ἔν τινι, si deduce che esso non sia mai nello stesso luogo (ἐν τῷ αὐτῷ),<sup>16</sup> e, poiché ciò che non è mai nello stesso luogo si muove, se ne deduce che l'uno si muove. È evidente che l'affermazione secondo cui ciò che non è mai nello stesso luogo si muove non vale a proposito di ciò che non è in nessun luogo.<sup>17</sup>

(2) L'argomento per cui l'uno non è identico a se stesso e non è diverso da un'altra cosa si basa sulla non distinzione fra essere partecipativo e essere identitario: Parmenide afferma (139 c) che οὐχ ἐνὶ προσήκει ἑτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ ἑτέρου, ἀλλὰ δὲ οὐδενί. È evidente che in questo modo nessun ente parteciperebbe del diverso se non il diverso in sé! Lo stesso dicasi anche per l'identico, di cui Parmenide nega l'uno possa partecipare (139 d: εἰ τὸ ἔν καὶ ταὐτὸν μηδαμῆ διαφέρει, ὅποτε τι ταὐτὸν ἐγίγνετο, ἀεὶ ἂν ἔν ἐγίγνετο, καὶ ὅποτε ἔν, ταὐτόν).

(3) Anche in questo caso l'impossibilità dell'uguaglianza a se stesso e della disuguaglianza rispetto a un'altra cosa è dimostrata grazie alla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario (come al punto 2).

(4) Anche qui l'argomento si basa sull'impossibilità per l'uno di partecipare all'uguaglianza e alla diversità, dunque sulla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario (come ai punti 2 e 3).

(6) L'argomento per cui l'uno è in movimento è capzioso: è stato detto che ciò che è sempre nello stesso luogo (146 a: τὸ ἐν αὐτῷ ἀεὶ ὄν) è immobile e da questo si deduce che τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὄν ἀνάγκη

<sup>16</sup> Ad 139 a 6 io leggerei εἴη ἐν ᾧ ἔστιν col manoscritto D, omettendo τῷ αὐτῷ di BT. Nulla cambia ai fini dell'argomentazione.

<sup>17</sup> Cfr. Zekl 1972, 142 n. 80 e *infra* il punto 6.

μηδέποτ' ἐν ταύτῳ εἶναι, ma questa deduzione è dovuta al cambiamento di significato di ἕτερον, nel primo caso “altro rispetto a un'altra cosa”, nel secondo “altro rispetto a se stesso”. La capziosità può presentare somiglianze con quella del punto 1.<sup>18</sup>

(8) L'argomento per cui nessun ente può partecipare del diverso è evidentemente basato sulla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario (cfr. i punti 2, 3, 4): una logica corretta stabilisce che il diverso non può essere nell'identico rispetto all'identico stesso (*a* in quanto identico ad *a* non partecipa del diverso), ma può benissimo essere nell'identico rispetto a un'altra cosa (*a* identico ad *a* è diverso da *b* in quanto partecipa del diverso, cfr. 146 d–e).

(9) Che l'uno e gli altri non siano in rapporto di diversità lo si è potuto mostrare solo grazie alla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario (cfr. il punto 8).

(10) È evidente che l'argomento per cui l'uno è uguale agli altri, poiché non può partecipare di grandezza e piccolezza, è basato sulla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario (cfr. i punti 2, 3, 4, 8, 9).

(11) L'argomento è palesemente capzioso, poiché gli altri dall'uno vengono intesi prima come un insieme diverso dall'uno (che quindi si genera dopo l'uno), poi come le parti che costituiscono l'uno (e di cui quindi l'uno è più giovane).

(12) Tutta questa deduzione (H 1 D 4) si basa sulla separazione assoluta fra uno e altri dall'uno. Questa separazione viene prima dimostrata su base spaziale (χωρίς), da cui si ricava l'impossibilità della partecipazione: è evidente che questa deduzione presta il fianco a obiezioni.

(13) L'argomento è palesemente capzioso, poiché si nega che l'uno possa essere uguale, poiché altrimenti sarebbe (si ricordi che l'ipotesi H 2 è che l'uno non sia), ma in questo modo si confonde essere partecipativo ed essere esistenziale. Inoltre, non si capisce perché la non esistenza non impedisca all'uno anche di essere disuguale.<sup>19</sup>

(14) L'essere dell'uno che non è viene dedotto dal fatto che noi diciamo la verità (ἀληθῆ, quindi τὰ ὄντα), allorché diciamo che l'uno non è. L'argomento è capzioso, poiché si basa sull'identità di significato fra ἀληθῆ e τὰ ὄντα (gli eristi hanno spesso giocato su questa identità di significato).

(15) 162 b–e: l'argomento è capzioso, poiché esso si basa sul cambiamento di stato, ma in precedenza si era mostrato che l'essere e il non essere coesistono nell'uno che non è, non che si succedono.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cfr. Zekl 1972, 151 n. 134.

<sup>19</sup> Cfr. Ferrari 2004, 344 n. 192.

<sup>20</sup> Cfr. Ferrari 2004, 348 n. 198.

(16) Dal cambiamento di stato (γίγνεσθαι μὲν ἕτερον ἢ πρότερον, ἀπόλλυσθαι δὲ ἐκ τῆς προτέρας ἕξεως) viene dedotto il nascere e il perire (γίγνεσθαι e ἀπόλλυσθαι usati assolutamente), dunque si confonde anche qui essere partecipativo ed essere esistenziale (cfr. il punto 13).

Era consapevole Platone che gli argomenti dell'Eleate erano inficiati da tali capziosità?<sup>21</sup> Indubitatilmente sì, come mostrano il *Soph.* e la prima parte dello stesso *Parm.* I punti 2, 3, 4, 8, 9, 10 sono tutti basati sulla non distinzione fra essere partecipativo ed essere identitario: si osservi che si tratta di ben sei punti e tutti di fondamentale importanza nell'argomentazione di Parmenide: se l'Eleate avesse distinto essere partecipativo da essere identitario, non sarebbe giunto alle antinomie cui giunge. Lo stesso può dirsi circa i punti 13, 16, ove è la non distinzione fra essere partecipativo ed essere esistenziale, la quale permettere di giungere all'antinomia. Orbene, nel *Soph.* lo ξένος arriva a formulare le distinzioni fra essere esistenziale, partecipativo e identitario: se il Parmenide del *Parm.* avesse tenuto presenti tali distinzioni, non sarebbe giunto alle antinomie cui giunge. Lo stesso dicasi circa il punto 11, che è basato sulla non distinzione fra uno nel senso di ὅλον e uno assoluto, chiarita nel *Soph.* (244 e – 245 d). È vero che la distinzione fra i tre tipi di essere non è formulata da Platone con la chiarezza e la consapevolezza che abbiamo noi, ma non c'è dubbio che egli ha avvertito la differenza essere esistenza / essere partecipazione e fra una partecipazione totale (= identità) e parziale; se non avesse avvertito tale differenza, non avrebbe scritto il *Soph.* Lo ξένος per arrivare a formulare queste distinzioni deve divenire πατραλοίας, liberarsi del maestro Parmenide; questo è detto in modo chiarissimo in ben due punti (241 a–d; 254 c–d): se non si ammette l'esistenza del non-essere come diverso, qualsiasi dialettica è impedita

---

<sup>21</sup> La caratterizzazione forse migliore della γυμνασία del *Parm.* si deve a Apelt 1891, 32: “Es ist ein wahres Arsenal von Erschleichungen und Sophismen, teils versteckter, teils mehr handgreiflicher, wenn auch nirgends so grober Art, wie etwa die im Euthydem mit so unvergleichlichem Humor behandelten. Die Täuschungen konnten hier besonders zahlreich und blendend sein, weil es sich um einen Begriff handelt, der eine Reihe sehr verschiedener Bedeutungen anzunehmen fähig ist, ohne daß dabei der griechischen Sprache irgendwie Gewalt geschähe”. Wilamowitz 1919, II, 220–221 osserva argutamente: “Wer sich in dieses logische Gestrüpp wagt und auf geniessbare Früchte hofft, wird schwer enttäuscht; da wachsen keine Pflaumen, sondern Schlehen”. Secondo Cherniss 1932, 138, la seconda parte del *Parm.* “is a horrible exemple set up to warn all those who are tempted to indulge in the legerdemain of *Being* and *non-Being*. The *Sophist* gives a succinct and serious analysis of this sleight-of-hand and the answer to its mystical magic; the *Parmenides* is content to set the intelligent thinking that it is not safe to use the two-edged sword of paradox in the search of truth”. Ottime osservazioni anche in Shorey 1903, 58–60.

e tutte le distinzioni proposte nel *Soph.* sono impossibili. Lo ξένος è ben consapevole della gravità delle conseguenze che tutto questo ha: egli confessa esplicitamente di dover abbandonare tutto ciò che ha sostenuto fino a quel momento: la breve conversazione con il giovane e inesperto Teeteto, che noi leggiamo nel *Soph.*, è stata per lui più istruttiva che tutta la vita precedente, in cui egli ha ragionato secondo i criteri eleatici. Addirittura, egli arriva a dire che, mentre cercava un'altra cosa (il sofista), quasi per caso, è arrivato a scoprire il filosofo e subito definisce i compiti dal filosofo, esercitare cioè bene la dialettica (253 c–d: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μῆτε ταῦτόν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μῆτε ἕτερον αὖ ταῦτόν). È evidente che lo ξένος vuol dire che Parmenide non ha compreso nulla di tutto questo: Parmenide, a giudizio del suo discepolo, è rimasto implicato, come tutti i filosofi che noi definiamo “presocratici”, in una sterile discussione sull'εἶναι, senza aver prima definito i significati dell'εἶναι. Come Eraclito, Empedocle e altri, le affermazioni di Parmenide sono, agli occhi del suo discepolo, contraddittorie e incomprensibili. Dunque lo ξένος per arrivare a chiarire il problema dell'essere è costretto a “uccidere” il maestro Parmenide. È alla luce di tutto questo che deve essere letto il *Parm.* e Platone ce lo ha fatto intendere nella maniera più chiara possibile.<sup>22</sup>

Le continue antinomie che occorrono nella seconda parte del *Parm.* sono basate su ragionamenti capziosi e scorretti, che la più corretta logica prospettata nel *Soph.* è in grado di smascherare: non è certo un caso che tali antinomie Parmenide le formuli proprio circa l'ἔν, uno dei punti centrali della sua dottrina; il messaggio di Platone è chiaro e quanto mai sarcastico verso l'Eleatismo: applicando la logica parmenidea, che nega

---

<sup>22</sup> Come ho detto all'inizio di questo lavoro, credo che il significato del *Parm.* divenga comprensibile solo leggendo il *Soph.* A. Verlinsky si chiede se sia legittimo ipotizzare che un dialogo (il *Parm.*) divenga comprensibile solo in base a un altro (il *Soph.*) e se non sia piuttosto da immaginare che quando Platone scrisse il *Parm.* non avesse ancora le idee chiare sulle aporie sollevate nel dialogo (come pensa anche Robinson 1952). In questo modo si dovrebbe supporre che il *Parm.* non è un *jeu d'esprit*, ma fu scritto da Platone quando ancora non aveva chiare le dottrine che avrebbe poi proposto nel *Soph.* Per rispondere con certezza a questa domanda dovremmo essere meglio informati su come il pensiero degli Eleati era discusso all'interno dell'Accademia. Nella seconda parte di questo contributo cercherò di mostrare che Platone nella polemica antieleatica aveva di mira non tanto gli Eleati veri e propri, quanto filosofi a lui vicini che si richiamavano all'Eleatismo. Questo rende, secondo me, probabile che tutta la polemica antieleatica sia frutto dello stesso contesto e nasca dalle stesse discussioni, e che dunque *Parm.* e *Soph.* siano stati scritti per essere letti l'uno alla luce dell'altro. Nulla fa pensare che il *Parm.* rispecchi la riflessione di Platone in uno stadio successivo al *Soph.*

completamente il non-essere e non conosce gli εἶδη, all'έν dello stesso Parmenide, lo stesso έν diviene oggetto di tutte le contraddizioni che Parmenide enuncia.

Nella prima parte del *Parm.* Socrate, giovanissimo e timido, propone a Parmenide e Zenone la teoria degli εἶδη. Zenone ha appena sostenuto che εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, cosa secondo Zenone impossibile, poiché οὔτε τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια. Socrate osserva però che, se noi supponiamo che esistano gli εἶδη dell' ὁμοιον e dell' ἀνόμοιον, nulla impedisce che alcuni enti partecipino di uno di questi due εἶδη, altri addirittura di entrambi; non c'è quindi nulla di strano se gli enti sono simili e dissimili: le difficoltà nascerebbero se si mostrasse che gli εἶδη in se stessi assumono qualità fra loro opposte. Zenone ha quindi cercato di dimostrare (senza che Platone ci dica come) che le cose sono ὅμοια καὶ ἀνόμοια. Un passo del *Phaedr.* (su cui torneremo *infra*) attribuisce a Zenone la stessa dimostrazione: (261 d): τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ έν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα; In un passo del *Soph.* che abbiamo trascritto *supra* (259 d), lo ξένος, ormai libero dalle catene dell'Eleatismo, dice che stolido mostrare ταὐτὸν ἕτερον, τὸ θάτερον ταὐτόν, τὸ μέγα σμικρόν, τὸ ὁμοιον ἀνόμοιον, senza determinare cosa tali opposti abbiano effettivamente in comune. Il messaggio di Platone è evidente: Zenone ha mostrato che τὰ ὅμοια sono ἀνόμοια ecc. senza precisare cosa tali opposti abbiano effettivamente in comune. Quello che il giovanissimo Socrate obietta al più maturo Zenone è la stessa cosa che l'anziano ξένος condanna. Dunque, ci fa capire Platone, ciò che a Socrate era chiaro fin dalla prima giovinezza, lo ξένος lo capisce solo nel colloquio con Teeteto, perché solo con la teoria degli εἶδη si riesce a chiarire il senso dell'identità e della diversità e, più in generale, dei rapporti fra gli enti. Zenone, secondo quanto ci informa *Parm.* 127 e – 128 e, non voleva propriamente dimostrare che gli enti sono simili e dissimili, ma che questo è impossibile, mentre *Phaedr.* 261 d gli attribuisce *tout court* la dimostrazione che le stesse cose sono ὅμοια καὶ ἀνόμοια. Tutto lascia pensare che sia più esatto quanto leggiamo nel *Parm.* (cfr. *infra*), ma per Platone il problema non era la finalità con cui dimostrazioni del genere venivano fatte, bensì il metodo, che non rispettava le regole di una dialettica corretta (e noi tutti siamo d'accordo su questo punto con Platone).

A questo punto, possiamo analizzare brevemente un'altra parte del *Parm.*, le obiezioni cioè che l'Eleate muove alla teoria degli εἶδη.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Una discussione complessiva si trova in Fronterotta 2001, 235–287.

Il filosofo di Elea si dice convinto che l'introduzione degli εἶδη proposta da Socrate darà risultati eccellenti e che solo essa consentirà alla filosofia di progredire (135 b–c); tuttavia, prima di riconoscere tale eccellenza alla proposta di Socrate, egli le muove alcune obiezioni. Innanzitutto Parmenide chiede a Socrate se oltre agli εἶδη di δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν ecc. ne esistano anche di ἄνθρωπος, πῦρ, ὕδωρ e addirittura di θρίξ, πηλός, ῥύπος. Socrate dice di essere in dubbio circa ἄνθρωπος ecc., mentre di escludere con certezza che esistano εἶδη di θρίξ ecc. Parmenide risponde che Socrate è ancora troppo giovane ed è per questo che disprezza (ἀτιμάζειν) le cose delle quali non crede esista un εἶδος (130 b–e). Parmenide chiede poi a Socrate come egli spieghi la partecipazione (μεταλαμβάνειν) degli enti agli εἶδη: come può avvenire tale partecipazione, senza che l'εἶδος si separi da se stesso e si divida in parti?<sup>24</sup> A questa obiezione Socrate non sa rispondere (130 e – 131 e). Inoltre, chiede Parmenide, se Socrate suppone che gli εἶδη esistano per spiegare le caratteristiche comuni degli enti sensibili, per ogni εἶδος che spiega le caratteristiche comuni degli enti sensibili che ne partecipano si genererà un ulteriore εἶδος che spiega le caratteristiche comuni agli enti sensibili e all'εἶδος precedente e così *ad infinitum*. Socrate cerca di rispondere all'obiezione supponendo che gli εἶδη siano solo pensieri, ma, davanti alle obiezioni di Parmenide, dice di preferire l'ipotesi che gli εἶδη siano dei παραδείγματα, di cui gli enti sensibili partecipano (μέθεξις) assomigliando loro. Parmenide fa presente che resta dunque il problema della generazione *ad infinitum* degli εἶδη (131 e – 133 b). Inoltre, afferma Parmenide, qualcuno potrebbe obiettare che gli εἶδη, poiché sono separati dal mondo sensibile, non sono per noi in alcun modo conoscibili: solo un interlocutore molto abile ed esperto (μὴ ἀφύης, πολλῶν ἔμπειρος) si lascerebbe persuadere che un'obiezione del genere è superabile (133 b – 134 e).<sup>25</sup>

Si è molto discusso sul valore che Platone attribuiva a queste obiezioni di Parmenide alla teoria degli εἶδη e sul rapporto fra questa parte del

<sup>24</sup> Sembra che l'obiezione di Parmenide vada messa in relazione con l'interpretazione fisicista che del rapporto fra εἶδη e mondo sensibile dava Eudosso di Cnido (cfr. Arist. *Met.* 991 a 15–19 e 1079 b 18 sgg.) e che un'allusione a Eudosso fosse presente anche nel *Περὶ ἰδεῶν* di Aristotele, cfr. Cardullo 2002, 170–171. Per le analogie fra le obiezioni di Parmenide alla teoria degli εἶδη e le obiezioni di Aristotele, cfr. la stessa Cardullo. Nonostante il *Parm.* tratti la teoria degli εἶδη, che anche Aristotele spesso discute, lo Stagirita non cita mai il *Parm.* né mai vi allude, al contrario di quanto avviene con dialoghi analoghi (*Soph.*, *Theaet.*, *Phil.*). Taylor 1934, 10 e Tabak 2015, 56–57 sono certi che “the objections brought by Parmenides against the doctrine expounded by Socrates did not originate with Plato himself” (Taylor).

<sup>25</sup> Su quest'ultima obiezione cfr. ora Duncombe 2013.

dialogo e la γυμνασία della parte successiva. Per quanto riguarda il primo problema, a me pare abbastanza probabile che Platone non considerasse le obiezioni di Parmenide insuperabili; questo è dimostrato non solo dal fatto che lo stesso Parmenide riconosce la necessità di mantenere l'ipotesi degli εἶδη, ma anche dal fatto che, nel resto dei dialoghi platonici, si possono trovare risposte abbastanza chiare alle obiezioni di Parmenide (a parte il problema di quali enti esistano gli εἶδη).<sup>26</sup> Particolarmente istruttiva è l'obiezione circa la generazione *ad infinitum* delle idee; essa è ben nota e corrisponde nelle linee fondamentali al celeberrimo argomento del τρίτος ἄνθρωπος. Parmenide chiede a Socrate (132 a): οἴμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστων εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πολλὰ ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι. Socrate acconsente; Parmenide prosegue: τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τὰλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; È stato giustamente osservato che qui Parmenide confonde essere-identità ed essere-partecipazione, poiché egli tratta l'εἶδος partecipazione, anziché identità, nei riguardi dell'εἶδος stesso.<sup>27</sup> Questo punto è di capitale importanza: esso mostra da un lato l' "unità" di questa parte del dialogo con la γυμνασία, poiché in entrambe la discussione è condotta da un interlocutore (Parmenide) che confonde continuamente i significati di εἶναι impedendo alla discussione di procedere in maniera fruttuosa; da un altro lato, dal momento che l'introduzione degli εἶδη e di una dialettica corretta consentono di superare queste difficoltà, si può ragionevolmente supporre che anche nel caso del τρίτος ἄνθρωπος Platone credesse che una dialettica più corretta di quella di Parmenide

---

<sup>26</sup> Cfr. Ferrari 2004, 52–100 e da ultimo Tabak 2015, 5–57. Già Stallbaum 1839, 52–53 osserva: “Quod igitur Socrates in hoc sermone iuvenis inducitur, qui propter artis dialecticae inscitiam subtilissimi disputatoris dubitationes non potest refutare atque idearum doctrinae causam rite sustentare, ea re, nisi magnopere fallor, Plato significare voluit, istiusmodi dubitationes utique cadere in incohatam tantum rudemque doctrinam idearum, qualem fortasse ipse olim adolescens condidisset, nequitiam autem convenire in perfectam suisque rationibus ope artis dialecticae stabilitam et confirmatam doctrinae rationem”. Per Hunt 1997, 17 sgg. la giovinezza di Socrate non spiega che egli non sia in grado di rispondere all'argomento del τρίτος ἄνθρωπος.

<sup>27</sup> Hunt 1997, 19; Ferrari 2004, 77. Anche quanto Parmenide obietta circa la μέθεξις dei particolari sensibili agli εἶδη e l'impossibilità per questi ultimi di dividersi fra i diversi partecipanti trova probabilmente corrispondenza in H 1 D 2, allorché Parmenide dice che l'ἐν si divide in ogni parte dell'essere (144 c), cfr. Apelt 1891, 48–49, con altre importanti osservazioni su come la γυμνασία mostri che le obiezioni che Parmenide muove alla teoria degli εἶδη si applicano in maniera ancora più grave all'ἐν parmenideo.

potesse facilmente risolvere l'aporia.<sup>28</sup> Non mi soffermo qui sulle altre obiezioni di Parmenide, poiché ciò non sarebbe essenziale per il nostro discorso. Quello che mi pare chiaro è che Platone considera le obiezioni di Parmenide di per sé superabili, ma Socrate non in grado di superarle (il giovane ateniese non è, infatti, in grado di rispondere all'Eleate).<sup>29</sup> Ancor più importante è per noi osservare che Parmenide nella prima parte del dialogo commette gli stessi errori dialettici che commetterà nella seconda.<sup>30</sup>

Se quanto abbiamo fin qui detto è corretto, Platone credeva che agli Eleati mancasse un metodo dialettico corretto e che tale metodo divenisse possibile solo con la teoria degli εἶδη. C'è qualcosa degli Eleati che Platone valuta positivamente? Come dicevo all'inizio di questo lavoro, per rispondere a questa domanda molti studiosi si sono basati sul confronto fra alcuni aspetti del pensiero platonico ed eleatico, prescindendo da quello che Platone dice esplicitamente circa Parmenide e la sua scuola. Questo modo di procedere è legittimo e anch'io tornerò *infra* su questo argomento, ma prima c'è un altro punto, sul quale Platone si è espresso in modo abbastanza chiaro, che dobbiamo discutere. Alla fine della prima parte del *Parm.*, prima di iniziare la lunga γυμνασία, l'anziano Eleate dice a Socrate che la teoria degli εἶδη formulata dal giovane ateniese è corretta, ma che Socrate ancora non ha la maturità per svilupparla, perché non ha ancora praticato la γυμνασία (135 c–d): di quale γυμνασία si tratta, chiede Socrate? Parmenide risponde che si tratta di quella che Socrate ha sentito utilizzare da Zenone, che consiste cioè nel porre un'ipotesi (ὑπόθεσις) e vedere quali conseguenze ne risultino. Orbene, questo modo di procedere è esattamente quello che Platone attribuisce a Socrate, sia in *Phaedo* (100 a–c) sia in *Prot.* (351 e) e che caratterizza il metodo

---

<sup>28</sup> Platone allude alla questione anche in *Resp.* 597 c e *Tim.* 30 d – 31 b, anche se il modo come in questi passi supera l'obiezione del τρίτος ἄνθρωπος è “una sorta di *petitio principii*” (Ferrari 2004, 79 n. 145).

<sup>29</sup> Verlinsky mi fa osservare che il lettore del *Parm.* non trova nulla (all'interno dello stesso *Parm.*) che faccia pensare che Platone, quando scriveva il *Parm.*, aveva in mente soluzioni alle aporie sollevati dai due Eleati nella prima parte del dialogo: il problema è sostanzialmente lo stesso discusso nella nota 22, quanto cioè ogni dialogo debba essere letto come unità a sé stante. Io credo che bisogna tenere sempre presente che i dialoghi traggono origine da discussioni che Platone aveva coi suoi contemporanei e che quindi quanto ciascuno di essi esplicitamente dice vada integrato il più possibile con deduzioni da altre testimonianze. Nel caso del *Parm.*, dato che la data drammatica è posta all'inizio dell'attività filosofica di Socrate, mi pare lecito supporre che il lettore sia stimolato a pensare che i problemi ivi trattati sono vecchi e ormai risolti, dal momento che Socrate ha passato la vita cercando di risolverli.

<sup>30</sup> Cfr. a questo proposito anche le osservazioni di Apelt citate nella nota 27.

socratico-platonico della discussione dialettica.<sup>31</sup> In altre parole, nel *Parm.* si attribuisce agli Eleati il metodo ipotetico deduttivo, che Socrate nel *Phaedo* dice caratteristico del proprio metodo e che nel *Prot.* lo stesso Protagora gli attribuisce. Gli Eleati non conoscono la teoria degli εἶδη (nel *Parm.* è chiarissimo che Parmenide e Zenone ne sentono parlare per la prima volta nel momento in cui Socrate la espone in loro presenza<sup>32</sup>) e questo impedisce loro (come è detto chiarissimamente nel *Soph.*) di sviluppare una dialettica corretta e profonda; tuttavia, Platone attribuisce loro il metodo ipotetico-deduttivo: così come i due Eleati sono totalmente ignari degli εἶδη, altrettanto ignaro sembra Socrate del metodo ipotetico-deduttivo (altrimenti non si spiegherebbe perché Parmenide glielo debba insegnare). Eppure, lo stesso Platone afferma più volte che anche il metodo ipotetico-deduttivo è tipico del modo di procedere socratico, non meno della teoria degli εἶδη. L'impressione che ho, è che nel *Parm.* Platone voglia attribuire a ciascuno i suoi meriti: a Socrate va la paternità della teoria degli εἶδη, agli Eleatici quella del metodo ipotetico-deduttivo.<sup>33</sup>

Questa interpretazione si concilia benissimo anche con il *Soph.*: lo ξένοσ si mostra abile nell'argomentare e, appena integra le competenze che già la scuola eleatica gli ha dato con la teoria degli εἶδη, è perfettamente in grado di arrivare ai massimi risultati cui un dialettico possa aspirare. Diogene Laerzio (3, 52) dice che lo ξένοσ Ἐλεάτης esprime le opinioni di Platone.<sup>34</sup> Questa affermazione è giusta, nel senso che, durante la conversazione con Teeteto, lo ξένοσ passa da una posizione eleatica a una posizione platonico-socratica. Come si apprende dall'inizio del *Soph.*, lo ξένοσ non ha mai prima incontrato Socrate e nel seguito del dialogo egli arriva su posizioni socratico-platoniche da solo, senza ricevere il minimo aiuto da parte di Socrate, che resta muto. Anche l'aiuto che egli riceve da Teeteto è modestissimo, poiché il giovane Teeteto è ancora immaturo, come il giorno prima lo stesso Socrate ha sperimentato (nel *Theaet.*). Confrontando *Parm.* e *Soph.* ho l'impressione che Platone voglia dirci

<sup>31</sup> Cfr. anche *Resp.* 510 b – 511 e; 533 c–e; Taylor 1952, 118 sgg.; Robinson 1952, 93 sgg.

<sup>32</sup> Cfr. Taylor 1915–1916, 243–244.

<sup>33</sup> Burnet 1924, 163–164 è certo che Socrate abbia appreso il metodo ipotetico-deduttivo da Zenone; cfr. anche Taylor 1926, 203.

<sup>34</sup> A proposito dello ξένοσ del *Soph.*, il lavoro di Gonzalez 2000 non porta alcun contributo serio: scrivere che lo ξένοσ “appears utterly unsympathetic to philosophy as Socrates practices it” (163), che “the Stranger has failed his task” (168), significa aver frainteso completamente il *Soph.* Gonzalez commette l'errore fatale (purtroppo abbastanza diffuso) di cercare di interpretare il *Soph.* senza tenere in considerazione il *Parm.* Cfr. ora le giuste (per quel che riguarda lo ξένοσ come portavoce di Platone) osservazioni di Cordero 2013, 189.

che un eleatico, una volta che abbandoni la rigida negazione del non-essere propria di Parmenide e accolga la teoria degli εἶδη, può divenire un vero filosofo. Non mi spiego altrimenti perché Platone abbia introdotto lo ξένος Ἐλεάτης al posto di Socrate e lo abbia fatto dialogare, anziché con Socrate, con l'inesperto Teeteto. Se a Platone stava a cuore continuare la discussione del *Theaet.* e voleva svilupparla come effettivamente la ha sviluppata nel *Soph.*, non c'era nulla che lo costringesse a introdurre un rappresentante della scuola di Elea: le cose che dice lo ξένος avrebbe potuto dirle altrettanto bene Socrate (anzi, Socrate sarebbe arrivato prima alle conclusioni, in quanto non avrebbe dovuto sbarazzarsi degli errori della dialettica eleatica). Perché allora introdurre lo ξένος? Evidentemente, per confermare e approfondire il messaggio del *Parm.*, che cioè gli Eleati hanno dato un serio contributo alla filosofia e, in particolare, all'arte argomentativa, ma che senza la dialettica socratico-platonica non si poteva procedere oltre. La dialettica socratica sembra intesa da Platone come una continuazione di quanto gli Eleati avevano iniziato.<sup>35</sup>

Se quanto ho detto fin qui è corretto, l'interpretazione del *Parm.* nel suo complesso non presenta più gravi difficoltà: per quanto concerne la dialettica, Platone riconosce alcuni meriti agli Eleati, ma crede che tutto ciò che questi filosofi potevano offrire di buono sia stato assunto da Socrate nel suo metodo, sicché la posizione eleatica è ormai totalmente superata (questo era funzionale al discorso di Platone in quanto, come vedremo, filosofi a lui contemporanei avevano ripreso l'Eleatismo: a costoro Platone voleva indicare che tale filosofia era superata e obsoleta, sebbene non priva di meriti storici). In questo quadro si spiega benissimo l'atteggiamento di Parmenide nei confronti del giovane Socrate: è evidente che l'anziano Eleate non ha mai sentito parlare della teoria degli εἶδη ed è anche evidente che, dato che Socrate propone tale teoria per confutare quanto detto da Zenone, le cui argomentazioni erano invece a favore della tesi di Parmenide, l'anziano Eleate avrebbe potuto mostrarsi contrario alla teoria degli εἶδη (come, infatti, Pitodoro sospetta, 130 a). Parmenide

---

<sup>35</sup> Capra – Martinelli Tempesta 2011, 140 affermano che Socrate avrebbe disatteso per tutta la vita le raccomandazioni di Parmenide. Ma come spiegano i due studiosi che Platone *apertis verbis* faccia di Parmenide e Zenone i maestri di Socrate riguardo a quel metodo ipotetico-deduttivo, che egli considerava come uno dei principali caratteri positivi del socratismo? Anche il suggerimento di Parmenide a Socrate, di non curarsi delle ἀνθρώπων δόξαι (130 e) va letto, secondo me, alla luce di quanto Parmenide dice circa l'ἀδολεσχία (135 d): in entrambi i passi Parmenide esprime posizioni corrette in quanto tipiche dei filosofi opposte e a quelle della gente comune. Non si dovrebbe inoltre mai dimenticare, quando si parla di Parmenide e il pensiero socratico-platonico, che la divisione fra mondo sensibile / mondo intelligibile (accettata da Platone) ha origine eleatica.

muove in effetti alcune obiezioni alla teoria degli εἶδη, ma, nonostante che Socrate non sia in grado di rispondere adeguatamente a tali obiezioni, riconosce che la teoria degli εἶδη è l'unica soluzione per salvare la filosofia; addirittura, quanto egli dice presenta una stretta somiglianza con quanto dice lo ξένος nel *Soph.* dopo che ha rinunciato agli insegnamenti parmenidei per abbracciare la teoria socratica (cfr. *Parm.* 135 b–c con *Soph.* 259 e). Non c'è dubbio che Platone, scrivendo i due passi, ha voluto che i lettori osservassero la coincidenza di pensiero; il messaggio platonico mi pare abbastanza chiaro: gli Eleati hanno dato un importante contributo alla filosofia (come mostra il fatto che Socrate apprenda da loro il metodo ipotetico-deduttivo e la prontezza con cui Parmenide e lo ξένος comprendono l'importanza degli εἶδη<sup>36</sup>), ma, poiché non sono arrivati agli εἶδη e sono invece rimasti legati a una dialettica primitiva, che non ha chiarito il rapporto essere / non-essere, non sono divenuti veri dialettici e filosofi. Del resto, Parmenide intuisce con notevole prontezza la bontà della teoria proposta dal giovane Socrate,<sup>37</sup> ma, non solo ne è completamente ignaro, ma per tutta la seconda parte del dialogo mostra, suo malgrado, quali conseguenze funeste ha non applicare la dialettica degli εἶδη. Parmenide è anche sufficientemente perspicace da apprezzare che Socrate abbia detto a Zenone che l'indagine deve riguardare la realtà intelligibile e non quella sensibile (135 d–e),<sup>38</sup> ma, quando mostra la propria dialettica (cioè in tutta la seconda parte del dialogo), Platone ne evidenzia impietosamente i gravissimi limiti. Particolarmente significativo

---

<sup>36</sup> È fondamentale dare il peso adeguato al fatto che Parmenide riconosce l'importanza della teoria degli εἶδη: cfr. Rist 1970, 228 che mette in relazione questo con il fatto che Platone attribuiva a Parmenide la scoperta della differenza mondo sensibile / mondo intelligibile.

<sup>37</sup> Si osservi anche che Parmenide, quando muove le sue obiezioni alla teoria degli εἶδη, riconosce che un interlocutore μὴ ἀφύης καὶ πολλῶν ἔμπειρος, se ben guidato nella conversazione, sarà in grado di superarla (133 b–c). Anche in questo caso Parmenide mostra dunque di intuire la via giusta della filosofia, senza poterla percorrere per mancanza di strumenti dialettici adeguati. Inoltre, Parmenide muove a Socrate obiezioni alle quali il giovane Ateniese non è in grado di rispondere; supponiamo, come pare legittimo e doveroso, che Platone credesse che, al tempo in cui si svolse il dialogo fra Parmenide e Socrate, Socrate fosse l'unica persona a conoscere la teoria degli εἶδη: se dunque Socrate non è in grado di rispondere alle obiezioni di Parmenide, ne segue che nessuno a quel tempo era in grado di farlo e dunque esse rappresentavano un reale contributo alla filosofia. Solo lo sviluppo successivo del metodo dialettico consentirà di risolvere i problemi posti da Parmenide, che dunque, nel momento in cui l'Eleate li sollevò, avevano piena legittimità.

<sup>38</sup> Il Parmenide storico e lo Zenone storico sono sempre partiti da indagini sul mondo sensibile e di questo Platone era probabilmente ben consapevole, cfr. Brisson 2002, 5 sgg.

è che Parmenide arrivi a conclusioni che si contraddicono proprio a proposito dell'uno e dell'essere, cioè di quello che, secondo Platone, costituiva il centro della filosofia dell'Eleate. Parmenide afferma tutto e il suo esatto contrario proprio circa i punti fondamentali della sua filosofia: è evidente che ciò che Platone vuole mettere davanti ai lettori non è una dottrina particolare, sibbene le continue antinomie e il metodo carente e rozzo, che a tali antinomie porta.

Il metodo argomentativo usato da Parmenide nella seconda parte del dialogo è lo stesso (e porta agli stessi risultati) di quello che Platone attribuisce più volte agli odiati ἀντιλογικοί. Questo punto è di fondamentale importanza, poiché Platone ha polemizzato per tutta la vita contro l'eristica degli ἀντιλογικοί e il *Parm.* assieme al *Soph.* suggerisce che Platone ritenesse gli Eleati all'origine dell'eristica più perversa.<sup>39</sup> Una delle prime cose che Socrate dice per confutare gli argomenti di Zenone e introdurre la teoria degli εἶδη (129 c), è che ὁ ἄνθρωπος è contemporaneamente ἓν καὶ πολλά (ovviamente “uno” in quanto essere umano e molti in quanto ciascun essere umano è composto di più parti, ha certe caratteristiche ecc.). Nel *Soph.* lo ξένος, da poco πατραλοίας, quando sta arrivando a comprendere la natura dell'essere partecipazione, dice che ὁ ἄνθρωπος può avere molte qualità (χρώματα, σχήματα, μεγέθη, κακίας, ἀρετάς), e che questo non verrà accettato da quei giovani e vecchi ottusi (νέοι καὶ οἱ ὀψιμαθεῖς τῶν γερόντων) che negano di un ente si possa predicare qualsiasi cosa oltre se stesso (251 a–c). Si tratta evidentemente di quegli eristi che dicevano che ὁ ἄνθρωπος è solo ἄνθρωπος, ἵππος solo ἵππος ecc., che negavano cioè la possibilità dei giudizi sintetici. Contro tali eristi Platone ha polemizzato sovente (cfr. *Phil.* 14–15, che ricorda molto da vicino il passo del *Soph.*). A Zenone viene attribuito sia il negare che di un ente si possano predicare più cose (*Parm.* 129 c) sia il mostrare che τὰ ἀντὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά (*Phaedr.* 261 d). Dunque, da un lato, secondo Platone, Zenone mostra che ἓν καὶ πολλά sono la stessa cosa, dall'altro nega che dell'ἓν si possano predicare più cose. A prima vista questo può apparire contraddittorio, ma in realtà entrambi i procedimenti erano tipici degli odiati ἀντιλογικοί. Mai forse come nell'*Euthyd.* Platone ci ha mostrato il procedimento di questi sofisti:<sup>40</sup> all'inizio del dialogo Dionisodoro ed

<sup>39</sup> Cherniss 1932, 125 scrive giustamente: “this amounts to calling Parmenides the fountain-head of all Sophistry, for as the sophist is ἀντιλογικός, Parmenides, who by his dictum of *Non-Being* gave rise to all these senseless antinomies, is the most ἀντιλογικός of all”.

<sup>40</sup> L'importanza di *Euth.* 283 e – 286 b per comprendere il *Soph.* è riconosciuta anche da Palmer 1999, 124 sgg. Per un elenco dei passi in cui Platone tratta degli eristi, cfr. Keulen 1971, 62–63.

Eutidemo portano Clinia a dire che οἱ μανθάνοντες sono sia i σοφοί che gli ἀμαθεῖς e che οἱ μανθάνοντες sono sia coloro che sanno sia coloro che non sanno (Dionisodoro confessa addirittura in segreto a Socrate che lo scopo della conversazione è confutare Clinia, qualsiasi cosa egli risponda). La dimostrazione di una cosa e del suo esatto contrario è tipica, secondo Platone, di Zenone, ma nella seconda parte del *Parm.* lo stesso Parmenide procede in questo modo, proponendo cioè continue contraddizioni basate su procedimenti dialettici capziosi. Anche altre capziosità, che il *Parm.* e il *Soph.* mostrano insite nel modo di argomentare degli Eleati, si incontrano nell'*Euthyd.*: a 283 c–d un sofisma di Dionisodoro si basa sulla non distinzione fra essere partecipativo ed essere esenziale, a 283 e – 284 a i due eristi giocano sul significato di τὰ ὄντα = τὰ ἀληθῆ, a 286 a sgg. Dionisodoro afferma l'impossibilità di dire o pensare cose false, a 297 d – 298 e il gioco eristico riguarda il significato partecipativo o assoluto di πατήρ. È evidente che per Platone l'eristica di Dionisodoro ed Eutidemo è dello stesso tipo di quella contro cui sono diretti il *Parm.* e il *Soph.* e che Platone crede che tale eristica possa essere vinta con la dialettica degli εἶδη. A proposito della negazione della possibilità di dire cose false, Socrate, nell'*Euthyd.* (286 b sgg.), dice a Dionisodoro di aver già sentito spesso tale argomento e che οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι. Non c'è dubbio che οἱ ἔτι παλαιότεροι siano gli Eleati, come è sufficiente a mostrare *Soph.* 260 c–d, ove la negazione del non essere viene attribuita al sofista, che cerca di sfuggire a chi tenta di definirlo, mentre poco prima essa era stata attribuita a Parmenide.<sup>41</sup>

*Continua.*

Carlo M. Lucarini  
Köln / Palermo

carlo.lucarini@unipa.it

## Bibliografia

- R. E. Allen, *Plato's Parmenides* (Oxford 1983).  
O. Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (Leipzig 1891).  
S. Austin, "Some Eleatic Features of Platonic and Neoplatonic Method", *Ancient Philosophy* 34 (2014) 65–74.  
M. Barbanti, F. Romano (cur.), *Il "Parmenide" di Platone e la sua tradizione* (Catania 2002).

---

<sup>41</sup> Che gli Eleati fossero all'origine dell'eristica affermano esplicitamente alcune fonti antiche, cfr. Keulen 1971, 77 n. 68. Anche Palmer 1999, 128 crede che οἱ παλαιότεροι dell'*Euthyd.* siano gli Eleati.

- E. Berti, “Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del *Parmenide*”, in: Vitiello 1992, 47–74.
- B. Bossi, Th. M. Robinson (cur.), *Plato’s “Sophist” Revisited* (Berlin–Boston 2013).
- B. Bossi, “Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine parricidium?”, in: Bossi–Robinson 2013, 157–173.
- L. Brisson, ““Is the World One?”: A New Interpretation of Plato’s *Parmenides*”, *OSAPh* 22 (2002) 1–20.
- L. Brisson, “Platon, Pythagore et les Pythagoriciens”, in: M. Dixsaut, A. Brancacci (cur.), *Platon source des Présocratiques. Exploration* (Paris 2002) 21–46.
- J. Burnet, *Greek philosophy I* (London 1924).
- A. Capra, S. Martinelli Tempesta, “Riding from Elea to Athens (via Syracuse): The ‘Parmenides’ and the Early Reception of Eleatism: Epicharmus, Cratinus and Plato”, *Methexis* 24 (2011) 135–175.
- R. L. Cardullo, “Il Περὶ ἰδεῶν di Aristotele e il *Parmenide* di Platone, ovvero: da un comune tentativo di ‘salvare’ le idee verso un inevitabile scontro dottrinale”, in: Barbanti–Romano 2002, 155–184.
- B. Centrone (ed.), *Platone, Sofista* (Torino 2008).
- H. F. Cherniss, “Parmenides and the *Parmenides* of Plato”, *AJPh* 53 (1932) 122–138.
- N.-L. Cordero, “The Relativisation of ‘Separation’ (khorismos) in the *Sophist*”, in: Bossi–Robinson 2013, 187–201.
- F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (London 1939).
- M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée* (Paris 2000).
- M. Duncombe, “The Greatest Difficulty at *Parmenides* 113 C – 134 E and Plato’s Relative Terms”, *OSAPh* 45 (2013) 43–61.
- F. Ferrari (ed.), *Platone, Parmenide* (Milano 2004).
- F. Fronterotta, *Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al “Parmenide”* (Pisa 2001).
- F. J. Gonzalez, “The Eleatic Stranger. His Master’s Voice?”, in: G. A. Press (cur.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* (Lanham – Boulder – New York – Oxford 2000) 161–181.
- W. F. R. Hardie, *A Study of Plato* (Oxford 1936).
- Ch. Hochholzer, *Teile und Teilhabe. Eine Untersuchung über Platons “Sophistes”* (Berlin–Boston 2016).
- F. Horn, *Platonstudien* (Wien 1904).
- D. P. Hunt, “How (not) to Exempt Platonic Forms from *Parmenides*’ Third Man”, *Phronesis* 42 (1997) 1–20.
- H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons Euthydem* (Bonn 1971).
- J. Kirchner, “Aristoteles 5”, *RE* 2 (1895) 1011.
- R. Klibansky, *Plato’s Parmenides in the Middle Ages and Renaissance* (London 1943).
- F. von Kutschera, *Platons “Parmenides”* (Berlin 1995).
- C. C. Meinwald, *Plato’s Parmenides* (Oxford 1991).
- M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al “Parmenide” di Platone* (Milano 1990).
- C. Moreschini (ed.), *Platonis Parmenides et Phaedrus* (Romae 1966).

- N. Notomi, “Plato against Parmenides: *Sophist* 236 D – 242 B”, in: S. Stern-Gillet, K. Corrigan (edd.), *Presocratics and Plato. Studies in Honour of Denis O’Brien* (Leiden–Boston 2007) 167–187.
- D. O’Brien, “Does Plato Refute Parmenides?”, in: Bossi–Robinson 2013, 117–155.
- J. A. Palmer, *Plato’s Reception of Parmenides* (Oxford 1999).
- R. Polansky, J. Cimakasky, “Counting Hypotheses in Plato’s *Parmenides*”, *Apeiron* 46 (2013) 229–243.
- J. M. Rist, “Parmenides and Plato’s *Parmenides*”, *CQ* n. s. 20 (1970) 221–229.
- R. Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic* (Oxford 1952).
- K. Sayre, *Parmenides’ Lesson* (Notre Dame 1996).
- S. Scolnicov, *Plato’s Parmenides* (Berkeley – Los Angeles – London 2003).
- P. Shorey, *The Unity of Plato’s Thought* (Chicago 1903).
- G. Stallbaum (cur.), *Platonis Parmenides* (Lipsiae 1839).
- C. Steel, “Une histoire de l’interprétation du *Parménide* dans l’Antiquité”, in: Barbanti–Romano 2002, 11–40.
- Á. Szabó, “La filosofia degli Eleati e il *Parmenide* di Platone”, in: Vitiello 1992, 31–46.
- M. Tabak, *Plato’s “Parmenides” Reconsidered* (New York 2015).
- A. E. Taylor, “Parmenides, Zenon and Socrates”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 16 (1915–1916) 234–289.
- A. E. Taylor, *Plato: the Man and his Work* (London 1926).
- A. E. Taylor (cur.), *The Parmenides of Plato* (Oxford 1934).
- A. E. Taylor, *Socrate*, trad. italiana a c. di M. Tioli-Gabrieli (Firenze 1952, originale inglese London 1933).
- V. Vitiello (cur.), *Il “Parmenide” di Platone* (Napoli 1992).
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (Berlin 1919).
- M. Wundt, *Platons Parmenides* (Stuttgart–Berlin 1935).
- H. G. Zekl (ed.), *Platon, Parmenides* (Hamburg 1972).

The second part of Plato’s *Parmenides* (Parmenides’ reasoning, which starts from two opposite hypotheses – that One exists and that One does not exist) contains a number of fallacious arguments which are a signal to the reader that Parmenidean logic inevitably involves contradictions and absurdities. Plato does not explicitly point out in the *Parmenides* how these difficulties are to be resolved, but in his later *Sophist* demonstrates that only the assumption of the existence of Platonic εἶδη can save the logic of the relationship between One and Many from such absurdities. The reason why he treats Parmenides’ teaching so disrespectfully in the *Parmenides* is his hostility to the eristic kind of argumentation which, in his view, descends from Parmenides, a primitive dialectician (Dionysodorus’ captious arguments in the *Euthydemus* often entail the same logical errors as Parmenides’ reasoning in the homonymous dialogue). In spite of this interpretation of Parmenides’ philosophy as having such an infamous association, Plato acknowledges Socrates’ and his own debt to the Eleatic school: both the assumption of an intelligible world and the hypothetico-deductive method of reasoning originate in Eleaticism, and Plato shows his awareness of this.

Во второй части “Парменида” Платона в рассуждении Парменида, исходящем из двух взаимоисключающих гипотез – что Единое существует и что не существует, – содержится ряд ошибочных аргументов, которые должны показать читателю, что логика Парменида противоречива и абсурдна. В этом диалоге Платон не говорит прямо, как разрешить эти противоречия, однако позже, в “Софисте”, показывает, что только гипотеза о существовании идей (εἶδη) помогает избавить рассуждение об отношениях Единого и Многого от нелепостей. Причина столь пренебрежительного отношения к учению Парменида в “Пармениде” – неприязнь Платона к эристической аргументации, которая, по его мнению, восходит к элейскому философу – примитивному диалектику (в каверзных аргументах Дионисодора в “Евтидеме” часто встречаются те же логические ошибки, что у Парменида в одноименном диалоге). Хотя Платон и ассоциирует философию Парменида со столь её компрометирующими эпигонами, он признает, что и Сократ, и он сам многим обязаны элейской школе, к которой восходит как предположение о наличии умопостигаемого мира, так и гипотетико-дедуктивный метод аргументации.

## CONSPECTUS

MICHAEL POZDNEV	
Das Geschenk eines Rhapsoden: Über eine Weihinschrift aus Dodona . . . . .	5
TATIANA KOSTYLEVA	
And What Were <i>You</i> Like in Hades? Eur. <i>HF</i> 1410–1417 . . . . .	19
ELENA ERMOLAEVA	
On the “Undying Old Age” of Cleonicus (Matro fr. 7 O.–S.) . . . . .	28
CARLO MARTINO LUCARINI	
Platone e gli Eleati (I) . . . . .	36
SOFIA EGOROVA	
Poeta <i>Classicus</i> : Was Horace in the Fleet during the Battle of Actium? . . .	65
ALEXANDRA NOVIKOVA	
A Fox and a Weasel (Hor. <i>Epist.</i> 1. 7. 29–36) . . . . .	78
ILSETRAUT HADOT	
Les attitudes diverses des néoplatoniciens au sujet de la théurgie . . . . .	92
DARIA KONDAKOVA, NATALYA KUZNETSOVA	
<i>AP</i> IX, 484 (Palladas): Aiolos serviert Wind . . . . .	123
 <i>SYMBOLAE CHRISTIANO HABICHT NONAGENARIO OBLATAE, QUAE HYPERBOREI VOLUMINIS XXII FASCICULO II IN EIUS HONOREM EDITO ADICIUNTUR</i> 	
KOSTAS BURASELIS	
Zanes Speak: Olympic Fines in Hellenic Intellectual and Political Context	133
ALEXANDER VERLINSKY	
Draco’s Constitution in the <i>Athenaion Politeia</i> 4: Is It an Interpolation or an Author’s Later Addition? . . . . .	142
Key Words . . . . .	174