

Le origini della dialettica greca nella interpretazione di Giorgio Colli

I corsi universitari pisani 1964-1967

[da G. Colli, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, a cura di Enrico Colli, su appunti di Ernesto Berti, Adelphi, Milano 1998; G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di Enrico Colli, su appunti di Ernesto Berti, Adelphi, Milano 2003]

Zenone di Elea

Zenone è intelletto di estrema raffinatezza che presuppone uno sfondo storico di cui non possiamo sapere quasi nulla; ha enunciato una posizione finale della filosofia, ma nella storia della filosofia si trova all'inizio. [p. 21]

La dipendenza teoretica da Parmenide non è sufficiente a spiegare il livello della sua razionalità: rispetto ai frammenti parmenidei, che manifestano solo un abbozzo di impostazione razionale e presentano ancora una forma dogmatica, frammenti e testimonianze su Zenone confermano un discorso sviluppato con argomentazione razionale. Potrebbe trattarsi di un suo contributo originale, che rivelerebbe la sua notevole autonomia da Parmenide (da cui contenutisticamente dipende), ovvero della ripresa di una tradizione che precede Parmenide, ma che non siamo in grado di identificare. [21-2]

Rispetto alla tesi aristotelica (DL IX 25) che attribuisce a Zenone la scoperta dell'arte dialettica, Colli è prudente, ritenendo che tale scoperta sia da intendere come coscienza che deriva da una intera civiltà: è possibile, invece, che con Zenone un metodo di discorso già presente nella cultura greca si precisa e perfeziona, per entrare poi nella tradizione. La tradizione scritta corroborerebbe la notizia di Aristotele: Platone (*Teeteto*, *Sofista* e soprattutto *Parmenide*) conferma che l'arte dialettica non va oltre Parmenide e Zenone, che egli considera strettamente uniti, mettendoli sullo stesso piano. [22]

Parmenide è punto di partenza per tutta la filosofia greca, fino a Plotino: tra i discepoli, Gorgia ebbe una notevole importanza culturale, per aver contribuito a introdurre la cultura filosofica ad Atene e forse attraverso di lui Platone arrivò all'eleatismo. Zenone mantiene rispetto a Parmenide un profilo più modesto: si propone in «aiuto» (*boētheia*) della tesi del maestro, ma la impostazione di tale difesa è assolutamente originale. [22-3]

Il termine dialettica, alla origine della filosofia greca, significa *dialektikē technē*, «arte della discussione». In Platone la dialettica ha un senso positivo, tanto che i dialoghi della penultima fase della sua attività (*Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Filebo*) sono comunemente definiti «dialettici»: dialettica vi diventa sinonimo di filosofia teoretica, la teoria della idea-concetto scaturisce dalla critica della dialettica sofistica. Il risultato delle considerazioni di Aristotele sulla dialettica è negativo: la dialettica non riguarda la verità ma l'apparenza, si fonda su premesse che sono opinioni. Per Platone la dialettica è lo spunto per la sua costruzione filosofica, per Aristotele una forma storica che va superata. Tali considerazioni sono sviluppate nei *Topici*, che Colli considera vera e propria introduzione al pensiero di Aristotele: il giovane autore vi riflette sullo stato della dialettica nel secolo a lui precedente e analizza la struttura della discussione.

Attraverso tale analisi egli giunge alla analisi della struttura della conoscenza deduttiva: nella discussione si pone inizialmente una tesi; dalla posizione contraria assunta dall'interlocutore deriva al primo la necessità di dedurre, da principi che possano essere accolti dall'interlocutore, la verità della tesi iniziale. Ugualmente l'interlocutore, da altri principi accettati da entrambi i contendenti, cerca di dedurre l'antitesi. [27]

Attraverso tale studio analitico Aristotele approda a una trattazione generale del ragionamento, del *logos*: egli arriva a formulare la teoria della deduzione, eliminando, con la dialettica, un grande elemento costitutivo della cultura greca, che egli conosce e comprende, ma che supera per la sua esigenza di un'arte non fondata sulla opinione. Alla dialettica è così contrapposta la scienza, alla dialettica la logica: così i *Topici*, con la critica alla dialettica, costituiscono una introduzione all'*Organon*, al complesso delle opere logiche di Aristotele. [27-8]

La attribuzione aristotelica della scoperta della dialettica a Zenone non va intesa nel senso che prima dell'Eleate non si discutesse: secondo Colli, tra i Greci si coglie una tendenza particolare alla discussione libera, in sé. Ciò presuppone un disinteresse per i motivi più comuni dell'uomo e un interesse per la conoscenza e la discussione in sé. Testimonianza sono i dialoghi socratici ambientati nella stagione aurea della dialettica: si rimane ammirati e talvolta perplessi di fronte al confronto serrato, in cui Socrate si conduce contro i sofisti, rivelandosi però, in questo senso, secondo Colli, egli stesso sofista. Tale antagonismo sarebbe una caratteristica generale della cultura di quel periodo. Dopo Zenone e Gorgia la dialettica ebbe un successo eccezionale ad Atene e costituì la base da cui partì Socrate. [28]

La sofistica non è un movimento ben limitato, è presente in tutte le manifestazioni culturali e il suo elemento distintivo è la dialettica. Zenone, in questo senso, non sarebbe inventore della dialettica, che è, invece, un modo di vivere per i Greci. La forma educativa greca era proprio di esprimere la libertà dell'uomo prima di tutto nella politica e poi in cose lontane dall'interesse economico immediato. L'uomo greco ebbe una tendenza molto marcata al distacco dall'individuo fisico. A ciò contribuì anche la struttura sociale del mondo greco, ma il rapporto è biunivoco: la struttura sociale permise il sorgere di una tale cultura e fu determinata da una esigenza spirituale che permetteva tale atteggiamento alle classi libere. Discutere è un distacco dagli interessi immediati, per esprimere la vitalità e la libertà nello scontro antagonistico: insieme si sviluppano la conoscenza e un sapere speculativo. Si tratta, secondo Colli, di una tendenza propria di un popolo, non di un individuo. [28-9]

La testimonianza di Platone su Zenone è considerata da Colli fondamentale: ci sono molti indizi a favore della scrupolosità storica di Platone (nel *Simposio*, per esempio), e molti contro. Nel suo complesso il *Parmenide* non è certamente una testimonianza storica di filosofia eleatica fin nei particolari; il contenuto filosofico del dialogo non è obiettivo, tuttavia Platone potrebbe aver lavorato su un nucleo storico che offriva lo spunto per la rielaborazione. Ciò anche perché altre notizie confermano parzialmente la ricostruzione del dialogo. [34-5]

Nell'*Alcibiade I* (se non platonico risalente comunque alla prima Accademia) c'è un riferimento (119 a) alle conversazioni e alle lezioni di Pitodoro e Callia con Zenone, per

diventare sapienti: se la notizia fosse vera, ciò significherebbe che Zenone visse – e per un periodo prolungato – ad Atene. Il riferimento cita anche una attività di insegnamento a pagamento, tipica della prima sofistica: Zenone ci è presentato sul modello di Pitagora e Gorgia. Il valore della testimonianza è legato alla paternità platonica del dialogo: un autore più tardo avrebbe potuto riprendere le notizie del *Parmenide*. [35-6]

Anche Plutarco parla di una attività di insegnamento di Zenone, probabilmente ad Atene, dove avrebbe avuto come allievo Pericle (*Pericle* 4, 5), che avrebbe sviluppato la attitudine alla confutazione. Alla luce del metodo di lavoro dell'autore, Colli esclude che egli possa aver ripreso la informazione da una fonte tarda: potrebbe invece averla recuperata da una fonte antica, perduta per gli altri biografi. In ogni caso, Colli ritiene si possa supporre un soggiorno degli eleati, e di Zenone in particolare, ad Atene. [36]

La morte di Zenone a causa della congiura organizzata contro il tiranno della sua città ha molte fonti antiche, l'incontro di Zenone con Socrate è confortato dalla identificazione di Zenone come scopritore della dialettica: proprio ad Atene dialettica e retorica ebbero il massimo sviluppo. [38]

I testi (per lo più aristotelici) che riguardano le dottrine di Zenone appartengono a tre filoni di notizie: (i) notizie aristoteliche, sparse in varie opere, in cui si discutono le aporie (sono giudicate le migliori); (ii) gli scarsi frammenti (in pratica tre), carenza insuperabile; (iii) il *Parmenide* di Platone. Ci sono poi le notizie per lo più desumibili dai commentatori aristotelici. [38]

Sulla scorta della testimonianza del *Parmenide*, si può supporre che il libro di Zenone si dividesse in vari *logoi*: il termine aveva all'epoca vari valori. In origine è da escludere significasse «facoltà razionale» (valore più tardo): il valore di *logos* in Eraclito è discusso, oscillando tra facoltà soggettiva dell'uomo e realtà oggettiva del mondo. Nell'uso platonico il termine ha già subito una evoluzione: nella sfera dialettica esso designa l'«argomento», in senso più esteso «discussione». Nella società filosofica ateniese, accanto a quello tecnico, ha avuto probabilmente il significato primo di «discussione», per poi indicare certi elementi costitutivi della discussione, che possiamo rendere come «argomentazione», ciò che si sviluppa tra l'interlocutore e chi risponde. In senso tecnico ristretto *logos* è «argomento», se non si guarda più al fenomeno della discussione, ma a uno solo degli interlocutori. In seguito, presupponendo una elaborazione dei contenuti filosofici e una cultura codificata nei libri, *logos* diventa «opera scritta», significato che permane anche dopo il tramonto dell'epoca della dialettica. In Aristotele *logos* ha il valore logico di «definizione»; in Platone indica già una facoltà della mente. All'origine della fase dialettica della civiltà greca, non c'è distinzione tra fatto materiale nella discussione e facoltà razionale che permette la discussione. [41-2]

Nel passo del *Parmenide* ci si riferisce alla «prima ipotesi del primo *logos*», il cui tema era la discussione sulla molteplicità. L'ipotesi era quindi che «gli esseri sono molti», cioè la affermazione degli avversari di Zenone che egli intende negare: a tale proposizione egli applica nel primo *logos* i concetti di somiglianza e dissimiglianza; negli altri *logoi* sono applicate altri concetti in coppie di contrari (finito e infinito ecc.).

Platone non dà il nesso della discussione con cui Zenone concludeva, ma la conclusione (i molti sono a un tempo simili e dissimili) era assurda e dunque la ipotesi rigettata. [42]

Nell'argomento sarebbero individuabili, secondo Colli, due elementi fondamentali per la storia della logica: (i) la applicazione del principio di contraddizione, enunciato per la prima volta in forma chiara; (ii) la applicazione della dimostrazione per assurdo. Tali principi sono qui applicati a un contenuto particolare, ma la chiarezza e il rigore della applicazione fanno supporre che Zenone maneggiasse uno strumento logico già conosciuto come principio logico, cioè estendibile a ogni contenuto. Bisogna distinguere tra coppie di contrari e coppie di contraddittori (*homoia-anomoia* è coppia di contraddittori: simili-non simili): il predicato con l'alfa privativo include tutti i predicati possibili, dunque la coppia di predicati contraddittori (buono-non buono) è esaustiva di ogni predicazione, ciò che non accade con coppie di predicati contrari (buono-cattivo), tali all'interno di uno stesso genere, da cui restano fuori tutti gli altri predicati possibili. Zenone applica alla ipotesi «se gli esseri sono molti» la coppia di contraddittori «simile-non simile»: pur mancando esplicitamente la enunciazione del principio di contraddizione, il ragionamento lo presuppone chiaramente, tanto da esserne quasi una vera e propria enunciazione. [42-3]

In Parmenide (28DK B8, 15-18) abbiamo: «l'essere è o non è». Il ragionamento è svolto in quanto il predicato di «essere» è «è» e non può essere «non è». Ciò suggerisce già il principio di contraddizione. Per alcuni ci sarebbe già anche il principio di identità, anche se Colli non condivide la opinione: come principio logico, la identità non è stata conosciuta dai Greci, per i quali essa è una proprietà dell'essere. Invece in Parmenide si troverebbe, sebbene in una formulazione non ancora rigorosa, il principio di contraddizione, da Zenone impiegato come premessa del suo filosofare: probabilmente lo recuperava dalla speculazione del maestro, ma la utilizzazione rigorosa è un suo contributo originale. [43-4]

La dimostrazione per assurdo è lo strumento principe della dimostrazione indiretta. In Aristotele troviamo due principi di dimostrazione: la diretta e la indiretta. La prima ha la necessità in se stessa, procede da se stessa. Le altre procedono per assurdo: volendo dimostrare una tesi, (i) si suppone vera la proposizione contraddittoria; (ii) da essa si deducono conclusioni assurde; (iii) l'assurdo deriva dalla accettazione di tale verità supposta, quindi, indirettamente, si dimostra la verità della tesi contraddittoria.

Nel caso della ipotesi del primo *logos*, la premessa «gli esseri sono molti» risulta falsa perché false risultano le conclusioni che da essa derivano. (Il principio di contraddizione non deve essere dimostrato, né può esserlo in quanto è un principio, cioè un presupposto evidentemente vero). Colli ritiene che la dimostrazione per assurdo, attestata per la prima volta nel passo platonico, costituisca una innovazione di grande valore da attribuire a Zenone e non a Parmenide, in cui invece sarebbe possibile riscontrare il principio di contraddizione. [44]

Anche il principio del terzo escluso sarebbe già presente in Zenone, dal momento che – nella interpretazione di Colli – principio di contraddizione e principio del terzo escluso sono lo stesso principio formulato in due modi diversi, l'unico grande principio logico del pensiero umano.

Dalle parole successive di Socrate nella testimonianza platonica del *Parmenide* (dove *logos* a un certo punto è impiegato come sinonimo di *hypothesis*, non più come «libro», per cui si utilizza il termine *gramma*), risulta che la discussione sulla molteplicità esauriva tutto il libro di Zenone: la confutazione della proposizione «gli esseri sono molti» sarebbe stata l'oggetto di tutte le argomentazioni, assunta come *hypothesis* di tutti i quaranta *logoi* di cui era composto (secondo quanto attesta Proclo, DK 29A15) il libro. Ciò tuttavia è contraddetto da altre fonti. [p. 45]

Stando alla testimonianza platonica del *Parmenide*, sembrerebbe che i quaranta *logoi* (attestati da Proclo) del libro di Zenone si riferissero *in toto* alla proposizione «gli esseri sono molti»: in ognuno si sarebbe applicata una coppia di contraddittori alla proposizione che si intendeva negare.

Noi sappiamo da altre fonti che la speculazione di Zenone si applicò anche ad altri temi: nulla vieta, sempre sulla scorta delle indicazioni platoniche, di intendere il libro in oggetto come opera giovanile, dedicata appunto al nodo della pluralità, cui avrebbero fatto seguito sviluppi, magari anche libri, dedicati ad altri aspetti. [46]

La formulazione «la prima ipotesi del primo *logos*» fa pensare che gli altri *logoi* avessero altre ipotesi; il termine *hypothesis* avrebbe allora un altro valore: non «se gli esseri sono molti», ma «se gli esseri sono molti, saranno simili e non simili». In tal caso, il punto di partenza del *logos* sarebbe qualcosa di analogo al *problēma* di cui parla Aristotele. Si avrebbe allora una diversificazione delle ipotesi dei vari *logoi*, pur restando fermo lo scopo unico di tutti i *logoi* insieme. Diversamente, pensando che ogni *logos* presentasse una *hypothesis* completamente diversa, nel senso di affermazioni fondamentali ognuna diversa dall'altra, risulterebbe – da quaranta *logoi* – un numero eccessivo. [46-7]

Un libro organizzato in tal modo presuppone uno stadio molto avanzato della dialettica, quale non troviamo attestato ai tempi di Zenone, e può semmai ricordare proprio il *Parmenide* platonico. In questo senso Colli ritiene plausibile che nei vari *logoi* si discutessero vari argomenti. [47]

La notizia veramente importante del passo platonico del *Parmenide* riguarda la comparsa del principio di contraddizione e della dimostrazione per assurdo. [48]

Socrate tratta il libro di Zenone con tono ironico: sembra che conduca una critica alle intenzioni espresse nel libro, mentre la difesa di Zenone è mite. Emerge non solo un tratto del carattere socratico, ma, a detta di Colli, l'atteggiamento generale dei filosofi greci nei riguardi delle opere scritte: scarsa considerazione di esse al confronto dell'insegnamento orale e della attività speculativa, politica ed educativa diretta. [50]

Platone, contrariamente al solito, tratta i suoi predecessori eleatici con grande riverenza e riconosce in essi una positiva maturità.

Nelle parole di Zenone, che nega che il suo libro sia stato scritto con l'intenzione di difendere Parmenide, «nascondendola però agli uomini, come se conseguisse un gran risultato», Platone rivolge una critica a tutto il modo della filosofia precedente: i presocratici, nella loro espressione, sembrano voler nascondere apposta ciò che dicono. Eraclito è già oscuro per Platone (*Simposio* 187 a), non come risultato della tradizione:

molti frammenti di Eraclito si presentano in sé conchiusi e non estrapolati da un contesto (sentenze, aforismi). Una certa oscurità è presente anche in Parmenide: i due frammenti più consistenti (28B1, 28B8 DK) non sono espliciti. [51]

Zenone, nel passo platonico, sembra far cenno proprio a questa oscurità, prendendola in giro: il senso della sua osservazione potrebbe essere «mi attribuisce l'intenzione di volermi far considerare uno di quei sapienti oscuri». In Eraclito (22B93 DK) troviamo il riferimento all'oracolo di Delfi, in cui si esprime il legame, ricorrente nella cultura greca, tra profondità e enigmaticità. [51-2]

Nel dialogo platonico Zenone ammette implicitamente che le tesi di Parmenide erano attaccabili dal punto di vista razionale, e contrattacca in modo radicale: la sua difesa consiste nel distruggere gli avversari e non nell'eliminare le proposizioni mosse a Parmenide dai suoi avversari. L'«aiuto» portato da Zenone a Parmenide non arriva a concludere quale sia la dottrina vera: egli mostra solo che gli avversari sono ancor più criticabili. Sembra che si voglia sviluppare il gioco dialettico fino alle estreme conseguenze, non la ricerca della verità: Zenone è in una posizione di *philonikia*, desiderio di vittoria, fine a stesso. Siamo, secondo Colli, a un passo da una posizione relativistica. Colli vi individua un problema fondamentale: quale valore aveva la dialettica per il suo «inventore»? Evidentemente Zenone non considera la dialettica al massimo livello conoscitivo; è un gradino al di sotto rispetto al «grandioso», alla sapienza in sé. [53]

Due ipotesi: (i) Zenone intende la dialettica come «aiuto», non come capace da sola di raggiungere la dottrina: la dialettica sarebbe solo prova della bontà razionale di certi contenuti, la cui acquisizione però è possibile solo al di fuori di essa (Colli fa l'esempio della visione mistica); (ii) scetticismo assoluto, nichilismo, giustificati dalla indiscutibile vicinanza di Zenone e Gorgia. [53-4]

Nel passo del *Fedro* (261 d) che si riferisce al «Palamede eleatico» (comunemente inteso come Zenone), Colli valorizza in particolare l'accento al fatto che l'arte (dialettica) attribuitagli fosse tale «da far apparire le stesse cose agli ascoltatori» a un tempo simili e non simili. Platone usa *phainesthai*, «apparire», cioè non accetta questa argomentazione, presentandola tra le argomentazioni sofistiche. [55]

Il passo del *Fedro* è sintetico e allude probabilmente a un contesto più vasto di quello cui si riferisce il passo del *Parmenide*: confrontandoli ci facciamo l'idea che il contenuto delle discussioni di Zenone fosse quello dei molti e dell'uno e che sia i molti sia l'uno avessero predicati contraddittori. Inoltre nel *Fedro* l'uso di «apparire» fa supporre una presa di distanze platonica, una negazione del rigore di tali procedimenti, la loro equiparazione alle strategie sofistiche. [56]

La testimonianza di Isocrate (*Hel.* 3) «... Zenone che cerca di provare che le stesse cose sono insieme possibili e non-possibili» è spiegata da Colli come sintetica illustrazione dell'elemento comune a tutte le affermazioni zenoniane: dimostrare che una certa cosa è a un tempo possibile – in quanto dedotta da rigorosa discussione – e non-possibile – in quanto la conclusione dedotta è assurda – è il metodo della dimostrazione per assurdo. [57]

Nella testimonianza aristotelica di *Elenchi sofistici* (170 b19), Zenone è presentato come interrogante e la conclusione della sua discussione è che «tutte le cose sono una sola». Dal fatto che Zenone sia presentato come interrogante e che in Diogene Laerzio (III 48) sia indicato come il primo scrittore di dialoghi, alcuni hanno supposto che Zenone sia stato inventore del genere dialogico. È probabile che Aristotele si riferisse a qualcosa di scritto, a una argomentazione zenoniana presentata in forma dialogica; scritta, pur riproducendo fedelmente le argomentazioni zenoniane, da qualcuno vissuto tra Zenone e Aristotele. [59-60]

Un passo di Eudemo di Rodi, allievo di Aristotele (29A16 DK): «Si dice che Zenone affermasse che se qualcuno gli avesse saputo dimostrare la natura dell'uno, sarebbe stato in grado di spiegare il mondo reale (*ta onta leghein*). La affermazione di Zenone si intende se pensata contro la molteplicità: il mezzo usato contro la molteplicità è qui la impossibilità di definire l'uno. Un passo di Simplicio (29A22 DK) ci informa di un *logos* sulla dicotomia: probabilmente attraverso la argomentazione dicotomica Zenone giungeva a negare la possibilità di definire l'uno («e con questa prova dimostra che l'uno non è reale»). E se non sappiamo definire l'uno, come possiamo definire il molteplice? («se qualcuno gli avesse saputo dimostrare la natura dell'uno, sarebbe stato in grado di spiegare il mondo reale»). [62]

È rilevante, secondo Colli, notare come nella dialettica ci fosse anche un attacco contro la unità. Ciò contro la testimonianza platonica di uno Zenone difensore della unità parmenidea. Nell'eleatismo la attenzione si sposta dall'essere all'uno: esso è in Parmenide un attributo dell'essere, mentre nel *Parmenide* platonico Parmenide dichiara l'uno contenuto della sua dottrina. Sorge spontanea la domanda se, nella seconda parte del *Parmenide*, Platone non sia in debito verso Zenone non solo per il metodo, ma anche per l'obiettivo della sua discussione (smantellamento della ipotesi della unità). [62-3]

Secondo Colli, Euclide dipende da Aristotele, che potrebbe aver subito la influenza di Senocrate di Calcedone, il quale, nella testimonianza di Simplicio (29A22 DK), avrebbe trasposto qualcosa della argomentazione dicotomica zenoniana sul terreno della geometria. Euclide, per poter fondare la geometria come scienza, deve scavalcare la aporia di Zenone e introdurre l'indivisibile: egli dà come postulato il punto geometrico indivisibile. Sia Aristotele, sia Euclide, per superare la difficoltà logica devono postulare l'indivisibile, salvando la possibilità di una scienza geometrica. Ma la postulazione non annulla il valore teoretico dell'argomento zenoniano: se il punto è concepito come una quantità, ha ancora l'attributo della divisibilità. [63-4]

Euclide è di una o due generazioni posteriore ad Aristotele (avrebbe aperto una scuola ad Alessandria intorno al 305 a.C.): alcune sue posizioni teoretiche sembrano rinviare al modello proposto da Aristotele nei *Secondi Analitici*, dove sono trattati i principi particolari validi per la geometria. Dal momento, tuttavia, che si ritiene che gli *Elementi* costituiscano una sorta di *summa* della scienza matematico-geometrica del IV secolo a.C. (Eudosso e Teeteto soprattutto), Euclide e Aristotele potrebbero dipendere da qualche precedente. Simplicio (29A22 DK) accenna, per esempio, a Senocrate di Calcedone, platonico, come colui che avrebbe fatto concessioni alla argomentazione

dicotomica, cercando di superarne le difficoltà con la teoria delle linee indivisibili. [64-5]

In Simplicio (29A21 DK) Colli riscontra alcune indicazioni illuminanti. Il commentatore – che parla di Zenone attraverso il filtro del Peripato – ricorda che «Zenone afferma che il punto non è»: si tratta del punto inesteso e quindi indivisibile (non ha grandezza: sommato non aumenta, sottratto non diminuisce). Questa appare la critica zenoniana all'uno, fatto uguale all'indivisibile, cioè al punto senza grandezza: è inesistente. [65-6]

Simplicio si rende conto della difficoltà di sostenere la tesi di un Zenone difensore della dottrina di Parmenide: Zenone è il primo a muovere attacco contro la unità. Pasquinelli cerca di evitare la difficoltà distinguendo tra l'uno come componente del molteplice – cui si rivolgerebbe l'attacco di Zenone – e l'uno metafisico di Parmenide. Zenone avrebbe avuto presente tale distinzione, poi perduta con Gorgia. Ma (i) Aristotele insegna che proprio in Zenone mancava la distinzione dei significati di uno e essere, e (ii) una distinzione tra concetti della sfera metafisica e concetti di quella logica non si può sostenere neppure nello stesso Aristotele.

Simplicio cita Eudemo, per il quale Zenone «nega anche l'uno», e Alessandro, che ritiene (giustamente) che tale negazione rientri nella contestazione della molteplicità. Simplicio cita il frammento 7 di Eudemo: negando l'uno Zenone arrivava a negare il molteplice, che presuppone l'uno. Non è vero, tuttavia, che, come crede Simplicio, che la testimonianza di Eudemo comporti che Zenone ammettesse la molteplicità, come aveva ben colto Alessandro che cita il passo. [68]

Il *logos* della dicotomia è senza dubbio riportabile a Zenone; quello che «tutto è uno» si può riportare a Parmenide, è, per Colli, il nucleo del suo pensiero, che doveva però essere discusso anche nella opera di Zenone (non necessariamente in quella citata da Platone), probabilmente con maggiore approfondimento dialettico. Aristotele (29A22 DK, *Fisica* 187 a1): «Alcuni concessero qualcosa ad ambedue le argomentazioni: a quella secondo cui tutte le cose sono uno (se l'essere ha un solo significato) concessero l'esistenza del non-essere; a quella della dicotomia concessero la ammissione di grandezze indivisibili». È possibile che Aristotele possedesse o conoscesse nella sua integrità l'opera di Zenone. [70]

Aristotele *Metafisica* 1001 a29: se c'è un essere in sé e un uno in sé sarà difficile ammettere che gli esseri siano più di uno: l'altro dall'essere non è, dunque, secondo il *logos* di Parmenide, ne discende che tutti gli esseri sono uno e che questo uno è l'essere. (Nella interpretazione di Colli l'essere in Aristotele non avrebbe valore sostanziale, ma sarebbe da intendere nel senso di predicazione universale, che si predica a ogni soggetto ma a cui nulla si può predicare: essere e unità sono gli unici termini cui non si può attribuire alcun predicato oltre sé stessi. Per Aristotele le categorie sarebbero solo *katēgoroumena*, predicati e basta). [71]

Aristotele non accetta la conclusione del *logos* di Parmenide e Zenone, ma riconosce la sua forza logica: per superare Zenone non fa concessioni, come altri («alcuni concessero»), ma nega il punto iniziale della argomentale, il valore ontologico di essere e uno. Essi non sono «in sé» ma predicati. [72]

Considerati finora tre *logoi* di Zenone:

- (i) un *logos* contro la molteplicità, negata attraverso la negazione della unità (il senso è confermato da Eudemo e Alessandro di Afrodisia);
- (ii) il *logos* dicotomico, certamente zenoniano;
- (iii) «tutto è uno», fondamento – secondo Colli - del pensiero di Parmenide, che, con autonoma elaborazione dialettica, doveva essere presente anche in Zenone. [72-3]

La interscambiabilità tra i termini *to on* e *to hen* in Aristotele riflette la evoluzione dell'eleatismo più che il punto di vista di Parmenide. Importante la testimonianza del documentato Teofrasto, uso allo studio della filosofia sotto un profilo storico (fr. 7 *Doxographi* di Diels). Prima un passo di Alessandro di Afrodisia: «La argomentazione che usava è la seguente: poneva che ciò che è al di là dell'essere non è, come ciò che è altro dal bianco non è bianco, ma ciò che non è è nulla: da queste premesse conseguiva che ciò che è è uno». [73-4]

L'argomento di Parmenide si fonda sul concetto di *heteron*, «altro»: se un essere ha una natura che sussiste in se stessa, in questo caso l'altro dall'essere non è; quindi tutto ciò che è al di fuori di questo essere non è; e, se questo essere è uno, non ci sarà altro, ma tutto l'essere è uno. La testimonianza di Aristotele e questa di Alessandro mostrano l'andamento dialettico della argomentazione, che nei frammenti originali di Parmenide non è riscontrato. Secondo Colli potrebbe risalire alla presentazione dialettica dello stesso argomento in Zenone. Tuttavia le testimonianze chiamano direttamente e esplicitamente in causa Parmenide, cui quindi va fatto risalire anche il modo dialettico della argomentazione. Lo sviluppo della dialettica in Parmenide è più avanzato di quanto si ritenga: egli è stato maestro a Zenone non solo per il contenuto ma anche per la impostazione dialettica. [74]

Citazione in Simplicio di Teofrasto: «ciò che è al di là di ciò che è non è; ciò che non è è nulla; dunque uno solo è ciò che è». Teofrasto non dice nulla del presupposto dell'argomentazione, come invece fa Aristotele: che l'essere e l'uno sono in sé. In Teofrasto abbiamo comunque un passaggio che Aristotele salta: [se l'essere è in sé], allora quello che è altro dall'essere non è. Nei frammenti di Parmenide manca la concatenazione dialettica: la novità della testimonianza di Teofrasto sta proprio nella formulazione dialettica della relazione tra la ipotesi che l'essere sia in sé e la ipotesi sussidiaria che da quella deriva, che cioè ciò che è altro dall'essere non è. Nella ricostruzione secca di Teofrasto da Parmenide viene negata la realtà del non-essere, realtà invece posta da Democrito e Platone per superare le difficoltà parmenidee. [75-6]

Nella testimonianza di Aristotele su Zenone (29A21 DK) troviamo sull'uno un approccio originale: Zenone avrebbe assunto come ipotesi la tesi di Parmenide, «se l'uno in sé è indivisibile», con il caratteristico spostamento di baricentro sull'uno. Da questa ipotesi egli conclude che non sarebbe nulla, cioè procede a negare che l'uno sia indivisibile. [78]

La tesi cui giunge Zenone, che l'essere sia nulla, è gravissima per Aristotele, che ne attacca il presupposto, cioè che l'essere abbia grandezza (quindi sia corporeo). Secondo Colli, Zenone assume sia l'ipotesi che l'essere sia corporeo, sia quella che l'essere sia

non corporeo. Zenone attacca la tesi che l'essere sia indivisibile: Colli ritiene che Zenone non stia polemizzando con Democrito (atomo) o Leucippo. Già prima degli atomisti, Zenone aveva dimostrato assurdo che l'uno sia esteso e indivisibile. [79-80]

Schema dialettico della argomentazione di Zenone: (i) ipotesi: se l'uno in sé è indivisibile» (punto di partenza è l'«uno in sé»); (ii) conclusione: «l'uno è nulla». [81]

Benché Aristotele riconosca da un punto di vista metafisico (l'essere non è sostanza) la bontà della argomentazione zenoniana, non può accettarla dal punto di vista della scienza: la geometria si costruisce a partire dal punto inesteso. Ma il presupposto «l'uno in sé è esteso» è di portata generale ovvero solo una ipotesi dialettica? La critica aristotelica fa pensare che dovesse trattarsi di un presupposto generale della speculazione di Zenone. Egli ha dimostrato che l'«uno in sé indivisibile e che ha estensione» è assurdo; ma si è posto il problema dell'essere inesteso e metafisico? [82-3]

Frammenti zenoniani: sequenza accettata da Colli (sulla scia di Untersteiner): 29B2, 29B1, 29B3. Nel primo Simplicio si riferisce al fatto che «dopo aver precedentemente provato che non possiede grandezza ciascuno dei molti, a causa del fatto che è identico a sé e uno». Aristotele in 29A21 doveva richiamare questo testo. [85]

Costruzione del passo di Zenone: (i) caso della aggiunta: la grandezza aggiunta è priva di estensione, non si produce accrescimento; (ii) caso della sottrazione: non produce una diminuzione; (iii) ripresa caso aggiunta; (iv) conclusione: nulla è ciò che viene aggiunto e sottratto.

I *logoi* zenoniani erano antinomici, quindi il passo è solo una delle due parti. Zenone fa leva sul concetto di grandezza. Ipotesi: se gli esseri sono molti; (i) se l'uno che è alla base dei molti non ha grandezza, non sarà nulla: conclusione degli infinitamente piccoli; (ii) se l'uno che è alla base dei molti esiste, è necessario che abbia grandezza: conclusione degli infinitamente grandi. Conclusione (nel fr. 2): se gli esseri sono molti è necessario siano tanto piccoli quanto grandi: piccoli da non aver grandezza, grandi da non essere definiti», [86-7]

Le grandi ipotesi di tutta l'opera di Zenone erano due: (i) «se esistono i molti»; (ii) «se esiste la unità». Per ciascuna di queste ipotesi erano sviluppati vari *logoi*, che avevano evidentemente ipotesi particolari di cui non conosciamo la formulazione: probabilmente si applicavano predicati contraddittori. In ogni *logos* era introdotto un concetto direttivo, sul quale erano condotte le argomentazioni. (Nel *logos* in questione la coppia di contraddittori è «grandi e piccoli», il concetto direttivo «grandezza»). [88]

Schema del *logos*:

- (i) una formulazione – che non ci resta – del tipo: «se i molti esistono sono necessariamente grandi e piccoli», ovvero una ipotesi generale: «se gli esseri sono molti»;
- (ii) introduzione del concetto direttivo di «grandezza»: «mettendo in relazione l'essere con la grandezza, non si danno altre possibilità se non che l'essere non abbia grandezza oppure che l'essere abbia grandezza»;
- (iii) bipartizione: «se l'essere non ha grandezza»:

(a) fr. 2 29B1 DK: «se l'essere non avesse grandezza neppure esisterebbe» - si tratta della formulazione della tesi che si deve dimostrare nel primo corno della argomentazione;

(b) dimostrazione della tesi appena espressa (fr. 1 29B2 DK): «se infatti [questo essere] fosse sommato a un altro essere, non lo renderebbe più grande»: *gar* autorizza a pensare che il fr. 1 seguisse immediatamente il fr. 2; il soggetto di «fosse sommato» è evidentemente *to on*, «questo essere». [88-9]

I principi della logica comuni a tutte le scienze per Aristotele sono solo due: il principio di contraddizione e il principio del terzo escluso. Saltuariamente Aristotele cita altri principi comuni, tra cui il più noto è: se due quantità uguali sono aggiunte a due quantità uguali si otterranno due quantità uguali. Colli ritiene che il postulato su cui fa leva Zenone nel frammento sia appunto questo: poste due quantità uguali, se a una viene aggiunto qualcosa, esse non sono più uguali. Nel caso, invece, dell'essere che non abbia estensione, se a una delle due quantità uguali aggiungiamo questo essere, le due quantità restano uguali: perciò ciò che viene aggiunto è nulla. (Obiezione: dal fatto che l'estensione cui viene aggiunto l'essere inesteso non aumenti, segue che l'essere inesteso è inesteso, non che l'essere inesteso è nulla!). Zenone, data una ipotesi, accettato un principio, progredisce nelle sue affermazioni fino a una conclusione. [90-1]

Se gli esseri sono molti \Rightarrow (i) se l'essere non ha estensione \Rightarrow non è nulla \Rightarrow gli esseri sono piccoli fino a non avere grandezza.

Se gli esseri sono molti \Rightarrow (ii) se l'essere ha estensione \Rightarrow gli esseri sono grandi così da non essere definiti.

Obiezione: le due conclusioni contraddittorie sono predicati di due soggetti diversi: i molti esistono inestesi, i molti esistono estesi. [91]

Secondo Colli, tenendo conto della obiezione, si può modificare lo schema del *logos*: «se è, è necessario che abbia una certa grandezza» non è formulazione del presupposto del secondo corno della argomentazione, ma deduzione da quanto precede, cioè dalla conclusione che l'essere, se è inesteso, è nulla. Che l'essere sia esteso è dedotto dalla prima conclusione: se l'essere fosse inesteso sarebbe nulla, perciò se è (come da ipotesi generale), deve necessariamente avere estensione. [91-2]

Zenone, sostiene Colli, enuncia in questo modo quello che nella logica matematica moderna si chiama principio di trasposizione: «se A implica B, non-B implica non-A». Prima formulazione attribuita alla logica stoica, ovvero ad Aristotele. In Zenone il principio è documentato: A = «se l'essere non ha grandezza»; B = «l'essere non è». Se da A deriva B, allora da non-B (l'essere è) deriva non-A (l'essere ha grandezza). [92]

Il *logos* sembra la cristallizzazione di un dialogo. Data la ipotesi dei molti, Zenone chiede: «l'essere alla base dei molti ha grandezza o no?»; l'interlocutore risponde «non ha grandezza» (prima ipotesi); da questa ipotesi Zenone deduce la conclusione che l'essere è nulla; ma siccome l'essere è (per ipotesi generale), deve avere grandezza, allora Zenone deduce che deve essere grande fino a essere infinito (seconda conclusione). Le due conclusioni contraddittorie sono ricavate da una sola ipotesi. [92-3]

Chiamiamo $x = to\ on$, «l'essere» di cui si discute e di cui si vuole provare la inesistenza; $A = to\ heteron$, «l'essere» cui x viene aggiunto; Zenone dice: $A = A + x$, quindi $x = A - A$, cioè $x = 0$. La trattazione è puramente matematica.

Aristotele formula (*Metafisica* 1020 a8) in modo originale una convinzione tradizionale (Anassagora), parlando del *poson*, quantità (categoria): «la molteplicità si dice avere quantità se è numerabile, e così la grandezza in quanto misurabile». Genere della geometria è la «grandezza», della aritmetica il «numero»; sotto la categoria di quantità sono collocati i concetti di *meghethos* e *plēthos*. [94]

Con tracotanza sofistica Zenone si spinge oltre la conclusione che gli serviva: per il suo scopo era sufficiente dimostrare che gli «esseri» che costituiscono i «molti» sono inestesi, ma egli dimostra addirittura che sono «nulla». La tesi da dimostrare è che tutti gli esseri sono «piccoli in modo da non possedere grandezza», che non era stata assunta come ipotesi: l'ipotesi era, infatti, che uno degli «esseri» è inesteso. La prima parte del *logos* si configura: se l'essere è inesteso, l'essere è nulla. Ogni essere componente i molti è inesteso, i molti sono nulla. Per la dimostrazione della tesi dei «piccoli in modo da non possedere grandezza» è necessaria la sua estensione dal singolo essere alla totalità degli esseri che costituiscono i molti. [96-7]

I concetti di spazio e tempo, per quanto ci è dato vedere, sono continuamente presenti nella opera di Zenone. [99]

La aporia della dicotomia, a seconda delle interpretazioni, varia un poco, ma non nel principio direttivo: in una versione il movimento da A , a causa della infinita divisibilità del segmento AB , non raggiunge mai B ; nell'altra, per lo stesso motivo, spostando il fine del movimento, attraverso la divisione all'infinito, sempre più vicino ad A , si nega addirittura che il movimento possa cominciare. Colli preferisce la prima versione. [100]

Il fine di Zenone non è necessariamente quello di contestare la realtà del movimento, ma può essere un altro: queste aporie potrebbero essere state inquadrate in un contesto dialettico ma in modo particolare; ovvero potevano mirare alla costituzione di tesi contraddittorie secondo il solito metodo zenoniano della dimostrazione per assurdo. In questo caso le aporie contro il movimento sarebbero solo metà di altrettanti *logoi*, di cui non conosciamo la tesi iniziale, né lo sviluppo argomentativo.

Chi sostiene la seconda versione ritiene che essa effettivamente neghi la possibilità del movimento. Ma forse Zenone non intendeva negare la possibilità del movimento reale sensibile (da cui deriverebbe una condanna dei sensi), ma – pur riconoscendo la realtà del movimento – la possibilità per la ragione umana di spiegare ciò che i sensi attestano. [101]

La questione di fondo secondo Colli è ancora la «quantità», che la ragione è costretta a considerare come infinitamente divisibile per natura, mentre i sensi ce la mostrano finita: per questo egli propende per la prima versione della dicotomia, che fa effettivamente muovere il mobile. [102]

Lambanō è usato da Aristotele come termine tecnico, da mettere in relazione con *didonai*, «concedere» (qualcosa a una posizione dell'avversario): significa «assumere», nel senso di assumere le premesse.

La confutazione aristotelica - secondo cui l'infinito riferito da Zenone nel caso della dicotomia non sarebbe infinito per gli estremi ma per divisione, analogo in tutto al tempo, per cui sarebbe possibile in un tempo infinito per divisione toccare posizioni infinite (per divisione) – non convince Colli, il quale sottolinea come lo spostamento aristotelico verso la distinzione «infinito per gli estremi - infinito per divisione» richieda un'altra dimostrazione: come sia realmente possibile percorrere uno spazio infinito in un tempo infinito; come quei due elementi (spazio-tempo), infiniti per divisione, possano essere considerati finiti per gli estremi. Aristotele, per lo studioso, non supererebbe la antinomia finito-infinito. Rimane la difficoltà per la ragione umana. [104]

Alcuni passaggi su Zenone della *Fisica* rivelano il linguaggio dialettico di Aristotele: *pros tous erōtōntas*, «a coloro che seguono la discussione». Colli sottolinea anche la continua ripresa della discussione su Zenone. Probabilmente la *Fisica* è opera giovanile, dal momento che quel linguaggio dialettico sarebbe poi stato progressivamente abbandonato dal filosofo. [107]

Aristotele stesso (*Fisica* 263 a 12-18) riconosce che la soluzione adottata per la aporia della dicotomia (tempo-spazio finiti per gli estremi, infiniti per divisione) è sufficiente per rispondere alle difficoltà (percorrenza di punti infiniti in un tempo finito), ma «non è sufficiente rispetto all'oggetto e alla verità». La dimostrazione è cioè sufficiente dialetticamente – la domanda era infatti come percorrere uno spazio infinito in un tempo finito – ma, se la questione venisse posta per il tempo stesso (anche il tempo è infinitamente divisibile), non sarebbe più adeguata. [107-8]

Il secondo argomento, quello di Achille e della tartaruga (*Fisica* 239 b 14-20), è, da un punto di vista teoretico, identico a quello della dicotomia: Aristotele rileva che la differenza sta solo nel non essere diviso lo spazio per due. La soluzione sarà la stessa, dialettica. In entrambi i casi la conseguenza è che non si arriva al termine, a conferma che Aristotele intendeva la dicotomia come un movimento reale. Se la distanza tra Achille e la tartaruga è limitata «riguardo agli estremi», allora Achille raggiunge la tartaruga. Si tratta di un appello alla esperienza: alla fine si riconosce che razionalmente non può esserci movimento, ma rispetto all'essere empirico accade che qualcosa si compia. Nel libro VIII si affronta più sottilmente la questione, ricorrendo alla distinzione tra atto e potenza. [110-1]

L'argomento della freccia ha la stessa impostazione dei precedenti: la dicotomia dimostra la impossibilità di arrivare a un certo fine, prendendo in esame singolarmente gli elementi che compongono il segmento. Anche nell'argomento della freccia si ha la considerazione del singolo elemento, ma non viene introdotto il concetto di somma. Nella freccia ognuno degli elementi è la negazione del movimento, in quanto in ogni «attimo» il moto non risulta. Aristotele fa una confutazione che presuppone che il tempo sia un *suneches*, un «continuo», e introduce il concetto di somma che in realtà Zenone non ha considerato. Zenone constata semplicemente che in ogni attimo non c'è il moto. Di fronte al concetto di tempo, il concetto di presente non si può dire una parte del tempo: il presente non ha estensione. Passato e futuro non hanno realtà, ha realtà solo il presente.

Ecco la differenza tra l'argomento della freccia e la dicotomia: nello spazio la divisibilità è condotta fino all'ultimo, mentre il presente è un indivisibile. Il presente è l'unica realtà del tempo, l'avvenire e il passato esistono solo mediatamente nella coscienza dell'uomo. Tale concezione del tempo non è assente nella antichità. Quando Platone contrappone il mondo sensibile della *doxa* a quello reale delle idee, significa che spazio e tempo sono già considerati come soggettivi: è chiaro che allora il tempo è realtà solo nel presente. [117-8]

L'argomento della freccia si presenta antitetivamente rispetto a quello della dicotomia. Aristotele per confutarlo dice «attimi presenti indivisibili», ritenendo che Zenone fondi l'argomento su un indivisibile, mentre le altre dimostrazioni sono fondate proprio sulla impossibilità dell'indivisibile. Indivisibile spaziale e indivisibile temporale sono strettamente uniti: nell'argomento della dicotomia anche il tempo è soggetto al processo di divisione, considerato cioè spazialmente; nell'argomento della freccia abbiamo una concezione del tempo antitetica. Si fa strada il sospetto di un atteggiamento scettico, in ogni caso è chiaro che Zenone non ha intenti dogmatici, né apologetici rispetto alla dottrina di Parmenide: la interpretazione della sua opera come «aiuto» a Parmenide è accettabile ma non si può affermare sulla base delle testimonianze. Zenone, a seconda del contesto, adotta ora questa ora quella concezione in funzione dialettica. Colli è dunque convinto che i documenti attestino, insomma, solo uno Zenone dialettico. [119-120]

La aporia zenoniana contro la indivisibilità spaziale non è stata realmente confutata da Aristotele. La critica aristotelica non è decisiva neppure contro la aporia della freccia. Zenone non dice che il tempo sia composto di parti, ciascuna delle quali sia un presente: per lui l'essenza del tempo è il presente, il tempo è visto soggettivamente, quasi kantianamente. Il presente è indivisibile e immutabile: così Zenone ha veramente annientato il moto. Non vi sarebbe più solo la impossibilità di raggiungere la fine, ma propriamente la impossibilità del movimento. [120]

Come nella illusione cinematografica la sensazione del movimento è raggiunta attraverso la sovrapposizione di immagini ferme, le aporie zenoniane vogliono dimostrare che la sensibilità può apprendere il movimento, ma solo attraverso elementi statici e la ragione non se lo spiega. [120-1]

L'argomento dello stadio è, secondo Colli, di sconcertante debolezza, prettamente sofistico. È possibile che ci sfugga il vero argomento, ovvero che Zenone, accanto ad argomenti validi, ne adducesse anche di cattivi, o ancora che, nel citare questo argomento, Aristotele abbia attinto da rielaborazioni sofistiche (Gorgia, Alcidaunte) dell'argomento zenoniano. [125-6]

Testimonianza di Seneca (29A21 DK): «se devo credere a Parmenide, nulla esiste all'infuori dell'uno; se a Zenone, neppure l'uno». Nella prospettiva di Zenone in chiave di aiuto a Parmenide, questa testimonianza appare un equivoco: per Colli, che – al fine di salvare la storicità della testimonianza platonica – è disposto a riconoscere l'intento apologetico di Zenone, limitandolo però a una composizione giovanile, Seneca non avrebbe invece frainteso. [128]

Aporia dello spazio: Aristotele (*Fisica* 209 a 23): «se tutto ciò che è in un luogo, è chiaro che ci sarà un luogo del luogo, e così all'infinito». Somiglianza con la dicotomia: dato un fulcro dimostrativo, si ha l'estensione all'infinito. Per confutare Zenone, Aristotele è costretto a ridurre lo spazio ad accidente, ciò che appunto Zenone voleva: il fatto che non sia sostanza porta anche Aristotele a considerare lo spazio non reale. [129]

Aporia dello spazio: Simplicio 29 B5 – per DK e Untersteiner citazione testuale: «se il luogo esiste, si troverà in qualche cosa: infatti ogni realtà è in qualche cosa; orbene, ciò che si trova in qualche cosa è anche in un luogo. Dunque il luogo sarà in un altro luogo e così via all'infinito». Schema: ipotesi iniziale, conseguenza assurda con estensione all'infinito (proprio tale estensione la rende assurda), perciò negazione della ipotesi. [131]

Colli ritiene improbabile – alla luce della finezza teoretica di alcuni dei suoi argomenti - la attribuzione a Zenone di quelli deboli (come quello dello stadio), almeno di non considerarne la introduzione come consapevole uso pratico: in tal caso, dovremmo considerare Zenone non solo inventore della dialettica, ma anche della eristica. [131-2]

Aporia del grano di miglio: si immagina una certa quantità di miglio che cadendo faccia rumore; la domanda sofistica è se anche a un suo solo grano compete la capacità di fare rumore. Un grano cadendo non produce rumore, quindi il rumore che empiricamente percepiamo quando cade il mucchio non dovrebbe intervenire. Fulcro dell'argomento è la avvertibilità o meno di un determinato fenomeno. [132]

Simplicio riproduce l'argomento in forma dialogica tra Zenone e Protagora: il fatto che lo utilizzi come fonte antica potrebbe indicare la esistenza di uno scritto dialogico, secondo Diels composto nel IV secolo a.C., cui ricondurre l'argomento (piuttosto debole). Forse Aristotele utilizzava, accanto all'opera autentica di Zenone, saltuariamente anche opere divulgative. Diels ritiene che Aristotele conosca Zenone solo mediatamente, attraverso dialoghi sofistici del IV secolo a.C.: a essi farebbe riferimento con la formula «il *logos* di Zenone» e i suoi ascoltatori non avevano allora difficoltà a riferirli giustamente [134-5 e 140]

Terzo frammento testuale (29B3 DK) da Simplicio: «se gli esseri sono molti è necessario che essi siano tanti quanti sono e né di più né di meno. Ma se sono tanti quanti sono saranno limitati. Se sono molti gli esseri saranno infiniti. Infatti in mezzo agli esseri ve ne saranno sempre altri e tra l'uno e l'altro di questi altri ancora. E così gli esseri sono infiniti». La formulazione rivela la autenticità del frammento: c'è l'ipotesi generale (se gli esseri sono molti) che mancava invece all'inizio degli altri. [136]

Analisi del *logos*. Primo corno: il ragionamento è apparentemente sbrigativo: dalla analisi degli stessi «molti» si deduce che gli oggetti che sono molti, per il fatto di essere molti, sono determinati. Nella ipotesi è già contenuta la prima conseguenza. Secondo corno: la dimostrazione è condotta «per mezzo della dicotomia» dice Simplicio. In realtà viene detto «in mezzo agli esseri», che non presuppone la divisione a metà: «per mezzo della dicotomia» è improprio.

La differenza rispetto al *logos* ricostruito da B1 e B2: in quello compariva un medio, un concetto direttivo su cui era svolto l'argomento; qui manca. Forse quel che rimane in Simplicio è originale ma non completo. [137]

Quarto frammento autentico, ancora sul moto, documentato da Diogene Laerzio: «ciò che si muove, non si muove né nel luogo dove è, né in quello in cui non è». Secondo Colli è un argomento di tipo forte. Nello spazio in cui è, non si può muovere, lo occupa e basta. Nello spazio in cui non è non si può muovere, non c'è e basta. Quindi non si può muovere per niente. Simile all'argomento della freccia, ma quello si fondava sul concetto di presente, questo su quello di spazio: sono due argomenti distinti. [138-9]

Tenuto conto della attribuzione a Zenone di argomenti, come quelli del grano di miglio e dello stadio, deboli ovvero della formulazione probabilmente lontana da quella zenoniana di altri, è possibile, secondo Colli, che Diels abbia ragione: le quattro aporie sullo spazio sarebbero state riprese da Aristotele in opere a lui precedenti, nelle quali le prime tre erano riprodotte in modo sostanzialmente fedele alla speculazione zenoniana, mentre la quarta avrebbe avuto origine posteriore.

Problema dell'«aiuto» che Zenone avrebbe dato a Parmenide. [141]

Colli sostiene che vada ristretta la interpretazione di Zenone come discepolo di Parmenide: egli manifesterebbe una forte originalità, non riconducibile a Parmenide, talvolta in antitesi a Parmenide. Una soluzione di compromesso potrebbe essere quella di sottolineare uno sviluppo nel pensiero zenoniano, da una giovanile apologetica a una matura critica nei confronti del maestro. [141-2]

La originalità di Zenone rispetto a Parmenide consisterebbe in un maggior rigore formale dialettico: a dispetto dei rilievi di Aristotele, Zenone doveva distinguere l'uno che non ammette altro da sé dall'uno che, parte dei molti, può essere aggiunto o sottratto a un altro. [143]

Diverso valore teoretico degli argomenti: due deboli, stadio e grano di miglio.

L'argomento dello stadio doveva appartenere originariamente ai *logoi* zenoniani sul movimento: la sinteticità della espressione aristotelica deve aver contribuito alla successiva deformazione nel Peripato. Secondo Colli è possibile che Aristotele ed Eudemo avessero a disposizione il testo di Zenone, poi perduto. [144]

Anche l'argomento del grano di miglio potrebbe essere zenoniano: elemento caratteristico di Zenone è la estensione di un fulcro dimostrativo che l'avversario nella discussione ha accettato («il grano di miglio cadendo non fa rumore»). La conclusione logica nello specifico sarà che il mucchio cadendo non fa rumore. Siamo ancora in presenza di una dimostrazione per assurdo, dello stesso tipo di difficoltà delle aporie contro il movimento. Lo schema è lo stesso, la differenza risiede nel valore del fulcro dimostrativo: nelle tre aporie valide del moto la ragione dimostrativa è desunta dalla analisi di una definizione, nella aporia del grano di miglio è ancora una percezione. L'errore, tuttavia, non è nello schema logico. [145]

Parmenide 28B8 38-41 DK: egli chiama «nomi», nel senso di opinioni volgari, «[...] nascere e morire, l'essere e il non essere [...]». Alcune di queste categorie si riferiscono

al mondo sensibile, altre riflettono la filosofia stessa di Parmenide. Esse sono comunque solo nominali, non riflettono la verità delle cose e in questo senso risulta per Colli inaccettabile la tradizionale interpretazione di Parmenide come filosofo dell'«essere» contrapposto ai «nomi». Il suo poema sarebbe solo espressione simbolica, mentre la sua filosofia si celerebbe più nel profondo. [146-7]

La figura distruttiva di Zenone si sposa bene con una tale lettura di Parmenide: ogni tesi sarebbe conclusa con una confutazione, il suo fine sarebbe quello di sviluppare una teoria totalmente negativa della ragione umana, di mostrare come ogni conoscenza sia distrutta dalla analisi razionale. Tutto ciò per aderire alla teoria non razionale di Parmenide. Un «aiuto» certo diverso da quanto comunemente inteso dai critici: non a sostegno dell'«uno», ma per la totale distruzione delle opinioni umane; sullo sfondo la dottrina di Parmenide, il cui contenuto va cercato fuori dalla sfera razionale. [147]

Le tre aporie contro il moto sono contenutisticamente zenoniane, ma non possiamo ricostruirne la originaria formulazione dialettica. La aporia dello spazio funziona ponendo un concetto fondamentale (lo spazio) e supponendo la esistenza di un certo oggetto: si procede alla analisi deducendone le conseguenze (processo all'infinito). Si tratta di un embrionale procedimento per assurdo. Simile la aporia dello spazio e del moto: le conseguenze in questo caso sono impossibili non dal punto di vista concettuale ma da quello reale. La semplicità di tali dimostrazioni per assurdo consiste nel derivare le conseguenze dal concetto medesimo che si vuole negare.

Presumibilmente tutti i *logoi* sulla molteplicità dimostrano per assurdo, attraverso la contraddizione, con una implicita cosciente conoscenza del principio di contraddizione. Ciò pone Zenone in alto nella storia della logica. [148]

In Zenone si trova operante – sebbene non formulato – anche il principio del terzo escluso. Nel *logos* di B1 e B2 Colli ha riscontrato anche la legge di trasposizione, che, nella sua lettura, non è altro che il principio del terzo escluso. Nelle dimostrazioni per assurdo di Zenone si trova un ulteriore elemento originale, assente in Aristotele: la regressione all'infinito. In realtà essa è presente negli *Analitici secondi* e viene riconosciuta come mezzo valido di dimostrazione. Secondo Colli Aristotele avrebbe addirittura introdotto i principi delle scienze proprio per porre un termine al regresso all'infinito. Questa sarebbe una influenza di Zenone. In un secondo tempo Aristotele avrebbe abbandonato il regresso, pur riconoscendolo logicamente valido. [149-150]

Gorgia

Il problema della conoscenza nella sofistica antica. Problematico stabilire se la sofistica rappresenti uno spostamento dell'interesse filosofico verso l'uomo: in ogni caso nel V secolo a.C. il passaggio dall'interesse per la natura all'interesse per l'uomo si consuma. [21]

Il termine sofista non deriva da un luogo né da un maestro: l'unico elemento che tiene unito il movimento sofistico è la città di Atene. Platone definisce i sofisti coloro che impartivano insegnamenti a pagamento: un argomento piuttosto tenue per sostenerne la unitarietà.

Colli (i) cerca di stabilire la cronologia dei sofisti - così da poterli mettere in relazione con altri elementi storici della cultura greca del V secolo -; (ii) esamina rapidamente le

fonti antiche per determinare il significato del termine *sophistēs*. Questo approccio garantisce non solo la collocazione storica dei sofisti, ma anche la comprensione del giudizio espresso dalla generazione successiva. [22]

Socrate è un sofista? Se ci atteniamo alla definizione platonica del sofista no; Aristofane, invece, riteneva ci fossero ragioni per criticare la sofistica nel suo personaggio più rappresentativo: a tale scopo scelse proprio Socrate. [22-3]

E Anassagora? La sua permanenza ad Atene, la sua amicizia con Pericle, il suo razionalismo fanno pensare a una convergenza con il movimento sofistico: egli, tuttavia, è studioso della natura e non impartisce insegnamenti a pagamento. Da un lato, guardando alla sua presenza in un certo ambiente culturale, lo si potrebbe definire sofista, dall'altro, per i contenuti della sua filosofia, ciò è difficile sostenere. I limiti della sofistica appaiono inconsistenti. [23]

Per la cronologia: Anassagora ad Atene nel 480? Per Colli intorno al 450. In ogni modo, nel decennio 450-440 arrivano nella città - al vertice della sua espansione - prima Protagora, poi Gorgia, in seguito Ippia e Prodicò. [23-4]

Per determinare una epoca finale della sofistica si può fare riferimento ad Aristotele: gli *Elenchi sofistici* presuppongono il fenomeno sofistico ancora esistente intorno al 350-340 a.C.. Il movimento andò degradando fino all'epoca di Epicuro. La grande sofistica, comunque, si può considerare conclusa con la morte di Socrate. [24]

La testimonianza platonica è da valutare con cautela: Platone si riferisce costantemente ai sofisti, ma non distingue prima e seconda generazione. Anzi: la caratterizzazione ironica di Platone prende spunto probabilmente proprio dalla sofistica del IV secolo. [24-5]

Aristofane critica in profondità tutta la cultura ateniese nella sua relazione con la politica. La crisi culturale della fine del V secolo ha giocato un ruolo diretto nella politica ateniese: secondo Colli si tratta di uno di quei momenti in cui meglio si può constatare l'azione reciproca tra cultura e politica. La sofistica influenza quasi tutte le manifestazioni culturali: rapporti tra Euripide e la sofistica. Aristofane contrappone Eschilo a Euripide e centra il problema della dissoluzione della fede nella religione olimpica, che è certamente in relazione con il movimento sofistico. [25]

Rapporto tra Tucidide e il movimento sofistico: evidente già nella visione del mondo e nel problema religioso, ma anche nell'aspetto formale della dialettica, come conferma il dialogo dei Meli. [25-6]

Anche in Sofocle ritroviamo il gusto della dialettica. [26]

Sulla scorta di Elio Aristide (79 1 DK), Colli sottolinea come per Erodoto *sophistēs* sia sinonimo di *sophos*, «sapiente»: lo usa per Solone, un legislatore, per Pitagora, filosofo, legislatore e riformatore: un sapiente completo. Per Elio Aristide, dunque, il termine sofista indicava genericamente una forma di eccellenza in ambito spirituale. [27]

Plutarco (Untersteiner, *Sofisti* I 6) informa sulla esistenza in Atene, da Solone in poi, di una tradizione di uomini che facevano professione di sapienza, nel senso di abilità politica e intelligenza volta alla pratica. Ciò anteriormente al sorgere della retorica, per Plutarco elemento fondamentale del sorgere della sofistica. [28]

Conservatori e filolacedemoni vedono nella sofistica una causa della decadenza di Atene, affiancando questo movimento culturale a quello politico della demagogia.

Testimonianza del *Sofista* platonico: l'interesse di questo dialogo non sta nello scopo dichiarato – la definizione del sofista – ma nel metodo gnoseologico della *diairesis*. Il problema della definizione è solo occasionale e quando Platone polemizza con la sofistica, lo fa con la seconda generazione (IV secolo), già degenerata in eristica. [29]

La definizione «una specie di atleta della dialettica e della retorica» si riferisce al fenomeno più appariscente della sofistica, comune alla prima e alla seconda. La differenza sta nel livello teoretico, altissimo in Protagora e Gorgia. Nell'elenco di connotazioni del sofista in Platone, ne troviamo anche due positive: (i) «una specie di importatore delle cognizioni che interessano l'anima»: riferimento alla sofistica del V secolo, e a coloro, come Gorgia, che introdussero in Atene problematiche già evolute; (ii) «un purificatore di quelle opinioni che ostacolano all'anima il sapere»: riferimento forse a Protagora e alla sua arte «politica» (Timpanaro Cardini, secondo il *Protagora* platonico). Secondo Colli vi sarebbe solo la attribuzione alla sofistica di una funzione illuminatrice, dissolutrice delle credenze tradizionali. [30]

Senofonte (*Mem.* I 1, 11): i sofisti sono identificati con i fisici e il termine *sophistoi* usato come qualcosa di universalmente noto. La opposizione è tra Socrate e coloro che si occupano di *physis* e *kosmos*, di cui i sofisti rappresenterebbero il versante ateniese. Non sarebbero dunque da escludere interessi scientifici nei sofisti. Per il resto Senofonte conferma solo il tema della cultura mercenaria. [31]

Senofonte (*Cynegeticus* 13, 8): cristallizzazione del termine *sophistēs* in contrapposizione a *sophos*, che riflette una opinione pubblica ormai formata, con una storia dietro di sé nei primi decenni del IV secolo.

Aristotele (*Elenchi sofistici* 165 a 21): «la sofistica è una sapienza apparente, non reale; il sofista è un venditore di sapienza apparente, non reale». [32]

Fino alla fine del V secolo si nota che *sophistēs* da un lato significa «maestro di una arte», come *sophos*; in Pindaro significa «poeta» senza alcun riferimento al concetto di conoscenza; in Eschilo sta per «musicista», sempre al di fuori di ogni contesto conoscitivo; in Platone (*Repubblica* 296 b) significa «demiurgo», ordinatore del mondo e maestro di *technē*. D'altro lato ha un secondo significato, sempre antico, anche se meno del precedente, di «uomo saggio che conosce»: i sette sapienti sono «sofisti», Erodoto dice «sofista» Pitagora. Diogene di Apollonia chiama «sofisti» i *physiologi*, come fa anche Ippocrate. [32-3]

Già in alcuni passi antichi si nota una intonazione ironica o polemica: Eschilo (*Prometeo* 944) fa apostrofare Prometeo da Hermes *se ton sophistēn*, «tu, che sai tutto»; Sofocle, in un frammento (fr. 110 Pearson), suggerisce il senso che il sofista, oltre a essere sapiente, ne faccia professione con eccessiva insistenza. Si arriva dunque a

significare colui che impartisce lezioni a pagamento: qui cessa la sinonimia con *sophos*, e si registra invece la disgiunzione tra i due termini, con punte di negatività già nel V secolo. Tucidide (III 38) dimostra di conoscere la sofistica come insegnamento pubblico. [33]

In conclusione, «sofista» all'inizio non aveva alcuna sfumatura negativa; la circostanza, invece, che un determinato gruppo di persone avesse questo nome e che il nome sia andato rapidamente assumendo un significato negativo è un fatto storico che si verifica ad Atene. Elemento di coesione, come unità di interessi, è rappresentato dall'«arte dialettica», documentata in tutti i sofisti della prima generazione. La dialettica si costituisce attraverso i sofisti: prima di loro c'è solo Zenone. La dialettica si sviluppa da Zenone fino ai *Topici* di Aristotele, opera definitiva sull'argomento e cardine della logica aristotelica. [34]

Di Gorgia sappiamo poco: attendibile che guidasse nel 427 a.C. una ambasceria di Leontini ad Atene (dove ebbe grande successo) e che morisse ultracentenario. Secondo Colli, la nascita di Gorgia andrebbe posta intorno al 490 (sarebbe contemporaneo di Empedocle). [35]

Relazione Empedocle-Gorgia: nella antichità si propone come iniziatore della retorica ora Empedocle, ora Gorgia. Da un punto di vista teoretico è accertata la relazione con gli eleati. [35-6]

La data di nascita di Gorgia e l'interesse dialettico autorizzano a ipotizzare che possa essere stato condiscipolo di Zenone presso Parmenide. Non si tratta di semplici contatti con gli eleati, ma di una vera e propria continuazione del problema dialettico, come era stato impostato da Zenone. Paternità zenoniana, quindi, se non addirittura parmenidea. La originalità di Zenone doveva consistere nella elaborazione dialettica della dottrina del maestro.

Esiste una forte concordanza di metodo tra Gorgia e Zenone, interpretato diversamente dalla tradizionale versione dell'«aiuto» a Parmenide. [36]

Colli è convinto che Zenone non si sia limitato agonisticamente a elaborare una difesa strumentale del maestro: egli è critico dell'essere e dell'uno. La figura di Zenone sarebbe essenzialmente distruttiva, e dunque prossima al nichilismo gorgiano. [36-7]

Maestri di Gorgia: Parmenide e Empedocle: il secondo per la teoria dei pari e degli effluvi e soprattutto per la retorica. Il rapporto con l'eleatismo è molto stretto, tanto da far considerare Gorgia - in qualche interpretazione - ultimo esponente (essendo vissuto più a lungo del coetaneo Zenone). [37]

Il discepolato va inteso essenzialmente come assunzione di elementi significativi nel suo pensiero.

Lo sviluppo della dialettica all'epoca di Gorgia non avvenne attraverso discussioni fittizie, in cui filosofo elaborava le tesi contrapposte, ponendo sia le domande sia le risposte: la dialettica era esercizio di discussione reale e concreta. Di queste discussioni sono rimasti i sedimenti, i suoi risultati: la logica aristotelica è una codificazione dei modi del nostro pensiero.

Nella interpretazione di Colli, ci sarebbe forte affinità tra Gorgia e Zenone: l'approdo taciuto del pensiero di Zenone lo ritroviamo palese in Gorgia. La sua tesi che nulla esiste è proprio antitetica a quella di Parmenide: per questo non è considerato uno degli eleati, sebbene da loro chiaramente derivi.

Analogamente non si considera comunemente un eleata Democrito, il quale con la sua assunzione di «non-essere» uguale a «vuoto» si riallaccia esplicitamente a Parmenide, pur aggiungendovi un decisivo elemento non parmenideo (la ammissione della esistenza del vuoto). [38]

Una impostazione analoga è quella di Gorgia, il quale discute eleaticamente in termini di essere e non-essere, secondo il metodo dialettico, giungendo alla decisa negazione del contenuto dottrinario degli eleati.

Problema delle fonti: nel caso di Zenone ci si trovava di fronte a una tradizione antica, solida, fondata, ancorché limitata; i problemi sono solo interpretativi. Su Gorgia non abbiamo testimonianze di Aristotele (sebbene la tradizione gli attribuisca opere su Gorgia). Platone, molto critico nei confronti dei sofisti, rispetta maggiormente Gorgia; ma sul problema teoretico tace: solo nel *Parmenide* attribuisce agli eleati tesi da altri attribuite a Gorgia (per esempio che l'essere non può essere pensato e comunicato).

Le fonti migliori sono Sesto Empirico, che nell'*Adversus mathematicos* propone un sunto della intera opera gorgiana, e la epitome pseudoaristotelica del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, pervenutoci nel *corpus* ma sicuramente della scuola, forse ancora nel IV secolo. [39]

Colli ritiene attendibili e fondate tanto la testimonianza pseudoaristotelica quanto quella di Sesto, preferendo la seconda, sebbene con cautela, in considerazione della distanza cronologica. [39-40]

A Gorgia sono attribuite, tra le altre, due opere: *Peri physeōs* e *Peri tou mē ontos*. Il termine *physis* non indica semplicemente la natura, ma anche – come nel caso dei frammenti eraclitei – la realtà ultima delle cose. Il secondo titolo allude al tema principale di Gorgia, che era nichilista. Il problema è capire se si tratti effettivamente di due opere o di una sola. Colli propende per la seconda possibilità, anche perché non abbiamo frammenti gorgiani che non possano appartenere a *Su ciò che non è*. [40-41]

L'elemento importante che si ricava dalle notizie importanti è il fatto che dobbiamo presumere in Gorgia la conoscenza completa della cultura del V secolo.

I testi di Gorgia (82 B1, B2, B3, B4 DK e fr. 3a) sono fondamentali non solo nell'ambito della storia del movimento sofistico, ma anche per il successivo sviluppo del problema della conoscenza.

Colli ribadisce la sua tesi, che Gorgia renda popolari le posizioni teoretiche di Zenone, che questi, cioè, fosse già un nichilista. [43]

Testimonianza di Sesto (B3): «Gorgia [...] nell'opera *Su ciò che non è* ovvero *Sulla natura* dimostra (*kataskeuazei*) come veri tre punti fondamentali, l'uno in conseguenza dell'altro: il primo che niente è; il secondo che, se anche qualcosa è, è inconoscibile (*akatalēpton*) all'uomo; il terzo che, se anche è conoscibile, è incomunicabile (*anexoiston*) e inesprimibile (*anermēneuton*) ad altri». [43-4]

La terminologia proposta è, secondo Colli, per lo più posteriore, a parte *anexoiston* che potrebbe essere originale. Egli rileva la stupefacente concordanza con il *Parmenide* platonico, in cui, proprio sulla base della teoria gorgiana, sono criticate le idee. Il dialogo platonico rappresenta un problema interpretativo: per gli antichi (neoplatonici) avrebbe rivelato il lato mistico nascosto del pensiero del suo autore; i moderni ribaltano la prospettiva e vi colgono soprattutto l'esercizio astratto, logico e dialettico. Una interpretazione positiva è quella che vi coglie una evoluzione del pensiero platonico, nel senso che i concetti, nella loro reciproca relazione, riuscirebbero ad afferrare il reale, il contrapposizione alla giovanile condanna della molteplicità. Il passaggio avverrebbe proprio con la introduzione del non-essere, in polemica con gli eleati. [44-5]

Colli registra una differenza metodologica rispetto a Zenone: diversa la impostazione formale. In Zenone il ragionamento, pur passando attraverso tutte le possibilità, era lineare, in Gorgia ci sarebbe un eccesso di dimostrazione. Gorgia assume la dimostrazione per assurdo, potenziandola con una ulteriore dimostrazione per assurdo: nulla esiste è dimostrato perché è *adynaton* che qualcosa esista; Gorgia rafforza tale dimostrazione con le successive dimostrazioni per assurdo. Questo metodo non rimase nella logica classica, che passa attraverso Platone e la sistemazione aristotelica. [45]

Secondo Colli il metodo sarebbe originale e si spiegherebbe facilmente in considerazione del rilievo per Gorgia della retorica, che mira appunto alla persuasione, a una persuasione collettiva: nell'incastarsi delle dimostrazioni l'una nell'altra si palesa un elemento retorico, mescolato a quello dialettico di ascendenza zenoniana. [45-6]

Dimostrazione della prima tesi: «Che niente sia, lo dimostra nel modo seguente: se qualcosa è, o è ciò che è, o è ciò che non è, oppure è ciò che è e che insieme non è». Colli si dice convinto che la formulazione possa essere gorgiana, come la successione degli argomenti. Vi si manifesta una legge della logica che non è espressa neppure in Aristotele: il «principio della predicazione», polare rispetto al principio di contraddizione o del terzo escluso. Questo si formula: «A implica B o A implica non-B, non si dà una terza possibilità». Nel principio del terzo escluso si tiene fisso il soggetto e allora si avranno i due possibili predicati. In Gorgia invece si tiene fissa la predicazione dell'essere e varia il soggetto: il soggetto *ti* può essere tre soggetti possibili: «ciò che è», «ciò che non è», «ciò che è e che insieme non è». [47-8]

Teoria dei giudizi contraddittori della logica aristotelica: due proposizioni sono contraddittorie quando sono contrarie dal punto di vista della qualità (affermative-negative) e della quantità (universale-particolare): a un giudizio universale positivo si contrappone un giudizio particolare negativo, e, viceversa, a uno universale negativo uno particolare positivo. Gorgia applica la definizione prima che Aristotele la formulasse: «niente è» è universale negativa, «qualcosa è» è particolare positiva. Un passo avanti nella teoria del giudizio rispetto a Zenone, nella coscienza della quantità del giudizio. [48]

Tenendo fisso il predicato, si hanno tre possibilità per il soggetto: un soggetto qualsiasi o la sua negazione o l'uno e l'altra. La terza possibilità è in definitiva la totalità dal punto di vista della quantità.

«Ma né ciò che è è, come dimostrerà, né ciò che non è è, come dimostrerà, né ciò che è e che insieme non è è, come spiegherà. Dunque niente è». [49]

Colli riformula: «ma ad essere soggetto del giudizio “qualcosa è” non si adatta né ciò che è, né ciò che non è, né ciò che è e insieme non è: quindi qualcosa non è». Dal punto di vista formale la dimostrazione è compiuta: resta da dimostrare che non si possono formulare i tre singoli giudizi; se ci riuscirà, la dimostrazione sarà ineccepibile: nessun *ti* infatti potrebbe essere assunto come soggetto dell'*esti*; la proposizione inizialmente posta è dimostrata assurda, resta dimostrata allora la tesi che «nulla è». [49-50]

Dimostrazione per assurdo ancora più radicale delle classiche dimostrazioni per assurdo: non si deducono conseguenze assurde e contraddittorie che nascono dalla tesi assunta ipoteticamente; qui non si può neppure porre la tesi contraddittoria in quanto priva di significato.

«Di certo ciò che non è non è: se infatti ciò che non è fosse, sarà e insieme non sarà. In quanto è pensato come ciò che non è, non sarà; in quanto è ciò che non è, al contrario sarà. Ma è del tutto assurdo che qualcosa sia e insieme non sia, quindi ciò che non è non è». [50]

Sesto utilizza a inizio paragrafo un lessico aristotelico: in Aristotele l'uso del futuro nel sillogismo significa la necessità della conclusione, ha un valore logico, non solo stilistico. L'antico uso aristotelico è stato ripreso dalla logica formale moderna, dopo essere stato dimenticato da quella medievale, la quale poneva le premesse come reali e non come ipotesi, cui, nel caso siano reali, seguono certe conseguenze. Quando Aristotele non usa il futuro, usa *anankē*, «è necessario».

Secondo Colli, una qualche forma condizionale doveva essere presente nel testo di Gorgia: rilevante, perché ci troviamo alle origini della sillogistica aristotelica. [51]

Colli tende a riconoscere come gorgiano, nella ricostruzione di Sesto, solo ciò che è strettamente necessario: tipico sarebbe un argomentare per passaggi che la brevità rende ostici, di sapore aristotelico. La argomentazione particolare appena discussa è normale, con l'uso del principio di contraddizione. [51-2]

Per la stessa tesi, Gorgia offre un'altra argomentazione, apparentemente semplice, in realtà assai complessa: così nelle due versioni:

Sesto: «E in altro modo, se ciò che non è è, ciò che è non sarà: sono infatti questi [soggetti] contrari, e se a ciò che non è compete il predicato dell'essere, allora a ciò che è competerà il predicato del non-essere. Ma non è vero che ciò che è non è: quindi neppure ciò che non è sarà».

De Melisso: «Se invece il non-essere esiste, allora, egli afferma, l'essere che è il suo contrapposto, non esiste; perché, se il non-essere è, è logico che l'essere non sia». [52-3]

Differenza nelle due versioni nell'uso di termini specifici: lo pseudo-Aristotele usa *antikeimena*, «contrapposti», Sesto *enantia*, «contrari». *Antikeisthai* è termine tecnico aristotelico, come *symbebēke*, «compete il predicato»; ma anche *enantion*, comunque da preferire perché meno aristotelicamente connotato. Probabilmente in nessuna delle due versioni è possibile rinvenire l'autentica espressione di Gorgia.

Il contenuto, però, è possibile riconoscerlo gorgiano.

«... se ciò che non è è, ciò che è non sarà»: essendo i soggetti contrari, sono fatti contrari anche i predicati. Il passaggio è permesso facendo riferimento alla contrarietà dei soggetti: appello al principio del contrario. Colli ipotizza che il passaggio si fondi sulla applicazione della proprietà commutativa. Indicando con «.» il concetto di congiunzione, se a.b, allora è vero anche b.a. Nel nostro caso, «se il non-essere è, l'essere non è» equivale a «se qualcosa non è e è, allora si può dire che questo qualcosa è e non è»; quindi «se qualcosa, che non è, è, allora qualcosa, che è, non è». [53]

Questa spiegazione del passo per mezzo della proprietà commutativa, tuttavia, non spiega bene, secondo Colli, l'appello alla contrarietà dei soggetti. [53-4]

Più complesso sarebbe il ricorso alla teoria della conversione, con cui Aristotele, negli *Analitici primi*, inverte i termini del sillogismo: si tratta di uno dei fondamenti della sillogistica. Se A appartiene a B, la conversione riguarda l'inversione del rapporto di predicazione, e il problema è di vedere se B appartiene ad A. la teoria della conversione è regolata dalla qualità e quantità del giudizio:

- (i) la universale negativa si converte completamente: A non appartiene a nessun B, nessun B appartiene ad A;
- (ii) la universale affermativa si converte solo parzialmente: tutti gli uomini sono mortali, ma solo alcuni mortali sono uomini;
- (iii) la particolare affermativa si converte sempre;
- (iv) la particolare negativa non si converte mai. [54]

Per dimostrare che «se il non-essere è, l'essere non è», partiamo dal giudizio negativo: «ciò che non è *non* è»: convertendolo abbiamo: «ciò che è *non* non è», che equivale a «ciò che è è». Dunque se è vero che «il non-essere non è», risulta vero dire che «l'essere è». Negando le due proposizioni si ottiene: «ciò che non è *non* non è», che vale «ciò che non è è» e «ciò che è *non* è». Si tratta delle proposizioni di Gorgia. La dimostrazione è raggiunta per mezzo della negazione delle due proposizioni negative, di cui una è la conversione dell'altra. [54-5]

La teoria della conversione del giudizio negativo, dunque, sarebbe presente, secondo Colli, coscientemente in Gorgia; essa è la base dimostrativa della seconda dimostrazione.

A conferma, Colli anticipa la lettura di un passo della seconda parte dell'opera di Gorgia. Sesto: «Passiamo ora a dimostrare che, anche se qualcosa è, essa risulta inconoscibile e impensabile per l'uomo. Dice infatti Gorgia che, se le cose pensate non sono essenti, ciò che è non è pensato». È evidente che la base dimostrativa è costituita dalla conversione della negativa. [55]

Sesto: «E neppure ciò che è è: se infatti ciò che è è, esso è o eterno o generato o insieme eterno e generato. Ma non è né eterno, né generato, né entrambi, come dimostreremo; quindi ciò che è non è. Se infatti ciò che è è eterno (da qui dobbiamo cominciare), non ha un principio». [56]

Problema della definizione, di particolare interesse nella dialettica greca: Socrate con il suo *ti esti* va alla ricerca della definizione, non del concetto. La ricerca continua nei dialoghi dialettici di Platone e si compie nella teoria aristotelica della definizione.

Definizione esemplare di Aristotele è «l'uomo è animale terrestre bipede», dove l'«è» equivale al segno «=», in quanto la conversione è completa. L'*estin* è predicativo, ma in una maniera particolare.

Nel caso di Gorgia, quando si predica «eterno» o «generato», la predicazione, pur non essendo definitoria, è comunque essenziale, come nel caso del *ghenos* (genere) aristotelico: non si tratta di semplici predicati, ma sono convertibili, perciò possono essere soggetti. [59]

Nella espressione che definisce, secondo la regola aristotelica, i termini devono essere all'ascoltatore più noti dell'oggetto da definire: la definizione risponde a una esigenza di chiarimento.

Sesto: «Infatti tutto ciò che diviene ha un principio, ma ciò che è eterno, essendo costituito come ingenerato, non ha avuto un principio». [60]

C'è chiaramente un appello alla definizione di *aidion* (termine che, come *lectio difficilior*, Colli è portato a ritenere autenticamente gorgiano) come ciò che è «costituito come ingenerato» (*aghenēton*) (anche in questo caso l'espressione definitoria potrebbe essere gorgiana). [60-1]

«Ma se non ha un principio è infinito»: qui siamo in presenza di uno scambio di termini: non avere principio e essere *apeiron* sono espressioni equivalenti, ma non una definizione (che si muove nel senso del più noto): si tratta di termini che hanno lo stesso *dēloumenon*, la stessa «determinazione rivelatrice». [61]

«e se è infinito non è in alcun luogo». La conclusione sarà: «se non è in alcun luogo non è», con cui risulta confutata la prima possibilità, che l'essere sia eterno. [62-3]

Bisogna dimostrare che se è infinito non è in nessun luogo:

- (i) «eterno – non ha principio»
- (ii) «non ha principio – è senza limiti»
- (iii) «è senza limiti – non è in alcun luogo»
- (iv) «non è in alcun luogo – non è».

Colli osserva lo stretto rapporto con la filosofia di Melisso, a ulteriore conferma della collocazione di Gorgia nell'ambito dell'eleatismo.

Melisso, frammento 30B2 DK: «Poiché esso non è nato, esso è e sempre è stato e sempre sarà e non ha né principio né fine, ma è infinito». Le parole *archēn ouk echei* sono melissiane. [63]

Anche *alla apeiron esti* è melissiano. I passaggi che abbiamo incontrato in Gorgia sono melissiani.

Fr. 3: «Ma come è eterno, così anche in grandezza deve essere senza limiti».

Fr. 4: «Nulla che abbia principio e fine è eterno e infinito».

Fr. 7: «In questo modo è dunque eterno e infinito e uno e tutto quanto uguale».

Parte della argomentazione gorgiana si basa dunque su Melisso. [64]

Ma la direzione della argomentazione è contro Melisso: assume la eternità e infinità melissiane come ipotesi dialettiche, per concludere che, se l'essere è infinito, non è in nessun luogo.

È possibile tuttavia che Sesto ricostruisca il testo di Gorgia attraverso quello di Melisso. [65]

«Infatti, se [ciò che è infinito] è in qualche luogo, è differente da lui quello in cui è, e in questo modo ciò che è non risulterà più infinito, essendo circondato da qualcosa. Infatti il contenente è maggiore del contenuto, ma niente è maggiore dell'infinito; quindi ciò che è infinito non è in alcun luogo» (82B3 DK). La dimostrazione è per assurdo ed è formalmente corretta: essa si fonda sulla analisi del concetto di «essere in qualche luogo», che implica la distinzione tra contenente e contenuto. [66]

Nel paragrafo successivo (70), Gorgia introduce una ipotesi dal punto di vista formale non richiesta: pur essendo sufficiente aver dimostrato che l'essere infinito non può esser in alcun luogo, egli ipotizza ulteriormente che esso sia in se stesso. La nuova ipotesi sembra parte della nozione «essere in qualche luogo»: questa si compone, infatti, della alternativa «essere in altro» e «essere in se stesso». [66-7]

«E neppure è contenuto in se stesso. Il contenente e il contenuto sarebbero infatti la stessa cosa e ciò che è sarebbe due cose, luogo e corpo (il contenente infatti è il luogo, il contenuto il corpo). Ma questo è assurdo, per cui ciò che è non è neppure in se stesso». Dunque l'essere non è in alcun luogo. Nel § 69: «infatti, se è in qualche luogo, è differente da lui quello in cui è»; Aristotele su Zenone (29A24 DK): «se il luogo è qualcosa, in che cosa sarà?». Il contesto della citazione aristotelica avvicina Zenone e Gorgia. [67]

Aristotele discute l'essere contenuto «in altro» (*en allōi*), collegandolo all'alternativo essere contenuto «in se stesso» (*en heautōi*): la impostazione è identica a quella di Gorgia. Nel passo specifico della *Fisica* (210 a 25 ss.), Aristotele potrebbe essere influenzato dalla dialettica Gorgia, ovvero Sesto potrebbe ricostruire il testo di Gorgia su un falso, di matrice aristotelica. [68]

«Ciò che è sarebbe due cose, luogo e corpo Ma questo è assurdo»: la absurdità consiste nel fatto che l'essere risulta due cose: non viene dichiarata la ragione per cui ciò è assurdo.

Melisso (30B6 DK): «Se infatti è < infinito > deve essere uno: perché se fossero due, i due non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe limite nell'altro». Questo frammento è la tessera mancante nella argomentazione di Gorgia. [69]

Melisso ricava la unità dell'essere dalla sua infinità: non c'è connessione immediata tra essere e uno. Predicato centrale dell'essere è la infinità e non la unità, come (crede Colli) in Parmenide. [69-70]

Aporia di Zenone nell'accenno di Aristotele: «se il luogo è qualcosa, in che cosa sarà?». Possiamo ricostruirla così: primo corno: il luogo sarà in un altro luogo – regresso all'infinito; secondo corno: il luogo non sarà in alcun luogo – se non è in alcun luogo non è. Risulta così impossibile sia un caso sia l'altro.

La conclusione del secondo corno della ricostruzione della aporia di Zenone è quella che ritroviamo nel testo di Gorgia (§ 70): «Di conseguenza, se ciò che è è eterno, è

infinito; se è infinito non è in alcun luogo; se non è in alcun luogo, non è. Se dunque ciò che è è eterno, sin da principio non è». [70]

Se ci si serve del testo dello pseudo-Aristotele, si trova conferma della connessione tra la argomentazione gorgiana e Melisso e Zenone, che sono esplicitamente richiamati per la relazione tra infinito e luogo e per l'aporia dello spazio. [73-4]

Sesto (82B3 DK) § 71: «E ciò che è neppure può essere generato. Se infatti è stato generato, o è stato generato da ciò che è, o è stato generato da ciò che non è». [75]

«Ma non è nato da ciò che è: se infatti ciò che è è, non è generato ma è già. Ma neppure è nato da ciò che non è; infatti ciò che non è neppure può generare qualcosa. Ciò che è, dunque, non è generato». La terminologia, secondo Colli, non è gorgiana: è possibile che Gorgia non enunciassero la ragione proprio perché il riferimento a Parmenide era evidente. [76]

La ragione dimostrativa con cui Parmenide esclude che l'essere sia derivato dal non-essere è abbastanza chiara: l'essere non può essere sorto dal non-essere perché il non-essere non si può neppure dire. Il presupposto è che il generare sia un passaggio da un qualcosa a un altro: ora questo passaggio è inconcepibile perché manca uno dei due termini, quello iniziale, il non-essere, in quanto totalmente escluso dalla realtà. L'altro argomento dimostrativo è reso esplicito da Gorgia, mentre in Parmenide rimane implicito nel caso generale. [78]

Esso consiste nel concetto di eternità, che è un predicato dell'essere: è la risoluzione completa dell'essere nel *nun*, nell'«attimo presente». È evidente che nel divenire c'è contraddizione con la attualità eterna dell'attimo. Parmenide non dimostra gli attributi dell'essere, si limita a enunciarli, li introduce dogmaticamente. Il concetto di divenire è eliminato perché contraddice i «segni» dell'essere.

In Gorgia troviamo una dimostrazione vera e propria, in quanto anche il caso dell'essere che diviene dall'essere è dimostrato attraverso «se infatti ciò che è è, non è generato ma è già». In Gorgia la ragione dimostrativa risiede nella definizione stessa di essere. La conclusione è: «ciò che è dunque non è neppure generato».

«Allo stesso modo neppure può essere entrambe le cose, eterno e insieme generato. Questi termini, infatti, si eliminano a vicenda e, se ciò che è è eterno, non è stato generato, e se è stato generato, non è eterno. Se dunque ciò che è non è né eterno né generato né entrambe le cose, ciò che è non sarà». [79]

Il fondamento dimostrativo è evidentemente il principio di contraddizione: predicati contraddittori non possono essere riferiti allo stesso soggetto. Principio già consapevolmente impiegato da Zenone, e così documentato anche in Gorgia. [80]

«E ancora: se è o è uno o è molti; ma non è né uno né molti, come si dimostrerà: dunque ciò che è non è. Se infatti è uno, o è una quantità, o è un continuo, o è una grandezza, o è un corpo. Ma qualsiasi cosa sia di queste, non è uno; se è una quantità sarà divisa, se è un continuo sarà tagliato; ugualmente se è pensato come grandezza non sarà indivisibile, se poi come corpo sarà tridimensionale: avrà lunghezza, larghezza e

altezza. Ma è assurdo dire che ciò che è non sia nessuna di queste cose. Dunque ciò che è non è uno». [80-81]

La impostazione della ipotesi non è gorgiana: non è triplice, non si va alla ricerca del soggetto di un giudizio, né il predicato è definitorio. La impostazione è quella classica dell'eleatismo di Zenone. Colli ipotizza una influenza di Zenone su tutta la dimostrazione, come conferma l'uso dei predicati uno-molti, già presente in Parmenide. L'impostazione si presenta in modo empirico e quindi, da un punto di vista logico, più debole: si assiste a una diminuzione di rigore a causa della sovrabbondanza dimostrativa. [81]

La terminologia potrebbe essere parzialmente gorgiana: *poson* è sospetto, ma potrebbe tradurre analogo termine gorgiano; *syneches* è già eleatico; *meghethos* è nozione zenoniana; *sōma* è termine generico.

L'argomento di Gorgia è che, qualsiasi valore si attribuisca all'essere, esso è divisibile: la formula «Ma è assurdo dire che ciò che è non sia nessuna di queste cose» è intesa a sanare la dimostrazione da un punto di vista dialettico. [82]

Colli procede a un confronto con i frammenti 29 B1 e B2 DK di Zenone: Gorgia riprende il contenuto dell'argomento zenoniano in una nuova veste dimostrativa. Zenone confuta l'uno partendo dalla sua indivisibilità, Gorgia lo confuta dimostrando che, se intendiamo l'essere come uno, questo uno risulterà molti. [83]

Ancora a 82B3 DK: «E neppure è molti. Se infatti non è uno, neppure è molti, giacché i molti sono unione di singole unità; per cui, confutato l'uno, sono confutati anche i molti; è chiaro dunque da queste dimostrazioni che né è ciò che è, né è ciò che non è». Il contatto con Zenone è qui non solo nel contenuto ma anche nella forma. [84]

La terminologia è sospetta: Sesto potrebbe aver ricostruito l'argomento, che Gorgia, come gli capita quando ripete argomenti di altri, cita ma potrebbe non aver trascritto completamente. [84-5]

Anche se assunta da Zenone, la dimostrazione è debole: sul rigore logico ha il sopravvento l'elemento retorico. Questo è tanto più evidente nella dimostrazione della impossibilità della terza ipotesi (che l'essere sia e insieme non sia). [85]

«Che poi neppure la congiunzione di entrambi – ciò che è e che insieme non è – sia, è facile da dedurre. Se infatti ciò che non è è, e ciò che è è, ciò che non è sarà uguale a ciò che è per quel che riguarda l'essere: e perciò la loro congiunzione non è. Che infatti ciò che non è non sia, questo è pacifico. Si è poi già mostrato che ciò che è risulta identico a ciò che non è: dunque anche ciò che è non sarà». [85-6]

Sviluppo della argomentazione: (i) posizione della ipotesi contraddittoria (se ciò che non è è), (ii) da essa risulta una identità di essere e non essere riguardo all'essere, (iii) da questa conseguenza viene che la loro congiunzione non è. Si tratta di una dimostrazione per assurdo in cui l'ipotesi appena formulata viene negata con una confutazione tratta dalla ipotesi stessa. [86]

Colli giudica che in questo caso ci si trovi in presenza di una svolta verso la sofistica storica di tipo deteriore. L'ipotesi non è risolubile con un appello al principio di contraddizione, in quanto gli elementi contraddittori non sono predicati ma soggetti, e, come tali, possono avere un predicato in comune: l'ipotesi non è contraria al principio di contraddizione. [87]

Ulteriore dimostrazione (§ 76): «Anzi, se ciò che è è identico a ciò che non è, non è possibile che entrambi siano congiunti: infatti se sono due non sono identici, e se sono identici non sono due». In realtà si potrebbe dire identici rispetto all'essere e diversi riguardo alla loro natura: ma Gorgia insiste che, se sono identici, non possono essere diversi e viceversa: è il trasferire a un altro significato quanto è stato concesso nella discussione. [88]

«Ne consegue che niente è. Giacché se né ciò che è, né ciò che non è, né la loro congiunzione – e oltre a questi non si può pensare nient'altro – niente è». Conclusione della prima parte. La seconda e la terza, più brevi, sono – secondo Colli – una amplificazione inutile sotto il profilo logico: se l'essere non è, evidentemente non può né essere pensato né comunicato. [89]

Sesto § 77: «Passiamo ora a dimostrare che, anche se qualcosa è, essa risulta inconoscibile e impensabile per l'uomo. Dice infatti Gorgia che, se le cose pensate non sono essenti, ciò che è non è pensato. Ed è logico: come infatti, se alle cose pensate viene predicata la bianchezza, alle cose bianche si predica la pensabilità, così se alle cose pensate viene attribuito il predicato del non-essere, per necessità alle cose che sono verrà attribuito il predicato del non-essere-pensate». [90]

La impostazione della dimostrazione si fonda sulla conversione della negativa («se le cose pensate non sono essenti, ciò che è non è pensato»), ma Sesto integra, errando, con una conversione della affermativa («le cose pensate sono bianche») senza considerazione della quantità (le affermative si convertono parzialmente). [91]

§ 78: «Per cui è giusta e conseguente la frase: “se le cose pensate non sono essenti, ciò che è non è pensato”. Ma le cose pensate non sono essenti, come dimostreremo (di qui infatti si deve cominciare): quindi ciò che è non è pensato».

Procedimento gorgiano di grande finezza da un punto di vista formale: se fra due termini esiste una implicazione (se A allora B), diciamo che, se poniamo A, si pone anche B, se è vero A è vero anche B. il nesso cioè è puramente formale, non si tocca la verità di A e di B. [92]

Dunque, «se le cose pensate non sono essenti, ciò che è non è pensato» è una conversione della negativa che costituisce la chiave di volta della dimostrazione. Il giudizio «ciò che è non è pensato» non è il risultato preciso della dimostrazione – che deve essere «se qualcosa è, essa risulta inconoscibile» - ma ne è l'immediato antecedente. Si tratta perciò di dimostrare che «ciò che è non è pensato», il giudizio ricavato dalla conversione. La conversione della negativa è valida di per sé e non va dimostrata.

Dato il nesso stabilito per conversione tra «le cose pensate non sono essenti» e «ciò che è non è pensato», per dimostrare vera la seconda basterà dimostrare vera la prima: (i)

enunciazione della conversione della negativa; (ii) ma, come dimostreremo, le cose pensate non sono; (iii) dunque, l'essere non è pensato. [93]

§§ 78-9: «E che le cose pensate non sono essenti, è chiaro. Se infatti le cose pensate sono essenti, tutte le cose pensate lo sono, in qualunque modo le si pensi. Il che è assurdo [e se assurdo di nessun valore]. Giacché, non per il fatto che qualcuno pensi un uomo che vola o carri che corrono sul mare, non per questo subito quell'uomo vola o quei carri corrono sul mare; quindi le cose pensate non sono essenti».

Altro sofisma: «se infatti le cose pensate sono essenti, tutte le cose pensate lo sono». Gorgia trasforma una particolare affermativa in una universale affermativa. «Le cose pensate sono essenti» è la contraddittoria di quello che si deve dimostrare («le cose pensate non sono essenti»), ma la sua formulazione è ambigua, perché non tiene conto della quantità, mentre la contraddittoria della universale negativa è la particolare affermativa, come Gorgia ben sapeva. Ma egli aveva bisogno della universale affermativa e precisa allora «tutte le cose pensate»: ciò fa sospettare la volontà sofistica di Gorgia. [94]

Schema formale: *modus ponendo ponens* (dove «ponendo» sta per assumere come vero): «date le due proposizioni P e Q tra cui sussista una implicazione, se noi poniamo come vera P, risulta posta come vera anche Q». Dopo il passaggio sofistico con cui Gorgia afferma che «tutte le cose pensate» sono «essenti», è facile dimostrare l'assurdo con un appello alla esperienza; allora risulta vero che «le cose pensate non sono» e, per la implicazione precedente, risulta anche vero che ciò che è non è pensato (immediato antecedente della tesi finale: «se qualcosa è, essa risulta inconoscibile»). [95]

Gorgia, quando vuole esemplificare la absurdità del giudizio «le cose pensate sono essenti», dice «non per il fatto che qualcuno pensi un uomo che vola [...] non per questo subito quell'uomo vola», nega cioè che dal pensato consegua l'essere: nel giudizio stabilisce quindi (come l'Aristotele degli *Analitici primi*) un rapporto di conseguenza del predicato dal soggetto.

§ 80: «Oltre a ciò, se le cose pensate sono essenti, le cose che non sono non saranno pensate. Infatti i contrari hanno predicati contrari e contrario a ciò che è è ciò che non è; e perciò, in via assoluta, se di ciò che è si predica l'essere pensato, di ciò che non è si dovrà predicare il non essere pensato. Ma ciò è assurdo: infatti sono pensate Scilla e la Chimera, e molte altre cose che non sono. Dunque ciò che è non è pensato». [96]

Il passaggio «se le cose pensate sono essenti, le cose che non sono non saranno pensate» è operato sulla base della legge di trasposizione, già presente in Zenone e poi (anche se non perfettamente) sviluppata negli *Analitici* aristotelici. Gorgia doveva limitarsi (come nel caso della conversione delle negative) alla enunciazione, perché anche qui troviamo una esemplificazione di Sesto («infatti i contrari ...»): egli sente il bisogno di spiegare qualcosa che è fuori discussione anche per i logici moderni.

Appellandosi alla esperienza, Gorgia nega la seconda proposizione, quella ottenuta per trasposizione («le cose che non sono non saranno pensate»); risulta allora assurda anche la prima («le cose pensate sono essenti») e valida la proposizione che «le cose pensate non sono essenti». [97]

In realtà la quantità del giudizio iniziale «le cose pensate sono essenti» è universale, per cui da un universale affermativa si dovrebbe ottenere per trasposizione la contraddittoria, particolare negativa (alcune cose pensate non sono essenti). Ma a Gorgia interessava dimostrare come vera la universale negativa (le cose pensate non sono essenti). [98]

§§ 81-2: «Come le cose che si vedono sono dette visibili proprio in quanto si vedono, e le cose che si odono sono dette udibili proprio in quanto si odono, e non respingiamo le cose visibili perché non si odono, né le cose udibili perché non si vedono (giacché ciascuna cosa deve essere giudicata dalla sua particolare sensazione e non da un'altra), così pure le cose pensate saranno, se anche non si osservano con la vista né si ascoltano con l'udito, perché sono colte dal loro particolare organo di giudizio. Se dunque qualcuno pensa carri che corrono sul mare, anche se non li vede, deve credere che ci siano carri che corrono sul mare. Ma questo è assurdo. Dunque ciò che è né si pensa né si comprende». [99]

Le cose pensate sono gli oggetti colti dalla facoltà del *phronein*, del «pensare» e non possiamo dire che non sono reali perché al di fuori della sensazione. Colli non dubita della autenticità del passo: solo ciò che è posto in DK tra parentesi potrebbe essere una aggiunta. [99-100]

Il passo costituisce una affermazione contraria rispetto alle dimostrazioni precedenti e lascia perplessi. [100]

Ma, secondo Colli, esso è inquadrabile nel complesso argomentativo e spiegabile: egli sottolinea come nel § 81 si prova la universale affermativa «tutte le cose pensabili sono reali», non semplicemente la affermativa. Nel § 79 si passava tacitamente dalla particolare affermativa alla universale affermativa («se infatti le cose pensate sono essenti, tutte lo sono»): nel § 81 si dimostra appunto questo passaggio. Gorgia ricorrerebbe dunque a una anticipazione (nel § 79) del risultato della dimostrazione (del § 81). Ulteriore esempio di eleganza dimostrativa. [100-1]

Seconda dimostrazione del § 80: il giudizio «se le cose pensate sono essenti» è lasciato quantitativamente ambiguo. Gorgia intende ambiguamente entrambe le quantità: la particolare perché contraddittoria della universale negativa, e la universale, dedotta dalla dimostrazione che segue, così che possa valere la trasposizione. «Le cose che non sono non saranno pensate» è universale negativa che viene contraddetta dalla particolare affermativa ricavata dalla esperienza («infatti sono pensate Scilla e la Chimera»); risulta allora falsa anche la universale affermativa «tutte le cose pensate sono essenti», impicata a «le cose che non sono non saranno pensate»; ma se è falsa la universale affermativa, risulta falsa allora anche particolare affermativa «alcune cose pensate non sono essenti» (particolare compresa nella universale, nel caso di giudizi affermativi). Essenziale che sia falsa la particolare affermativa, perché allora sarà vera la universale negativa (che è la sua contraddittoria) «le cose pensate non sono essenti», cioè la iniziale del § 78, che implica a sua volta la verità di «ciò che è non è pensato». [102-3]

Nel § 79, il fatto che la universale affermativa «tutte le cose pensate sono essenti» sia dimostrata falsa dalla particolare negativa (l'uomo che vola pensato non è essente), non

comporta che sia falsa anche la particolare affermativa. Gorgia presenta la particolare affermativa e la universale affermativa come una implicazione, stabilendo così il nesso di necessità tra le due proposizioni.

Gorgia potrebbe aver fatto ricorso a una dimostrazione di tipo zenoniano: la dimostrazione per i due corni viene condotta alla contraddizione; il suo fine sarebbe l'annullamento del soggetto per mezzo della attribuzione a esso successivamente di due predicati contraddittori («le cose pensate non sono essenti», «le cose pensate sono essenti»). Una tipica dimostrazione zenoniana, con in più la considerazione della quantità, assente in Zenone. [104]

La terza parte dell'opera di Gorgia è piuttosto piana: si dimostra che, se anche l'essere fosse comprensibile, la sua conoscenza sarebbe comunicabile ad altri. Questo problema, cioè se una conoscenza ultima sia esprimibile in termini razionali, è di grande importanza in tutta la filosofia.

La ragione dimostrativa della terza parte consiste unicamente nel rilevare la differenza tra la realtà e il *logos*, lo strumento cioè che dovrebbe trasmettere questa conoscenza, tra l'essere come realtà oggettiva e il *logos* come realtà soggettiva. [105]

§§ 83-4: «E se anche fosse pensato, non sarebbe comunicabile a un altro. Se infatti le cose che sono sono visibili e udibili e in genere percepibili, quelle almeno che sono oggetti esterni a noi, e di queste cose quelle visibili sono percepibili con la vista, quelle udibili con l'udito, e non viceversa, come dunque si potranno esprimere a un altro? Il mezzo con cui le esprimiamo è il discorso, ma il discorso non è uguale agli oggetti che sono. Quindi noi non esprimiamo ai nostri compagni le cose che sono, ma discorso, che è altro dagli oggetti. Come, dunque, ciò che è visibile non può diventare udibile e viceversa, così ciò che è, in quanto è posto al di fuori di noi, non può diventare nostro discorso». [106]

Colli traduce *logos* non con «parola», come per lo più gli interpreti, ma con «discorso», facendo riferimento alla distinzione aristotelica tra *onoma*, *rhēma* e *logos* come unione di «nome» e «verbo», e alla VII lettera platonica, dove gli elementi primi della conoscenza umana sono *onoma*, «parola», e *logos*, «definizione». [106-7]

§ 85: «[...] così ciò che è, in quanto è posto al di fuori di noi, non può diventare nostro discorso]. E se non è un nostro discorso, non potrà essere manifestato ad altri. Inoltre il discorso – egli dice – si costituisce dalle cose che dall'esterno ci vengono incontro, cioè dalle cose sensibili: infatti dal contatto col sapore nasce in noi il discorso che riguarda questa qualità, e dalla impressione del colore il discorso relativo al colore. Se è così, non è il discorso a riprodurre il mondo esterno, ma il mondo esterno a dare significato al discorso». [107-8]

§ 86: «E neppure è possibile dire che, allo stesso modo in cui esistono oggettivamente le cose visibili e udibili, così esista il discorso; cosicché le cose che oggettivamente sono possano essere indicate da un discorso che oggettivamente è. Se anche il discorso è un oggetto – egli dice – pure differisce dagli altri oggetti, e i corpi visibili differiscono completamente dai discorsi, perché l'oggetto visibile è percepito da un organo e il discorso da un altro. Di conseguenza il discorso non rivela la maggior parte degli oggetti, così come neppure questi possono rivelare l'uno la natura dell'altro». [108-9]

L'insieme stilistico esclude anche in questo caso la literalità del testo, di cui possiamo ricostruire solo la impalcatura: finora la dimostrazione era stata condotta sulla eterogeneità tra ciò che ci appartiene e ciò che sta fuori di noi; ora si suppone che anche al *logos* tocchi una realtà esterna, secondo la completezza cui aspira il metodo gorgiano. Ancora meno qui c'è argomentazione dialettica, e il discorso procede con il richiamo alla divisione delle facoltà conoscitive.

La terza parte della opera di Gorgia è secondo Colli di grande rilievo come posizione di principio nella storia della filosofia, ma non porta novità dal punto di vista della storia della logica. [109]

Parmenide

Il tema del corso potrebbe essere indicato come «La teoria della conoscenza da Parmenide a Platone».

In Platone e Aristotele la dialettica è il fondamento su cui poggia la parte gnoseologica della loro filosofia: Platone conduce la lotta contro i sofisti con una riforma del concetto di dialettica, e proprio attraverso questa si raggiunge la conoscenza delle idee. Aristotele discute la dialettica nei *Topici*, che sono poi posti come introduzione alla logica: egli prende le mosse dalla critica alla dialettica tradizionale, e quando le sostituisce la *epistēmē* entra nella parte nuova della sua filosofia. Diverse sono le soluzioni, ma simile è l'atteggiamento di fronte alla dialettica dei due filosofi. [111-2]

Falso, secondo Colli, che i presocratici si siano disinteressati dell'uomo; vero che il problema etico, semmai, diventa sempre più importante, mentre prima di Socrate e Protagora era più trascurato. Nel pitagorismo c'è interesse etico, ma collegato a una visione teoretica del mondo da cui discende un determinato *bios*, un determinato «modo di vita».

Colli è convinto che il problema della conoscenza sorga in Grecia «in modo quasi miracoloso» e raggiunga rapidamente una «maturità spettacolosa». In Parmenide l'argomentare, come impostazione del problema della conoscenza, è tale da rimanere inalterato per tutta la successiva filosofia greca. Certo, è difficile pensare che Parmenide abbia creato completamente *ex novo* il problema della conoscenza. [112]

Colli giudica problematica la presunta relazione di scuola tra Senofane e Parmenide: in ogni caso, relativamente al problema della conoscenza conclude che «non ritroviamo nulla in Senofane».

Anche sulla possibile e geograficamente plausibile relazione con il pitagorismo si rivela scettico, convinto che, approfondendo la questione dei fondamenti teorici di pitagorismo e eleatismo, quei presunti contatti non trovino riscontro.

La relazione con Anassimandro – pur attestata da buona fonte (DL IX 21) – è problematica per la cronologia e la distanza geografica. [113]

Insomma, con Parmenide ci troviamo di fronte a qualcosa di assolutamente nuovo, un salto qualitativo che non sappiamo spiegare nel suo condizionamento storico.

Rapporto Senofane-Parmenide: i pochi frammenti di Senofane di interesse filosofico si riconducono a una dichiarazione di monismo: esiste un dio unico, in antitesi con l'antropomorfismo che caratterizza la religione greca. [114]

«Ciò che è», *to on*, questa è la realtà unica di Parmenide. In Senofane, invece, c'è una critica alle posizioni religiose tradizionali, condotta però in termini religiosi, che manca in Parmenide.

Iniziatore della scuola eleatica fu piuttosto Parmenide: anche se di scuola è improprio parlare, visto che con Melisso e Gorgia manca il contatto personale diretto e la vicinanza geografica. [115]

Parmenide introduce il concetto di *to on*, che rimase centrale nella filosofia greca: per Plarone e Aristotele, la filosofia è conoscenza di «ciò che è». Ma che cosa intendevano con *to on*? [115-6]

Il *bios* filosofico è distinto dagli altri: i filosofi greci hanno nettamente anteposto la conoscenza alla azione. Il problema etico diventa veramente centrale con Socrate. Già il *bios* si giustifica come un principio, è un agire giustificato da una speculazione. Questo si vede nettamente in Socrate e in questo senso in lui c'è una grossa novità, in quanto prima il problema dell'agire non risulta come uno degli oggetti di conoscenza. È interessante notare che quando, dopo Aristotele e il declino del *bios* teoretico in età ellenistica, risorge la preminenza della vita teoretica, con Plotino si ritorni a concetti della filosofia di Parmenide. [116]

Colli rileva, a partire da uno dei temi dei corsi – il conflitto tra ragione e esperienza in Zenone -, il fatto che la scienza moderna cerchi di spiegare i dati della esperienza (metodo sperimentale), mentre l'atteggiamento teoretico puro non parte da questa posizione, in quanto ciò che è offerto dal *logos* non è un dato che si possa condannare. La filosofia moderna ha carattere pratico: la scienza moderna si basa su un procedimento inconsistente da un punto di vista razionale (Colli fa l'esempio del calcolo infinitesimale, in cui nella nozione di limite si considera finito ciò che è infinito), che trova la sua validità nella esperienza sensibile e pratica. Ciò che ha sviluppato i concetti basilari della scienza moderna è un interesse pratico. [118]

Già in Talete, nella presunta tesi che tutto è acqua, si delinea un contrasto tra la essenza delle cose e le cose come le vediamo. A differenza delle teogonie, che ponevano il mondo derivante dal caos, senza implicare che il caos fosse essenza del mondo, in Talete l'acqua sarebbe essenza delle cose che vediamo. Non riusciamo a capire in che senso Aristotele proponga l'*archē* per questi «fisici»: (i) se «acqua» è la nostra acqua sensibile; (ii) se invece una nominazione simbolica; (iii) se un principio in qualche modo fisico, ma la cui apparenza non è la stessa della sensibilità.

Problema analogo per l'aria di Anassimene e il fuoco di Eraclito: per Aristotele questi «fisici» hanno introdotto, accanto alla realtà sensibile (*para tauta*), una certa realtà fisica, «una certa natura differente» (*hetera tis physis*). Questa affermazione ci pone in imbarazzo. Essi, infatti, introducono il termine di *archē*, che ha vari significati: (i) principio cronologico, da cui, derivatamente, (ii) principio come «ciò che sta a fondamento»; (iii) «comando politico»: alla base di tutto vi è «ciò che comanda tutto». Il principio fisico del mondo è designato come principio politico, è il «reggitore» del mondo. [119].

I primi filosofi, con la unificazione di tutto il mondo sensibile per mezzo di un principio, indicato intuitivamente con il nome di un elemento, manifestano un atteggiamento che si differenzia da quello religioso: essi sostengono che un elemento sensibile è alla base del mondo, per cui tutte le altre cose di fronte a questo sono delle «realtà improprie», assumono una apparenza di minore realtà. Questo principio, tuttavia, è ancora un principio fisico tra elementi fisici sensibili.

Grazie all'apparire del concetto di *archē* è legittimo porre l'inizio della filosofia con Talete.

Attribuzione ad Anassimandro da parte di Teofrasto della introduzione del termine *archē*: il concetto in Anassimandro si adatta ad avere tutti e tre i suoi significati distinti: (i) l'*apeiron* è un principio cronologico (qui la speculazione filosofica ha una congiunzione con quella religiosa); (ii) l'origine cronologica è irrobustita dal principio sostanziale (in ciò distinguendosi dalla sfera religiosa); (iii) il parallelo tra società umana e mondo, che risulta retto da una struttura politica, riprende il terzo significato – quello di principio politico dominante (caratterizzante l'atteggiamento generale distintivo della civiltà greca). Diversa, ma pur sempre politica, è la architettura del mondo nel pitagorismo. [120]

Secondo Colli, quando i Greci parlano di *archē*, hanno sempre presente questo significato politico del termine. I filosofi scoprono l'ordinamento politico del cosmo, che, a differenza di quello della società umana, è immutabile, è l'ordinamento per eccellenza. [120-1]

Alcuni studiosi hanno voluto accentuare, alla origine della filosofia greca, la antitesi unità-molteplicità: ciò che caratterizzerebbe i filosofi ionici - e che Parmenide riassumerebbe – sarebbe appunto la scoperta di quella antitesi: al mutevole sensibile si oppone qualcosa di unitario, a cui tutto il molteplice, in ultima analisi, si riconduce.

Secondo Colli, tale rilievo ha valore, ma non è troppo indicativo: mentre, per quanto riguarda gli ionici, abbiamo materiali troppo scarsi per delineare un sistema, alla fine di quel periodo abbiamo Eraclito, Parmenide e i pitagorici: ora, i pitagorici non esprimono una forma di monismo e in ciò si contrappongono proprio a ionici e Parmenide. Colli ritiene che la antitesi uno-molti, sebbene centrale nella speculazione fino ad Aristotele, non sia la contrapposizione fondamentale alle origini della filosofia greca. Addirittura la scelta di una unica *archē* è discussa e contraddetta proprio nei filosofi considerati monisti, Eraclito e Parmenide.

A insistere troppo su quella contrapposizione, poi, si correrebbe il rischio di non distinguere troppo la filosofia dal pensiero religioso, mentre Colli si dice convinto che la filosofia greca sia sorta in contrapposizione alla religione. [121]

Contrapposizione uno-molti nella religione orfica, nel mito di Dioniso. I Titani sbranano il dio e quindi sono inceneriti da Zeus: dalle loro ceneri sorgono gli uomini, così che essi hanno la negatività dei Titani, ma la positività dionisiaca che i Titani hanno assimilato. Lo sbranamento di Dioniso da parte dei Titani significa che Dioniso dà origine al molteplice umano. Gli uomini poi, attraverso i misteri, ricostituiscono la unità originaria e divina. [121-2]

Per Colli è chiaro che c'è un contatto tra questa antica letteratura orfica e Anassimandro, come rivela il frammento di Anassimandro, che se non è letteralmente

suo, è almeno una parafrasi del suo libro, forse il più antico documento in prosa (121 DK fonte Simplicio): «Anassimandro disse che il principio delle cose che sono è l'infinito, da cui è la generazione alle cose che sono, e in cui avviene anche la corruzione (delle cose che sono) in seguito al debito: infatti le cose che sono pagano le une rispetto alle altre il fio della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

L'iniziale *ex hōn* si riferisce all'*apeiron*, che, almeno nel testo tradito da Simplicio, è considerato molteplice; *kata to chreōn* è di difficile traduzione e sembra riferirsi a una qualche colpevolezza, mentre la chiusa del frammento imposta un problema etico-politico.

Il frammento non è molto chiaro. Le cose commettono una qualche ingiustizia, presupposta per tutte. Tutte le cose hanno un *peras*, quelle che si contrappongono all'*apeiron* sono ingiuste, il fatto stesso che abbiano un *peras* è ingiustizia rispetto alla realtà indeterminata dell'*archē*. [122]

Colli è convinto della vicinanza di Anassimandro alla letteratura orfica. Nella parafrasi di Simplicio il termine *ta onta* indica le cose sensibili (non è detto sia di Anassimandro, se è suo, sua anche la priorità cronologica rispetto all'uso parmenideo – sebbene molto diverso); *ghenesis* e *phthora* sarebbero invece termini aristotelici, mentre *archē* è espressamente riferito ad Anassimandro. Colli non dubita che *dikē* (il fio) e *adikia* fossero nell'originale. [123]

Dalla lettura del frammento di Anassimandro si potrebbe pensare a uno sviluppo della filosofia greca parallelo e non contrapposto alla religione. Ma Colli sostiene che nella filosofia ci sia un elemento fondamentalmente nuovo, la opposizione tra apparenza e realtà vera delle cose, che si congiunge a un giudizio negativo sulla realtà sensibile, valutata come apparenza. Si tratta di una opposizione che, a meno di ricorrere a forzature, non si ritroverebbe con nettezza nei miti religiosi. Tale opposizione è in Parmenide, qualche anticipazione anche in Anassimandro.

Rispetto agli ioni, possiamo parlare solo sulla base della testimonianza di Aristotele e Teofrasto, che intendevano i presocratici come «fisici», il cui unico interesse sarebbe stato dare una spiegazione della realtà sensibile. Anche Platone è già orientato in tal senso, ma ha comunque una diversa considerazione degli eleati, che hanno per lui un rilievo particolare. [124]

I filosofi presocratici avrebbero sostenuto due modi fondamentali di conoscere la natura: ciò si riallaccia al problema dell'*archē*. Seguendo Aristotele e Teofrasto, ad *archē* bisognerebbe attribuire un significato fisico. Ma nel mondo presocratico non esiste il concetto di materia, introdotto in un certo senso da Platone. La contrapposizione materia-spirito non esisterebbe nella filosofia greca. Qualcosa di simile allo spirito si ritrova nella opposizione orfica e pitagorica (ma quanto risale indietro nel tempo?) della *psychē* al mondo fisico. In ogni caso la opposizione spirito-materia non si pone per i presocratici e interpretare le loro teorie come una forma di materialismo è quanto meno approssimazione dei moderni. Il vero problema è cogliere che cosa intendessero per *archē*. [125]

Riguardo alla natura, sulla scorta di Aristotele e Teofrasto, possiamo dire che i presocratici avanzarono ipotesi scientifiche: (i) concezione monistica della natura, per cui essa sarebbe una unica realtà che acquista l'aspetto della molteplicità attraverso

cambiamenti quantitativi (Talete, Eraclito, Anassimene, secondo Teofrasto); (ii) spiegazione pluralistica, accettata dalla scienza moderna, per cui esiste una varietà di elementi che costituiscono la molteplicità sensibile attraverso processi qualitativi di congiunzione e separazione reciproca (Anassimandro – coppie caldo-freddo, secco-umido -, Anassagora, Empedocle).

Nel monismo la differenziazione avviene per rapporti quantitativi, mentre la *archē* è unitaria; nel pluralismo vi sono rapporti qualitativi di elementi diversi. [126]

Democrito – il cui pensiero va posto in stretta relazione con quello di Parmenide – offre una terza soluzione: pone due principi, materia (pieno) e vuoto. Ora, in un certo senso questa è una forma di monismo (gli atomi non sono qualitativamente diversi tra loro), ma i processi di differenziazione delle cose avvengono per la congiunzione e disgiunzione della materia (il pieno) con la qualità opposta. [127]

In Anassimandro l'*archē* in quanto *apeiron* è in antitesi con il sensibile: per la prima volta il sensibile è giudicato come mondo della apparenza. L'*archē* è una forma negativa (*a-peiron*), ottenuta negando la realtà sensibile. Talete, Eraclito e Anassimene propongono principi fisicamente positivi: non è chiaro se abbiano un valore simbolico o siano accentuazioni di elementi fisici sensibili. Aristotele sembra interpretare simbolicamente, quando dice *para ta kaloumena stoicheia*, «al di là dei cosiddetti elementi».

La contrapposizione tra realtà apparente e realtà assoluta è sicura in Parmenide: la posizione classica di Platone trova precedenti nei filosofi presocratici e in particolare in Parmenide. Oltretutto di Parmenide possediamo un minimo di frammenti, che consente un discorso articolato. [128]

Colli riconosce irrilevante la relazione cronologica tra Parmenide e Eraclito, anche perché la presunta polemica tra i due, che alcuni sostengono, non è esplicita, non è determinata. Dal suo punto di vista i due filosofi furono contemporanei, alla fine del VI secolo, e ebbero uno sviluppo assolutamente indipendente. Sebbene Pitagora sia più antico, nemmeno con lui è possibile tracciare una relazione, soprattutto per la difficoltà di stabilire ciò che è antico nella tradizione pitagorica. [128-9]

28B1 DK 24-8: «O giovane, guidato da fanciulle immortali, che sei venuto alla nostra casa portato dalle cavalle, benvenuto! Non è stato un cattivo destino ad averti mandato per questo cammino (giacché in verità è al di fuori del sentiero degli uomini), ma la legge divina e la giustizia». [129]

Nel proemio Parmenide si rappresenta giovane e, attraverso la dea, sottolinea come la sua filosofia sia «al di fuori del sentiero degli uomini». Il carattere primitivo della filosofia è in antitesi alla visione normale del mondo. La dichiarazione di Parmenide ben documenta la antitesi tra apparenza e realtà: il concepire la realtà sensibile come una apparenza è, infatti, qualcosa di straordinario.

B1, 28-30: «È necessario tuttavia che tu conosca ogni via, sia il cuore che non trema della ben rotonda verità, sia le opinioni dei mortali in cui non esiste vera persuasione». Il mondo della verità è distinto dal mondo della *doxa* (distinzione che torna in Platone). Da un lato *alētheia*, termine che fa la sua prima comparsa filosofica, e che alcuni ritengono sia personificazione divina; oltre ad *alētheia*, però, interessa conoscere le

opinioni degli uomini: insomma, Parmenide dovrà conoscere la antitesi tra *alētheia* (verità) e *doxa* (opinione). Tradotti secondo la tradizione filosofica posteriore, i due termini indicano senz'altro la antitesi tra apparenza e realtà assoluta. [130]

B1, 31-2: «Ma tuttavia tu imparerai anche queste cose, come occorre accettare che esistano le cose apparenti (e tu saprai queste cose) dopo aver attraversato ogni cosa». Due diverse versioni, con *dokimōsai* (Diels): «E ti dirò come si debba, attraversando con la indagine ogni cosa, mettere alla prova nella sua autenticità (l'essere) della apparenza» (in seguito attenuato in «come si debba accettare, con una indagine condotta da ogni lato, come si comporti quella realtà illusoria»). [131]

La seconda versione, risalente a Willamowitz e accettata da Kranz, legge *dokimōs* e intende *perōnta* come apposizione di *ta dokounta*: «Ma tuttavia tu imparerai anche queste cose, come ciò che a loro appare debba essere in un modo verosimile, messo alla prova, in quanto esso (l'apparente, *ta dokounta*) penetra completamente ogni cosa». In entrambe le traduzioni appare come argomento dell'opera *ta dokounta*. I versi 31-2 sono intesi come una spiegazione delle «opinioni dei mortali», della seconda via. Questo ha condotto alla tradizionale interpretazione di Parmenide, in cui il mondo della *alētheia*, identificato con il mondo dell'essere, sarebbe distinto dal mondo della *doxa*, identificato con le «opinioni dei mortali».

Alcuni hanno sostenuto che per Parmenide la *doxa* è una pura apparenza, che Parmenide volesse passare in rassegna polemicamente le opinioni dei fisici per denunciarne la inconsistenza. Interpretazione sospetta, in quanto ricerca presunte polemiche e per la stessa proposta da parte di Parmenide di un principio fisico (coppia contrari luce-tenebra) che ha vaghi paralleli con pitagorismo e Anassimandro. [132]

Per altri Parmenide presenterebbe nella *doxa* una verità di second'ordine: egli proporrebbe le opinioni dei filosofi precedenti da un punto di vista mortale, riprendendole ecletticamente e criticamente, per delineare la dottrina più probabile, con la certezza, tuttavia, che dal punto di vista della verità quelle opinioni sono inconsistenti.

Colli condivide una terza interpretazione, che intende con *doxa* la apparenza del sensibile: non le opinioni dei filosofi, ma il sensibile che negli uomini si configura come mescolanza della luce e delle tenebre. Frammento 28B8 DK 50-52: «Con questo termino il discorso persuasivo intorno alla verità: dopo di ciò, impara le opinioni mortali ascoltando l'ordine ingannevole dei miei versi». Versi 60-61: «E io ti comunico questo ordinamento del mondo apparente, perché nessuna opinione dei mortali sia superiore alla tua». [133]

L'ultimo verso introduce un elemento agonistico, caratteristico della civiltà greca, centrale nella costituzione della dialettica, che può esser posto alla base di una ulteriore interpretazione: la *doxa* costituisce lo scontro degli uomini nell'agonismo. Colli è contrario a cogliere nella *doxa* un riferimento polemico alle dottrine di altri filosofi, e la intende piuttosto come dottrina del sensibile, arma agonistica fornita ai discepoli per difendersi e prevalere sugli altri. [133-4]

Il fatto che nel verso B1, 28 si impieghi la coppia «sia ... sia» (*ēmen, ēde*) fa pensare che i successivi 31-2 non si riferiscano alla seconda via della *doxa*, ma che con essi sia

introdotto un terzo elemento, non ancora presentato: è ipotizzabile che la discussione sull'essere sia proprio questa terza via. In altre parole, si può pensare che la verità in se stessa non sia conoscibile (prima via) e che questo terzo elemento sia il *logos* che riguarda la verità: infatti, B8, 50: «termino il discorso persuasivo e il pensiero intorno alla verità». [134]

Articolazione del poema: (i) «il cuore che non trema della ben rotonda verità», (ii) la *doxa*, le «opinioni dei mortali», (iii) il *logos* «intorno alla verità», (iv) la trattazione della *doxa*. I versi B1, 31-2 sarebbero dunque la prima presentazione del *logos* intorno alla verità. [134-5]

In considerazione della estensione della parte relativa alla *doxa* di cui abbiamo notizia dalle testimonianze, notevolmente superiore alla prima parte, più importante, possiamo ritenere di avere, con i frammenti B2-B7, una quota molto consistente del testo della prima parte.

B2, 1-4 DK: «Suvvia, io ti dirò – e tu porgi orecchio alle parole che odi – quali sono le uniche vie della ricerca: la prima che è e che non è possibile che non sia è il sentiero della persuasione (giacché segue la verità)».

Alcuni interpreti pongono come soggetto di *opōs esti* un *to on*; altri un altro *esti*: si tratta della interpretazione logica di Parmenide (si riallaccia a passi di Eudemo e Aristotele), per cui l'essere non sarebbe che la generalizzazione della copula del giudizio. [135]

Quante parti comprendeva il poema di Parmenide? Quale ne era il contenuto? Alla fine di B1 si parla di due parti principali: «il cuore che non trema della ben rotonda verità» e «le opinioni dei mortali in cui non esiste vera persuasione»; gli ultimi versi, comunque, sembrano alludere a una terza via, mentre potrebbero, secondo altri, riferirsi a una spiegazione della seconda.

La *doxa* di Parmenide è intesa generalmente come apparenza, anche se il termine è poco attestato. Secondo Colli non si devono unificare seconda e terza via, tra cui ci sarebbe differenza formale e di contenuto: la seconda via ha una caratterizzazione negativa, mentre nella terza *ta dokounta* ha una determinazione positiva in *dokimōs*, che significa «rigorosamente».

Secondo alcuni la *doxa* è l'errore, secondo altri, invece, Parmenide nell'apparenza intenderebbe costruire una scienza fisica come i pensatori ionici: una interpretazione della realtà non vera ma verosimile. [136]

Colli ritiene, dal canto suo, che Parmenide dia una teoria della verità, una dell'errore, una della apparenza condotta con metodo razionale. [136-7]

Le testimonianze parlano di una teoria del *to on*, mentre nel frammento B1 non si parla di *to on*: se ne parla in B2-B7 e nella prima parte di B8. la trattazione del *to on* rientrava nella seconda parte del poema, quella cioè che nel frammento B1 è la terza via. La prima parte, quella della verità, non ha trattazione, è l'enunciato di una coscienza intuitiva. Nella trattazione invece la terza via della enunciazione precede la seconda, quella della *doxa*. L'insegnamento delle opinioni fisiche è dato dalla dea a Parmenide per uno scopo agonistico.

Nella interpretazione tradizionale la trattazione di *to on* è la stessa di quella di *alētheia*, mentre secondo Colli essere e verità sono diversi: la verità non è trattata, mentre l'essere

è trattato come teoria della ragione (B2-B8), che ha il secondo posto nella graduatoria di Parmenide. [137]

Il termine *alētheia* compare alla fine di B1 e in B2, in riferimento alla «via che è». Nella interpretazione tradizionale essa è indicata come quella dell'«essere è», di cui si afferma che «segue [*opēdei*] *alethēia*». Il verso si presta, secondo Colli, anche alla interpretazione da lui proposta, che prevede una tripartizione di posizioni, a patto di accentuare il valore del verbo *opēdei*. Questa via «segue», «tiene dietro» alla verità, nel senso che è sulle tracce, nella direzione della verità: riflette, in qualche modo – nel mondo della apparenza – la verità.

Il terzo passo in cui compare il termine *alētheia* è B 8, 50-1, laddove finisce la trattazione che nella interpretazione di Colli si riferisce ai *dokounta* e si attua il passaggio alle *doxai*, alle «opinioni»: «Con questo termine il discorso persuasivo e il pensiero intorno alla verità». Tradizionalmente si interpreta come se in quel punto terminasse la trattazione della *alētheia*: restando aderenti al testo (*logos amphis alētheiēs*) «il discorso intorno alla verità». Non si tratterebbe, secondo Colli, di una opposizione tra *alētheia* e *ta dokounta*: dapprima la verità è distaccata dalla realtà umana e vista misticamente come «cuore che non trema della verità», che sfugge alla trattazione razionale; successivamente Parmenide comunica il «*logos* che riguarda la verità». Non siamo di fronte a due verità, ma a una *alētheia* vista da un lato dal suo interno e dall'altro sottoposta a un discorso razionale. [138]

Colli, insomma, distingue due forme di *alētheia*, due modi in cui essa si manifesta: quello che Parmenide sviluppa è un discorso che riguarda ciò che, nella sfera umana, è in armonia con «il cuore che non trema della verità».

Per chiarire il senso di *ta dokounta*, Colli fa riferimento a B 8, 36-9, difficilmente spiegabile, a suo dire, all'interno della interpretazione tradizionale: «nulla è o sarà al di fuori di ciò che è ... per la qual cosa tutte le cose che i mortali hanno stabilito, persuasi che fossero vere, saranno semplicemente dei nomi».

Tradizionalmente queste parole sono intese come una condanna della conoscenza empirica. Ma Parmenide continua: «il nascere e il perire, l'essere e il non essere, il cambiare di luogo, e il mutare il fulgido colore». Tra i nomi che caratterizzano una conoscenza impura, compare anche la antitesi «essere – non-essere». Tradizionalmente si identifica la *alētheia* con l'essere, ma qui essere e non essere sono proposti come meri nomi. Nella versione di Colli, invece, il passo non fa difficoltà: Parmenide sa che anche la sua teoria dell'essere è soggetta al difetto di ogni conoscenza umana. [139]

Anche il «*logos* che riguarda la verità» deve servirsi di categorie che appartengono alla sfera condannata, di termini che sono anch'essi dei nomi. E dei nomi Parmenide offre certamente una connotazione negativa di inessenzialità, come rivela in particolare il frammento B 19 (che si colloca con probabilità nella sezione della *doxa*): «Così queste cose sono nate secondo l'apparenza e sono ancora, e in seguito rivolgendosi periranno: ad esse gli uomini hanno dato un nome, per designare ciascuno di questi oggetti».

Gli uomini hanno dato stabilità a queste realtà transeunti attribuendo loro un nome: i nomi, quindi, hanno solo valore umano, quello di attribuire permanenza a ciò che permanente non è. In questo i nomi hanno un significato negativo. Dal momento che essere e non essere non sono che nomi, quando si parla di essere e non essere ci troviamo di fronte a una conoscenza puramente umana. [140]

Secondo Colli, l'aspetto positivo che alcuni interpreti attribuiscono alla *doxa* è completamente assorbito da *ta dokounta*, le «cose apparenti», dalla teoria dell'essere, ma la *doxa* è completamente distinta dai *dokounta*. La parte del poema dedicatale è puramente negativa, di valore agonistico, dialettico: serve a fornire argomenti di contrasto nell'ambito delle opinioni fisiche. [140-1]

Frammento B1, 30: «le opinioni dei mortali in cui non è vera persuasione (*pistis*)»: la nozione di persuasione già indica il campo della discussione e non quello della verità (che Parmenide cerca di comunicare e non dimostrare). La persuasione si accompagna alla teoria dell'essere, nel senso che essa è l'unico strumento della persuasione: l'uomo non è in grado di comunicare la *alētheia* come un *logos*, ma può essere persuaso, ricevere un discorso razionale che in qualche modo rifletta la *alētheia*. In questa prospettiva, la «via che è» è detta in B 2, 3-4 «sentiero della persuasione», in contrasto a B 1, 30, in cui della *doxa* si afferma che non presenti «vera persuasione». In B 8, 50-1 il *logos* «persuasivo» (*pistos*) è detto espressamente essere quello «che riguarda la verità», in opposizione alla *doxa* che viene introdotta. [141]

Pistis e *peithō* nel poema si riferiscono sempre alla teoria dell'essere. Parmenide ha una posizione ambigua: la verità è incomunicabile, ma di essa egli parla in una sfera intermedia – la sfera razionale appunto – che si pone tra verità incomunicabile e falsità delle opinioni mortali. [141-2]

La trattazione della *doxa* è costantemente presentata come una parte negativa: perché la dea la insegna? Per Colli non resta che pensare alla intenzione agonistica. La dea insegna a Parmenide ciò che è passibile di vera persuasione (la costituzione della parte razionale) e gli fornisce gli strumenti che gli permetteranno di prevalere sugli altri uomini: B 8, 60-1: «questo ordinamento del mondo puramente apparente, io ti espongo in tutti i particolari, così che mai nessuna opinione dei mortali ti vincerà».

Colli passa a discutere le interpretazioni materialistiche, che, soprattutto alla fine del XIX secolo, insistettero sul nesso evidente Parmenide-Democrito, per concludere che, materialista Democrito, dovesse esserlo anche Parmenide. Colli sottolinea allora il nesso con Platone, per bilanciare la conclusione precedente, quindi analizza quei passaggi in cui sembrerebbe più trasparente il riferimento cosmologico e materialistico (la sfera, lo spazio limitato ecc.), marcandone il significato simbolico e poetico. Fa poi difficoltà alla interpretazione materialistica la attribuzione di *ateleston* all'essere: i sostenitori del materialismo, per evitare la contraddizione tra infinito e finitezza, hanno interpretato *ateleston* non spazialmente come «infinito», ma solo in senso temporale, mentre *tetelesmenon* in senso esclusivamente spaziale. [142-5]

B 8, 1-3: «esiste solo più una via, e cioè che l'essere è: e in questa via esistono molti segni...». Dopo l'esame precedente - per noi perduto - Parmenide conclude che l'unica cosa che si possa affermare è che l'essere è. La impostazione verbale fa pensare a una dimostrazione: Parmenide si propone di mostrare che «l'essere è» è la unica conclusione razionale, che segue il cammino della persuasione e deve vincolarci con le catene della necessità. I «segni» sono gli argomenti della dimostrazione e non sono altro che attributi fondamentali dell'essere: essi sono in parte dimostrati nel seguito, in parte assunti senza

dimostrazione. Parmenide li chiama miticamente *sēmata*, ma la loro è la funzione dei medi aristotelici, contribuendo così al carattere razionale della dimostrazione.

B 8, 3-6: «... siccome è ingenerato è anche immortale: è infatti completo nelle sue membra e senza tremore e infinito: né era né sarà, poiché è adesso (*nun*) insieme tutto quanto, uno, continuo». [146]

Degli aggettivi utilizzati, fa difficoltà *ateleston*, «infinito»; mentre *oulomeles* sarebbe, secondo Colli, da intendere simbolicamente. Per quanto riguarda *oulomeles* e *atremes* egli richiama *Fedro* 250 c 3: «... integralmente perfette e semplici e senza tremore e felici erano le visioni in cui eravamo iniziati».

Nel riferimento ai misteri eleusini, *holoklēra* («integralmente perfette») corrisponderebbe a *oulomeles*, indicando la completezza di struttura fisica, mentre *atremes* ritorna identico, evocando «il cuore che non trema della ben rotonda verità» (B 1, 29). La ripresa platonica, sempre segnalata dagli interpreti, ci porta in una direzione interpretativa divergente da quella materialistica: ci suggerisce, al contrario, uno sguardo sul mondo della *alētheia* indimostrato, il cui apprendimento è intuitivo, tanto che Platone lo paragona alla conoscenza misterica. [147]

L'analisi degli attributi ha consentito di cogliere l'allusione a un ambito genericamente mistico: si tratta della prima posizione di Parmenide, di cui non esiste una trattazione razionale. Se è valida la distinzione tra *alētheia* e «*logos* intorno alla verità», allora attraverso il *logos*, per approssimazione, si rivela il contenuto di *alētheia*. Colli osserva come nella apertura di B 8 (1-3: «esiste solo più una via, e cioè che l'essere è: e in questa via esistono molti segni...») si tenti di costruire un argomento per fondare la affermazione «l'essere è». La dimostrazione si appoggia sul fatto che all'essere spettano questi attributi: dando all'essere questi attributi si dimostra che «l'essere è»: gli argomenti razionali non sono assunti razionalmente: Parmenide li dà senza dimostrarli. Colli mette inoltre in rilievo una certa disarmonia tra gli attributi (*ateleston* soprattutto) e enunciati all'inizio di B 8 e altri frammenti di Parmenide. [148]

Il concetto della identità è connesso a quello della unità e della stasi; *kath'heauto*, «per se stesso»: l'essere per esistere non ha alcuna implicazione con altre realtà. Espressione fondamentale per tutta la storia della filosofia (da Platone a Spinoza ecc.). [149]

La conclusione di questa sezione sull'essere (B 8, 49: «uguale a se stesso da tutte le parti, in modo uniforme tende (*kurei*) verso i suoi limiti»), con il verbo *kurei* introduce un elemento dinamico, in tensione con la precedente connotazione statica dell'essere. La espressione ci presenta l'essere quasi come un organismo vivente, che tende ad espandersi come un respiro verso i suoi limiti. Qui l'essere è presentato dall'interno: dall'esterno abbiamo la accentuazione della immobilità, dall'interno è dinamico.

B 8, 48: «poiché è tutto quanto inviolabile»: anche qui, secondo Colli, saremmo in presenza di una allusione religiosa, che andrebbe probabilmente posta in relazione con la rivelazione del proemio. [150]

Nella serie di attributi che appartengono all'essere all'inizio di B 8, troviamo la unità; ma, come c'è l'attributo della illimitatezza, così troviamo allusioni alla molteplicità. Nella tradizione dell'eleatismo, tra gli attributi dell'essere ha finito per prevalere l'uno, tanto che *to hen* ha finito per equivalere a *to on*. Ma questo non si ricava dai frammenti

di Parmenide: da questi si può concludere che Parmenide attribuisse all'essere tanto la unità quanto la molteplicità. Il predicato «uno» compare solo in B 8, 6, sebbene «limitato», «identico» alludano evidentemente anche alla unità. [151]

Platone e soprattutto gli autori successivi sarebbero alla origine del travisamento della ontologia eleatica. [152]

B 8, 22-25: «né è divisibile, perché è tutto quanto omogeneo; né è essere, in maggior grado in un luogo piuttosto che in un altro, ma è tutto pieno di essere, per cui tutto è continuo: infatti ciò che è è immediatamente a contatto con ciò che è».

«Omogeneo» (*homoion*) è in connessione con *syneches*, «continuo»: la continuità esclude la divisibilità. Questi versi documentano il «continuo», dimostrano razionalmente il contatto di «ciò che è» con «ciò che è». La unità dell'essere non esclude una sorta di molteplicità.

B 4, 1: «Guarda tuttavia come le cose lontane risultano saldamente vicine attraverso il *noos*». *Noos* è la facoltà immediata di conoscere (*noein* in Omero significa «vedere»): *noein* in Parmenide si traduce generalmente con «pensare», ma si dovrebbe rendere con «intuire». Pur essendo più astratto della facoltà sensibile, *noos* è immediatamente intuitivo, non è facoltà del pensiero astratto. [153]

B 4, 2-4: «Infatti tu non riuscirai a spezzare ciò che è dall'essere congiunto con ciò che è, né disperdendolo in ogni modo in tutto il mondo, né riunendolo insieme in un solo oggetto». Se l'essere fosse unità perfetta non si porrebbe il problema delle connessioni tra le sue parti interne. Parmenide in B 4 sembra negare all'essere sia la molteplicità sia l'unità. [154]

Ciò che è dichiarato come uno implica la esistenza di un limite: l'uno è tale in opposizione a ciò che non è uno. Tradizionalmente si interpreta che in Parmenide ciò che non è uno sia il non essere. Ma in B 4 questa interpretazione è negata.

Si tratta di una ulteriore difficoltà non solo rispetto alla interpretazione tradizionale, ma anche rispetto alla possibilità stessa di una interpretazione unitaria.

Due interrogativi ancora aperti: (i) il rapporto tra *alētheia* e «*logos* che riguarda la verità»; (ii) il valore del concetto di essere che appare nel «*logos* che riguarda la verità», dal momento che i suoi attributi sono contraddittori.

Il «*logos* che riguarda la verità» è pur sempre umano e si serve di «nomi», creati dall'uomo e non di per sé veri; è comunque anche l'unico modo di fare un discorso intorno alla verità. Rimanendo nell'ambito della apparenza, servendosi di concetti (*sēmata*) apparenti, ci si può avvicinare al contenuto della *alētheia*. In questo senso il «*logos* che riguarda la verità» ha una sua validità rispetto alle *doxai brotōn*. [155]

Tre punti fondamentali del poema: (i) *alētheia*, (ii) *logos* che riguarda *alētheia*, (iii) *doxa*. Il primo punto non risulterebbe trattato; la *doxa* ha per noi valore sia negativo, di condanna delle opinioni umane in generale, sia positivo, per il contenuto agonistico; si tratta di vedere che valore abbia la conoscenza razionale rispetto a quella intuitiva, che Parmenide pone come vertice della conoscenza. [155-6]

L'esame degli attributi dell'essere ha consentito di metterne in luce alcuni più mistici che razionali: *oulomeles*, *atremes* e *asylon* («inviolabile»), e altri che, rispetto ai

tradizionali predicati (finito, immobile, uno), risultano contraddittori (infinito, mobile, molteplice). Ora si tratta di capire che cosa significhi *to on* rispetto al contenuto della verità.

Colli propone, attraverso l'esame dei frammenti, di mantenere distinti *to on*, secondo lui espressione originale di Parmenide, e *to einai*: essendo il filosofo responsabile della prima formulazione del concetto di essere, alla differenziazione terminologica corrisponderà una differenziazione semantica. Colli decide dunque di tradurre *to on* con «ciò che è» e *to einai* con «l'essere». [156]

Con *to on* Parmenide designerebbe l'oggetto della conoscenza mistica che non ha nome e di cui non si può dire altro che esso è: come contenuto è chiamato *alētheia*. *To on* è l'oggetto che, nel suo interno – come contenuto è la *alētheia* di cui, con la nostra conoscenza discorsiva, diciamo che è. *To einai* è solo un predicato, il fatto logico che diventa oggetto di considerazione. [156-7]

La distinzione tra *to on* e *to einai* è per Colli significativa anche per la filosofia posteriore. Aristotele dedica al concetto di essere un esame nella *Metafisica*, ma la interpretazione che se ne dà è discorde: (i) la interpretazione oggettivistica o sostanziale considera l'essere come sostanza reale delle cose che sono; (ii) quella predicativa considera l'essere come suprema predicazione. Colli osserva che Aristotele usa *to on* nelle discussioni sull'essere in generale, quando si riferisce a un sostrato senza nome che riceve la predicazione dell'essere, usa invece *to einai* per indicare una categoria con valore solo predicativo. [157]

Platone – certamente influenzato da Parmenide – riguardo all'essere introduce una terminologia nuova rispetto a Parmenide. Colli ritiene che la differenza marcata dagli interpreti nel contenuto – la pluralità nell'essere – non sia la principale. Platone nella fase più antica della teoria delle idee (*Fedone*) usa spesso la espressione *to auto kath'auto*, «l'oggetto in se stesso», con cui il filosofo indica il contenuto della verità piuttosto della predicazione, un oggetto senza caratterizzazione (astratta o concreta) alcuna. Più tardi Platone ricorre a *to on ontōs*, «ciò che è essenzialmente», in cui assume il contenuto di Parmenide, accentuandone la terminologia in senso oggettivo. [157-8]

Parmenide usa anche *esti, ouk esti*, «è, non è» (usato spesso senza il soggetto, che dovrebbe essere *to on*): ciò ha dato motivo a una lettura logica dell'essere parmenideo, supportata anche da un passo di Eudemo e da passi di Aristotele (28A28 DK). Colli ritiene che tale lettura cada, considerando il fatto che neppure in Aristotele si trova formulata una teoria della copula, che gli interpreti ritengono lo stesso Aristotele e Eudemo attribuiscono a Parmenide. [158]

L'uso platonico di *to on* per indicare il mondo delle idee confermerebbe che anche in Parmenide *to on* non sia né solo uno né solo molti: la pluralità non sarebbe spazio-temporale, condizionata dalla realtà sensibile.

In Parmenide l'uso di *esti* rappresenta la applicazione del concetto di essere, la unica forma della conoscenza umana per accennare alla *alētheia*. La sua introduzione ha valore paidetico, come supporto alla conoscenza umana su questo contenuto mistico: di fronte a quella verità assoluta rivelata, l'uomo deve dire che «è». [159]

In Omero si incontra soprattutto il plurale *ta onta*, per indicare genericamente le cose, gli avvenimenti. Abbiamo poi un frammento orfico, citato da Platone (*Leggi* 715 e): «Il dio appunto che, come dice il discorso antico, tiene il principio e la fine e il mezzo di tutte le cose che sono ...». *Ta onta apanta* designa comunque l'insieme della realtà sensibile, e non è quindi molto differente dal significato omerico.

Il termine *ta onta* si trova anche in Anassimandro, l'unico da cui Parmenide potrebbe averlo derivato: *ta onta* vale «le cose che sono in questo mondo, le cose sensibili apparenti», in contrapposizione all'*apeiron*. [159-161]

Dei passi pitagorici in cui compare *to on* non possiamo decidere se sono del pitagorismo antico e se siano letterali (i frammenti sono attribuiti, con incertezze, a Filolao, contemporaneo di Socrate, e Archita, contemporaneo di Platone). In effetti del pitagorismo antico sappiamo ben poco: abbiamo testimonianze in Platone e Aristotele (il quale considera il platonismo come derivazione pitagorica).

In Eraclito il termine *ta onta* compare in 22B7 DK: «Se tutte le cose che sono diventassero fumo, allora si riconoscerebbero come distinte con il naso». Il contesto volge a un discorso fisico. [161]

To on appare quindi impiegato da Parmenide in modo originale, e non risulta derivato da altri.

La formula *esti* in Parmenide, secondo Colli, non funge da copula che lega soggetto e predicato, ma indica tutta la sfera del predicato che compete al soggetto senza nome che è *alētheia*: la funzione del pensiero umano consiste nel dire che «è».

To on ricorre in B4, 2 DK: «Infatti tu non riuscirai a spezzare ciò che è dall'essere congiunto con ciò che è». L'oggetto cui ci si riferisce è *to eon*, non *to einai*. [162]

To on ricorre ancora in B6, 1 DK: «è necessario dire e pensare che ciò che è è»: anche qui il termine fondamentale non è *to einai*, ma *to eon*, che indica la duplice funzione del sostrato e del predicato.

Colli ritiene che da un punto di vista educativo Parmenide vuole trasmettere il comando della affermazione universale che «è».

B6 – *esti gar einai, mēden d' ouk estin* - viene generalmente tradotto «infatti l'essere è e il nulla non è». Due punti deboli della traduzione: (i) *einai* è posto come soggetto, identificando *to einai* con *to on* (che Parmenide abbia sostanzializzato la categoria *einai* appare forzato); (ii) mancanza dell'articolo di fronte a *einai*, così da sostanzializzare il concetto. [163]

Ma contro la traduzione Colli adduce soprattutto una considerazione contenutistica: il comando di Parmenide è «ciò che è è», ma quello che segue, secondo la interpretazione corrente, non è una spiegazione del comando ma una tautologia. Colli preferisce: «è possibile infatti che sia, mentre il nulla non è possibile».

Pregio della traduzione sarebbe mettere in luce il carattere modale dei giudizi – trascurato dagli interpreti: *chrē*. «è necessario», ricavato da una alternativa modale («è possibile – non è possibile»).

B6, 2-3 DK: «... io ti ho detto di riflettere su questa questione: questa è la prima via della ricerca, da cui ti tengo lontano». Qual è questa prima via? Parmenide prima dà un comando, quindi esorta ad allontanarsene?

Leggendo i passi di B8 dove è presente *to on* (B8, 19, 24-5, 32, 34-6), emerge, secondo Colli, che, rispetto a *to einai*, è esso il termine fondamentale. [164]

B8, 34-6: *tauton d' esti noein te kai houneken esti noēma; ou gar aneu tou eontos en hōi pephatismenon estin, heurēseis to noein*: «la stessa cosa, infatti, è pensare e ciò di cui è il pensiero. Infatti non potrai trovare il pensare senza ciò che è, in cui il pensare viene espresso». Problemi con traduzione della prima riga: come rendere *houneken*? = *hou heneka* = «per la qual cosa, ciò di cui»; ovvero = *oti* = «che» (come nella *Odissea*). Secondo la prima traduzione - «la stessa cosa è il pensare e ciò di cui è il pensiero (l'oggetto del pensiero)» - si ha la identificazione di soggetto e oggetto della conoscenza. [165]

Può essere una dichiarazione di conoscenza mistica: la conoscenza suprema è quella in cui il soggetto coincide con l'oggetto; oppure può rientrare nella interpretazione personale di Colli.

La seconda traduzione è preferita dalla interpretazione logica: «la stessa cosa è infatti il pensare e il pensare che è». La funzione del pensiero consiste nel dire che qualcosa è, nella generalizzazione della copula del giudizio.

La conclusione del passo («infatti non potrai trovare il pensare senza ciò che è, in cui il pensare viene espresso») appoggia la prima traduzione: «ciò che è» è l'oggetto del pensiero, in cui il pensare è espresso. Il concetto fondamentale è ancora designato con *to on*.

Lettura degli ultimi passi di B8 in cui compare *to on* (B8, 36-7, 47-8). [166]

Lettura dei passi in cui è presente *esti*: questo termine ha dato spunto alla interpretazione logica, ma può sostenere anche la interpretazione di Colli.

B2, 1-4: «Ecco, io ti dirò, e tu ascolta e accogli la mia rivelazione, quali sono le sole strade pensabili per la ricerca: l'una di queste strade è che è e che il non-essere non è, e questo è il sentiero della persuasione (infatti esso tiene dietro alla verità) ...». Il passo potrebbe essere un inizio di trattazione o forse una ripresa.

Il «sentiero della persuasione» è il *logos* intorno alla verità, una conoscenza che si distingue dal possesso della verità mistica e che utilizza per comunicare la categoria dell'essere. Perché? Perché qui siamo, da un lato, nella sfera della *paideia*, con un intento educativo, e dall'altro in una sfera quasi politica per cui, data la inconoscibilità del contenuto della verità (superiore all'uomo), essa viene imposta nella forma dell'essere. Così essa si impone anche a chi non può attingerla. Questa via è solo sulle tracce della verità. [167]

B2, 5-8: «... l'altra via è che non è e che non-essere è necessario che sia, e io ti dico che questa via è del tutto insondabile: infatti non potrai conoscere ciò che non è (giacché ciò è inattuabile) e neppure esprimerlo».

La traduzione riportata non è condivisa da Colli, ma corrisponde a quella tradizionale: nella interpretazione materialistica o ontologica il soggetto è *to on*; in quella logica l'*esti* viene sostanzializzato. [168]

Il rifiuto della seconda via non è sprezzante, si ha perché essa è «insondabile», a differenza del «sentiero della persuasione». Essa è scartata perché nomina il non-essere,

che non si può neppure dire. Ma ciò impone che nella prima via non compaia il concetto rifiutato di non-essere. [168-9]

Inoltre dire «l'essere non è» non può essere per Parmenide una via di ricerca. Traduzione plausibile (analogia a quella data per B6, 1): «la prima strada che è e che non è possibile che non sia». [169]

Traduzione di Colli per B1, 5: «la seconda via che non è e che è necessario che non sia».

Nella traduzione proposta da Colli riemerge l'attenzione di Parmenide per la modalità ed è evidente il suo contributo alla costituzione dei fondamenti della logica. Si passa da proposizioni assertorie a proposizioni necessarie (modali).

Per il momento Colli non prende posizione sul problema di quale sia il soggetto sottinteso di questi giudizi. [170]

Non si può sostenere che Parmenide voglia escludere la possibilità del giudizio negativo come implicante il non-essere: nel delineare la prima via egli utilizza due giudizi negativi (anche se è vero che la loro unione costituisce una affermativa necessaria). La traduzione di B2, 5 deve quindi essere: «la seconda via consiste nel dire che “ciò che non è” non è ed è necessario che non sia». [172]

B3: «... la stessa cosa è pensare e essere». Collocando il frammento dopo B2, si avrebbe che, alla base del rifiuto della seconda via, sta questo concetto fondamentale della gnoseologia parmenidea della identificazione tra essere e pensare.

Anche B6 va messo in relazione a B2: «è necessario dire e pensare che “ciò che è” è: è possibile infatti che sia, mentre il nulla non è possibile» (1-2). [173]

La affermazione iniziale di B6, 1 è la enunciazione della prima via, mentre in B6, 2 troviamo la enunciazione della seconda. Ciò confermerebbe, secondo Colli, i soggetti delle due vie: «ciò che è», «ciò che non è». Questa lettura fa cogliere un nuovo aspetto: nel frammento 6 ci sarebbe una congiunzione delle due vie. Nella scelta tra la possibilità che l'essere sia e la necessità che il nulla non sia, ne deriva che dobbiamo scegliere la possibilità, la quale così diventa a sua volta necessità. B6 inizia appunto con *chrē*, «è necessario».

La alternativa tra l'*esti* e l'*ouk estin* riguarda la forma logica: questa è la forma logica del ragionamento. [174]

B6, 2-4: «... e queste cose ti ho esortato a prendere in considerazione. In realtà questa è la prima strada della ricerca da cui ti tengo lontano. Ma poi anche da quest'altra strada devi stare lontano ...». Qual è questa prima strada? Non può essere la prima strada di B2, 3: gli interpreti tradizionali si salvano sostenendo che la espressione si riferisca alla prima strada da cui ci si deve tenere lontani, quella di B2, 5 (facendo seguire B6 a B2, soluzione che Colli accetta). Colli fa osservare che la via enunciata in B2, 5 non era stata rifiutata in modo dispregiativo, perché volgare. [175]

La traduzione dei frammenti proposta da Colli risolve le difficoltà: all'inizio di B6 sono nuovamente enunciate entrambe le vie, e la seconda via («“ciò che non è” non è») è proprio l'elemento dimostrativo per la necessità della prima. Parmenide si serve della

seconda via «il nulla non è» come elemento dimostrativo per mettere in chiaro la necessità della prima via; quindi prosegue: ti ho esortato a riflettere su queste cose (per provare la necessità della prima via), ma te ne devi tenere lontano perché non è lecito servirsi della seconda via, che va rifiutata in quanto introduce il non-essere.

B6, 4-9: «ma poi tieni lontano da quella (strada) in cui vanno vagando i mortali che non sanno nulla, che hanno una doppia testa: infatti l'incertezza spinge nei loro petti una mente errabonda. Costoro sono sbalestrati, sordi e ciechi, sgomenti, gente incapace di giudizio, per cui l'essere e non-essere sono ritenuti la stessa cosa e non la stessa cosa, per cui il sentiero di tutte le cose è reversibile».

È chiaro che questa seconda via è altra da quella di B6, 3: non è la seconda via del frammento B2, 5, che era rifiutata senza disprezzo. In questo passo c'è invece proprio un aspro disprezzo per «i mortali che non sanno nulla»: questa via è quella delle opinioni mortali, della *doxa*. [176]

L'ultimo passo riguardante il problema della via è il frammento 7: «e infatti non si potrà mai dimostrare in modo decisivo (necessario) che ciò che non è sia, ma tu tieni la mente lontano da questa via di ricerca, né l'abitudine che ti porta a molti esperimenti ti costringa a percorrere questa strada, ad agitare un occhio che non vede, un orecchio che rimbomba e la lingua, ma invece tu giudica con la ragione l'indagine molto contrastata che io ti dico».

Il frammento 7 trapassa nel frammento 8: «rimane ancora una sola strada, quella che è: a favore di questa strada ci sono molti segni ...».

Anche in B7 si parla di una via da rifiutare; il modo del rifiuto fa pensare alla stessa strada della seconda parte di B6, della *doxa* dei mortali. [177]

Colli non condivide la opinione degli interpreti secondo cui questa via rifiutata si riferisca a Eraclito: (i) per la cronologia; (ii) la distanza dei due ambienti culturali; (iii) Parmenide parla genericamente di «mortali»; (iv) in questo periodo è difficile trovare polemiche tra i filosofi, che pare si rivolgessero non ad altri filosofi, ma ai loro discepoli. [178]

B6, 3 «da questa prima strada» si riferisce a qualcosa detto immediatamente prima, mentre quello che secondo la interpretazione tradizionale è detto immediatamente prima è solo la via che va proprio seguita. In ogni caso, gli interpreti devono assumere che B6 segua immediatamente B2: probabile anche per Colli, ma non necessario per la sua lettura. [179]

Parmenide enuncia una terza via, dei mortali: in B6 e B7 l'atteggiamento critico è sprezzante. In entrambi i frammenti ci si riferisce a una conoscenza che fa affidamento alla sensibilità.

La via del frammento B6 è caratterizzata dal fatto che «essere e non-essere sono la stessa cosa e non la stessa cosa». La via di B7 è indicata da «non si potrà mai dimostrare in modo decisivo che ciò che non è sia». La conoscenza volgare attribuisce la predicazione dell'essere a «ciò che non è», identifica sfera dell'essere e sfera del non-essere. [180]

Così il contenuto dei due frammenti è uguale: da un punto di vista logico dire definitivamente «ciò che non è è» equivale a dire «ciò che non è e ciò che è sono la

stessa cosa». Gorgia, in *Su ciò che non è*, documenta lo sviluppo logico di questa posizione.

Le vie dei due frammenti B6 e B7 sono la stessa: «ciò che non è è», «ciò che è non è». Si tratta della via che la interpretazione dominante attribuisce a B2, 5 (tradotto: «la seconda via è che l'essere non è e il non-essere è necessario che sia»). Ma tale identità non è sostenibile: la via di B2, 5 è infatti rifiutata in B6, 3 e distinta da quella che segue in B6 e B7. [181]

B2, 3: *opōs estin*, «che è», equivale a *to on*, «ciò che è», indica un oggetto senza nome di cui si dice soltanto «che è». Va rivista, di conseguenza, la traduzione di B2, 5: *hōs ouk estin* indica un oggetto senza nome di cui si dice soltanto «che non è», ed è uguale a *to mē on*, «ciò che non è». Soggetto sottinteso è *ti*, un oggetto cui non si dà o non si può dare alcun nome. La prima via consiste nel dire *opōs esti ti* «che qualcosa è», che è uguale a *to on*. La seconda nel dire *hōs ouk esti ti*, «che qualcosa non è», uguale a *to mē on*.

Ricapitolando: (i) prima via: *to on* (B2, 3); (ii) seconda via: *to mē on* (B2, 5); (iii) terza via: «essere e non essere sono la stessa cosa» (B6, 6), «ciò che non è è» (B7, 1). [182]

Accettando la traduzione di Colli, nei frammenti di Parmenide non comparirebbe la affermazione «ciò che è non è»: essa non interessa a Parmenide, in quanto il contenuto di *Alētheia* è lontano dai sentieri degli uomini, che ritengono reale quello che non lo è («ciò che non è è»), non nel dire che «il contenuto di *Alētheia* non è». [182-3]

La traduzione di *noos* con «pensiero, intelletto» e di *noein* con «pensare» è insoddisfacente e generica. *Noein* all'epoca di Parmenide si riferisce a una forma di conoscenza estremamente intuitiva: nell'uso omerico *noein* spesso va inteso come «vedere». Ciò non significa che Parmenide intenda *noein* come «conoscere con la vista», ma che è difficile intendere *noein* come pensare astratto, razionale. [183]

B3. B8, 34 sgg.: due versioni: (i) *houneken = hou heneka* come Diels prima edizione (preferita da Colli): «la stessa cosa infatti è il pensare e ciò che è l'oggetto del pensiero» (*to hou heneka*, lett.: «ciò a causa del quale»); (ii) *houneken = oti* secondo l'uso comune in Omero: «la stessa cosa è infatti il pensare e il pensiero che è».

Colli accetta come possibili entrambe: la seconda non è comunque di ostacolo alla sua interpretazione: «il pensiero che è» significa dire di fronte a un qualsiasi oggetto che «esso è», e che questo «esso è» è detto in base a un criterio di verità che è appunto il criterio del *noein*. [184]

B4: l'uno è soltanto un attributo e non coincide con la sostanza di «ciò che è», a cui va assegnata anche la molteplicità. La conciliazione della antitesi uno-molti è data da Parmenide nel concetto di contiguo o «continuo»: esso dal punto di vista della quantità è divisibile e perciò molteplice, ma in quanto continuo è insieme, unitario.

«guarda tuttavia come le cose lontane sono saldamente vicine per opera del *noos*» (B4, 1). Il *noos* è una facoltà di conoscenza per cui quello che è lontano risulta «saldamente vicino». Attraverso il *noos apeonta* (cose lontane) risultano *pareonta* (cose vicine): «le cose lontane» sembrano riferirsi al mondo come è, e attraverso il *noos* si ritrovano come congiunte, unitarie. [185]

«... infatti non potrai dividere ciò che è dall'essere contiguo con ciò che è, né disgregandolo completamente in ogni sua parte secondo un certo ordine, né concentrandolo insieme» (B4, 2-4). Parmenide rifiuta qualsiasi determinazione dell'essere, sia come molteplicità, sia come unità. [186]

B3: *einai* e *noein* coincidono

B4: il *noos* unifica «le cose lontane»

B5: *xynon*, unificazione dei predicati contrapposti di uno e molti nell'essere, in quanto questa unificazione è opera del *noos*: «per me è continuo da qualunque parte io cominci: perché là tornerò di nuovo».

La conclusione del frammento è enigmatica: sembra riferirsi a un tipo di conoscenza ultima che si ripresenta in forma ciclica: una conoscenza non sensibile, che ha come facoltà il *noos*. Il ripresentarsi di questa esperienza conoscitiva è la prova che l'essere è *xynon*, «continuo», cioè che nell'oggetto c'è qualcosa che, in virtù dell'essere *xynon*, costringe il soggetto a ritornare alla stessa esperienza conoscitiva. [187]

B16, 1-2: «come ciascuno ha una fusione delle membra molto vaganti, così è presente agli uomini il *noos*». B4 indica nel *noos* la facoltà di unificare ciò che è separato, ma solo sul piano teoretico; in B5, a giustificare la natura di *xynon* dell'essere, è introdotto un riferimento psicologico: in B16 – che Colli così ritiene dovesse seguire B5 – è allora naturale il passaggio alla trattazione fisiologica del *noos* nella sua relazione con il corpo umano. I presocratici non contrappongono corpo e anima: il *noos* non si deve vedere come qualcosa di simile all'anima, non è contrapposto al corpo: è piuttosto un elemento della struttura dell'uomo, fatto di «membra molto vaganti». Rispetto a questa molteplicità, la funzione del *noos* è quella di operare una «fusione» (*krasis*). [188]

B16, 2-4: «infatti la stessa cosa è ciò che pensa, cioè l'essenza delle membra, per tutti gli uomini e per ogni uomo». *Physis* è un termine che nel mondo presocratico non va messo in relazione con il mondo fisico; non solo in Parmenide, che è pensatore in opposizione al mondo sensibile.

Physis ha destino analogo ad *archē*. Essa ha originariamente il valore di «nascita» e ha poi trasformato il suo significato; *archē* vale originariamente «origine temporale», per diventare «ciò che sta alla base», «principio». Analogamente *physis* è usato dai presocratici come «ciò che sta alla base», «natura ultima». [189]

In B16 abbiamo «fusione delle membra» e «essenza delle membra»: abbiamo un approfondimento teoretico. Dalla considerazione fisiologica che la natura del *noos* serve a dare una «fusione» alle membra, a un piano più teorico in cui la «fusione delle membra» è giustificata da un appello alla «essenza delle membra»: «ciò che pensa» è «essenza» delle membra. Ciò che unifica questo molteplice sensibile è il corpo umano, alla base della molteplicità. [189-190]

Conclusione di B16: «...to gar pleon esti noēma» («... il pieno è infatti il pensiero»): Parmenide pone il pensiero come il pieno, allo stesso modo che l'essere è il pieno (*xynon* molto simile a *pleon*). [190]

Dal momento che ha attribuito alla *doxa* valore agonistico-eristico, presentata come teoria dell'errore, Colli ritiene che B16 non appartenga a quella sezione: il *noos* vi è proposto in modo positivo e dogmatico. [192]

Diogene Laerzio (28A1 DK): «l'anima e il *nous* secondo Parmenide sono la stessa cosa, come ricorda anche Teofrasto nel suo trattato *Sui fisici*». In Parmenide non c'è una trattazione della *psychē* come sostanza diversa dal corpo e di durata indipendente dal corpo (come nel pitagorismo e nell'orfismo). [194]

Si potrebbe sostenere che i frammenti B4 e B5 seguissero da presso B1: la discussione sul *noos* sarebbe messa da Parmenide subito dopo la enunciazione delle tre possibilità: *Alētheia*, *logos*, *doxa*. Subito dopo B1, 31-2 «ma tuttavia anche questo imparerai, come si deve accettare che esistano le cose apparenti, penetrando ogni cosa in ogni modo», Parmenide direbbe «guarda tuttavia come le cose lontane sono saldamente vicine per opera della interiorità (*noos*)». Considererebbe cioè la molteplicità che si presenta nel mondo e ne ristabilirebbe la unità attuata dal *noos* attraverso il concetto di *xynon* (B5): dal piano ontologico (*apeonta-pareonta*) a una esperienza personale ciclica, in cui comunque si fa riferimento alla *xynon*; quindi B16, che dalla funzione unificatrice del *noos* risale alla analisi psicologica del *noos*, per concludere tutto il discorso sul *noos*: «il pieno è il pensiero». [198]

B8, 34: in questi versi si afferma che dal pensare discende l'essere, sia che si traduca «ciò di cui è il pensiero» sia «il pensiero che è». Parallelismo tra B3 e B8, 34: «la stessa cosa» in entrambi i casi; i primi termini in entrambi i casi (pensare), quindi saranno identici anche i secondi termini: essere (*einai*) e «ciò di cui è il pensiero» ovvero «il pensiero che è» (da interpretare come equivalente a essere). In ogni caso il confronto tra B3 e B8, 34 impone di considerarne la uguaglianza. [199-201]

Mentre in B3 non c'è rapporto di implicazione nella identificazione tra *noein* e *einai*, in B8, 34 non si ha *einai* ma *houneken esti noēma* («l'oggetto del pensiero»): Parmenide, chiamando essere «ciò che è oggetto del pensiero», lo raggiunge attraverso il pensiero. La formula suggerisce un primitivo rapporto di implicazione: l'«essere» deriva dal pensare in quanto è detto «l'oggetto del pensiero». Con questo rapporto di implicazione risulta che la giustificazione del verso 34 è dedotta per trasposizione, in quanto i versi 35-6 significano che dal «non-essere» deriva il «non-pensare». Essi sono in forma chiaramente implicativa: ponendo il «non-essere» deriva il «non-pensare», da non-B segue non-A. Lo schema della trasposizione nei versi 34-6 è dunque: da non-B deriva non-A, quindi da A deriva B. [201-2]

Dalla indagine terminologica di *to on* e *einai* è risultato che nel primo si assommano aspetto noumenico e fenomenico, l'oggetto e la sua espressione razionale; con il secondo, invece, si intende solo l'aspetto fenomenico, predicativo: *einai* è un nome che indica la attività conoscitiva dell'uomo. In questo senso compare *estin*, che allude alla attività razionale consistente nel dire qualcosa di un determinato oggetto.

Colli esclude che il termine *einai* sia uguale a *to on*, proprio perché indica solo l'aspetto conoscitivo e non l'oggetto della conoscenza. [202]

B6, 8-9: «(i mortali ...) da cui l'essere e il non-essere sono considerati la stessa cosa e non la stessa cosa». Qui non è necessario intendere *einai* con valore sostanziale: Parmenide vuol dire che ai mortali (quelli che seguono la terza via, della *doxa*) è ignota la attività del *noos* che di «ciò che è» dice «è» e che lo rifiuta a «ciò che non è». Anche in questo passo *einai* ha valore predicativo. [202-3]

B8, 38-40: «... perciò saranno tutte soltanto nome le cose che i mortali hanno stabilito, persuasi che fossero vere, il nascere e il morire, l'essere e il non essere...». Qui è Parmenide stesso a chiamarli «nomi», prodotti della mente umana, categorie del nostro pensiero.

B3: «la stessa cosa è pensar ed essere». Secondo Colli va inteso alla luce di B8. [203]

B8, 35-6: «giacché, senza ciò che è, in cui si trova espresso, non troverai il pensiero»: che equivale : «senza quell'oggetto assoluto di cui noi abbiamo detto che è, in cui il pensiero si trova espresso...», ovvero «in quanto noi diciamo che quest'oggetto è, noi troviamo l'espressione del pensiero in essere». L'essere che esprime il pensiero è predicazione e non oggetto assoluto in sé. L'oggetto assoluto è il fondamento del pensiero, in quanto – grazie a questo oggetto – esiste il pensiero che ne determina la condizione di *to on*; in quanto esiste l'oggetto esiste il *noos*, che è il corrispondente in noi di questo oggetto assoluto. Senza oggetto assoluto non c'è *noein*. Il *noein* è, a sua volta, il fondamento dell'*einai*, che esprime il pensiero.

Alla fine di B2 la via del non-essere è rifiutata perché insondabile: il rifiuto è collegato secondo Colli a B8, 34-6: pensare ed esprimere nella categoria dell'*einai* sono la stessa cosa. «... senza ciò che è (*to on*), in cui esso viene espresso, non troverai il pensare (*noein*)»: non potrai conoscere ed esprimere «ciò che non è», perché il pensare è condizionato e reso possibile da «ciò che è». [204]

La seconda via possibile della ricerca è la dialettica. Parmenide, indicando due vie, pone il problema della sfera discorsiva, ma lo blocca subito con il rifiuto della seconda via. Con ciò nega il non-essere e la possibilità della dialettica e della discorsività. [205]

Dialettica deriva da *dialeghesthai*, «discutere, conversare»: essa presuppone una pluralità di persone che partecipino a una discussione a proposito di un argomento qualsiasi su cui si contrappongano delle posizioni. In origine il fenomeno ha un carattere decisamente agonistico, caratteristico della civiltà greca: nel caso della dialettica si tratta di uno scontro sul terreno della ragione. La natura di questa gara è la abilità raziocinante. La illustrazione più ampia di questo fenomeno è la forma dialogica delle opere di Platone: ma ai suoi tempi siamo ormai in una fase molto evoluta della dialettica, in qualche modo già nella sua decadenza. Questa degenerazione Platone prende di mira (specialmente nei primi dialoghi) attaccando la sofistica degenerata in eristica.

Aristotele – che dedica agli aspetti positivi della dialettica i *Topici*, a quelli negativi le *Confutazioni sofistiche* – valuta positivamente la dialettica quando cerca di stabilire una *dialektikē technē*, una «teoria della discussione dialettica», dopo gli eccessi della eristica. [206]

Per le origini ci sono ben pochi punti sicuri. Il movimento della dialettica è legato inscindibilmente a tutto lo sviluppo della filosofia teoretica greca: Platone e Aristotele

trapassano dalla teoria della discussione alla teoria della ragione. Quella che Platone, nei dialoghi tardi, chiama «dialettica» (in polemica con le «degenerazioni della dialettica») è ormai un trapasso alla teoria pura, e il dialogo si fa monologo. In Aristotele cade qualsiasi finzione letteraria e nei *Topici* abbiamo una teoria generale della dialettica, come preparazione alla teoria generale della ragione degli *Analitici*.

L'elemento fecondo della dialettica, l'idea della costruzione della filosofia attraverso il contrasto delle posizioni, si mantenne nelle scuole di Platone e Aristotele, dove, tuttavia, si era introdotta la distinzione tra maestro e discepolo, assente nelle origini del fenomeno.

Una eredità della dialettica è, in Platone soprattutto, la superiorità del discorso parlato su quello scritto. Ma ancora in Aristotele, in opere come la *Fisica* e in alcuni libri della *Metafisica* - dove dal punto di vista teoretico la sfera dialettica è già abbandonata - ne abbiamo traccia nella tendenza a riformulare posizioni teoretiche in forma duplice. [207]

Insomma, per Colli il problema della dialettica trapassa nel problema della ragione.

Alle origini la dialettica si collega da un lato con l'eleatismo, dall'altro con il grande movimento ateniese la cui fioritura è costituita da Gorgia: anche in Protagora troviamo comunque tracce che si collegano all'eleatismo. Il problema è ora quello di stabilire quale sviluppo la dialettica registrasse da Parmenide a Gorgia: il testo di riferimento è il lungo frammento di *Su ciò che non è*.

Come si svolgesse tecnicamente una discussione possiamo ricavarlo dai *Topici*. Si iniziava con una formulazione interrogativa e dalla risposta che veniva data scaturiva una tesi. Chi ha posto la domanda primitiva di fronte alla cerchia di persone interessate alla gara conduce la discussione. Come argomento poteva scegliere qualsiasi oggetto, ma è importante notare che in genere si trattava di un oggetto astratto: i contenuti più astratti del pensiero umano, anche collegati con la sfera storica e politica, ma trattati dal punto di vista della conoscenza pura (Socrate dai casi particolari arriva agli elementi necessari della definizione: quello che comunemente è detto il «concetto» socratico è, in realtà, il problema della definizione). Dunque, colui che guida la discussione pone una domanda, cui l'interlocutore risponde in genere con un sì o un no. Così si assume la tesi, che viene sottoposta dall'interrogante a critica attraverso una catena di argomenti dimostranti la falsità della tesi. [208]

Ogni elemento di questa dimostrazione (ogni domanda) è tale che deve ricevere l'assenso dell'interlocutore, il quale partecipa così alla dimostrazione della falsità della propria tesi. [208-9]

Elementi che fanno pensare in Parmenide a una conoscenza discorsiva si trovano in B8, 34-6, in cui abbiamo intravisto la coscienza della legge di trasposizione, che sarebbe una posizione già assai avanzata.

Anche in B6, 1-2, accettando la esegesi di Colli («occorre dire e pensare che ciò che è è: infatti è possibile che sia, mentre il nulla non è possibile»), c'è uno schema di dimostrazione condensata, in cui il discorso si risolve in termini modali. La modalità era stata riconosciuta anche in B2, 3 e 5, con il passaggio da una dichiarazione assertoria a una necessaria.

La impostazione dei concetti modali è fondamentale dal punto di vista della storia della logica: la modalità è alla base della dimostrazione, in quanto la distinzione tra

possibilità e necessità significa stabilire se un giudizio abbia o non abbia valore assoluto. Per questo Aristotele nella sillogistica pone il concetto di necessario a fondamento della dimostrazione, fondamentale anche nella scienza moderna che mira a stabilire delle leggi, cioè un complesso di proposizioni necessarie.

Il discorso sulla modalità si congiunge a quello sui principi del pensiero discorsivo. Aristotele li distingue in quelli propri di ogni scienza, validi nel *ghenos*, cioè per il suo contenuto specifico: i principi propri hanno validità solo nel *ghenos* e da essi dipendono tutte le deduzioni all'interno della singola scienza. [210]

I principi comuni valgono per tutte le scienze: per Aristotele sono il principio di contraddizione («ad A non può appartenere contemporaneamente B e non-B») e il principio del terzo escluso (ad A appartiene necessariamente B o non-B e non si dà una terza possibilità»). Questi principi sono stati rintracciati già in Zenone e Gorgia, pur senza una formulazione esplicita. [210-1]

Il metodo dialettico di Zenone presuppone il principio di contraddizione: mira a uno scopo distruttivo attraverso la dimostrazione di predicati contraddittori di uno stesso oggetto. Probabilmente questo schema dimostrativo era applicato a qualsiasi oggetto. Colli ipotizza che Zenone abbia iniziato come apologeta nei confronti del maestro, per poi avere uno sviluppo autonomo in senso nichilistico. [211]

Zenone pone come centro del pensiero discorsivo il principio di contraddizione.

Il principio del terzo escluso è alla base della dimostrazione per assurdo, il cui schema argomentativo è: se si vuole dimostrare vera A, si suppone vera non-A, il giudizio contraddittorio rispetto ad A, quindi si deducono conseguenze assurde da non-A che risulta così non vera, e ciò dimostra che è vera A. questo metodo dimostrativo è evidentemente fondato sul principio del terzo escluso: se non è vera non-A, allora è vera A. La applicazione cosciente del principio del terzo escluso è evidente in Gorgia, ma è rintracciabile con sicurezza anche in Zenone.

Entrambi i principi comuni sarebbero dunque stati assunti in Aristotele dagli eleati.

In Parmenide si trovano indizi notevoli, ma la esclusione del pensiero discorsivo dalla sua trattazione non consente di verificare per lui la coscienza dei due principi.[212]

In B6, 1-2 siamo ancora nell'ambito della conoscenza mediante il *noos*, che non è conoscenza discorsiva, anche se si intravede lo schema di una dimostrazione estremamente condensata, che da un lato presenta l'intervento dei concetti modali, dall'altro sembra rilevare la coscienza dei principi di contraddizione e del terzo escluso. [212-3]

La difficoltà con Parmenide risiede nel fatto che a lui rimandano i concetti fondamentali e alcune leggi del pensiero logico, ma non troviamo nella sua opera la elaborazione formale del pensiero dialettico-discorsivo. [213]

Forse tale elaborazione era presente in passaggi testuali per noi perduti, ma Colli è convinto della assenza e ritiene che ciò accadesse per volontà dell'autore: la secondo via di ricerca – rifiutata – è quella che introduce il non-essere, e il rifiuto non è fatto con spregio ma motivato perché questa via è «insondabile». Il rifiuto sta nella inconcludenza insita in questa via.

La dialettica senza la negazione è bloccata fin dall'inizio: la discussione dialettica muove dalla assunzione della tesi contraddittoria: detto altrimenti, al centro della dialettica è il concetto di negazione. La esclusione della seconda via comporta il mancato sviluppo del pensiero discorsivo nel poema.

Alla luce di queste considerazioni si può riconsiderare il rapporto Parmenide-Zenone, nel senso di una *boētheia* molto diversa da quella platonica. Zenone avrebbe imboccato la «seconda via» per procedere alla distruzione anche delle tesi dei contraddittori di Parmenide. In questo senso egli sarebbe un continuatore originale di Parmenide: questi indica (anche se poi la vieta) la via percorsa poi da Zenone. [214]

B6, 1-2 fa pensare al tipo di necessità del genere sillogistico, a un nesso deduttivo: con il *gar* ci aspettiamo le premesse da cui deriva il *chrē*, il «necessario»: esse sono: «è possibile che ciò che è sia» e «il nulla non è possibile che sia». Esse non sono presentate in forma contraddittoria (A non è B, A è B), in quanto il soggetto non è lo stesso. Si potrebbe pensare alla trasposizione (se da A deriva B, da non-B deriva non-A): «il non-essere non è», dal «non-essere» segue il non-essere; «l'essere è», dall'«essere» deriva l'essere. Lo schema sarebbe: «dato che da non-B deriva non-A, allora da A deriva B»; «dato che il non-essere non è, allora l'essere è». [215]

Ma Colli insiste soprattutto sulla traccia del terzo escluso nella antitesi «è - non è», marcata in particolare in B8, 15 sgg.: «La decisione riguardo a queste cose sta in questo: è o non è. Dunque è stato deciso, come è necessario, di lasciare una delle due strade, che è al di fuori del *noos* e senza nome (non è infatti la strada vera); l'altra invece è che è e che è legittima, reale».

Il termine *krisis* ci porta a un contesto logico, quello che noi dobbiamo decidere: la decisione razionale si attacca alla antitesi «è - non è». Parmenide vuole evidentemente escludere una terza possibilità: si deve scegliere tra due vie che si formulano contraddittoriamente. Ne desumiamo la coscienza del principio del terzo escluso. [216]

Un determinato oggetto di cui abbiamo fatto esperienza deve essere deciso in base a «è oggetto di conoscenza immediata – *noos* – per cui possiamo dire di esso che è? L'oggetto in esame risponde alla esigenza per cui possiamo attribuire il nome di essere a questa conoscenza?». È necessario rispondere per l'«è» o per il «non è», così che la risposta è necessaria. Frammento 2: «l'una che è e che è necessario che sia, ... l'altra che non è e che è necessario che non sia». Una volta assunta la risposta nella sfera razionale si ha la trasformazione in senso modale di quello che inizialmente è una esperienza immediata. [216-7]

Il principio di identità (A=A) non è, secondo Colli, rintracciabile né in Parmenide né nella filosofia greca (neppure Aristotele lo dà tra i principi comuni). Ma o A=A è determinazione di fatto e allora non costituisce un principio logico, o si riconduce da un lato al concetto di definizione o dall'altro alla definizione di necessario (nettamente distinto dal concetto di definizione: A non può essere diverso da se stesso), che troviamo come uno degli elementi definitivi dell'intero organismo della logica. Tuttavia né la definizione di definizione, né la definizione di necessario appartengono ai principi comuni secondo Aristotele. [218-9]

La condanna del non-essere come via insondabile costituisce il punto di distinzione tra Parmenide e Zenone: Parmenide introduce il non-essere e poi lo esclude. [219]

Nella antitesi di Parmenide *estin* significa «è possibile», *ouk estin* «non è possibile», cioè «è necessario». In *estin-ouk estin* possiamo supporre la radicale opposizione contraddittoria in termini di modalità. [221]

Da un lato troviamo in Parmenide il principio di contraddizione, quello del terzo escluso e il concetto di necessario; dall'altro c'è il rifiuto del non-essere e della dialettica. Ciò che con tale rifiuto Parmenide sembra escludere è poi applicato costantemente da Zenone e Gorgia. [222-3]

Parmenide colse – per anticipazione o esperienza diretta – le conseguenze distruttrici della applicazione radicale della razionalità: egli dà allora una sorta di legislazione nel campo della razionalità, bloccando il pensiero discorsivo con il rifiuto della negazione. Egli entra nella sfera della razionalità per comunicare la propria conoscenza (non razionale), attraverso il concetto di essere e fa un secondo passo nella sfera della razionalità affermando che questo essere è necessario. Egli assume così nella filosofia un posto di legislatore.

Due significati di «essere»: (i) il puro *hyparchein*, il puro giudizio assertorio; (ii) quello modale. [223]

Da un lato l'essere – visto alla stato nascente, come espressione di una esperienza del *noein* – è *to on estin*, «ciò che è è»; poi, per la necessità di passare nella sfera legislativa e modale del necessario e di trasformare questo concetto sul terreno della imposizione, ecco che interviene *estin* in contrapposizione a *ouk estin*: in questa opposizione *estin* è introdotto nel meccanismo modale, perde il suo significato assertorio. Abbiamo allora: (i) *to einai* aspetto razionale rappresentativo; (ii) *to on* congiunge il contenuto e la rappresentazione; (iii) *to estin* aspetto modale, radice della dialettica. [224]

Zenone collegherà la antitesi modale con la qualità: in Parmenide la pura antitesi non deve applicare a un oggetto, in quanto esso porta con sé una qualità, e su questa strada si giungerebbe a risultati assurdi (come dimostra la applicazione di Zenone). [224-5]

O Zenone ha disobbedito a Parmenide, incorrendo nelle conseguenze previste, o ha piuttosto elaborato con originalità un metodo dialettico, con lo scopo di esemplificare le conseguenze negative della applicazione della ragione. Così si ha una interpretazione di Zenone in chiave di aiuto, ma con significato ben diverso da quella platonica. Sarebbero l'intero sistema metafisico di Parmenide e la sua attività legislatrice a essere giustificati per assurdo dalla elaborazione dialettica di Zenone.

Dario Zucchello

Como, giugno-luglio 2008