

Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce

Parte Prima*

DOI: 10.14746/pea.2019.1.1

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

*A Marian Wesolý
un tardivo omaggio
per i suoi 70 anni
con affettuosa amicizia*

Presentazione¹

In un suo articolo del 2008 (“Socrate, Antistene e Platone sull’uso dei piaceri”) Trabattone sottolinea le differenze tra la proposta di Antistene e quella di Platone per una *paideia* che possa essere un valido aiuto per formare l’uomo *kaloskagathos*. Sono poste in piena luce le differenze tra due modi diversi di concepire e di riproporre il messaggio socratico sul senso della *phronēsis* e della filosofia, che mi sento di condividere. La sua analisi si concentra soprattutto sul passo 68c–69b, già segnalato dal Giannantoni (1990, I:

* AVVERTENZA: In questo fascicolo di *Peitho* viene pubblicata la *Parte prima* dell’articolo, mentre la *Parte seconda* verrà pubblicata nel prossimo fascicolo.

Per la traduzione del *Fedone* ho utilizzato quella di Casertano (2015) da cui spesso me ne discosto. Il testo greco che ho tenuto presente è quello stesso a cui egli fa riferimento, l’edizione Strachan (1995). Le traslitterazioni del testo greco in parentesi sono mie. Mie sono anche le parentesi esplicative tonde e quadre.

¹ Ringrazio gli amici Livio Rossetti e Valerio Napoli per l’attenzione con cui hanno letto la prima stesura di questo studio e per i suggerimenti che mi hanno dato, di cui ho cercato di tenere conto per quanto ho potuto.

358–373) come uno dei luoghi del dialogo in cui gli studiosi suppongono che ci potrebbe essere un riferimento ad Antistene ed anche sul passo 82e–83c (Giannantoni 1990: 247–251), ma tralascia il passo 103a, anch'esso segnalato dal Giannantoni, in cui si parla dell'intervento dissenziente di un anonimo allievo di Socrate presente alla discussione e che riguarda la questione dei contrari.

Poiché l'aspetto etico riguarda principalmente la prima parte del dialogo, almeno quella che si estende fino all'inizio dell'exkursus storico-autobiografico (*Phd.* 95e8), che poi viene ripresa nella parte finale (*Phd.* 107c1–115a9) e poiché lo stesso Trabattoni (2008: 251–257), trattando di Antistene, ha sentito l'esigenza di far cenno al procedimento logico-linguistico secondo la testimonianza di Epitteto (*Diss.* I 17.12: *archē paideuseōs episkepsis tōn onomatōn*), mi sono chiesto se sia possibile che Platone, soprattutto nella prima parte del dialogo, abbia potuto dedicare tanta attenzione a sostituire i concetti di *phronēsis* e di filosofia, che si presume possano alludere a quelli sostenuti da Antistene, con altri concetti del tutto suoi e poi abbia tralasciato di fare altrettanto nella parte centrale del dialogo (*Phd.* 95e8–107b10), in cui egli espone la sua logica denominativa e definizionale che anche per lui, come per Antistene, fa da *archē paideuseōs*, sebbene spostata ai rapporti causali tra le idee e le cose. Da questo punto di vista non escludo che il *Fedone* possa costituire, per certi versi, qualcosa come l'equivalente platonico del *peri paideias ē peri onomatōn* antistenico.

Inoltre Platone, oltre al *tis* di 103a4, chiama in causa diversi altri interlocutori e obiettori di Socrate indicati pure con l'indeterminato *tis*, e anch'essi mai nominati, in alcuni dei punti che sono tra i più critici del dialogo: 100c10, 100e8, 101d3 e infine anche 106b7. Mi sono chiesto allora se anche questi interlocutori e obiettori indicati con *tis*, diverse volte evocati in questa sezione logico-denominativa, dimostrativa e definizionale del dialogo, non alludessero, almeno per certi aspetti, alla stessa persona indicata da quell'altro *tis* di 103a4, a cui qualcuno, in tempi più recenti, come ad es. Rashed (2006: 117)², ha dato, per l'appunto, il nome di Antistene.

Sulla base di questa domanda ho iniziato la mia indagine che ora qui mi permetto di esporre, senza pretendere – ci tengo a dirlo – di offrire nessuna risposta risolutiva, ben consapevole, essendomi anche servito di congetture per il tipo di lettura che intendo fare, che con molti “forse”, “se” e altrettanti “ma” non si può approdare a nessuna certezza definitiva.

² L'ipotesi di Rashed di assimilare il ruolo di Socrate a quello di Teseo che salva se stesso e gli altri dal Minotauro è suggestiva, ma – a mio modesto avviso – non proprio pertinente, perché mi sembra un po' in contrasto con il fatto che Socrate invita tutti i presenti a contestarlo se non sembra loro che dica la verità (*Phd.* 91c2–6). In questo senso sarebbe ingeneroso che Socrate escluda Antistene dalla lista dei 14 salvati da Teseo solo perché non è d'accordo con chi non condivide la sua opinione e “coraggiosamente” si permette di contestarlo, ricevendone pure un apprezzamento, anche se non privo di una sottile ironia.

Problemi di cronologia

Un elemento costitutivo della mia ipotesi è l'eventualità che il *Satone* abbia costituito una risposta a caldo di Antistene a botta e risposta, come si dice, con un titolo ingiurioso e forse anche *ad hominem*, alle accuse più o meno larvate e ironiche di Cebete in 101b3 e di Echecrate in 102a4–6, che lo prenderebbe per poco intelligente insieme ad altri, nonché a quella più esplicita e di fatto confermativa – a mio avviso – di Socrate che figura in 103b1. In queste valutazioni una datazione precisa delle varie opere potrebbe avere un ruolo decisivo; purtroppo però non sempre disponiamo di questa sicurezza, per cui mi attengo alle indicazioni di Aldo Brancacci (1990: 17–41), che mi sembra tengano conto del rapporto dei vari scritti tra di loro e riguardo al *Satone*.

Questo si può vedere, infatti, già a proposito del *peri paideias ē peri onomatōn*, che viene datato attorno al 387, anteriormente al *Cratilo* (databile attorno al 384). Delle altre opere logiche, dialettiche e didattiche che seguono questa che apre il tomo VII del catalogo riportato in D.L. IV 15–18 e che ne specificano il contenuto, Brancacci non indica date, però ci si può formare una idea sulla base di quanto egli dice a proposito del nucleo essenziale delle dottrine logico-linguistiche che Antistene avrebbe elaborato «nell'arco di tempo compreso tra il 392–391, anno di pubblicazione della *Verità*, e il 386–385, anno di pubblicazione di un altro scritto di contenuto dialettico», e cioè «[...] che la redazione delle opere logico-dialettiche andò fin dall'inizio parallela a quella dei trattati di contenuto etico» (Brancacci 1990: 38–39).

Questo potrebbe significare che al tempo in cui il *Satone* fu pubblicato, il pensiero etico e quello logico-dialettico e linguistico di Antistene si erano già formati in modo pressoché definitivo, e questo prima del 386–385, anno presumibile della pubblicazione dell'*Encomio di Elena* di Isocrate, in cui al § 1 si trova un attacco alle tre tesi che ormai si è d'accordo nel considerare antisteniche (non è possibile dire il falso, non è possibile contraddire, non è possibile fare due discorsi sulla stessa cosa), e che potrebbero dipendere dal *peri doxēs kai epistēmēs* (Brancacci 1990: 30 s.). È da notare che l'attacco a Platone che segue quello ad Antistene è rivolto contro l'unità delle virtù del *Protagora*, ma non c'è nulla che riguardi il *Fedone*, che dovrebbe essere un'opera più recente e dove, per uno come Isocrate, di tesi paradossali ce ne sarebbero state diverse da citare e commentare.

Più problematica rimane la datazione del *Fedone* e del *Satone*. Per quanto riguarda il *Fedone*, Elisa Tetamo (2015: 10, nota 12) indica il 383–382, mentre Bruno Centrone (2010⁶: XL–XLI) si limita a segnalare un periodo di massima compreso tra il 387 e il 367. Per il *Satone*, Brancacci sembra circoscriverlo di più quando scrive: «Se pure in via di ipotesi, si può assumere allora che il *Satone* sia da collocare tra il 383 e il 365, ma molto probabilmente subito dopo l'*Eutidemo* e il *Cratilo*» (Brancacci 1990: 39), che – come abbiamo visto – egli colloca attorno al 384–383, che è la stessa data circa in cui lo colloca Rashed (2006: 119).

Come si vede, la datazione delle due opere attorno al 384–382 quasi coincide, mentre è ancora *sub iudice* quale preceda e quale segua. Per la verità, Rashed ha supposto che il *Fedone* fosse una risposta al *Satone*, sebbene in modo non perentorio (Rashed: 117, nota

2); non ne sono convinto. Proverò anzi a mostrare perché sarebbe il *Satone* a seguire il *Fedone* e non viceversa.

PARTE I: *Phd.* 95a4–103c9

Seconda navigazione: schermaglie gorgiane attorno all'anima immortale (*athanatos*) e indistruttibile (*anōlethros*)

Quando in 103a4 si arriva all'allievo anonimo dissenziente i giochi sono fatti, nel senso che l'apparato logico-concettuale e denominativo è già quasi pronto per dare la spinta finale a quello che era l'obiettivo iniziale di questa parte centrale del dialogo: dimostrare che l'anima è immortale e indistruttibile (*Phd.* 100b1–9), così da poter giustificare quel prendersi cura della morte (*meletē thanatou*) che viene raccomandato in 81a1–2 e il non averne paura (*Phd.* 77e4–8).

Prima di percorrere le diverse tappe che conducono il giovane Socrate attraverso le sue ricerche sulla causa della generazione, della corruzione e dell'essere le cose quello che sono, fino all'obiezione del suo allievo dissenziente, vorrei prendere come punto di riferimento quanto scrisse Manara Valgimigli (1931/2010⁶) in nota a 96d5–6³, che nella sostanza, viene condivisa da Bruno Centrone (2010⁶: 220, nota 129).

Valgimigli, a mio avviso, ha colto molto bene il senso della scansione temporale nello svolgimento del pensiero del Socrate di Platone quando individua nelle “credenze comuni”, avvalorate dai risultati della ricerca scientifica dei fisiologi e specialmente di Anassagora con la sua teoria delle omeomerie, un momento in cui inizialmente lo stesso Socrate la pensava come tutti gli altri sulla causa che determina, ad es., perché l'uomo cresce. Credeva, infatti, che l'uomo cresce e si sviluppano tutte le sue funzioni per effetto del mangiare. Lo studio dei fisiologi, tuttavia, più che risolvere le sue iniziali difficoltà nel fidarsi delle credenze comuni, ne aggravò le diffidenze ed egli entrò in crisi per un certo tempo non determinabile, fino a quando, dopo l'incapacità registrata nel *nous* di Anassa-

³ Secondo Valgimigli (1931/2010⁶: 187 s.): «Sono da distinguere tre momenti nello svolgimento del pensiero di Socrate: primo, quando egli stava contento alle *credenze comuni*, le quali potevano anche coincidere, talora, come nell'esempio dato, con le vedute dei filosofi naturalisti; secondo, quando senti il bisogno di sistemare scientificamente le sue conoscenze, e si dette con entusiasmo alle speculazioni di codesti filosofi; terzo, quando, abbiateglisi, in conseguenza di queste stesse speculazioni, ogni conoscenza o illusione di conoscenza, dovette pensare a un nuovo metodo di ricerca. L'esempio dato chiarisce i tre momenti. Perché l'uomo cresce? Per il mangiare e per il bere. Questa è *opinione comune*. E anche a Socrate, allora, pareva chiaro così. E alla opinione comune soccorre la teoria delle omeomerie di Anassagora: Se, per esempio, mangiando pane, crescono in noi i capelli, vene, ossa, carne, vuol dire che tutti questi elementi sono nel pane; e se sono nel pane sono nel chicco di grano; e così via. Se non che, procedendo in questa investigazione, capitò a Socrate tutto il contrario di quello che poteva sperare; e gli si oscurò perfino quella semplice verità a cui credeva prima; onde la necessità di un nuovo metodo».

gora di mettere ordine nel mondo del divenire secondo un metodo finalistico che guardi verso “il meglio”, decide di procedere da solo alla ricerca di nuove cause che rispondano alle esigenze sopravvenute e che egli individua nelle idee.

La sottolineatura di Valgimigli delle “credenze comuni” è determinante, a mio avviso, perché su questa concezione si gioca gran parte della reazione di Socrate. Questi infatti opporrà la sua teoria delle idee come causa del divenire e dell’essere delle cose a quella dei fisiologi e alle stesse “credenze comuni”, che ora – con una inversione di senso – vengono da lui bollate ironicamente come “sapienti” (*Phd.* 100c10) e “raffinate” (*Phd.* 101c8–9), riservando soltanto per sé l’essere “ingenuo” (*euethōs*) e “senza pretese” (*atechnōs*) (*Phd.* 100d4) in senso positivo e accorpando tra i (falsi) “sapienti” quanti si attenevano ancora alla visione causale fondata sulle “credenze comuni”. Tra costoro non potevano certo mancare alcuni dei suoi allievi presenti, i quali, però, per l’occasione, chi più chi meno, chi prima e chi dopo, si allineano tutti alle sue opinioni, ad eccezione di uno – che si presume sia Antistene – che proprio delle “credenze comuni” aveva fatto uno dei fondamenti della sua teoria dell’*oikeios logos* inteso come risorsa con cui cogliere la *diaphora* delle cose, come emerge anche da *Tht.* 208c7–d10, quell’uno che a queste certezze non sembra disposto a rinunciare per lasciarsi persuadere anche lui dal Socrate di Platone.

Ora, se questa è la condizione di partenza sia degli allievi che dello stesso Socrate di fronte alle credenze comuni, tenerla presente potrebbe aiutarci a capire meglio il ruolo dei vari personaggi indicati dal *tis* che di volta in volta vengono chiamati in causa come obiettori di Socrate e di Cebete.

1) Prima tappa: *Phd.* 95a4–97b7. I dubbi di Socrate sulle “credenze comuni” come strumento causale⁴

Socrate, dopo avere riassunto l’obiezione di Cebete (*Phd.* 95d8–e7) all’indistruttibilità e immortalità dell’anima e dopo avere riflettuto a lungo (*suchnon chronon* – *Phd.* 95e8–9), inizia a trattare della causa della generazione e corruzione *in rerum natura*, tema per il quale aveva avuto una grande passione da giovane. Fino a quel momento egli, come tutti gli altri (*Phd.* 96c4–5), compresi quelli che saranno i suoi allievi (quindi anche Platone e Antistene), era stato dell’avviso che la causa per cui le cose si generano, si corrompono e sono quelle che sono è determinabile sulla base delle credenze comuni, assunte a criterio di giudizio plausibile. Questo potrebbe essere il senso di *metriōs* in 96b6.

Come esempio di plausibilità di una tale credenza Socrate adduce tre casi: (1) l’uomo da piccolo diventa grande per effetto del mangiare; (2) la grandezza o la piccolezza di un

⁴ Inizierebbe da 95e8 quella che pare configurarsi come la proposta di Platone in termini di logica denominativa e definizionale che riprenderebbe in modo analogo la seconda parte del titolo dell’opera di Antistene *peri paideias ē peri onomatōn*. Anche Platone come Antistene aveva bisogno di una sua logica per una proposta etica diversa, come vedremo più oltre.

uomo o di un cavallo rispetto a quella di un altro uomo o cavallo dipende dal confronto delle loro teste; (3) l'addizione e la divisione sono la causa che determina il fatto che, ad es., il 10 sia più dell'8 per il 2 e che una lunghezza di 2 cubiti sia maggiore di quella di 1 cubito perché la supera di metà, cioè di 1 rispetto al 2 del caso precedente, creando, però, così uno scompensamento di valutazione (*Phd.* 96c8–e4).

Sarebbero stati scompensi di questo tipo a spingerlo a cercare per essi un fondamento più solido. La passione giovanile lo spinge verso questo tipo di studi, ma si scontra con le risposte che intanto i vari fisiologi danno del problema. Qualcuno attribuiva la causa della generazione al caldo e al freddo; qualche altro attribuiva la causa del pensare al sangue o all'aria o al fuoco; e qualche altro ancora attribuiva al cervello la causa delle sensazioni, della memoria e del sapere. La molteplicità e varietà di queste risposte lo facevano oscillare dall'una all'altra senza che nessuna di queste lo soddisfacesse ed anzi lo fecero scoraggiare a tal punto che finì per considerarsi *aphuēs*, non adatto a tale tipo di studi.

La conseguenza fu che non solo non credette ai fisiologi, ma neppure a quelle credenze da cui era partito, per cui – egli dice – si interessò ad altri tipi di causalità, mescolandoli come capitava (*eike phurō*), ma tutto quello che riguardava la *peri phuseōs historia* non lo seguì più “in nessun modo” (*oudamēi prosiemai*) (*Phd.* 97b5–7).

Ciò che viene rigettato senza appello in questa prima fase sono le credenze comuni e le teorie dei fisiologi che avrebbero dovuto giustificarle, delle quali non dà ancora nessuna motivazione specifica tranne che per quella riguardante l'addizione e la divisione (*Phd.* 97a2–b5), per le quali trova l'adesione dello stesso Cebete da lui interpellato e che viene stimolato per coinvolgerlo nel riconoscimento della sensatezza (*metriōs* – *Phd.* 96d6) di questa sua opinione originaria condivisa non solo da se stesso, ma anche dagli altri (*emautōi kai tois allois*) e dunque comune a chiunque (*pro tou panti dēlon einai*) (*Phd.* 96c3–8)⁵.

2) Seconda tappa: *Phd.* 97b8–99c8. Cause contro concause

In questa parte del dialogo tutta dedicata ai fisiologi – prima ad Anassagora (*Phd.* 98b7–99a5) e dopo agli altri (*Phd.* 99b6–c1) – viene inserito proprio in mezzo (*Phd.*

⁵ A questo riguardo vorrei far notare come sullo sfondo di questo coinvolgimento di Cebete ci potrebbe essere la presa di distanza da parte di Platone da quelli che sono i suoi colleghi rimasti ancora bloccati a queste credenze e in tal senso come vi si potrebbe vedere una sottile ironia, se si considera la contestazione che subito dopo subirà una delle tre credenze comuni, quella sui numeri sopra riferita (*Phd.* 96e5–97b7). Rowe (1996²: 258 s.), riprendendo questo esempio di tipo matematico, nel suo commento al testo a 105b5 nota opportunamente che in questi casi ci sarebbe all'opera “an *aitia* of the sort preferred by the scientists” come metodo esplicativo. Sono però anche d'accordo con Casini (1965: 133, nota a 96e), il quale, commentando il passo citato, dice: «Questi esempi tratti da commisurazioni di quantità (l'uomo più alto rispetto al più basso, le dieci cose rispetto alle otto, il doppio cubito rispetto al cubito) si riportano a quantità concrete raffrontate col criterio dell'occhio, cioè del senso» e dunque al senso e all'opinione comune. In questo senso un eventuale coinvolgimento di Antistene anche in questa questione delle quantità numeriche, come vedremo subito dopo, non mi sembrerebbe fuori luogo.

99a5–b6) il tema dell’opinione della maggioranza delle persone, cosa che in un certo senso sposta l’attenzione dal campo propriamente scientifico a quello più semplice delle credenze comuni da cui Socrate era partito. Qui egli chiama in causa un *tis*, che di fatto sarebbe uno dei *polloi* nominati un po’ più avanti (*Phd.* 99b5), per dargli ragione se, però, si attiene a certe considerazioni che potremmo dire di buon senso:

Se qualcuno (*tis*) dicesse che senza avere queste cose – ossa, nervi, e quant’altro – non sarei in grado di fare quel che mi pare, direbbe la verità (*Phd.* 99a5–7).

Non c’è bisogno dell’apparato scientifico di fisiologi come Anassagora, Empedocle ed altri per rendersi conto che questa è la condizione di base per fare qualsiasi cosa. Infatti subito dopo Socrate chiarisce il suo pensiero in termini che potremmo dire propriamente “socratici”:

Ma pretendere che sia a causa di quelle cose che faccio quel che faccio, e, facendole con l’uso dell’intelletto, non scelgo il meglio, sarebbe una grande trascuratezza del discorso (*pollē an kai makra rhaithumia eiē tou logou*). Significherebbe non essere capaci di distinguere (*mē dialegesthai*) tra una cosa che è realmente causa e un’altra che è ciò per cui la causa non potrebbe essere causa (*Phd.* 99a7–b4).

Per Socrate, infatti, nessuno sbaglia volontariamente, se sbaglia lo fa per ignoranza, in questo caso – come interpreta Platone – per trascuratezza del *logos* nell’esatta attribuzione dei nomi e questo perché non sa ragionare, e dunque per ignoranza.

Il Socrate di Platone sembra fare un discorso di buon senso che vale per chi fa ricerca scientifica, come per la gente comune:

Mi sembra che la maggioranza (*hoi polloi*), brancolando come nel buio, servendosi di un nome estraneo (*allogrioi onomati*) denominano proprio quest’ultima (*scil.* la concausa) come se essa fosse la causa (*hōs aition auto prosagoreuein*) [cioè la vera causa: *to aition tōi onti*, nominata una riga prima] (*Phd.* 99b4–6).

Si noti come in questo caso siano i fisiologi a venire assimilati alla maggioranza delle persone, le quali non hanno una opinione corretta su che cosa sia la causa e come la si distingue dalla concausa sbagliando anche l’attribuzione dei nomi, per cui non ci si può fidare della loro sapienza.

Se ora teniamo presente che l’attribuzione corretta dei nomi per Antistene costituiva uno dei fondamenti della sua logica denominativa e che l’opinione dei *polloi* – come risulta dal passo sopra richiamato del *Teeteto* – era per lui la fonte da cui attingeva le *diaphorai*, possiamo capire come il fatto che Platone condanni in modo netto questi altri *polloi* che confondono la causa con la concausa difficilmente avrebbe potuto non implicare una qualche allusione – sia pure indiretta – all’*epischēpsis tōn onomatōn* e all’*oikeios logos* che Antistene contrapponeva all’*allogrioi logos* proprio per evitare di cadere in equivoci

denominativi simili a quelli sopra denunciati da Platone. Il fatto che questi utilizzi termini come *allotrion* per una cattiva distribuzione dei nomi e anche *oikeion* per quella corretta, come quando in 96d1–6 parla a proposito del mangiare che fa ingrandire le persone aggiungendo elementi appropriati (*ta autōn oikeia hekastois prosgenētai*), come, ad es., ossa alle ossa, etc., che utilizzi cioè dei termini tecnici di Antistene potrebbe non essere casuale, cioè non essere determinato soltanto da un normale uso di termini correnti, ma forse anche per mostrare al suo collega concorrente – tra l’altro uno dei personaggi presenti alla discussione – che non sarebbe il caso di dare tanta credibilità all’opinione dei *polloi*, dal momento che essi sbagliano in modo così plateale per attribuzioni, tutto sommato, non così importanti, né così difficili da distinguere⁶.

Ciò mi sembrerebbe confermato da quanto segue subito dopo con la contrapposizione tra *logoi* ed *erga*, dato che questa contrapposizione ripropone dal punto di vista discorsivo quello che qui ha a che fare con la semplice denominazione.

3) Terza tappa: *Phd.* 99c8–100a9. *Logoi* contro *erga*

Il tema dell’accecamento causato dall’osservazione diretta della realtà, che era stato solo accennato in 96c6, ora viene sviluppato in tutte le sue implicazioni filosofiche. La posta in gioco infatti è la “verità”. L’opposizione di Socrate, che in precedenza riguardava il mondo scientifico con il suo metodo meccanicistico fondato sulle sensazioni, in questa cosiddetta “seconda navigazione” ritorna, ma gli interlocutori di Socrate non sono più i fisiologi o almeno loro soltanto. Chi sono? Non è detto nulla al riguardo. Tuttavia non mi sembra difficile farsene una idea: sarebbero quei cultori della *paideia* e della “filosofia”⁷ che, almeno per certi aspetti, potrebbero essere sempre gli stessi fisiologi, ma anche altri, i quali, come Platone, si pongono più direttamente il problema della verità. Se il caso è questo, tra costoro non poteva mancare Antistene, che forse intorno al 392/391 aveva già pubblicato una sua *Alētheia*.

L’attacco di Socrate alle sensazioni era già avvenuto in ambito etico, quando, nel trattare dell’anima che prova eccessivo piacere o dolore, criticava il *tis* che identificava

⁶ Un caso analogo di uso da parte di Platone del linguaggio tecnico di Antistene si trova a 75d7–e7, su cui vd. nota 22. Un altro caso, spostato sul campo etico, è messo in evidenza da Trabattoni (2008: 244–245) quando, a proposito della virtù come ordine e misura nel *Gorgia*, scrive: «In 506d7 si parla di *taxis, orthotēs, technē*, mentre da 506e1–2 si ricava che la virtù di ciascuna cosa è *taxei... tetagmenon ti kai kekosmēnon*. Alla riga successiva, infine, viene introdotta la nozione di *kosmos* in una domanda che sembra fatta apposta per sollevare il sospetto che qui Platone volle polemizzare giusto con Antistene: *kosmos tis ara engenomenos en hekastōi ho hekastou oikeios agathon parechei hekaston tōn ontōn...* (506e2–4)». In questo senso si può aggiungere il passo di R. 476a9–b2, in cui Dixsaut (2010: 120–122) ipotizza una definizione di *philosophos* “à la manière d’Antisthène”. Un caso analogo di definizione della forma (*eidos*) a proposito del “letto” come artefatto, secondo il criterio antistenico dell’*epischēpsis tōn onomatōn* e dell’*oikeios logos* che si fondava su esempi concreti, lo individua Mársico (2018) in R. 596a, dove la studiosa trova una ripresa della polemica già avviata con Antistene in *Cra.* 388b a proposito della “spola”, al fine – sottolinea – di affermare “la superioridad de su propia filosofía” (Mársico 2018: 286).

⁷ Sul senso di questo termine “filosofia” e sulla sua nascita, vd. Rossetti (2015).

l'evidenza sensibile con la verità (*Phd.* 83b9–c9), e qui forse si intravede la prima larvata accusa ad Antistene, come si è visto. Questo attacco ora verrebbe ripreso in ambito gnoseologico. Socrate non esprime nessun giudizio negativo contro le sensazioni (anche per lui esse costituiscono la base delle nostre conoscenze), solo che bisogna evitare che esse ci accechino con la forza della loro evidenza, facendoci correre il rischio di identificare nomi e *logoi* con le cose rappresentate. Sarebbe questo, presumo, il rischio che si correbbe con Antistene. Non a caso in *Tht.* 202b4–5 Platone farà dire a Socrate che l'*ousia* del *logos* è la *onomatōn sumplokē*.

Questo è vero per entrambi, ma per Antistene la *sumplokē*, quando è costituita da un *logos oikeios*, esprime tutta la verità dei *pragmata* e fa *tauto* con essa, mentre per Platone l'alterità del *logos*, a suo tempo enunciata da Gorgia nel *peri tou mē ontos*, non è mai superabile del tutto, non soltanto perché i *logoi* dipendono dalla sensazione dell'udito e possono farci correre lo stesso rischio di quella della vista di identificare le immagini con la realtà rappresentata, ma anche perché le stesse immagini del pensiero, quelle che Gorgia chiama *ta phronoumena* (nella testimonianza di Sesto Empirico: § 79), possono farci ingannare, perché anch'esse hanno un loro criterio di giudizio che non è controllabile dalle sensazioni. Per questo le ipotesi sono e restano insuperabili e lasciano un margine di dubbio che è strutturale per i *logoi*. Per cui i dubbi di Simmia alla fine della dimostrazione dell'immortalità dell'anima e della sua indistruttibilità (*Phd.* 107a2–b3) non tolgono né aggiungono nulla alla strutturale opinabilità di ipotesi e *logoi*.

Potrebbe essere – credo – per sfuggire ad una contro-accusa come questa che si potrebbe rivoltare contro lo stesso Socrate (e che di fatto gli si rivolterà contro: vd. *infra*, Sesta tappa), che questi mette le mani avanti quando dice:

Forse (*isōs*) dunque ciò [i *logoi*] con cui la rappresento (*hōi eikazō*) [rappresento cioè la verità degli enti], in qualche modo non è adeguata (*tropon tina ouk eoiken*): non sono per nulla d'accordo, infatti, che colui che indaga le cose che sono (*ta onta*) nei discorsi (*en logois*) le indaghi piuttosto nelle immagini (*en eikosi*) di quello che le indaga nelle esperienze effettive (*mállon skopein ē ton en ergois*) (*Phd.* 99e6–100a3)⁸.

Anche se in *Cra.* 439a–b aveva detto che è più bello (*kalliōn*) apprendere la verità dei *pragmata* direttamente, alludendo al supporto delle idee, anziché dai nomi e dalle imma-

⁸ Ferber (2018) fa un'analisi dei differenti significati del termine *logoi* e dei suoi rapporti con il termine *erga* in questa sezione del dialogo e fa una distinzione tra un *direct way* di osservare la realtà e un *indirect way* che si serve delle parole per osservare la verità dei fatti nelle immagini e sottolinea come per il Socrate di Platone il secondo modo – che egli evidenzia con quella che chiama “the astonishing interpretation” – non sia inferiore al primo: «A medium, like an image – egli dice – gets us to reality itself, as does the direct way by vision» (Ferber 2018: 224). Inoltre l'autore richiamandosi a quello che Vlastos chiama “The problem of the elenchos”, e che egli chiama “The problem of the hypothesis”, dopo avere sottolineata la differenza tra “consistency” e “deducibility” dei *logoi*, servendosi dell'assunzione di Davidson (2005: 229) che nel suo articolo “Plato's Philosopher” scrive che «in moral matters, everyone has true beliefs which he cannot abandon and which entail the negation of his false beliefs», dice: «In the same vein, Socrates could say in the *Phaedo*: Everyone has hidden true beliefs about the universal like the equal (*Phd.* 74a5–75a3). The hypothesis of ideas will remain at the end true because an exami-

gini fornite da essi senza allusioni alle idee, ora, a scanso di equivoci, sente l'esigenza di sottolineare il suo nuovo punto di vista secondo cui le immagini (*eikona*) fornite dai *logoi*, che sono costituiti da *onomata*, ma aventi questa volta come presupposti le idee, non sono per nulla meno veritiere di quelle fornite dagli *erga* senza il supporto delle idee.

Ma nel *Fedone* non si discute solo del rapporto dei nomi e del *logos* con i *pragmata* e gli enti sensibili. Viene considerato anche l'altro aspetto, quello che riguarda il rapporto del *logos* con le idee, che in questa sezione del dialogo non interessa a Platone ed è ignorato, ma c'è: si tratta della difficoltà del *logos* di esprimere l'"in sé" delle idee singolarmente considerate come realtà monoeidetiche. L'"in sé" di esse per certi aspetti rimane inaccessibile al *logos* per la strutturale diversità sia di questo, che delle idee tra di loro. La "debolezza" del *logos* a cogliere le idee non dipende soltanto dal *logos*, ma anche dalle idee, che costituiscono una realtà autonoma, chiusa, monoeidetica, quindi altra rispetto al *logos*⁹. Ma per tutto questo rinvio alla *Parte II* 1.

Per Platone non ci sono, dunque, *pragmata* da una parte e *onomata* e *logoi* da un'altra parte che si corrispondono reciprocamente in modo pieno come per Antistene, per il quale il *logos* ha la capacità di *dēloun to erōtēthen* in ciò che esso "era o è" (*ēn ē esti*), per così dire "in sé", perché in mezzo c'è l'uomo con le sue esperienze, con i suoi *erga*, che, però, fanno da filtro rispetto alle stesse sensazioni. Rimane in Platone una specie di protagorismo latente¹⁰ – a mio avviso – che già si era manifestato nel *Simposio* (*Smp.* 207d–208b). Ecco anche perché *onomata* e *logoi* non sono del tutto attendibili¹¹.

nation of this hypothesis would leave realism as the only viable option about the universals. We arrive through the *deuteros plous* at the same result as through the *prōtos*, because in us are true opinions about the universals that cannot be shaken but must be made explicit by cross-examination» (Davidson 2005: 227). A proposito di ipotesi e di *logoi* Casertano (2018: 25), scrive: «So one cannot look at things in themselves without cognitively filtering them through an argument. And an argument is created through hypothesis», che mi sembra vada incontro a quello che dice Ferber».

⁹ Da questo punto di vista mi sembra che sia Gonzales (2003) che Casertano (2015) abbiano entrambi ragione quando, a proposito del senso della cosiddetta "teoria delle idee" (vd. Casertano 2015: nota a 100d6, 366 s.), commentano il passo 100d5–6, in cui compaiono i termini di *parousia* e di *koinōnia*. A mio avviso ha ragione Gonzales quando dice: «... i dialoghi introducono le idee come *presupposti*... se il *logos* non può esprimere una idea, questo accade perché ogni *logos* *presuppone* un'idea», perché – come gli riconosce lo stesso Casertano – esprimere l'"in sé" significa restare nel tautologico, non uscire dall'autoreferenzialità, come vedremo meglio più avanti (vd. *Parte II* 1). Le idee hanno una verità preproposizionale e prediscorsiva in senso ontologico parmenideo forte. Ma vd. anche Ferrari (2005: 118–119) il quale nota che: «Nel *Fedone* [...] l'ambito dell'essere (*to on*) risulta sostanzialmente interscambiabile con quello del vero (*to alēthes*)» e «che Platone ha effettivamente sostenuto una concezione oggettiva (prima che soggettiva e proposizionale) della verità e ha assegnato questo carattere ontologico alle idee». Ma ha ragione anche Casertano (2015: 367) quando dice: «Sia pure questa conoscenza parziale e limitata (*scil.* la conoscenza delle idee che "può essere raggiunta solo attraverso la mediazione del *logos*"), ma ciò non toglie che è sempre e solo attraverso il *logos* e quindi le parole che lo compongono, che l'uomo può cercare di costruire la sua conoscenza», infatti – dirà Platone in *Sph.* 260a – senza *logos* non c'è filosofia per nessuno.

¹⁰ Sulla relatività del sapere umano espresso da Socrate "in stile senofaneo e protagoreo" quando evoca il viaggio su una zattera in mancanza di una nave più solida, vd. Casertano 2015: 414.

¹¹ Qui vorrei fare una piccola divagazione che dovrebbe servire a mostrare forse perché Platone dedica l'intestazione del dialogo a Fedone: perché forse con il suo *Zopiro*, diversamente da Antistene, Fedone dimostrava di avere una certa disposizione a capire che non sempre l'esperienza diretta coglie le cose (gli *erga*) come realmente sono. Infatti stando alla sua assidua frequentazione con Socrate e anche a quella degli altri Socratici

Comunque, è a questo punto che viene introdotto il metodo ipotetico secondo cui vengono riconosciute “come vere” (*hōs alēthē onta* – *Phd.* 100a5) tutte quelle cose che sembrano concordare (*sumphōnein*) (*Phd.* 100a5) con l’ipotesi di partenza, riconosciuta come la più forte (*errōmenestaton* – *Phd.* 100a4) tra quelle possibili nella situazione data.

4) Quarta tappa: *Phd.* 100b1–101a5. Socrate esce dalla crisi grazie alla teoria delle idee

Socrate esordisce dicendo che ciò di cui sta per parlare non è una cosa nuova, ma ciò di cui egli ha sempre parlato con loro e a cui ha anche accennato poco prima (*Phd.* 65d4–66a10; 77d5–82d8), dunque non c’è bisogno di ritornare a parlarne. Cebete non fa obiezioni. Si tratta della prima ipotesi, quella della esistenza delle idee, che viene data per acquisita anche da Cebete e che doveva essere anche quella conosciuta da chi, come Antistene, non la condivideva. Bisogna ora applicarla alle cause, questo sì che è un argomento nuovo per amici e avversari, e necessita di una seconda ipotesi da quella conseguente, che costituisca la base da cui partire per tutto quello che egli ora dirà sulle cause.

La nuova ipotesi è: se esiste qualcosa di bello, oltre al bello in sé, per nient’altro essa è bella che per la partecipazione a quel bello in sé, e così per tutte le altre cose (*Phd.* 100c3–7).

Socrate, accortosi che Cebete si trova in pieno accordo non soltanto con la prima, ma anche con la seconda ipotesi, non si attarda a dare giustificazioni e passa a tirare le prime conclusioni dalle due ipotesi accoppiate insieme, convinto che anche per esse Cebete sarà d’accordo. Ciò, però, lo fa dopo avere mostrato di non capire più (*eti mantanō*) e di non essere in grado di avere una vera e propria conoscenza (*gignōskein*) di quelle cause che ora ironicamente chiama “sapienti”. Dice:

risulta che Socrate è un uomo moderato, *enkratēs*. Zopiro, però, è un esperto di fisiognomica ed essendo stato richiesto di dare un giudizio su di lui sulla base di un suo ritratto, risponde che questi ha «un carattere *stupidus et mulierosus*» (vd. Casertano 2015: 15). Stando alle testimonianze, pare che Fedone e gli altri sarebbero insorti contestando questo giudizio. Allora pare che sia intervenuto lo stesso Socrate osservando che Zopiro aveva dato un giudizio corretto sul suo carattere, semmai erano loro in errore per non essere stati in grado di capire che egli era così moderato per una sua scelta e forza d’animo al punto che loro stessi, pur frequentandolo continuamente, non se ne erano nemmeno accorti (vd. anche Rossetti 2015: 118–120). Se così, si spiega il perché il dialogo sia intestato a Fedone: perché con il suo *Zopiro* andava a sostenere la tesi di fondo che giustifica il ricorso alla “seconda navigazione”, secondo cui chi si affida ciecamente all’esperienza sensibile e alle sensazioni, e dunque ai soli *erga*, corre il rischio di cadere in equivoci come quelli evidenziati da Zopiro e condivisi da Socrate. Anche Boys-Stones (2004) pensa allo *Zopiro* di Fedone, ma con motivazioni più propriamente etiche riguardanti gli aspetti razionali e irrazionali dell’anima. I due punti di vista, a mio avviso, si possono ben integrare in quanto mentre il mio sottolinea le condizioni logico-gnoseologiche che consentono il ricorso alla seconda navigazione, quello di Boys-Stones ne sottolinea quello psicologico ed etico, evidenziando l’immortalità dell’anima e la sua razionalità. Il contributo di Boys-Stones mi sembra interessante anche perché utilizza approssimativamente le stesse fonti e le stesse notizie storiche e autobiografiche che utilizzo io, ma le rivolge agli aspetti etici implicati nella seconda navigazione per motivarne il ricorso.

E allora [...] non comprendo più le altre cause, le sapienti (*tas allas aitias tas sophas*), e sono incapace di conoscerle (*Phd.* 100c9–10).

Di quali “cause sapienti” si sta parlando? Cerco di indovinare. In prima istanza dovrebbe trattarsi di quelle dei fisiologi: di Anassagora, Empedocle e degli altri. Tuttavia, stando a quanto si è visto nelle tappe precedenti, anche le “credenze comuni” venivano coinvolte, soprattutto quando si parlava di Anassagora e del ruolo che avevano le omeomerie in quanto avallavano l’opinione comune, che cioè per il mangiare si aggiungono ossa alle ossa, etc., e che condizionavano la confusione tra cause vere e cause “allogrie” o concause. Quindi non escluderei nel riferimento a queste “cause sapienti” quelle delle credenze comuni, che, di volta in volta, potevano interferire con quelle dei fisiologi o che avevano una evidenza talmente vistosa da costituire criterio di conoscenza “sapiente” per se stesso in forza di tale evidenza. Ricordiamoci che era anche questo il motivo che inizialmente aveva convinto Socrate ad aderirvi e a farvi aderire anche Cebete, sebbene provvisoriamente. Quindi io direi che per “cause sapienti” si possano intendere sia quelle dei fisiologi o degli scienziati, come li chiama Rowe (1996²: 259) e cioè le cause efficienti e materiali, come le specifica Centrone (2010⁶: XXVII–XXVIII) richiamandosi ad Aristotele, sia quelle delle persone che si rifacevano alla sapienza popolare implicata nelle credenze comuni.

Seguono, infatti, due esempi di cause refutate che fanno riferimento proprio all’evidenza sensibile e visiva in particolare. Dice Socrate:

Ma se qualcuno (*tis*) mi dicesse che una cosa qualunque è bella perché ha un colore smagliante (*chrōma euanthes*) o una certa figura (*ē schēma*) o qualsiasi altra cosa del genere, mandereia spasso queste altre cause – mi confondo (*tarattomai*) infatti tra tutte queste altre cause –, e terrei per me stesso, semplicemente (*haplōs*), assolutamente (*atechnōs*) e forse ingenuamente (*euēthōs*), che nient’altro fa una cosa bella se non la presenza (*parousia*) di quel bello in sé, o la comunione (*koinōnia*) con quel bello, o come si debba chiamare questa relazione (*Phd.* 100c9–d6).

Le motivazioni che oppongono Socrate al *tis* saranno esplicitate subito dopo, ma intanto: chi è questo *tis* in grado di addurre la logica che gestisce i due esempi che sono stati in grado di metterlo in una certa inquietudine (*tarattomai*)? Dovrebbe essere uno qualsiasi dei fisiologi o della gente comune e comunque, in ogni caso, qualcuno che si attiene a quelle “credenze sapienti” ora rigettate grazie alla scoperta delle idee e del ruolo fondativo delle ipotesi e dei *logoi* contrapposti agli *erga*. Allora se questo *tis* può essere uno qualsiasi tra questi tipi di persone, perché escludere Antistene che dell’osservazione della natura, della *peri phuseōs historia*, almeno in senso largo, aveva fatto un altro fondamento della sua logica denominativa? In questo senso non è difficile trovare per i due esempi sopradetti dei riferimenti inclusivi di Antistene tra costoro anche nello

stesso Platone¹². Si noti come in questo primo momento il metodo matematico preferito dagli scienziati di cui parla Rowe (sopra cit.) non sia neppure accennato.

Con simili riferimenti come rimandi sottintesi possibili, si può, forse, capire meglio il modo sbrigativo di Platone di liquidare senza discussione il *tis* sopraccennato in 100c10, mandandolo a spasso prima ancora di dirgli il perché. È vero che tale giustificazione seguirà subito dopo (*Phd.* 100e8–101d3), ma il fatto che nel giro di poche righe egli ripeta lo stesso concetto diverse volte, sia pure allargato alle cose grandi e, ancora una volta, coinvolgendovi Cebete (*Phd.* 100e5–7), dà l'impressione di uno che manifesta la sua soddisfazione con una certa spavalderia (*kai mega an boōiēs* – *Phd.* 101c2), seppure ben giustificata dopo una lunga e profonda crisi per la quale finalmente ha trovato la via d'uscita "sicura". In virtù di tale sicurezza egli sembra non avere più la pazienza di procedere con ordine nell'espone il suo nuovo punto di vista, dando la parola, quando fosse il caso, a quelli che, come Antistene, sono rimasti fermi alla sicurezza delle credenze comuni e che ora sono diventati i suoi obiettori, tra i quali non poteva, certo, mancare questo suo collega.

Del resto, di questi casi in cui li chiama in causa, ma nega loro la parola, ce ne sono diversi. Ne troviamo uno in 100e8–101a5. Tuttavia, seppure indirettamente, si potrebbero capire quali potrebbero essere le obiezioni di questo possibile obiettore. Si tratterebbe di obiezioni che attengono allo *schēma*, ossia all'aspetto fisico in quanto si fondano sulla fiducia nell'osservazione diretta della realtà e sarebbero esattamente quelle che il suo stesso personaggio Socrate ha temuto e che lo hanno messo in una certa agitazione fino al momento in cui ha trovato la via d'uscita nelle idee¹³.

¹² Ad es., in riferimento al caso della brillantezza del colore, parafrasando l'esempio della somiglianza dell'argento allo stagno, che riporta Aristotele in *Metaph.* VIII 3, 1043b28, potremmo chiederci: che cos'è che rende l'argento simile allo stagno? Risposta: la brillantezza del colore. In *Th.* 108d1–3 c'è l'esempio del sole che viene definito come l'astro più luminoso di quelli che nel cielo girano attorno alla terra. Nel *Menone* (74e11–77a2) troviamo la definizione di *chrōma* e di *schēma* con richiamo a Gorgia e ad Empedocle, ma credo che l'aspetto scientifico delle due definizioni non sia coinvolto nel caso di cui si discute qui nel *Fedone*.

¹³ A questo riguardo vorrei far notare come Socrate, sostituendo il *tis* iniziale di 100e8 con il *tis* di *tis enantios logos* di 101a6 mostri come sia ancora vivo in lui il ricordo del conflitto interiore che lo ha portato prima ad aderire alle credenze comuni e poi a rifiutarle per le contraddizioni interne, a prescindere da chi vi faceva e ora ancora vi possa fare riferimento (*Phd.* 95e8–97b7). Il timore o la paura a cui ora Socrate fa riferimento è innanzitutto quello delle domande e delle risposte con se stesso prima ancora che con gli altri. Questi ultimi, come si vede, in ogni caso, non sono per niente ignorati, anzi spuntano qua e là sotto la chiamata in causa di un indeterminato *tis* diverse volte evocato nel mezzo della discussione e a cui in qualche modo bisogna rispondere come fosse una persona realmente presente che attende una risposta pertinente e pronto eventualmente a ribattere.

5) Quinta tappa: *Phd.* 101a5–101b3. *L'enantios logos* di Socrate e di Cebete e le sue possibili ricadute sulla logica di Antistene come uno degli obiettori inclusi nel *tis*

Nelle righe che precedono il passo in esame, Socrate mette in bocca al *tis* qui citato l'affermazione che qualcosa possa essere più grande o più piccola per la "testa" (*tēi kephalēi*):

E dunque non ammetteresti che qualcuno (*tis*) dicesse che una cosa è maggiore di un'altra a causa della testa (*tēi kephalēi*), o che è minore di un'altra per la stessa causa, ma temeresti al contrario che non potresti affermare nient'altro che tutto ciò che è più grande di qualche altra cosa, per null'altro è più grande se non per la grandezza, e a causa di questa grandezza è più grande. E il più piccolo per null'altro è più piccolo se non per la piccolezza, e a causa di questa piccolezza è più piccolo (*Phd.* 100e8–101a5).

Questo della "testa" è un esempio simile a quello dello *schēma* di 100b1, che ora viene ripreso a proposito del confronto della grandezza e della piccolezza fra persone diverse. Anche questo caso viene criticato facendo riferimento all'osservazione diretta della realtà, come viene confermato un po' più avanti quando Socrate escluderà che Simmia sia più grande di Socrate "per natura" (*pephukenai*), così come anche Fedone rispetto a Simmia (*Phd.* 102b8–c9).

Siamo quindi di nuovo ai *polloi* di 99b4–6 che non sapevano distinguere le cause dalle concause. È chiaro – Socrate sembra voler dire – che se non si mettono accanto le "figure" di Simmia, Socrate e Fedone nessun confronto si può fare fra di loro, ma la causa che determina il fatto che uno sia più piccolo o più grande dell'altro non dipende più da tale confronto, né quindi dalla percezione, ma dall'idea di grandezza e di piccolezza e dalla nostra preconoscenza e presupposizione di esse. La vera causa della loro differenza in grandezza o piccolezza sta proprio nella grandezza e nella piccolezza in quanto tali, in quanto cioè "presupposti", condizioni della conoscenza stessa, mentre la differenza fra le teste a causa della loro vicinanza costituisce soltanto la causa occasionale o materiale, senza la quale nessun confronto può essere effettuato. La percezione è necessaria, ma non coglie la vera causa per cui le cose sono quelle che sono.

Allora quando Socrate all'inizio del passo sopracitato dice: «E dunque non ammetteresti che qualcuno (*tis*) dicesse che una cosa è maggiore di un'altra a causa della testa...», sembra plausibile che con quel *tis* voglia riferirsi "ai soliti ignoti", che sono appunto sempre gli stessi: fisiologi, gente comune e sapienti di vario genere che condividono le certezze del senso comune, tra i quali non potrebbe mancare Antistene. Mi sembrerebbe strano escluderlo, dal momento che, sappiamo, fu impegnato in una nota polemica antica con Platone proprio sulle idee.

Ora Platone non fa una critica specifica contro Antistene, ma più in generale contro il senso comune e i "soliti ignoti", ed è una critica che ha conseguenze disastrose per qualunque tipo di logica, compresa quella di Antistene, anche se non c'è nulla di espli-

cito che ve la coinvolga. Tendenzialmente, però, mi sembra che vada anche in questa direzione. Questo il testo:

Temeresti (*phoboumenos*), credo, che un qualche discorso contrario (*tis soi enantios logos*) ti si potrebbe contrapporre, se dicessi che qualcosa è più grande o più piccola per la testa: in primo luogo perché per la stessa cosa il più grande è più grande e il più piccolo è più piccolo; e in secondo luogo perché è proprio per la testa (*tēi kephalēi*), che è piccola, che il più grande è più grande, e questo sarebbe un portento (*teras*) che per un qualcosa di piccolo una cosa sarebbe grande: o non temeresti questo? “Io sì”, rispose Cebete ridendo (*Phd.* 101a5–b3).

Il ragionamento così continua:

E allora, non avresti anche paura di dire (*phoboio an legein*) che il dieci è più dell’otto di “due”, e che per questa causa lo supera, e non per la quantità e a causa della quantità? e per il due cubiti che è più grande del cubito per la metà e non per la grandezza? La paura (*phobos*) infatti è in un certo modo la stessa (*Phd.* 101b4–8).

Socrate immagina Cebete nei panni di quelli che poco prima ha denominato (falsi) “sapienti” (*tas sophas* – *Phd.* 101c10) presumendo che sostenga il loro punto di vista, o forse meglio che “si attenga” a questo, in analogia a *echoito* di 101d4 riferito al *tis*, che fra poco vedremo. Contro questo punto di vista Socrate fa valere tre argomenti che ne evidenziano le assurdità¹⁴.

1) Primo *contro-logos*: la stessa causa, la “testa”, produrrebbe effetti opposti. L’assurdità di questa tesi è tale che se Socrate e Cebete l’accettassero sarebbero costretti a temere di dovere assistere all’incidenza in essa della forza probante della causalità formale fondata sulla partecipazione delle idee alle cose. Quale sia questa forza probante delle idee è detto esplicitamente in 101a5–b3 (sopra cit.). Ma ci potrebbero essere, all’inverso e implicitamente, delle ricadute negative da temere anche per la stessa logica di Antistene e tali da costringere anche lui, per quello che lo riguarderebbe, a intervenire per rigettare la teoria delle idee: cosa che presumo sia quello che accadrà esplicitamente tra poco in 101d3–9. Per Socrate, l’abbiamo visto, la paura deriverebbe dalla indistinzione fra causa e concausa, tra causa formale e causa efficiente e materiale, per cui la stessa “testa” sarebbe causa del maggiore e del minore insieme.

Per Antistene, invece, le ricadute negative da temere provenienti dalla parte di Socrate consisterebbero nel fatto che con una stessa cosa, la “testa”, egli finirebbe per chiarire

¹⁴ Centrone (2010⁶: 225, nota 153) ha colto bene le obiezioni evidenziate da Socrate implicate nell’*enantios logos*. Dice: «Sul piano della causalità formale si possono enunciare, vista l’assurdità delle tesi contrarie, tre principi fondamentali: 1) la stessa causa non può produrre effetti opposti (101a7–8: la testa causa sia del maggiore che del minore); 2) una causa non può produrre un effetto contrario alla propria natura (101a8–9: qualcosa di piccolo causa di grandezza); 3) lo stesso effetto non può essere prodotto da cause opposte (96e6–97b1 e 101b10–c2: la divisione e l’addizione entrambe causa del due)».

in modo contraddittorio due stati di cose tra loro opposti: la causa della generazione di una cosa grande e di un'altra piccola. L'obiezione di Socrate consisterebbe nel fatto che il nome "testa" non sarebbe più *oikeion* dello stato di cose che determina la generazione del grande o del piccolo separatamente, ma di entrambe insieme senza distinzione. Da questo punto di vista nella logica di Antistene salterebbe uno dei suoi principi cardini, quello della relazione dell'*hen eph'henos* per il *logos oikeios* attribuita a lui sia da Aristotele (*Metaph.* V 29, 1024b26–1025a1), che da Alessandro di Afrodisia (*in Metaph.* 434.25; 435.20) (vd. Brancacci 1990: 229–249), posto che, come in questo caso, possa venire riferita al problema della causa.

2) Secondo *contro-logos*: qualcosa di piccolo sarebbe causa di qualcosa di grande. Questo per il Socrate di Platone sarebbe addirittura mostruoso (*teras*)¹⁵, perché verrebbe stravolta la *phusis*: in natura ogni cosa in grado di generare genera qualcosa di simile a sé, dello stesso genere (vd. *Cra.* 393b–c; 394d5–9). Richiamarsi a questo concetto di natura da parte di Socrate significherebbe far saltare il concetto stesso di *oikeion* che Antistene applica anche ad altri ambiti oltre a quello linguistico, come, ad es., a quello etico (su ciò, vd. Brancacci 2010: 101 s.), ma anche a quello stesso di natura. Vedi, ad es., il passo 96c6–d6 già cit., dove la riflessione di Socrate sugli effetti causali del chicco di grano sulla crescita di chi se ne nutre potrebbe essere ben condivisibile da Antistene, dal momento che questi si richiama a quella che è la credenza comune, che per Socrate è stata motivo di crisi, ma per Antistene probabilmente non lo sarebbe, anzi al contrario. In tal senso il *contro-logos* del piccolo che genera il grande, che per il concetto di natura che ha Socrate, condiviso da Cebete, sarebbe meritevole di essere temuto e per questo rigettato, per quello, invece, che avrebbe Antistene non avrebbe nulla di così pauroso.

3) Terzo *contro-logos*: lo stesso effetto può essere prodotto da cause opposte. Socrate contesta che la genesi del "due" possa essere l'effetto di "due" cause opposte, una volta della divisione e un'altra volta dell'addizione. Dal punto di vista di Platone, il timore di Cebete, che riprende quello già avuto dal suo personaggio Socrate, sarebbe simile a quello che gli causava il primo *contro-logos*, ma in senso inverso, nel senso che lo stesso effetto, il due, non può essere prodotto da due cause opposte: dall'addizione e dalla divisione.

Dal punto di vista di una possibile ricaduta negativa sulla logica di Antistene, il timore di Cebete che lo spinge a rifugiarsi con Socrate nelle idee, metterebbe in evidenza una difficoltà nella logica di Antistene simile a quella del primo *contro-logos*, ma in senso opposto: ogni stato di cose ha il suo *onoma oikeion* con il suo *logos oikeios* che lo definisce, per cui a ogni effetto non può non corrispondere che una sola causa con un solo nome proprio e con una sola definizione e non due. Allora la genesi del "due" dovrebbe essere causata o dall'addizione o dalla divisione. Attenendosi alla sapienza delle credenze comuni o alle stesse *doxai* dei procedimenti (matematici) degli scienziati da cui Platone deluso si era allontanato (*Phd.* 96e6–97b7), Antistene cadrebbe nella contraddizione di conse-

¹⁵ Centrone (2010⁶: 226, nota 156) richiama l'analogo concetto in *Prm.* 131c12–d2.

guire un'unica definizione come effetto di due processi opposti, l'addizione e la divisione. Salterebbe così il rapporto univoco tra nome, definizione e cosa, salterebbe cioè la correttezza della *episkepsis tōn onomatōn* e, in definitiva, quella che Epitteto indicava come l'*archē paideuseōs* per Antistene.

Allora se qualcuno dei falsi sapienti sottintesi da questo indeterminato *tis* può essere anche Antistene, come sto tentando di evidenziare, possiamo capire dove, almeno tendenzialmente, potevano andare a parare quei tre *enantioi logoi*, per un verso, temuti e, per un altro, sostenuti da Socrate e da Cebete alla presenza di uno degli interessati. Come ho detto, Platone si guarda bene dall'esplicitare le possibili ricadute anti-antisteniche delle paure implicate nei suoi *logoi* di opposizione a quelli del *tis*; ma costui – immaginando che possa essere anche Antistene – non doveva impiegarsi molto a capire gli effetti negativi che da quei ragionamenti potevano derivare per la sua logica basata tutta sulla univocità degli *onomata* e degli *oikeioi logoi*, scatenando in lui una reazione di rigetto uguale e contraria.

Così finiremmo per trovarci di fronte, da una parte, a un Cebete che, per un verso, “trema” (*Phd.* 101a5) e, per un altro verso, “ride” (*Phd.* 101b3) per le assurdità implicate nelle credenze comuni, e, dall'altra parte, a un altro personaggio che, per i motivi opposti, anche lui, per un verso trema, ma per un altro soprattutto ride per le assurdità che ci vedrebbe implicate nella teoria delle idee (come mostrerò più avanti) e a cui avrebbe risposto con il *Satone*.

6) Sesta tappa: *Phd.* 101b10–d8. Il cerchio si stringe attorno ad Antistene come uno degli obiettori indicati dal *tis*

Ma forse ciò che potrebbe essere più allusivo di una situazione conflittuale come questa sopra ipotizzata tra Socratici potrebbe essere la chiamata in campo di un altro *tis* (che a questo punto potrebbe essere lo stesso di quello precedente) al quale ancora una volta viene negata la parola. Un altro *tis* dunque entra ora in scena:

Il testo è questo:

[...] Così come ciò che sta per diventare uno (*hen*) partecipa dell'unità (*monados*); e manderesti a spasso queste divisioni e queste addizioni e altre raffinatezze del genere (*tas toiautas kompeias*), lasciando il compito di rispondere ai più sapienti di te (*tois seautou sophōterois*). Tu invece, temendo, come si dice, la tua stessa ombra e la tua inesperienza, attenendoti (*echomenos*) a quella ipotesi sicura così potresti rispondere [evidenziando cioè le assurdità rilevate in 101a5–b8 e proponendo di superarle con la logica della partecipazione delle idee secondo 100c2–101d8] (*Phd.* 101c6–d3).

Chi potrebbero essere quelli che dovrebbero prendersi l'incarico di dare giustificazione di quelle “raffinatezze” che a Socrate e ora anche a Cebete sembrano delle vere e proprie assurdità, e poi sulla base di queste respingere in blocco l'ipotesi di partenza,

appigliandosi proprio ad essa con il pretesto – presumo – di condividerla? Credo che siano sempre gli stessi di cui ho parlato prima: innanzitutto i fisiologi, ma poi anche gente comune ed eventualmente quanti altri si credono sapienti e comunque ritenuti in grado di rispondere ad obiezioni come queste.

1. Quanto ai primi, Socrate ha dimostrato che non ne sono capaci e che anzi lo hanno deluso a tal punto da spingerlo a rinunciare al tipo di ricerca da loro condotto. Da questi, quindi, non ci si può aspettare nessuna risposta soddisfacente, per cui sarebbe pure inutile interpellarli.
2. Quanto alla gente comune, sarebbe fuori luogo tenerla in qualche considerazione, in quanto ritenuta incapace di risolvere difficoltà scientifico-matematiche sulla base di criteri empirico-osservative che gli stessi scienziati – stando alle aspettative e alle susseguenti delusioni di Platone – non sarebbero stati in grado di risolvere o di farsene un problema.

Chi altri resta fra questi pseudo-sapienti che potrebbero accogliere l'invito o forse meglio la sfida di Socrate a giustificare le eventuali contraddizioni e assurdità implicate nei diversi aspetti dell'*enantios logos* da lui e da Cebete evidenziate ed eventualmente, pur non essendo un matematico, di risolvere operazioni numeriche come quelle portate come esempi? (su ciò, vd. l'opinione di Casini in nota 5).

3. La risposta potrebbe venire proprio dal *tis* di 101d3. Sarebbe a lui che verrebbe dato l'incarico di assumersi l'onere della contro-prova, una sorta di *enantios logos* contro l'*enantios logos* di Socrate e di Cebete, di cui si è detto nella tappa precedente, per dimostrare l'insufficienza delle idee come causa formale dell'essere, del divenire e della corruzione delle cose sensibili.

Chi sia o chi potrebbe essere questo *tis* supposto obiettore e che cosa di preciso potrebbe obiettare non è detto esplicitamente, però qualche indizio non manca di emergere dalle contro-misure adottate da Socrate e raccomandate a Cebete da cui se ne potrebbero ricostruire le obiezioni e l'identità.

Obiezioni e identità del *tis*

Il testo di riferimento è questo:

Se qualcuno (*tis*) poi si attenesse (*echoito*) alla ipotesi in se stessa (*autēs tēs hupotheseōs*), lo manderesti a spasso e non risponderesti prima di avere indagato se, secondo te (*soi*), le conseguenze di quella (*ta ap' ekeinēs hormēthenta*) si accordano tra di loro o sono in disaccordo (101d3–6)¹⁶.

¹⁶ Sulle differenti interpretazioni del passo 101c9–102a1 che include questo qui riportato, tra i più discussi, rimando a Centrone (2010⁶: 225–228, nota 156), il quale mette in evidenza le opposte letture dell'espressione *autēs tēs hupotheseōs echoito*: 1) di attacco o 2) di condivisione in 101c7–d8, così come quelle relative ai termini *hormēthenta* di d4, di *didonai logon* di d6, di *anōthen* di e7 e di *hikanon* di 101e1. Sull'interpretazione di *echoi-*

Intanto si delineano due obiezioni interdipendenti: (1) una riguarda la coerenza logica degli argomenti fra di loro, che ha a che fare probabilmente con il principio di non-contraddizione, ma non solo, anche con la correttezza logico-denominativa, come abbiamo visto; (2) l'altra riguarda l'ipotesi di partenza, ossia la partecipazione delle idee come cause formali delle cose sensibili che portano lo stesso nome. Questo coinvolge tutta la polemica di Socrate sull'accecamento dovuto alla troppa fiducia nella sensazione, con la conseguente sostituzione del metodo scientifico di indagine, fondato sull'osservazione della natura, con la seconda navigazione in cui troviamo l'opposizione tra ipotesi e *logoi*, da una parte, ed *erga* dall'altra parte.

Domanda: chi potrebbe essere interessato a sollevare le eventuali obiezioni di 101a5-b8 alle quali Socrate e Cebete replicherebbero nel modo indicato dai suddetti tre aspetti dell'*enantios logos* e di cui sarebbero la contro-risposta (*Phd.* 101b10-c9)? E chi potrebbe essere questo *tis* al quale essi stessi dovrebbero rispondere (*Phd.* 101d4) per fargli capire le ragioni di quello che temono e da cui vogliono fuggire? Il nome di Antistene mi sembra quello più confacente alla situazione. Vediamo.

1. Quanto alla coerenza logica, Antistene non differisce da Platone nel richiedere rigidità nella procedura argomentativa, soltanto che la utilizza in modo diverso e con risvolti teorici diversi. Antistene è tanto sollecito della *homonoia* non solo con se stesso, ma anche rispetto agli argomenti che nega addirittura la possibilità stessa della contraddizione per la pregnanza dell'*oikeios logos*¹⁷; come ho detto, chi parla di qualcosa: o dice la cosa o non la dice, dunque non c'è contendere sulla cosa. Se la paura di Socrate e di Cebete è quella di sfuggire ad una eventuale accusa di contraddizione o di incoerenza da parte di qualcuno come, ad es., di Antistene, a loro basta controllare se i ragionamenti che hanno fatto e che li hanno portati a sviluppare le loro teorie sono coerenti e adeguate con l'ipotesi partecipativa di partenza. Ciò, fra l'altro, sarebbe in accordo con quanto suggerisce Socrate a 107b4-10 (vd. *infra*, nota 18). Un tale controllo viene dato per scontato e Socrate procede per la stessa strada a 102a11-d4, dopo le battute di intermezzo tra Echecrate e Fedone a 102a4-10, su cui ritorneremo.
2. Ma la contestazione ipotizzata da Socrate di questo supposto obiettore sarebbe ancora più radicale, perché riguarderebbe proprio la stessa ipotesi di partenza e in se stessa, e cioè l'esistenza delle idee e il loro rapporto con le cose che portano lo stesso nome nel loro valore causale oggettivo. Socrate previene l'accusatore,

to nell'espressione *autēs tēs hupothesēs echoito* di d4 condivido l'opinione di Casertano (2015: 370-371, nota a 101d3-4), il quale tra due significati dell'espressione: (1) "rifiutare" l'ipotesi e (2) "attenersi" ad essa nel senso di condividerla, sceglie la prima, quella di rigettare l'ipotesi; però ho cercato di rendere conto anche del secondo senso, quello di "attenersi", ma l'ho interpretato come una "contro-sfida" da parte dell'interlocutore, che ho supposto fosse Antistene, il quale prenderebbe in carico l'ipotesi per meglio rigettarla, come se si trattasse di un dialogo fittizio.

¹⁷ Sulla *homonoia* in Antistene, vd. Brancacci (1990: 102-104).

anche perché non lo fa parlare, e, immaginando quale potrebbe essere l'obiezione di costui, si dà lui stesso la risposta (che sarebbe quella esplicitata in 100c9–101c9). Proviamo a immaginare anche noi la possibile risposta che Socrate si aspetta da questo obiettore.

Questa approssimativamente l'obiezione del *tis* nell'immaginario di Socrate:

hai mandato a quel paese tutti quelli che siamo rimasti attaccati alla plausibilità delle credenze comuni alle quali inizialmente credevi anche tu. Va bene! Ammettiamo pure che esistano le idee e che si possano partecipare alle cose che ne portano il nome come causa formale del loro essere quello che sono [questo – in un primo momento – potrebbe essere il senso di *autēs tēs hupoteseōs echoito* in 101d3 in quanto ipotesi condivisa, come mi sembra che forse la intenda anche Centrone insieme ad altri: vd. nota 16], e che le “conseguenze” che derivano da questa partecipazione non comportino né contraddizioni, né incompatibilità logica tra di esse e che siano persino “sinfoniche” tra di loro. Ammesso questo, chi ci assicura che questa causalità, costruita su ipotesi e *logoi* che non colgono gli *erga* in modo diretto, ci restituisca la “verità degli enti”, quella che, a giudizio di quanti non crediamo nell’“ipotesi in se stessa” e per questo la rigettiamo [e qui entrerebbe in azione l'altro senso di *autēs tēs hypotheseōs echoito* adottato da Casertano: vd. la stessa nota 16] trova la sua legittimazione soltanto nell'evidenza percettiva? Vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità, direbbe questo *tis*, capovolgendo quanto dice Socrate a 69d9–10 (vd. *Parte II*, nota 37). Vedo che la testa di Fedone è più grande di quella di Simmia e quella di Simmia di quella di Socrate, e questo perché la natura così le ha fatte (*pephukenai* – 102c1), dunque se dico: «Simmia supera Socrate» (102b8–c1), con queste parole colgo la verità effettiva e non soltanto nelle parole (*hōs tois rhēmasi legetai*); non sono parole vuote, come credi tu, Socrate; così come vedo il chicco di grano che è piccolo e che con la sua piccolezza è causa dell'ingrandimento di chi se ne nutre con un effetto maggiore di quanto non lasci prevedere la sua “forma” fisica, il suo *schēma*. In questo non c'è nulla di “mostruoso”, egli direbbe, tutto è *oikeion* secondo natura: ognuno ha la “testa” che ha, quella che la “natura” gli ha dato e che io percepisco. Non c'è bisogno di cause esterne¹⁸.

Dal testo di Platone sopracitato mi pare di capire che qui quello che Socrate vorrebbe mettere in evidenza nell'obiezione del supposto obiettore sarebbe l'effettiva capacità delle idee di essere realmente causa delle cose alle quali si partecipano.

Se ora teniamo presente – come ho detto – che già nel *Cratilo* si era presentato uno scontro di questo tipo, sebbene spostato sul tema della nominazione, Antistene sarebbe

¹⁸ L'obiezione di questo supposto obiettore, che per me potrebbe essere ben plausibilmente Antistene, mi sembra che venga in qualche modo ripresa in termini moderni da Ferber (2018: 225), quando si chiede: «*Logoi* or theories may be consistent or harmonious, but are they also true in the sense of corresponding to reality?». Ovviamente per il Socrate di Platone, come fa notare Ferber, la “mere consistency” non è “by itself a guarantee”.

il personaggio più indicato per sostenere tale obiezione. Con ciò saremmo all'obiezione di Socrate in *Parmenide* (*Prm.* 132b4–c8), in cui le idee sarebbero equiparate a puri *noēmata*, in accordo con *ta phronoumena* del *peri tou mē ontos* di Gorgia e quindi senza nessuna influenza sulla realtà¹⁹. Ritornerebbe così l'opposizione tra Socrate e l'Antistene sottinteso nel *Cratilo*, in cui però la questione – come dicevo – riguardava il rapporto tra le idee e la stabilità dei nomi. Qui nel *Fedone* il problema è spostato sulle cause, ma l'impianto teorico rimane lo stesso e l'interlocutore non sarebbe più Cratilo, ma verosimilmente Antistene, anche se non lui solo, almeno in linea di principio. Di fronte ad un *tis* come questi, che non solo non ha la paura che avevano Socrate e Cebete per le contraddizioni che vedevano nelle credenze comuni, ma che le “sostiene” e che ad esse “si attiene”, a Socrate e a Cebete – visto che dalle ipotesi e dai *logoi* indietro non si torna – altro non resta che procedere per la propria strada, cosa che essi fanno senza incertezza.

Infatti, dopo il breve intermezzo costituito dal dibattito tra Echecrate e Fedone (*Phd.* 202a2–10) sulla estrema chiarezza delle cose dette da Socrate anche per uno di poca intelligenza (*tōi kai smikron noun echonti*) (che, a mio avviso, neppure tanto implicitamente potrebbero essere dirette anche contro il presente Antistene che li ascoltava in rispettoso silenzio, almeno per il momento), la discussione riparte negli stessi termini in cui l'aveva portato Socrate con l'accento agli antilogici. Dice Fedone:

Mi pare che, dopo che gli furono concessi questi punti, e si fu d'accordo che esiste ciascuna delle idee e che le altre cose, venendo a partecipare di esse, ne acquistano lo stesso nome, Socrate proseguì con questa domanda... (*Phd.* 102a11–b3).

Socrate cioè prosegue fino a quando a 102d5 comincia ad entrare nel merito di quello che viene indicato come “l'Argomento finale”: la dimostrazione e definizione dell'anima come immortale e indistruttibile, che adesso vediamo.

7) Settima tappa: *Phd.* 101d6–103a3. I precedenti dell'Argomento finale

Io credo che i precedenti dell'Argomento finale debbano essere intercettati innanzitutto nella parte che segue all'intervento del *tis* sopra visto, ma poi anche nel superamento

of truth”. Questo mi sembra che sia proprio quello che gli contesterebbe Antistene in chiave gorgiana (vd. *infra*, Ottava tappa. a), a cui Socrate, nella lettura di Ferber, risponderebbe che: «he tries to arrive by his flight into *logoi* at the reality of things». Per le implicazioni con l'obiezione di Stratone di Lampsaco, vd. *Parte II* 4 e note 36–37.

¹⁹ Brancacci (1990: 183–193) in un capitolo dedicato all'“idea come prodotto mentale”, dopo una serie di considerazioni sulle obiezioni di Aristotele alle idee e dopo avere richiamato la versione di Sesto del *peri tou mē ontos* di Gorgia (§§ 80–82) secondo cui *ta phronoumena* esistono in quanto concepiti dall'organo di giudizio ad essi relativo, richiama pure il suddetto passo del *Parmenide*, in cui Socrate «di fronte alle aporie sollevate dalla posizione degli *eidē* introduce l'ipotesi della forma-concetto, per la quale ciascuna forma altro non sarebbe che *noēma en psuchais*» (Brancacci 1990: 190–191), attribuendo questa nozione ad Antistene.

dell'espressione "Simmia supera Socrate per natura" (*pephukenai*). Miura (2018: 194) lo fa partire ancora prima, da 100e–101a (su ciò vd. *infra*, nota 21).

1. Primo precedente

E se tu dovessi dar ragione (*didonai logon*) di quella stessa (*ekeinēs autēs*) ipotesi, faresti allo stesso modo: porresti ancora una volta (*aū*) un'altra ipotesi che ti appaia la migliore tra quelle di ordine superiore (*tōn anōthen beltistē*) [cioè tra quelle che riguardano il rapporto delle idee tra di loro e le cose], fino ad ottenere qualcosa di soddisfacente (*epi ti hikanon*) (*Phd.* 101d6–8).

A me sembra che questo passo oltre a costituire parte integrante della risposta al *tis* di 101d3–6, cioè ad Antistene in particolare, abbia anche un suo sviluppo autonomo che riguarda un problema di logica che rischiava di bloccare la ricerca a causa dell'incapacità del *logos* di definire l'anima se non si fosse riusciti a superare la sua autoreferenzialità. Si tratterebbe, cioè, di giustificare, nel nostro caso, come nell'uso pratico potrebbe funzionare una relazione causale diretta e formale tra un'idea eponima e la cosa di cui questa porta il nome, che però sia esprimibile anche in un *logos* dimostrativo e definizionale e non solo denominativo.

Ora la domanda sarebbe: è sufficiente questa sola idea per dare conto e ragione (*logon didonai*) dell'ipotesi di partenza, cioè di se stessa? Socrate risponde di no, che da sola resta *amathēs*, priva di una vera conoscenza e dà una sua risoluzione in 105b5–c6, per la quale rinvio alla *Parte II* 1.

2. Secondo precedente

Ma allora – disse – sei d'accordo che l'enunciato "Simmia supera Socrate", così espresso, non possiede verità? Infatti non è per natura (*pephukenai*) che Simmia lo supera, perché è Simmia, ma perché si trova ad avere la grandezza; né supera Socrate perché Socrate è Socrate, ma perché Socrate possiede piccolezza in rapporto alla grandezza di quello? (*Phd.* 102b8–c3).

Prima di dare inizio allo sviluppo dell'Argomento finale sopra preannunziato e prima dell'intervento dell'allievo dissenziente, Socrate, a 102a11–103a3, poco a poco comincia a introdurci nella logica dei contrari irreversibili che ci condurrà fino alla dimostrazione e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile.

Questo, in un certo senso, costringe Platone a fare i conti con la soluzione che il suo collega Antistene aveva già dato al problema della definizione. Socrate infatti deve dimostrare a Cebete che l'anima è immortale e indistruttibile. Con quale logica lo farà? Questo è ora il problema che sta di fronte al Socrate di Platone. Antistene aveva risolto il problema – come ho accennato – includendo nella definizione solo quegli attributi che a suo giudizio (che si richiamava a quello dei *polloī* del *Teeteto*, cit.) facevano parte integrante della "natura" della cosa ed escludendo tutti quelli che non vi rientravano, considerando-

li *allogria*, estranei. Per Antistene il *logos* definitorio, secondo D.L. VI 3 (= SSR V A 151), deve chiarire il che cosa era o è (*logos estin ho to ti en ē esti delōn*). In tale chiarimento deve rientrarci tutto ciò che contribuisce a fare identità con essa e lo distingue dalle altre cose senza incertezze, a colpo sicuro. Tutto ciò che non si trova in queste condizioni vi rimane *allogrion* e non può essere utilizzato come un sapere certo, come *epistēmē*, al più come *doxa alethēs* (vd. *Th.* 209d8–210b2).

Per Platone questo modo di definire non va bene perché non fa distinzione tra sostanza (*ousia*) e attributi, e inoltre non c'è spazio per la distinzione tra diverso e contrario (*heteron-enantion*) e meno che mai per il contrario del contrario, che per Platone sarà determinante per la definizione dell'anima (vd. *Parte II* 1.b).

Se questa è la situazione in tema di definizione tra i due Socratici, allora quando Socrate porta l'esempio di Simmia che supera (*huperechein*) Socrate e dice che questo giudizio, così come è espresso (*tois rhēmasi*), non possiede verità (*ouch... alēthes echein*), ho l'impressione che egli – almeno in linea di principio – stia tentando di superare certe difficoltà che potevano manifestarsi attenendosi alla logica di Antistene, come abbiamo visto con l'*enantios logos* nella Quinta tappa. Così, ad es., nel *logos* di identità “Simmia è Simmia” e supera Socrate per natura, proprio perché è Simmia e “Socrate è Socrate” proprio perché è Socrate, potrebbe rientrare anche la qualificazione di “più grande” come costitutivo essenziale della “natura” di Simmia, ossia di quella che in 100d1 veniva indicata come la “figura” (*schēma*), rispetto a quella di Socrate, e che dunque proprio per questo gli sarebbe *oikeion* e farebbe identità (*tauto*) con esso. Per Platone, invece, senza l'idea di grandezza come presupposto conoscitivo non si può accedere a nessun confronto tra grandezze particolari diverse, come stabilito a 72e1–77d5. Platone così rigetterebbe il modo di definire antistenico perché troppo semplicistico ed esposto a contraddizione²⁰. Opportunamente, a mio avviso, O'Brien (1967: 228 s., nota 1) fa notare che: «There is nothing that is in Plato's sense essentially large or essentially small, only large or only small»²¹.

²⁰ Se teniamo presente questa situazione, essa potrebbe aiutarci forse a capire meglio il perché della meticolosità (*sungraphikōs erēin*) di Socrate in 102d1 nel descrivere alcuni passaggi nei rapporti dei contrari non reversibili e anche il perché dello stesso fatto che egli sembra prendere in giro se stesso sorridendo di questa sua pedanteria a cui, però, non si sottrarrebbe per motivi di puntigliosa precisione, data la polemica sotterranea con questo suo allievo dissenziente, oltre che anche con gli scienziati.

²¹ Miura (2018: 194) a proposito del confronto tra grandezze diverse (quindi a proposito di 100e–101a) fa partire da qui l'Argomento finale: «We can see that his intention in this statement (*scil.* in 100e–101a) is to establish a formal foundation for the final argument».

Alcuni studiosi giustamente hanno messo in rapporto questo passo con la distinzione che farà Aristotele tra sostanza e accidenti (vd. Casertano 2015: nota a 102b4–5, p. 373), ma credo che bisognerebbe anche metterlo in rapporto con la logica di Antistene con il quale Platone aveva a che fare e con il quale probabilmente si confrontava quando scriveva il dialogo²².

A partire da questo primo impatto con la logica di Antistene seguono tutti gli altri passi fino all'intervento dell'ultimo *tis* in 106b7 che vedremo dopo.

²² Qui mi vorrei soffermare soltanto sul passo 75d7–e7, perché – al di là degli aspetti mitici e drammatici rilevati da vari studiosi (vd. Casertano 2015: nota a 75c4–5) – vi si possono notare alcune interferenze con la logica di Antistene con cui per certi aspetti si incontrano e per altri si scontrano. (1) **Si incontrano** sul fatto che il sapere consiste nel ricordare le cose di cui c'è stato apprendimento (*mathēsis*). a) **Platone dice**: «Conoscere (*to eidenai*) infatti è questo, possedere un sapere certo (*epistēmēn*) e, avendolo acquistato, non perderlo (*mē apolōlekenai*)». b) **Antistene dice**: «La cosa più necessaria degli apprendimenti (*ti tōn mathematōn anagkaiotaton*), dice, l'eliminare il dimenticare (*to periairein to apomathanein*) (D.L. VI 7 (= SSR V A 87)». (2) **Si scontrano**, invece, sul fatto che: a) **per Platone** l'uomo impara e dimentica, b) mentre **per Antistene** se veramente c'è *mathanein*, il *sophos* non può dimenticare. Su ciò vd. Brancacci (1990: 116), il quale dice: «Il *sophos* è autosufficiente (*autarkēs*), nulla affida alla *tuchē*, è infallibile (*anamarthetos*) e quindi in grado lui solo di insegnare ad altri il proprio sapere». In Antistene, dice lo studioso (Brancacci 1990: 102), *mathanein* ha un significato etico forte in funzione del concetto di scienza, e a proposito del ruolo e dell'importanza del *logos* aggiunge: «Da un lato consente l'acquisizione della *paideia* e dell'*aretē*, dall'altro spiega la definizione di quest'ultima come arma "che non può essere portata via (*anaphaireton hoplon*)" e come tale, che una volta acquisita non si può perdere» (Brancacci 1990: 94). Sull'argomento è intervenuto Senofonte (*Mem.* I 2. 19) criticando certi "filosofi" per i quali «Mai il giusto potrebbe diventare ingiusto, né l'uomo assennato arrogante e che di nessun'altra delle cose di cui c'è apprendimento, chi l'ha appresa (*ho mathōn*) potrebbe diventare ignorante (*anepistēmōn*)» (trad. A. Santoni). Un altro tema su cui i due Socratici si incontrano e si scontrano è quello del *logon dounai* di quello che si sa. (3) **Si incontrano**: a) **per Platone** a 76b4–5, Socrate chiede a Simmia: «Un uomo che sa potrebbe aver modo di dare conto e ragione delle cose che sa, o no?» e Simmia risponde di sì; b) **per Antistene**, questi in *Th.* 202b8–c5 dice che: «[...] chi di una cosa non è in grado di dare e ricevere *logon* è privo della scienza di essa; quando invece egli ne coglie in più il *logos*, diventa capace di tutto ciò e si trova in una condizione perfetta rispetto ad essa» (trad. Brancacci 2010: 99). (4) **Si scontrano**, invece, sul senso da dare a ciò che si sa, all'*eidenai*: a) **per Platone** la *conoscenza* è *anamnēsis*. Come dice Casertano (2015: 482 s.) «Costruire il sapere è apprendere, cioè, servendosi delle sensazioni, riaffermare il sapere che gli è "proprio" (*oikeian epistēmēn*)», e ciò nel doppio senso di (1) qualcosa che gli è "familiare" perché appreso e saputo prima della nostra nascita e (2) di qualcosa che è caratteristico della nostra natura umana che – come dice lo studioso – «è intessuta del dimenticare e del ricordare: solo il dio sa/conosce tutto per tutta la vita e per ciò è sapiente; l'uomo invece dimentica e ricorda continuamente "ogni volta" [...] e perciò non è sapiente ma filosofo»; (b) **per Antistene**, invece, il *sophos* non dimentica, il suo sapere è incollabile e perciò è infallibile. Il suo sapere non va oltre la sensazione e l'*ennoia*, come concetto che le corrisponde. In definitiva, al *logos* di Antistene mancherebbe secondo Platone la relazione con il sigillo "*ho esti*" (*Phd.* 75d2; 92e1) costituito dall'*eidos* di riferimento della cosa perché sia realmente *oikeios* di essa, ossia capace di sollevarne l'opinione vera e il concetto che le corrisponde al grado di *epistēmē*. Se ora, alla luce di tutto questo, consideriamo, come giustamente fa notare ancora Casertano, che: 1) *anamnēsis* è un termine "tecnico" in Platone (Casertano 2015: 483) e che 2) «nello "stile" platonico quasi nulla è lasciato al caso» (Casertano 2015: 465), sorge spontanea la domanda: quando Platone usa l'aggettivo *oikeia* – che è termine "tecnico" nella logica di Antistene – per qualificare il suo concetto di *epistēmē* (*Phd.* 75e5–6), lo fa a caso? Non credo. Allora perché lo fa? Probabilmente per mostrare agli altri Socratici presenti, ma principalmente ad Antistene suo concorrente nell'interpretazione del messaggio del Maestro, che se si vuole cogliere la *phusis* dell'uomo, ciò che è veramente *oikeion* di esso, non basta che il *logos* – come dice Brancacci (2010: 100) – si adegui ad una "regola razionale" sia logica che etica immanente ad esso, ma ha bisogno di una "legge esterna" ad essa, dell'idea, dal momento – aggiungerei io – che esso, pur essendo "altro", corre sempre il rischio di identificarsi con i suoi oggetti, sia sensibili che noetici, che è proprio quello che vuole fare Antistene con il suo *oikeios logos* e che vorrebbe – credo – evitare Platone con la sua *anamnēsis*, le sue ipotesi e i suoi *logoi*.

8) Ottava tappa: *Phd.* 103a4–c9. L'intervento dell'allievo anonimo dissenziente e le nuove paure (logiche) di Cebete

a) L'intervento dell'allievo anonimo dissenziente

La contestazione di questo allievo avviene su un punto decisivo di tutto il ragionamento e precisamente su quello dei "contrari" in se stessi, in noi e nella natura che Socrate ha appena cominciato a sviluppare. È su questo tema che Socrate vede insorgere un suo allievo al quale non può fare più a meno di non dargli la parola, dato che nessuno dei presenti, e tra essi soprattutto Fedone che è l'intestatario del dialogo, ha osato prendersi la responsabilità di parlare a suo nome, visto che questi era presente. Aggiungerei che probabilmente solo per una questione di cortesia a 102a4–8 lo include tra tutti (*pasin*) coloro che hanno capito il discorso di Socrate fatto con molta chiarezza, e lascia ad Ececrate, come persona più esterna alla cerchia degli allievi più diretti di Socrate, la responsabilità di assimilarlo alle persone poco intelligenti.

Socrate, dunque, si vede quasi costretto a farlo parlare e lo fa parlare per fargli contestare la coerenza logica, la *homonoia* con se stessi e con i *pragmata* per quanto detto prima sui contrari e quanto detto ora, che coinvolge: (1) non solo l'ipotesi partecipativa causale di partenza delle idee alle cose che portano lo stesso nome, di cui aveva discusso prima con l'altro *tis*, che potrebbe essere sempre Antistene, sebbene, ripeto, non lui soltanto, ma probabilmente in prima istanza, (2) ma la stessa esistenza delle idee in quanto tali, di cui si era discusso ancora prima, quando alla mutevolezza delle cose si contrapponevano le idee che non ammettevano variazioni di nessun genere e che in quanto tali erano uniformi (*monoeidē*) e asintetiche (*asuntheta*) (*Phd.* 77d5–82d8).

Obiettare su questo punto, apparentemente rivolto ad una questione di coerenza soggettiva, in realtà significava mandare all'aria tutto lo sforzo di Platone per uscire dalla crisi sulle credenze comuni e sui risultati scientifici deludenti dei fisiologi, presso i quali – come abbiamo visto nella Prima e nella Seconda tappa – aveva cercato invano la risoluzione delle sue perplessità su di essi.

Forse anche per questo Socrate, prima di farlo parlare, gli riconosce una certa dose di coraggio (*andrikōs*) nel prendere una iniziativa dirompente di questo genere. Questo ciò che gli dice:

Sei stato coraggioso a ricordarmelo (*Andrikōs, ephē, apemnemoneukas*), anche se non comprendi la differenza (*ou mentoi ennoeis to diaphoron*) tra quel che ora stiamo dicendo e quel che dicevamo prima. Prima infatti si era detto che da cosa contraria nasce cosa contraria, ora invece che il contrario in sé non può mai diventare il contrario di se stesso, né quello che è in noi, né quello che è nella natura. Allora, infatti, mio caro, parlavamo delle cose contrarie perché ricevono i contrari, assumendo anche la stessa denominazione di questi, ora invece parliamo dei contrari stessi, la cui presenza nelle cose fa sì che queste ricevano la stessa deno-

minazione. Ma i contrari in se stessi non consentiranno mai a convertirsi gli uni negli altri (*Phd.* 103b1–c2).

L'obiezione sui contrari, infatti, riporta la polemica all'origine del problema della causa, quando, da una parte, si accomunavano fisiologi e sapienti di vario genere alla gente comune, ai *polloi* di 99b5 che non sanno distinguere le cause dalle concause e, dall'altra, si contrapponeva a loro Socrate che lo sa fare in nome del "meglio" e dell'"ottimo" e con l'uso di un *nous* all'altezza del suo compito. In questo caso il meglio e l'ottimo sarebbe dato dalle forme (*eidē*) che non accolgono il contrario di se stesse, in quanto non mutano, sono uniformi e non sono sintetiche (vd. *Phd.* 78c1–79a4).

Dal modo brusco con cui l'allievo anonimo esordisce ("Per gli dei!" – *Pros theōn*), dalla contraddizione da lui evidenziata tra quanto detto prima e quanto detto ora e dalle spiegazioni che gli dà subito Socrate, si capisce che egli si richiama – non necessariamente condividendola²³ – alla reversibilità dei contrari affermata in 69e5–72d10, la quale aveva a suo fondamento l'osservazione diretta della realtà, quella che per i fisiologi e per Anassagora in particolare riguardava la *peri phuseōs historia*. Ma con le obiezioni sollevate dall'*enantios logos*, Socrate aveva dimostrato quanti paradossi implicava affidarsi al metodo scientifico e semplicemente descrittivo delle cause. Questo, infatti, oltre a rivolgere la natura (il piccolo genera il grande), in taluni casi, come, ad es., nel caso del "due" in 101b4–c8, implicava che ciò che una volta era causa (quando con l'addizione faceva passare l'otto al dieci rendendolo superiore all'otto di due), un'altra volta diventava effetto (quando con la divisione si dimezzava l'uno (*Phd.* 101b10–c2), rendendolo due, pur essendo inferiore all'uno della metà). Questo, però, di fatto, rischiava di assimilare il modo di ragionare di questo allievo a quello degli antilogici citati in 101e1–6.

Ora lasciare ventilare contro Antistene, seppure alla lontana, un'accusa di antilogia di questo genere significava squalificare alle radici tutto il suo sforzo di istituire una logica denominativa e definitoria per contrastare proprio l'antilogia del tipo di quella dei *duo logoi antikeimenoī* di Protagora, a cui adesso Socrate, seppure allusivamente, sembra volerlo rimandare. Si capisce, allora, perché il breve intervento di questo allievo dissen-

²³ Non credo che Antistene sostenesse esplicitamente una teoria dei contrari reversibili secondo il processo ciclico della natura, sia perché i suoi interessi riguardavano prevalentemente l'etica, sia perché – come ho detto – in ambito logico-gnoseologico non fa distinzione tra attributi diversi e contrari; per lui tutto ciò che non fa *tauto* con l'*erōtēthen*, ed è perciò *oikeion*, è *allogion*. Probabilmente la sua contestazione qui nel *Fedone* rimane circoscritta a livello di coerenza logica sia in senso soggettivo, che oggettivo. Un esempio di questo modo di considerare la coerenza logica da parte di Antistene ci verrebbe da Isocrate, il quale, in *peri tōn sophistōn*, 7–8, nel criticare Antistene gli rimprovera di perseguire le contraddizioni nei *logoi* e di non vederle nei *pragmata* e, fra le altre cose, anche questa mancanza di coerenza con se stessi e con i fatti. Dice: «Quando dunque la gente [...] vede che quelli che insegnano la saggezza e trasmettono la felicità difettano essi stessi di molte cose [...]; quando ci si accorge che costoro spiano le contraddizioni nei discorsi (*kai tas enantiōseis epi men tōn logōn terountas*) senza riconoscerle nei fatti [...]; quando gli uomini si rendono conto che coloro che si appoggiano all'opinione sono maggiormente in accordo con se stessi (*alla mallon homonoountas*) e meglio riescono di quelli che si vantano di possedere la scienza (*kai pleiō katorthountas tous tais doxais chrōmenous*) [...].» (trad. Brancacci 1990: 99 s.). In sostanza, il comportamento di Antistene qui nel *Fedone* riprodurrebbe quello stesso che gli rimprovera Isocrate: stare attaccato alle contraddizioni nelle parole e lasciarsi sfuggire la verità dei fatti.

ziente, anche se apparentemente sembra tranquillo, in realtà sarebbe pieno di scintille, in cui l'uno accuserebbe l'altro di non capire e in cui maestro e allievo si manderebbero a quel paese reciprocamente, Socrate in modo esplicito, Antistene in modo implicito. Antistene accuserebbe Socrate di contraddizione tra quanto detto prima sui contrari come reversibili e quanto detto ora come irreversibili. Verrebbe meno così la *homonoia* con se stessi e con i *pragmata*.

Questo sarebbe l'aspetto logico e formale; ma al di sotto di questo si intravede un'accusa più sostanziale, quella sulla capacità delle idee di essere causa effettiva della conoscibilità delle cose: la teoria delle idee applicata alle cause sarebbe astratta. Questo *tis*, facendo valere l'aporia dell'identità tra pensare ed essere sostenuta da Gorgia nel *peri tou mē ontos*, nella versione di Sesto ai §§ 79–81, (vd. nota 19), gorgianamente potrebbe dire: non perché penso l'uomo che vola o la chimera, l'uomo vola e la chimera esiste realmente, ma, appunto, vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità, che è proprio la negazione di ciò che Socrate ha affermato a 65d9–e5.

Socrate, a sua volta, accuserebbe Antistene di non sapere distinguere tra cause e concause e implicitamente forse anche il suo presunto pragmatismo di scivolare nell'antilogia in cui una stessa cosa, ad es. il due, come si è visto, una volta è causa, un'altra volta effetto e di stravolgere la natura in nome della natura. Qui si potrebbe ipotizzare una contro-accusa ancora di tipo gorgiano anche da parte di Socrate: si potrebbe cioè rivoltare contro le sensazioni la stessa obiezione che quello utilizzerebbe contro *ta phronoumena*. Infatti anche le sensazioni ingannano e con lo splendore della loro visibilità accecano la vista del pensiero e per questo, rifugiarsi nelle idee e nei *logoi*, sarebbe una precauzione necessaria alla verità delle stesse sensazioni, che poi era proprio quello che aveva provocato il ricorso alla seconda navigazione²⁴. Su ciò, vd. *supra* Ferber (2018: nota 18).

Questo comunque sarebbe il punto più alto e forse anche il più prevedibile in cui si scontrerebbero i due Socratici in questa parte centrale del dialogo. Quanto segue all'intervento dell'allievo anonimo, ossia lo sviluppo della logica dei contrari irreversibili nelle idee, in noi e nella natura che introduce alla predicazione cosiddetta "raffinata" o "sottile" e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile Antistene non poteva conoscerlo e non poteva neppure criticarlo, per lo meno in modo esplicito e diretto. Platone, infatti, sembrerebbe ben consapevole di questo, per cui ce ne darebbe una doppia testimonianza: (1) prima con il fatto che lo fa obiettare di mancanza di *homonoia*, che di per sé è un tema generico che non entra nel merito dei contrari e delle loro caratteristiche diverse in noi e nelle cose,

²⁴ Mi rendo conto di stare facendo delle illazioni non supportate da riscontri testuali, ma se teniamo presente che Platone aveva già avuto a che fare con Antistene a proposito della nominazione (*Cratilo*), possiamo immaginare che non gli dovesse venire particolarmente difficile prevedere un analogo atteggiamento nei confronti delle idee come causa formale esterna dell'essere e divenire delle cose e della loro conoscibilità, senza aspettare di vedersele contestate nel *Satone*, da cui ora noi potremmo attestarle con cognizione di causa. Se teniamo presenti queste considerazioni, io credo che ipotizzare delle schermaglie di tipo gorgiano tra i due Socratici, potrebbe non essere così tanto azzardato come può sembrare a prima vista e ciò tanto più se teniamo pure presente il sempre incombente accecamento provocato dalla forza delle sensazioni, da cui – come ho detto – è partito il ricorso alla seconda navigazione. Su quest'ultima considerazione vd. anche Parte II, nota 37.

sebbene di fatto si porti dietro la critica contro le due premesse: l'esistenza delle idee e la loro incidenza causale sulle cose; (2) ma poi anche con il fatto che non introduce più citazioni di altri *tines*, come obiettori di Socrate, fino a 106b7, dove troviamo un altro *tis* che riprende anche lui un'accusa di mancanza di *homonoia* secondo una logica simile a quella rivendicata dal *tis* di 103a4, sebbene qui il tema in questione riguardi proprio le caratteristiche dei contrari, perire o ritirarsi, che lì era assente, ma probabilmente perché il punto di vista era diverso, ossia più generale, nel senso che si contrapponeva la logica dei contrari reversibili nei *pragmata* a quella non reversibile nelle idee e nelle cose che ne portano il nome, mentre qui l'obiezione è sui contrari.

Alla fine dell'intervento dell'allievo dissenziente entrano in scena le nuove paure di Cebete di carattere non più etico, ma logico e argomentativo, quelli che possono essere considerati come i presupposti più diretti e immediati della nuova ipotesi che dovrebbe sostituire quella precedente e che darebbe il via allo svolgimento della parte centrale dell'Argomento finale.

b) Le nuove paure (logiche) di Cebete

Questa la nuova ipotesi:

E dunque siamo d'accordo semplicemente su questo – disse – che mai un contrario sarà il contrario di se stesso (*Phd.* 103c7–8).

Questa ipotesi viene proposta da Socrate per rispondere ai dubbi di Cebete sorti in seguito alla sua replica all'intervento dell'allievo anonimo. Quando Socrate finisce di rispondergli, chiede a Cebete se è rimasto turbato anche lui (*kai se ti toutōn etaraxen*) dalle cose dette da questi (*Phd.* 103c3–4)²⁵. Cebete risponde:

No, non mi trovo di nuovo (turbato) in questo modo (*oud' aū houtōs echō*), anche se non nego che ci siano molte cose (*polla*) che mi turbano (*me tarattei*) (*Phd.* 103c5–6).

La negazione di questo turbamento credo che faccia riferimento alle esperienze fatte prima in 100d3–101a5, 101b2, 101b5, 101b8, 101d1 e che ora non prova più: il senso della

²⁵ Rambaut (2018: 302 s.) ritiene che Socrate sia stato turbato dall'intervento dell'Anonimo persino più di Cebete. Dice «L'interruption de l'anonyme, qui ravive et dissipe la confusion entre les opposés homonymes et les éponimes porte cette difficulté à l'attention de Socrate. Cette difficulté a de quoi troubler même un Socrate, surtout un Socrate, plus disposé qu'un Cebés, à s'en aviser et en mesurer la portée». Certamente lo studioso ha ragione nel sottolineare il fatto che l'obiezione dell'allievo anonimo abbia messo Socrate in una certa agitazione. Tuttavia a me sembra che la "confusion" riguardi più Cebete che Socrate perché, con l'abbandono del mondo degli *erga* e dell'osservazione diretta della realtà, Socrate, a partire da 100b1, si era già avviato verso la differenziazione del mondo intellegibile da quello sensibile con tutto quello che questo avrebbe comportato, che era proprio quello che egli si apprestava a rendere noto con l'Argomento finale. Semmai sarebbe Cebete che, non sapendo ancora dove l'argomento sarebbe andato a parare, si trova imbarazzato, e infatti è da lui che partirebbe lo sviluppo dell'Argomento finale, come sto cercando di mostrare. La domanda di Socrate implicata nel *kai*, a mio avviso, sarebbe ironica e retorica rispetto a se stesso, ma seria soltanto rispetto a Cebete.

frase farebbe perno, a mio avviso, sull'*ai*, "di nuovo". Il che vorrebbe dire che Cebete non ha più subito quel tipo di turbamento che aveva provato prima quando discuteva con il *tis* di turno. Aggiunge però che qualche turbamento tuttavia ora ce l'ha, anzi molti (*polla*), che prima non aveva affatto, ma che – ci tiene a dirlo – non dipendono da quello che ha detto il suo collega. Da che dipendono?

Cebete non lo dice e non lo dice neppure Socrate. Questi apparentemente sembra ignorare il contrappunto di Cebete, ma, in realtà, quanto segue sarebbe proprio la risposta a questi dubbi, che sembrerebbero nascere dalla introduzione in 102d5–103a3 della teoria dei contrari irreversibili non solo nelle idee, ma anche in noi e nella natura. Questo, infatti, è un argomento del tutto nuovo rispetto a quanto discusso prima con i vari *tines* e ora contestato dal suo collega anonimo, il quale tuttavia – come ho detto – non sarebbe entrato, per lo meno in senso pieno, nel merito della logica dei contrari irreversibili. Probabilmente sarebbe stato proprio per questo che le sue ultime obiezioni a Socrate non lo hanno turbato più di tanto. Il nuovo turbamento di Cebete, allora, nascerebbe dalla teoria dei contrari irreversibili che nemmeno lui ancora conosceva, con la quale, come vedremo, Socrate stava preparando la sua nuova logica predicativa e definizionale, anche per contrastare probabilmente quella del suo collega Antistene fondata sull'*oikeios logos*, come abbiamo visto prima.

Questa nuova logica darebbe l'inizio al tentativo di Socrate di mettere in pratica quanto preannunciato in 102d6–8, e cioè dare conto e ragione (*logon didonai*) della precedente ipotesi, che si richiamava alla teoria delle idee partecipate alle cose che ne portano il nome, attraverso la sua sostituzione con un'altra ipotesi che sarebbe migliore di essa e concepita con lo stesso criterio metodologico, ma aggiornata, per così dire, alle nuove esigenze predicative.

Questo criterio aggiornato consisterebbe nello scegliere i termini nel registro delle idee che si partecipano portando con sé la logica dei contrari irreversibili che introduce negli *eidē* attributi essenziali di cui prima non si era parlato e che sarebbe migliore del primo criterio proprio perché i suoi termini sarebbero più vicini al *demonstrandum*, ossia alla dimostrazione e alla definizione dell'anima come immortale e indistruttibile, in cui, appunto, viene coinvolta la logica dei contrari irreversibili nelle idee e nelle cose.

La Parte seconda seguirà nel prossimo fascicolo di *Peitho*

BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BOYS-STONES, G., 2004, «Phaedo of Relis and Plato on the soul», *Phronesis* 69, pp. 1–23.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 1993, «La terza definizione nel Teeteto», in: A.M. Battegazzore (cur.), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, pp. 107–132.
- BRANCACCI, A., 2010, «Aristotele e la dottrina del Teeteto», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 43–59.
- CASERTANO, G., (cur.), 2015, *fedone, o dell'anima, dramma etico in tre atti*, Napoli.
- CASERTANO, G., 2018, «Phaedo – dramatic structure and philosophical content», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 17–27.
- CASINI, N. (cur.), 1965, *Platone, Il Fedone*, Firenze.
- CELLUPRICA, V., 1987, «Antistene logico o sofista?», *Elenchos* 2, pp. 285–328.
- CENTRONE, B. (cur.), 2010⁶, *Fedone*, Introduzione e note aggiornate a M. Valgimigli (1931), Roma–Bari.
- DIXSAUT, M. (ed.), 1991, *Platon, Phédon*, Paris.
- DIXSAUT, M., 2010, «Logos et doxa», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Sankt Augustin, pp. 119–133.
- DIXSAUT, M., 2018, «La mort, estimons-nous que c'est quelque chose?», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 173–182.
- DORTER, K., 2001, «“Deathless is indestructible, if not we need another argument”: an implicit argument in the Phaedo», in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 406–422.
- FERBER, R., 2018, «Deuteros Plous, the immortality of the soul and the ontological argument for the existence of God», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 221–230.
- FERRARI, F., 2005, «L'accenno alle idee alla fine del Cratilo», in: G. Casertano (cur.), *Il Cratilo di Platone, struttura e problematiche*, Napoli, pp. 115–123.
- FREDE, D., 1978, «The final proof of the immortality of the soul in Plato's Phaedo 102a–107a», *Phronesis* 23, pp. 27–41.
- GIANNANTONI, G., 1985, *Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Napoli, pp. 225–226.
- GONZALES, F., 2003, «Perché non esiste una “Teoria platonica delle idee”», in M. Bonazzi, F. Trabattoni (cur.), *Platone e la tradizione platonica*, Milano, pp. 31–67.
- GRAHAM, D.W., 2018, «Plato's Scientific Manifesto», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 262–267.
- KARFIK, F., 2018, «L'âme et la Forme de la vie», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 183–1187.
- MARCOS DE PINOTTI, G.E., «¿Cuántos y quiénes “recuerdan”? El doble alcance de la reminiscencia en Fedón 72e–77a», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 278–287.
- MÁRSICO, C., 2018, «Sombras de las polémicas intrasocráticas: Antístenes en la República a propósito de la crítica homérica», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), ὁδοὶ νοήσου – *Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 279–288.

- MAZZARA, G., 2010, «L'Aiace e l'Odisseo di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di logos dati da Platone per interpretarla», in: G. Mazzara, V. Napoli (cur.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale*, Sankt Augustin, pp. 225–262.
- MAZZARA, G., 2014, «La logica di Antistene nell'Aiace e nell'Odisseo», in: V. Suvák, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, pp. 121–167.
- MAZZARA, G., 2014, «Platone – Il motto di Delfi nell'Alcibiade I tra enfattizzazioni e ritrattazioni di Socratici?», *Peitho. Examina Antiqua*, 1 (5), pp. 13–41.
- MAZZARA, G., 2018, «Platone di fronte a Parmenide, Gorgia e Antistene nel Sofista», in: M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *ὁδοὶ νοῆσαι – Ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, pp. 289–299.
- MIURA, T., 2018, «Immortality and imperishability of the soul in the final argument of Plato's *Phaedo*», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 193–198.
- O'BRIEN, D., 1967–1968, «The last argument of Plato's *Phaedo*, I», *The Classical Quarterly* 17, pp. 198–231; II, *Classical Quarterly* 18, pp. 95–106.
- OGIHARA, S., 2018, «Immortality and eternity: Cebes' remark at *Phaedo* 106d2–4», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 199–204.
- PALUMBO, L., 2018, «Filosofia e narrazione. Il caso del Fedone», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 38–42.
- PRADEAU, J.-F., 2000, *Platon, Alcibiade*, Paris.
- RASHED, M., 2006, «Platon, Sathon, Phedon», *Elenchos* 27, pp. 117–122.
- REALE, G., 2000, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano.
- REEVE, M.D., 1975, «Socrates' replay to Cebes in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 20, pp. 199–208.
- ROSSETTI, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2017, *Un altro Parmenide*, Vol. I–II, Bologna.
- ROWE, C.J. (ed.), 1996², *Plato. Phaedo*, Cambridge.
- SEDLEY, D., 2018, «The *Phaedo*'s final proof of immortality», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 210–220.
- TETAMO, E., 2015, «Saggio critico», in: A. Tagliapietra (cur.), *Fedone o Sull'anima*, Milano, pp. 7–54.
- TOMIN, J., 2001, «Socrates in the *Phaedo*», in: A. Hawlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Phaedo*, Prague, pp. 140–173.
- TORDO ROMBAUT, K., 2018, «Qu'est-ce qui, dans la question de l'anonyme, a pu troubler Socrate (*Phd.* 103a4–c5)?», in: G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the XI Symposium Platonicum*, Baden-Baden, pp. 299–303.
- TRABATTONI, F., 2008, «Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri» in: L. Rossetti, A. Stavru, *Socratica 2005*, Bari, pp. 235–262.

GIUSEPPE MAZZARA

/ University of Palermo, Italy /
gmazzara1939@libero.it

Plato and Antisthenes in the *Phaedo*: A Reflexive Reading. Part One

The purpose of this study is not so much to show the presence of Antisthenes in the dialogue, but rather to examine what Plato alludes to. The controversy over ideas between the two Socratics is historically very well-attested, as can already be seen in the *Cratylus*. Thus, it is reasonable to assume that this controversy must have affected Plato when he was writing a dialogue in which the importance of ideas and his new logic is undeniable. Hence, this paper will investigate the following question: what impact could Antisthenes' denominative and definitory logic have on the equally denominative and definitory logic presented in the *Phaedo* given that the latter work in all probability preceded the *Sathōn*? In light of what is said in the dialogue, the answer focuses primarily on what would not be said. Thus, this study has been divided into two parts: *Part one* shows how the so-called "second navigation" emerges as an objection to the insufficiency of the responses given by the physiologists. Tellingly, certain "common opinions" are regarded as perplexing and individuals holding them are referred to with the indeterminate *tis*, which – as is argued – must have included Antisthenes. Indeed, *Tht.* 108c7–8 reports the latter to have made common opinions a cornerstone of his denominative logic. *Part two*, on the other hand, is devoted to examining the so-called "final argument." Here, Antisthenes' presence seems somewhat more nuanced given his incomplete knowledge of the new logic of irreversible opposites which was worked out by Plato for the purpose of demonstrating the immortality and indestructibility of the soul. On the other hand, Antisthenes is likely to have prompted Plato to specify the relationship between ideas and things in the definitory logic, since the proponent of the theory of *oikeios logos* refused to distinguish between the substance and its attributes, the differences and its opposites as well as the opposites of opposites.

KEY WORDS

the argument by affinity, the final argument, analogy, *metaxy*, *oikeios logos*, definition, *eidōs*, *idea*, logic of the contraries