

Platone confuta Parmenide, senza commettere parricidio.

Franco Trabattoni,
Università degli Studi di Milano

The purpose of this paper is to show that in the *Sophist*, although there is no parricide, Parmenides is nevertheless refuted, because he does not realise that one cannot speak of non-being, even to deny it, without somehow making it be.
Plato, Parmenides, parricide, being, not-being

Per molto tempo si è sostenuto che nel *Sofista* si consumi il parricidio di Parmenide da parte di Platone¹. Ma non sono mancati tentativi di mostrare che nel *Sofista* l'accordo tra Platone e Parmenide prevale sul dissenso², o addirittura che in questo dialogo non c'è nessuna confutazione di Parmenide da parte di Platone³. In questo intervento vorrei cercare di dimostrare che Parmenide è effettivamente confutato dallo Straniero di Elea, e che tuttavia non per questo si può parlare di un vero e proprio parricidio.

I.

Dopo aver introdotto le due specie di immagini, quella 'icastica' e quella 'fantastica', lo Straniero di Elea confessa di essere incapace di stabilire in quale delle due deve essere inserito il sofista, e ne deduce che il sofista è 'Un uomo sorprendente e difficilissimo da osservare, perché anche ora si è rifugiato molto bene e abilmente in una specie di indagine che non presenta vie d'uscita'. (236d, tr. Centrone). Espressioni come 'apparire', 'sembrare ma non essere', 'dire certe cose ma non vere' presuppongono infatti un grave problema:

Questo discorso (λόγος) ha osato supporre che ciò che è non è sia. Non c'è altro modo, infatti, in cui il falso verrebbe ad essere qualcosa che è. Il grande Parmenide, figliolo, quando noi eravamo ragazzi, testimoniò dal

1 V. una lista di nomi significativi in O'Brien 1995, 43 n. 1.

2 V. per es. Bossi 2013.

3 Questa è la tesi di Denis O'Brien 1995, 2000, 2013c.

principio alla fine in senso contrario (ἀπεμαρτύρατο), dicendo sempre, in prosa e in versi, così:

Mai ciò sarà domato, dice, che cose che non sono, siano
Ma tu nel tuo ricercare, da questa via distogli il pensiero.

Da parte sua (παρ' ἐκείνου), dunque, viene resa questa testimonianza (μαρτυρεῖται), e più di tutti potrebbe mostrarlo (δηλώσειε) il discorso stesso (ὁ λόγος αὐτός), se moderatamente torturato (βασανισθεῖς). (237a2-b2)

Che cosa significa ἀπεμαρτύρατο alla riga a6? Qui Platone utilizza un lessico fortemente connotato in senso metaforico, con riferimento all'ambito e alle procedure giudiziarie; lo si ricava non solo dal verbo ἀπεμαρτύρατο (e da μαρτυρεῖται che segue subito dopo), ma anche dal participio βασανισθεῖς, che indica l'atto del torturare, o quantomeno di esaminare in modo rigoroso. Ma qual è l'oggetto di questa testimonianza?

Grammaticalmente parlando è il pronome τοῦτο, che subito precede il verbo. Ma questo pronome, a sua volta, a che cosa si riferisce? Leggiamo che cosa scrive D. O'Brien: 'The demonstrative τοῦτο (object of the verb) is most simply taken as referred to the *logos* stated in the sentence preceding (237A3-4), and therefore to the *logos* which claims that "what is not is"'. (O'Brien 2000, 59). Stando così le cose, se come vuole il Liddel - Scott, il verbo composto ἀπο + μαρτύρομαι significasse 'maintain stoutly', 'With this translation, and with τοῦτο referring to the *logos* preceding, the words with which the Stranger introduce his quotation will have to mean that Parmenides "maintained stoutly" the thesis that "what is not, is"' (ibid).

Ma, prosegue O'Brien subito dopo, 'From a philosophical point of view, that is obviously not possible'. (ivi, 60). Per risolvere il problema O'Brien propone di intendere il verbo ἀπο + μαρτύρομαι nel senso di 'testimoniare contro', in analogia con il ruolo che la preposizione ἀπό assolve in greco in molti casi (O'Brien 2000, 62)⁴.

O'Brien è consapevole del fatto che il suo suggerimento è problematico, soprattutto perché nel gruppetto di occorrenze del verbo nella letteratura greca superstita il significato da lui prescelto non è mai attestato. Tuttavia egli ritiene che la sua soluzione sia comunque preferibile a tutte le possibili

4 V. anche O'Brien 2005, 115-116 e 2013, 118-120. Questa interpretazione è stata accolta dai due più recenti traduttori italiani, F. Fronterotta 2007, 307 e B. Centrone 2008, 97. Preferisce invece la traduzione tradizionale Bossi 2013, 160.

alternative. Ma a mio parere c'è una possibilità che O'Brien non ha preso in considerazione.

A parere di O'Brien l'unico modo per poter attribuire un significato positivo a ἀπεμαρτύρατο è ipotizzare che l'oggetto di τοῦτο non si riferisca al *logos* che precede, ossia a quello degli oppositori di Parmenide, 'but to Parmenides' denial of the *logos* in the quotation that will follow' (O'Brien 2000, 62). Quello che invece vorrei suggerire è che il verbo ἀπεμαρτύρατο può conservare un significato positivo anche se il suo oggetto è proprio il *logos* di coloro che ammettono che il non essere sia. L'assurdità filosofica rilevata da O'Brien si basa su un presupposto tacito, che in realtà è tutto da dimostrare. Questo presupposto è che la testimonianza di Parmenide riguardo il *logos* che dice che il non essere è debba necessariamente essere comprensiva dell'affermazione o della negazione, da parte di Parmenide, della verità di questa proposizione. E poiché affermazione non può essere, deve essere negazione: dunque ἀπεμαρτύρατο deve avere un significato negativo. Ma non c'è nessuna necessità che una testimonianza sia di questo tipo. Anzi, a ben guardare, ἀπομαρτυρέω non è certo il primo verbo che verrebbe in mente se chi scrive volesse riferirsi ad 'asserzioni' o 'affermazioni'. Sembra molto più logico che Platone lo abbia scelto proprio perché significa 'testimoniare'. E il compito del testimone è anzitutto quello di riferire dei fatti. In questo caso lo Straniero chiama qui in causa Parmenide come testimone del fatto che esiste un *logos* che osa 'supporre che ciò che è non sia'.

Questa valenza 'testimoniale' della citazione parmenidea è presente in modo palmare nel primo verso. Comunque si voglia tradurre il verbo δαμῆ, qui Parmenide sta dicendo che cosa si deve fare di fronte al pensiero, al discorso (oppure anche alla persuasione) secondo cui 'il non essere è'. Ma questo implica che questo pensiero, discorso o persuasione 'esistano'. Stabilire questo punto per Platone non è irrilevante. Il problema che lo Straniero sta discutendo è la difficoltà di comprendere nozioni come il falso o l'apparire. Però naturalmente non è detto che chi ammette l'esistenza di qualcosa di falso o di apparente pensi per questo di dover anche affermare che il non essere è. Dunque la testimonianza di Parmenide circa l'esistenza di questo *logos* diventa rilevante. Il modo continuo e pervasivo in cui Parmenide si occupa di questo problema ('testimoniò dal principio alla fine, dicendo sempre, in prosa e in versi') è addotto dallo Straniero precisamente con l'intenzione di mostrare, chiamando appunto a testimone Parmenide, che i sostenitori del non essere esistono realmente.

Certo, Parmenide cita la tesi di quanti affermano il non essere solo per confutarli. Ma le due cose restano comunque distinte. Che Parmenide abbia criticato il *logos* temerario dei sostenitori del non essere lo Straniero non ha

bisogno dirlo, perché la citazione parla da sola. Quello che dice, invece, è che questa è la posizione *di Parmenide*: ossia che la sua testimonianza si accompagna al suo punto di vista (παρ' ἐκείνου), il quale è, ovviamente negativo. Ora, dunque, non abbiamo più a che fare con la semplice testimonianza di Parmenide, ma anche a una precisa presa di posizione contraria alla tesi che è stata riferita.

2.

Lo Straniero, tuttavia, subito dopo aggiunge che ciò che più di tutto e in massimo grado potrebbe mostrare come stanno le cose (lasciamo per ora imprecisato il verbo δηλώσειε, che del resto è privo di oggetto) sarà l'analisi rigorosa (o tortura) del discorso stesso (ὁ λόγος αὐτός). Non è facile però capire quale sia il *logos* di cui lo Straniero sta parlando. Come è dimostrato da una accanita controversia che si è sviluppata su questo punto tra Denis O'Brien e Noburu Notomi⁵, si tratta di un problema decisivo per determinare il senso di questa parte del dialogo. Se il *logos* in questione è il *logos* di Parmenide (o almeno il *logos* inteso in modo generico, così da includere comunque quello del filosofo eleate, come ritiene Notomi⁶), diventa possibile collegare la 'tortura' di questo discorso (βασανισθεῖς) alla 'tortura' del discorso di Parmenide (βασανίζειν) annunciata dallo Straniero alcune pagine più avanti (241d6), e intendere l'intera argomentazione come la 'confutazione' di Parmenide, che non ammettendo in alcun modo il non essere renderebbe di fatto impossibile il *logos* in quanto tale (così Notomi⁷). Se invece, come vuole O'Brien, ὁ λόγος αὐτός è quello introdotto in 237a2, ossia il discorso che ammette che 'il non essere sia', è chiaro che la 'tortura' di questo discorso non può essere già sin da ora la tortura del discorso di Parmenide, con il risultato che almeno sino a 241d lo Straniero non intende affatto attaccare Parmenide, bensì appoggiare la sua posizione, confutando i suoi oppositori. Per O'Brien, inoltre, lo Straniero non confuta Parmenide nemmeno a partire da 241d. L'intenzione della tortura del discorso di Parmenide attuata dallo Straniero sarebbe infatti quella di confermare la tesi di Parmenide secondo cui il non essere non può essere né pensato né detto, distinguendo però tra un non essere assoluto ('was is not in any way at all'), per cui vale questa regola, e un non essere relativo ('was is not), per cui

5 O'Brien 2000 (che critica Notomi 1999), Notomi 2007, O'Brien 2013b.

6 Notomi 2007, in part. 174-175.

7 Ivi, in part. 169, 184-185

invece non vale. Semplificando all'osso, 'the Stranger finds a meaning for 'what is not', where Parmenides had found none' (O'Brien 2000, 98).

A me pare che la posizione di O'Brien, per quanto quella del suo avversario non sia priva di elementi interessanti, sia meglio compatibile con il testo. La vaghezza che caratterizza tanto ὁ λόγος αὐτός quanto δηλώσειε può essere almeno in parte limitata sia con riferimento a 237a2 (pare strano che ὁ λόγος αὐτός di 237b2 sia qualcosa di diverso da una ripresa di ὁ λόγος οὗτος di 237a2: 'questo discorso...questo stesso discorso...'), sia in base alla 'dimostrazione' che segue. Quello che infatti fa lo Straniero dopo l'annuncio della tortura è attaccare non il discorso di Parmenide, ma quello che ammette il non essere. Il punto di partenza dell'analisi è infatti quel discorso che ammette la possibilità di proferire il 'non essere assoluto' (237b-78). Solo più avanti nel testo lo Straniero mette in causa direttamente Parmenide, laddove dice: 'Meraviglioso ragazzo, non ti rendi conto che, proprio in base a ciò che è stato detto, 'ciò che non è' mette anche chi lo confuta in tale difficoltà, che quando uno tenta di far questo è costretto, su di esso, a contraddirsi?' (238d4-8) Qui l'allusione a Parmenide è evidente. Ma non è un caso che questo punto sia introdotto dallo Straniero come una nuova aporia, maggiore di quella precedente: una aporia che poco dopo renderà necessaria una seconda tortura, che non ha più per oggetto il discorso di chi ammette il non essere, ma quello di chi lo nega (Parmenide).

3.

Ma siamo davvero sicuri che le due fasi del ragionamento siano così nettamente distinguibili, così come gli oggetti a cui si riferiscono? Analizziamo l'immagine della tortura. Lo scopo per cui si sottopone qualcuno a tortura è evidentemente quello di costringerlo con la forza a dire quello che non vorrebbe dire. Questo elemento di costrizione è messo in chiaro laddove lo Straniero parla della tortura del discorso di Parmenide (241d5-7), come è segnalato dal verbo βιάζεσθαι; e la cosa vale anche per la tortura annunciata in 237b. Ora, quello che realmente accade nel ragionamento condotto dallo Straniero da 237b a 241d è che la stessa argomentazione inizialmente prodotta per mettere in difficoltà coloro che osano affermare che il non essere è si rivela, in modo solo apparentemente singolare, abbastanza potente da mettere in difficoltà anche la tesi opposta. Il discorso di chi afferma il non essere, una volta torturato dall'analisi, dimostrerà che questo non è possibile, perché affermare una cosa, sia pure il non essere, non si può fare senza farla in qualche modo essere. Ma questa stessa ragione rende impossibile anche

il discorso di chi nega il non essere, e in particolare quello di Parmenide. Infatti Parmenide, pur con l'intenzione di negarlo, parla comunque del non essere; e così facendo lo fa essere (lo afferma 'essente non essere'), contraddicendo così la sua intenzione.

In altri termini, la confutazione del discorso di chi afferma il non essere non si fonda sul fatto che lo si affermi come esistente, ma sul fatto che *se ne parli*, e in tal modo finisce per travolgere anche quelli, come Parmenide, che *parlano* del non essere per negarlo. Dunque in un certo senso è vero, come vuole Notomi, che il *logos* qui in questione ha un carattere generale, perché quella critica che in teoria dovrebbe riferirsi solo al *logos* di chi *afferma* il non essere, finisce per riferirsi a qualunque *logos* che in qualche modo *ne parli* (compreso quello dello Straniero, che lo vorrebbe *negare*): se è vero che la critica a Parmenide si annuncia in modo esplicito solo a partire da 241d, essa è tuttavia in qualche modo implicita sin dal punto in cui lo Straniero lo chiama in causa citando il fr. 2. Vediamo come.

La testimonianza di Parmenide da un lato afferma che esiste un *logos* secondo cui anche il non essere è, dall'altro nega che questo *logos* sia ammissibile. Ma è sufficiente questa negazione, fondata su una semplice contraddizione logica, a tranciare il dilemma? Quello che Platone vuole segnalare, dicendo che per fare questo la cosa migliore è analizzare il *logos* e attenersi ai risultati che ne conseguono, non è solo distinguere tra punto di vista di Parmenide e il (suo) *logos*; ma soprattutto mostrare che il punto di vista di Parmenide è controproducente, in quanto tira acqua al mulino dei suoi avversari. Spostando l'attenzione dal non essere semplice al non essere assoluto lo Straniero non sta qui mettendo in causa la differenza canonica tra non essere relativo e non essere assoluto (il diverso dall'essere). Quello che vuole dire è che qualunque tipo di non essere faccia la sua comparsa nel pensiero e nel linguaggio non può essere un non essere assoluto, ma deve necessariamente essere in qualche modo qualcosa che è: appunto perché, come ha insegnato lo stesso Parmenide (fr. 3; 8, 34) solo ciò che è può essere pensato e detto⁸. Il punto cruciale è che questo ragionamento si rovescia contro lo stesso Parmenide, dal momento che egli stesso parla del non essere (ed evidentemente si rivolge ad esso con il pensiero). E tuttavia, pur parlando del non essere ed esprimendolo nel linguaggio pretende che questo non essere rimanga non essere assoluto.

8 Questa convergenza è giustamente sottolineata da Bossi (2023, in part. 161-162)

4.

Quanto ora detto ci permette di prendere le distanze anche dall'interpretazione di O'Brien. Secondo questo studioso non è vero che lo Straniero critichi il discorso di Parmenide in quanto contraddittorio, dal momento che è contraddittorio anche il discorso dello Straniero, poiché ogni discorso che pretende di nominare il non essere lo è. (O'Brien 2000, in part. 125-126). Benché questo sia indubbiamente vero, tuttavia lo Straniero non si contraddice, perché è consapevole che il non essere di cui parla, in quanto ne parla, fa parte dell'essere; mentre Parmenide, per quanto sta in lui (si ricordi il $\pi\alpha\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon$ di *Sph.* 237b1) si arresta alla negazione, senza trarre le conseguenze implicite nell'atto stesso del negare: conseguenze che risultano evidenti quando il *logos* (che nega) viene messo alla prova. Dunque a mio parere si può dire senz'altro che in questa parte del dialogo lo Straniero di Elea allestisca una confutazione di Parmenide. Ma Parmenide non è confutato, come per lo più si ritiene, perché non avrebbe riconosciuto che il non essere in qualche modo può essere detto. Parmenide è confutato, viceversa, perché non si è attenuto in modo rigoroso ai suoi stessi principi, secondo cui tutto quello che è possibile dire e pensare, compreso il non essere medesimo, per ciò stesso anche è.

Questo spiega perché lo Straniero, nel momento in cui introduce la sua critica a Parmenide, non dichiara che sta per compiere un parricidio, ma piuttosto mette in guardia Teeteto dal credere che egli voglia diventare parricida (241d). Il parricidio sarebbe inevitabile se lo Straniero pretendesse che anche il non essere esiste, può essere pensato e detto; perché affermerebbe la possibilità di quello che Parmenide giudica impossibile. È naturalmente vero che lo Straniero sostiene, in vari punti del dialogo (a partire proprio da 241d), proprio questo, ossia che anche il non essere in qualche modo è. Ma questa formula non può avere il significato, antiparmenideo, di attribuire dignità di essere al nulla. Il non essere che in essa si nomina, infatti, non può essere il nulla; e non è nemmeno (o soltanto) il non essere inteso come diverso: è 'tutto ciò che noi pensiamo come non ente'. La frase significa che anche se lo pensiamo come non ente, il fatto stesso che lo pensiamo, anche a prescindere da qualunque altra caratteristica, ci costringe ad annoverarlo tra gli enti (in quanto è comunque un $\tau\acute{\iota}$ o un $\acute{\epsilon}\nu$), come il *logos* stesso di Parmenide dimostra.

Ecco dunque perché la confutazione di Parmenide convive con il fatto che non vi sia nessun parricidio. Il suo *logos* (non a caso l'oggetto di 241d5-7 è il *logos* di Parmenide, e non Parmenide stesso) rivela come essere quello

che Parmenide insistentemente si sforza di bollare come non essere: poiché secondo questo *logos* il pensiero è sempre e solo pensiero di qualcosa che è; e poiché lo stesso *logos* include il non essere tra gli oggetti pensabili (e dicibili), secondo questo stesso *logos* risulta necessario che ciò che esso nomina come non essere in realtà faccia parte dell'essere. Questo problema non va confuso con la difficoltà giustificare il divenire. A questo proposito non è escluso che l'appartenenza all'essere della *doxa* e dei suoi oggetti possa essere salvata, in Parmenide, in modo sostanzialmente analogo a quanto accade in Platone⁹. Ma il problema per risolvere il quale nel *Sofista* lo Straniero di Elea ritiene necessario confutare Parmenide non riguarda la fisica, bensì la fondazione della dialettica. Qui il *logos* di Parmenide non può essere salvato con nessun mezzo, perché non riconoscendo parte dell'essere ciò che si esprime nella negazione, nega la stessa possibilità di negare; dunque annulla la differenza tra vero e falso, e in generale dissolve interamente la δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι (cfr. *R.* 511b3, *Prm.* 135c2): che per Platone è quanto dire la filosofia. Platone pretende di emendare questi difetti non uccidendo il padre Parmenide; ma al contrario attenendosi al suo *logos* in modo ben più coerente (almeno a suo parere) di quanto non sia riuscito a fare egli stesso.

9 V. Bossi 2013, in part. 161-162; e io stesso sostenuto una tesi analoga, con riferimento ai due ultimi versi del proemio, in Trabattoni 1998.