

From Parmenides to Plato: an Overview

Francesca Gambetti and Stefania Giombini

The Eleatic Lectures of Giovanni Casertano (= GC), delivered on the occasion of *Eleatica 2011*, form the basic ingredient of this book. Their aim is to show how Protagoras, Gorgias and Plato found appropriate to rethink Parmenides' teachings and incorporate some corollaries of it into their own teachings.

In the *first lecture*, not published here, GC resumes and updates his well-known interpretation of Parmenides, presented in his book, *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza* (Napoli 1978). Accordingly, he maintains that Parmenides was a φυσιολογος, fully connected with culture and science of his time, and able to distinguish between something that always remains the same in its nature and something that instead changes. Therefore, he claims, Parmenides should be considered a distinguished materialist scholar. Parmenides distinguishes between something (τό ἔόν), that always is the same and eternal, that is not born and does not die, that is firm and immobile, and something (τά ἐόντα) that changes, that is born and dies, that becomes and always appears in a different way. A new language and a strict methodology allowed him to prove what was the common opinion about the reality lying behind what appears. This way, he opened the door to the dialectic between time and timelessness, shared by most subsequent Presocratics. So, there wasn't any break between Parmenides and the naturalism of the early Ionian and Pythagorean philosophers/scientists and the metaphysical thought which allegedly began with him. Ancient commentators such as Iamblichus and Simplicius, took for certain that Parmenides was a student of nature. Parmenides as a philosopher of being, a metaphysical thinker, 'the father of Western metaphysics', is actually just a modern interpretation, of which Hegel and Heidegger bear the main responsibility.

Therefore, the important innovation of Parmenides' doctrine lies in the 'logical proof' of σήματα that characterize reality, understood as a whole, unbegotten and imperishable (DK 28B8,3), entire, unique, immutable and perfect, without end (DK 28B8,4), homogeneous, one, continuous (DK 28B8,5-6). But, as previously said by the Goddess in her 'preface' of the work, the young κοῦρος will not learn only the "heart of the truth", i.e. the nature as a whole, but also "the beliefs of mortals, which comprise no genuine conviction" (Coxon's translation), i.e. nature intended as multiplicity of phenomena, in which two "forms" or elements, fire and night (DK 28B8,56-59), enter into the composition of all things.

In view of that, GC suggests to interpret the second part of the poem not as a list of the erroneous opinions of men, but as a true doctrine of Parmenides, a widespread and well-structured cosmological system. Two aspects were new in Parmenides: 1) the logical demonstration and the formal character of the whole, 2) a clear theory of method, the “way of enquiring” (DK 28B2), by which we can get two sets of statements, the real ones and the plausible ones. This latter aspect led him to affirm the identity between thinking and being, meaning that every time you think, you think of something that exists, while you may not think of something that is not, that does not exist. For GC this point meant not only that thinking is inseparably connected with thought, primarily because no thought can be a thought of nothing, secondarily, because no thought could fail to be thought of reality (besides, a reality is always expressed in thought). Therefore, even the monolithic perspective of Parmenides left the door open to the possibility of mistake, long before Gorgias and his attempt to equate being and not being, true and false.

In his *second lecture* (the first entirely printed here) GC focuses on Protagoras and Gorgias, the ‘sophistic side’ of Parmenides’ thought. According to GC, they preserved the Parmenidean equivalence between being, thinking and saying. On these grounds Protagoras claimed that truth is ‘measure’, and every man, by sensible experience, establishes a dialectical relationship with reality. This experience is always true because reality is something given, not created by him; man simply finds and captures it. But the output of this or that man, is a talk which is true to him/her without being ‘objectively’ true. The relative knowledge of each individual can only grasp something, an aspect of objective reality and everyone is entitled to claim what is true for him in a given moment, in given conditions. As a result, no false speech is conceivable.

All that implies, according to GC, that Protagoras accepted Parmenides’ principle of a direct relationship between being, thinking and saying, but dared to deny its consequences: for Parmenides there is only one true discourse, while Protagoras argued that all speeches are true (and, at the same time, false). Plato clearly wanted to rescue truth from this subjective dimension, and established an objectivistic perspective, according to which truth has a public, not a private status. For this reason, he wanted to reaffirm Parmenides’ perspective, and assumed that reality is the condition of true speech, while preserving the *homo mensura* principle. Of the long ‘struggle’ that Plato engaged against Protagoras – whose evidence is supplied by *Theaetetus* and *Cratylus* – only some elements are dealt with in some detail by GC, who concentrates rather on Gorgias.

The performative power of λόγος is taken to be the very heart of Gorgias’ investigation. Besides being a very skilled rhetorician, able to amaze and stun his audience through words games in support of the most absurd or paradoxical theses, according to GC Gorgias was a true philosopher. He argued that the levels of reality and of discourse about reality, far from being the same, remain distinct and discontinuous, since every relationship between thinking and reality is established by language, and only thinking makes being real for man. Words always express a

logical organization by a subject, and therefore can never be 'objective'. In this way, Gorgias opened a deep break between being and thinking, not so much in the sense that between them there is no relationship, but in the sense that such a relationship requires a careful and thorough critical reflection. Therefore, for Gorgias, a reality which is not filtered through discourse is unthinkable and elusive. Moreover, external reality is a construction made by humans that assign a meaning to what they perceive. Truth is inside the speech itself, inherent to the logical structure expressing a relationship with reality, which correctly states an unverifiable idea of reality. This is the origin of belief and deception.

According to GC, Gorgias' perspective is apparently much more varied and richer than what is commonly believed, and Plato, especially when writing the *Sophist*, offers an ample evidence of how aware he is of the force of Gorgias' (and Protagoras') theories of truth. He wants to dispose of their theories, he tries to do so, but he is forced to acknowledge that this undertaking is unexpectedly difficult.

Let's analyze the *third lecture* (the second one printed here). In his *Parmenides*, Plato distinguished two senses of being and not-being: a simple or absolute sense, which refers to the plan of existence, and a relative sense that refers to the linguistic horizon. He therefore acknowledged the existence or non-existence of things, and the possibility of translating reality into reliable terms. According to GC, the centrality ascribed to speech is one of the most significant contributions of Plato's *Parmenides*. And insofar as Plato is now prepared to acknowledge that the only way for humans to look at things is through thought and speech, an important (even unexpected) affinity is established with the theories of Protagoras and Gorgias, about how thought and speech systematically filter reality and somehow replace it with artful substitutes, whose reliability is necessarily uncertain. Whence Plato's need to recover, if possible, a sound access to truth.

Plato's *Sophist*, in turn, takes the Sophist to be someone devoid of science, who builds illusions, copies of appearance, φαντάσματα, claiming the existence of what is not, i.e. as a sort of elusive Proteus. This somehow on the surface; actually the dialogue is looking for an alternative to Protagoras' and Gorgias' subjectivism. Plato's search may be qualified as an effort to single out an agreement on the meanings through discourse (διὰ λόγον). In order to refute Gorgias, Plato needs to grant reality to falsification since, if truth is a relationship between existing things, falsehood is a relationship, established by speech, between non-existent things. So, falsehood exists only as lacking relationship between real objects, concerning, however, only the predicational level, not the ontological one.

Gorgias' rift between being and saying, which Plato wanted to sew up, at the end of the dialogue remains the following: the sophist is an imitator who deceives, while the philosopher is the imitator who knows. Both represent the highest expression of constitutive human ability to construct speeches, and, behind what looks like a simple logical opposition, the ethical and political convictions Plato wanted to assert can actually be detected.

Discussion

NÉSTOR-LUIS CORDERO agrees with GC in considering Parmenides a physiologist like other Presocratics, but he criticizes some aspects of his lexical interpretation, as when, for example, GC distinguishes between something that is always equal to itself, τὸ εἶν and something that changes, τὰ εἶντα. He argues that the very use of the singular τὸ εἶν distinguishes Parmenides from other presocratics and makes him the philosopher who studied things that are as absolute and necessary beings. He also complains that GC paid little attention to two terms, opinions and mortals, and translated δόξαι with ‘experience’. In Cordero’s opinion, this translation is wrong because in Xenophanes and Heraclitus δόξα always means point of view, opinion. GC also contradicts himself because he first considers Parmenides a physiologist like the others, but then he affirms a Platonic reading of the fragments, taken as a unitary text, and forgets their fragmentary nature.

GC replies that Cordero rightly emphasizes the speculative nature of the poem of Parmenides, but he reiterates his interpretation of εἶν as φύσις, that is ‘everything’, and not, as Cordero believes, as simple and abstract ‘being’. GC also remembers that before Plato the term δόξα has not been taken as a negative qualification. Therefore, in the case of ‘physical reflections’, it is not outrageous to translate this term with ‘experience’.

MARIA CARMEN DE VITA agrees with GC in interpreting the third argument of Gorgias πτω as an attack against the dialectical unity, established by Parmenides, of being, thinking and saying. Gorgias, in fact, separates λόγος from πράγματα and gives to language a practical-persuasive function, of creating a proper truth. This uncomfortable Gorgian legacy is dealt with not only in the *Sophist*, as evidenced by GC’s Eleatic Lectures but also in the *Cratylus*, where the notions of μίμησις, εἰκόν and δῆλωμα are analyzed. The latter term is used to indicate that λόγος refers to essences, the nature of things. Here Plato, far from separating being and saying, uses the communicative dimension of language to measure the truth and correctness of language. Right in the *Cratylus*, in fact, Plato assigns to the ὄνομα the task of showing the essence of things; he also delivers this term from its bounds with opinion and reaffirms its value as a reliable instrument of philosophical inquiry.

GC welcomes the analysis of the *Cratylus* made by De Vita, and holds the investigation of the names in this dialogue as a parallel and complementary argument to those in the *Sophist*. He also reiterates that Plato places himself between conventionalism and naturalism. He also acknowledges, that the argument of the *Cratylus* analyzed by De Vita is effective against Gorgias.

According to SERGIO DI GIROLAMO, GC’s interpretation of Parmenides’ cosmos is confirmed by *Timaeus* 31a4-5 and 33b4-6, where verses 28B8, 42-44 are echoed. Moreover, he asks GC whether, compared to the pages of *Republic V*,

476e7-480a13 and 477a2-4, the issue of the δόξα as third ontological-epistemological level, was an original thesis of Plato or was already present in Parmenides. Thirdly, he asks how to find a relationship between the cosmological hypothesis of the first part of the *Parmenides* and the *gymnasia* concerning ideas.

GC claims that, in the *Timaeus*, Plato shows that he learned from Parmenides not only contents but also a method, while the heterogeneity between the first part of the *Parmenides* and *gymnasia* is a further proof of the dialectical relationship between Plato and Parmenides. Furthermore, he says that the final pages of *Republic V* show that Plato is still depending from Parmenides' issue about being and not-being, although in the *Meno* he distinguishes opinion and knowledge according to clearness and certainty.

FRANCO FERRARI analyzes the methodological legacy of Parmenides developed by Plato in the second part of the eponymous dialogue through a rigorous deduction of all possible consequences from a single hypothesis. For Plato, Parmenides is the master of deductive logic and the supporter of an ontology that admits the existence of a single genre, the natural whole, while for Socrates there are two types of entities: spatiotemporal entities and ideas. Unlike GC, Ferrari denies that, when Plato's Parmenides criticises *this* Socrates, he represents the authentic Platonic position. GC maintains that, in the first and second deduction of the second hypothesis, Plato argues that existence is a necessary postulate of every judgement, in line with the existential interpretation of Parmenides' being; while Ferrari, who is in favor of a copulative or predicative interpretation of being, assumes that for Plato it is enough to determine and circumscribe what we are talking about.

GC agrees with Ferrari when he says that Plato considered Parmenides a master of deductive logic, but denies that in the γυμνασία Parmenides considers the objects of discussion only as spatiotemporal entities. Nor does he share the opinion that the verb to be in Plato has a single meaning, either existential or predicative. The two senses of being are, in his opinion, always intertwined and cannot be clearly distinguished.

FRANCESCO FRONTEROTTA examines the Platonic conception of not-being and its conceptual similarity with τὸ ἕτερον. Each genre, in fact, participates of being, as it is both that particular genre and of τὸ ἕτερον, if it has to have an identity of its own. Therefore τὸ ἕτερον has the property of generating not-being in each genre, a move that begets the duplication of genres (a sort of overcrowding). Fronterotta notes that the ontological foundation of diversity gives rise to a 'transgeneric' genre, whose identity can only be absurdly different from itself. The different instead would be perfectly feasible and consistent in relation to being, which has the same ontological extension. The *Sophist* therefore produces a dynamic ontology in which being and τὸ ἕτερον intersect, with the inclusion of τὸ

ἔτερον into being. This seems to prefigure Aristotle's doctrine of the multivocity of being.

On the basis of Fronterotta's observations, GC infers that a genuine openness to a complete 'relativization' of the world of ideas (not as much on an ontological level, as on the epistemological one) surfaces from the *Sophist*.

According to FRANCESCA GAMBETTI behind the political-ethical relativism of Protagoras and Gorgias can be detected some epistemological assumptions of Parmenides, who opened to mankind the possibility of knowing the truth on the basis of a sensorial subjectivism, as shown by DK 28B7 and 16 with 28A46 and 47. This sensistic theory was distorted both by Protagoras and Gorgias in a relativistic sense, and by Plato in an ontological-objectivistic sense, precisely in order to refute the two sophists, but with a real betrayal of his 'venerable and awesome' master.

For GC the distortion of Parmenides' thought made by Plato is not particularly serious, because basically every interpretation is always a betrayal, a declaration of loyalty to affirm the specificity of his own thought. Furthermore, GC is much more cautious on attributing to Parmenides some form of subjectivity on Theophrastus' basis. He instead agrees with Gambetti about what may lie behind the ontological objectivist turn impressed by Plato to Parmenides' thought.

STEFANIA GIOMBINI highlights the paradoxical nature of the thesis held by those scholars, GC included, who consider Gorgias a philosopher, whose philosophy consisted in his rhetoric, or rather the intuition of the complexity of the logical formalization of reality. Giombini therefore calls on GC to 1) deepen his interpretation by opening up to comparisons with studies that instead emphasize Gorgias' strong intersections between logic and epistemology, 2) clarify his reconstruction of the likely possibility of a regulative truth, 3) consider the ability to read the third corollary of $\pi\tau\mu\omicron$ not as an absolute impossibility of communicating, but as a simple difficulty.

GC reaffirms that Gorgias leaves no room to absolute truth, since truth is a matter of speeches about facts. For the same reasons in the third cornerstone of $\pi\tau\mu\omicron$ he cannot see mere communication difficulties, because it is up to speech to 'construct reality', i.e. speak about what lies outside the subject.

SILVIO MARINO analyzes the circle produced by Plato while trying to find a third way between Parmenides and the Sophists. He interprets this circle not in a tautological sense but holistically, assuming that, while turning back on itself, Plato's thought is always gaining new perspectives, new plans, without abandoning the previous ones. As a result he suggests that the mode of writing used by Plato, which expresses the dialectical relationship between reality and speeches, based on the principle of analogy, should also be maintained by modern scholars while reading Plato's dialogues.

GC appreciates Marino's interesting observations about the holistic circularity of Plato's thinking and writing, as well as his considerations about the dialecticization of reality and discourse according to the principle of analogy. Moreover, he positively assesses the suggestion to consider the Platonic logical method a dialectic one, in which different perspectives – physical, ethical, political, etc. – are always interwoven.

LIDIA PALUMBO begins by stressing the acrobatic dialectic that Plato uses to found his ontology both in an anti-Protagorean and Parmenidean style. She denies that the definition of false speech is ambiguous and that Plato confuses linguistic statements and real relationships in an attempt to establish the logical difference, ontologically based, between the speech of the sophist and the philosopher. Even for Plato, she maintains, false is not a real non-existent relationship, but the mere non-existence of verbal relations.

According to GC, Palumbo really captures the essence of his lectures: their respective positions are not far apart. Palumbo maintains that for Plato we can talk about what does not exist, while for GC this non-existence does not refer to objects but to the relationship between real entities.

MASSIMO PULPITO analyzes Protagorean relativism transposed by an obscure sophist as Xenias of Corinth, who, according to the testimony of Sextus Empiricus, stated the falseness of every appearance and every opinion. The continuity between Protagoras and Xenias consists in the Protagorean thesis, according to which everything is true, implying in the meantime its opposite, i.e. that everything is false. Xenias lies on the same nihilistic line as Gorgias, whose arguments root themselves on suspect linguistic ambiguities. By distinguishing true speech from the false one, Plato is forced to return to Parmenides, despite all the precautions, at the risk of being misunderstood and accused of parricide. In Pulpito's opinion Plato would not have killed Parmenides proving the groundlessness of his theory, but by corroborating an interpretation of his philosophy that would have denied not only the absolute not-being, but also the predicative one. Affirming the polysemy of *ἐστίν* Plato accused Parmenides of failing to do so.

GC agrees with Pulpito that Protagoras dared to break some basic tenets of Parmenides but he has doubts about the 'fragmentation' of this principle. He also thanked him for the enclosure of Xenias from Corinth with Gorgias, who would have deliberately confused infinite time and infinite space to demonstrate the ambiguities in the language. GC also appreciates the analysis of parricide made by Pulpito.

According to SOFIA RANZATO the meeting between the young Socrates and the old Parmenides, described in the homonymous dialogue and evoked in the *Theaetetus* and in the *Sophist*, intentionally emphasizes the different age of the actors with the aim to present the theory of ideas as a work in progress, not as a

final result. The fact that the doctrine of Parmenides in the *Sophist* is discussed by an anonymous Stranger of Elea and not by Socrates, demonstrates the close relationship between Plato and his ‘venerable and awesome’ teacher, right in the moment when he takes some distance from him.

GC thanks Ranzato for putting the theoretical issues of Platonic thought in connection with the dramatization of *Parmenides*. After the first enterprise with the chariot during Parmenides’ youth, the same Parmenides performed a second feat when old: helping young Socrates to grow up, getting him ready to have access to a special sort of knowledge.

FERNANDO SANTORO argues that there were many routes that joined Elea and Athens, and not just the one described by GC in his Eleatic Lectures. The only route placed off-limits was that of not-being, which is the ground of the Platonic dialectic. Thus Parmenides’ thought so was mediated not only by Zeno and Gorgias, as clearly shown by GC, but also by Epicharmus of Syracuse whose comedies, according to some traditions, were thoroughly analyzed by Plato.

GC agrees with Santoro: in philosophy every ban is a challenge. In this way, the route of not-being becomes one of the bases of Platonic dialectic. The proposal to incorporate Epicharmus among the possible mediators and interlocutors of Plato in respect to Eleatic philosophy is fascinating. However Epicharmus was not alone, but that there probably were other mediators whose identity remains outside our reach.

ALESSANDRO STAVRU examines the question of the interpretation of Parmenidean δόξα, sometimes understood as pure deception, sometimes as the best possible explanation of the world, sometimes as completion of ἀλήθεια. In Plato, the term has a negative connotation, especially in the *Republic*, while in the *Theaetetus* the existence of a reliable and useful δόξα is admitted. The ambivalence of Platonic positions stems from the ambiguity of this term in Parmenides: according to his goddess, the opinions of mortals are ‘without certainty’, and although partaking to the cognitive process proposed by the goddess, they are on a different level than truth.

GC denies that δόξα and ἀλήθεια are on the same level: while δόξα appropriates reality without grasping its intrinsic connection, ἀλήθεια captures the same reality in an organized manner, combining the different experiences with λόγος.

Da Elea ad Atene: verità, linguaggio, politica

Francesca Gambetti e Stefania Giombini

A meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora sono detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano¹.

Il XX secolo si è caratterizzato per un profondo ripensamento della nozione stessa di filosofia e dei suoi paradigmi interpretativi: questo, se da un lato ha messo in discussione alcune certezze ermeneutiche, dall'altro ha prodotto letture più libere e feconde, anche nel campo d'indagine della filosofia antica. Uno studio innovativo di questa porzione del pensiero occidentale, che aspiri a un approfondimento della comprensione o a un rinnovamento della stessa implica necessariamente il ripensamento dei canoni storiografici stabiliti dai vincitori che l'hanno narrata, o per meglio dire da coloro che hanno avuto la fortuna di sopravvivere al grande naufragio dei testi, primi fra tutti Platone e Aristotele. È difficile negare l'*imprinting* decisivo dato dallo Stagirita al comune modo di leggere i filosofi antichi, basti pensare alla sua nota ricostruzione delle origini della filosofia nel primo libro della *Metafisica*, ma anche alla sua influenza sulla grande stagione della storiografia ottocentesca, in particolare quella tedesca di matrice idealistica, alla quale dobbiamo anche quell'immenso lavoro filologico di recupero, sistematizzazione e codificazione della maggior parte dei testi della filosofia antica che ancora oggi è alla base delle nostre ricerche.

¹ Platone, *Repubblica* V 473c11-d7, traduzione di M. Vegetti, Napoli 2000, pp. 88-89.

Il *cursus studiorum* di Giovanni Casertano (d'ora in poi GC) rappresenta una delle espressioni più originali e significative di questo importante ripensamento ermeneutico avvenuto nel secolo scorso, di cui anche il presente volume è esempio. GC esordì, come è noto, con ricerche sulla sofistica e su Parmenide (con la 'rivoluzionaria' monografia del 1978, *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza*), per poi approdare ad ampie e profonde letture dei dialoghi platonici, non senza aprire ulteriori finestre su autori come Empedocle e Protagora. Accenniamo appena a questo lungo percorso di GC perché di recente esso è stato oggetto di molteplici interventi in occasione di *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*, la *Festschrift* in suo onore curata da Lidia Palumbo che gli venne presentata proprio in occasione delle sue Lezioni Eleatiche del 2011.

Per le ragioni indicate, la scelta di dedicare queste Lezioni Eleatiche al complesso tragitto che da Parmenide conduce a Platone ha significato toccare le principali tappe del suo ricco itinerario di ricerca, dunque spostare l'attenzione da singole questioni storiografiche al filo conduttore che ha ispirato un complessivo ripensamento di questa cruciale fase del pensiero antico.

In questo senso, il tema affrontato ha rappresentato una vera e propria sfida: un rapido affresco di quel periodo fondativo del pensiero occidentale, nel quale, con l'epocale spostamento dell'asse filosofico dalla Magna Grecia ad Atene, la riflessione logico-ontologica nata a Elea andò a innestarsi nel particolare tessuto politico, sociale e culturale della grande πόλις attica, generando lo straordinario fiore che fu il pensiero platonico della maturità.

Questa complessa elaborazione ermeneutica, in cui i nostri filosofi sono posti in una luce per certi versi inedita, certamente susciterà interrogativi e stimolerà ulteriori approfondimenti nel lettore così come ha fatto nel pubblico presente alle lezioni: i commenti qui pubblicati, infatti, rappresentano una parte significativa dell'ampio dibattito suscitato dai numerosi ambiti e dai nodi esegetici toccati da GC.

La questione è piuttosto articolata, e riguarda il portato del parmenidismo nello sviluppo del pensiero di Platone, un parmenidismo però recepito attraverso la mediazione della rielaborazione della sofistica, nello specifico di Protagora e Gorgia, che, nella lettura platonica, di fatto ne avrebbero proposto un'abile e sottile distorsione. Nel tentativo di ristabilire il vero pensiero parmenideo, quella che GC definisce la genuina discendenza dal padre 'venerando e terribile', Platone avrebbe addirittura paventato un vero e proprio parricidio, sul cui effettivo compimento ormai si hanno più dubbi che certezze. Proprio l'impossibilità di trovare un vero fondamento ontologico al falso, al non essere, se da un lato fa salva la lezione parmenidea, dall'altro lascia aperta la questione della distinzione del vero politico, il filosofo, dal falso politico, il sofista, posta al termine dell'omonimo dialogo.

Gli assi portanti delle Lezioni Eleatiche di GC che, dunque, risultano euristica-mente fecondi sono due: il primo riguarda la rielaborazione protagorea e gorgiana

del parmenidismo, come *training* filosofico formativo di Platone, nella quale l'ontologia è ridotta a logologia e il λόγος assume il ruolo fondativo della realtà.

Il secondo asse invece descrive il tentativo di Platone di ristabilire il primato del piano ontologico su quello logico: a causa dell'impossibilità di fondare ontologicamente il non essere attraverso la risoluzione del falso nell'alterità, intesa come diversità della relazione predicativa rispetto a ciò che pretenderebbe di descrivere, Platone è di fatto costretto a riaffermare la centralità del linguaggio e quindi la prospettiva sofistica, specialmente quella gorgiana.

Protagora e Gorgia tra Parmenide e Platone

Il cammino dell'ontologia che parte da Elea per arrivare ad Atene passa da Abdera e Leontini. Queste due tappe, di matrice sofistica, sono la patria, rispettivamente, del relativismo di Protagora e della meontologia di Gorgia.

Protagora e Gorgia sono due personaggi fondamentali della storia della filosofia occidentale, anche se sono entrati a farne parte con modalità differenti: l'Abderita vi è stato incluso già dalle dossografie antiche, come nel caso di Diogene Laerzio, perché la portata del suo relativismo gli ha garantito una dignità filosofica già riconosciuta da Platone². Gorgia, invece è stata un'acquisizione più tarda, potremmo dire anche post-hegeliana, e il sofista deve sostanzialmente la sua definitiva inclusion e nell'olimpio filosofico grazie all'edizione dei frammenti Diels-Kranz nel Novecento.

Oggi non vi sono riserve sul fatto che questi due pensatori rappresentino un punto di svolta fondamentale della riflessione filosofica occidentale: il loro ruolo è pienamente riconosciuto, anche se ogni studioso ne pondera differenzialmente l'impatto e il valore. GC ha senza dubbio il merito di rimettere la questione a fuoco, di riprenderla nella sua centralità. Primariamente, infatti, GC inquadra il portato del parmenidismo in Protagora e in Gorgia andando a vedere nelle teorie dei sofisti quanto l'ontologia dell'Eleate sia stata acquisita e rielaborata. Dopo di ciò, proietta in avanti l'indagine e mostra come il parmenidismo, filtrato dalla sofistica, non sia arrivato indenne nel pensiero platonico, ma lo abbia modellato, limitato, posto in discussione. Nessun'altra operazione storiografica avrebbe potuto rendere onore a questi due sofisti più di quella di GC: Protagora e Gorgia ne escono filosoficamente riaffermati e si guadagnano un ulteriore spazio nella storia della filosofia e nella storia dell'ontologia. Questo è sicuramente uno dei numerosi meriti dell'indagine di GC qui presentata.

² Su Protagora sofista o filosofo e il punto di vista di Platone cfr. N. Notomi, *A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in the Historiography*, in J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston 2013, pp. 11-36.

Venendo proprio a Protagora e Gorgia, si deve dire che è concretamente complesso fornire un quadro delle interpretazioni sul relativismo protagoreo e sulla meontologia gorgiana, ma si può senz'altro proporre un veloce affresco dello *status quaestionis* dei temi più discussi negli ultimi dibattiti critici.

Riguardo alla dottrina maggiore di Protagora, l'*homo mensura*, la bibliografia è vastissima e ultimamente si sta aprendo a nuove interessanti prospettive in direzione epistemologica: è il caso delle indagini di Ugo Zilioli che attualizza la versione protagorea alla luce dell'indeterminismo prospettato dalla fisica contemporanea³, o degli studi di Annie Hourcade⁴ la quale intende ricostruire un contesto abderita attraverso il legame tra l'atomismo e la sofistica di Protagora, o ancora il contributo di Mi-Kyoung Lee che inserisce Protagora nel contesto gnoseologico stabilito successivamente da Platone e Aristotele⁵. Anche gli altri nuclei delle dottrine di Protagora continuano ad attirare eguale attenzione: sono molteplici i filoni di studio che si sono distinti all'interno della produzione scientifica. Vi è, ad esempio, un interesse per il versante politico⁶ del pensiero di Protagora, o anche per le riflessioni sul mito⁷ o ancora per il rapporto tra il pensiero di Protagora e il linguaggio e la letteratura – come nelle letture di Aldo Brancacci⁸ e nella recente monografia di Michele Corradi⁹. Per uno sguardo policromo e d'insieme sono sicuramente orientativi gli atti del convegno, tenutosi all'Università di Leida nel 2007, su *Protagoras of Abdera: the Man, His Measure*¹⁰.

Come si avrà modo di leggere nel corso di questo volume, per GC il tradizionale relativismo protagoreo viene accompagnato alla fiducia nell'esperienza: Protagora accoglie l'identità parmenidea di essere–pensare–dire ma tale adesione lo conduce ad un esito personale: mentre Parmenide giunge a postulare una unica verità, Protagora arriva a sostenere tante verità quante quelle che gli uomini possi-

³ U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot-Burlington 2007.

⁴ A. Hourcade, *Atomisme et sophistique. La tradition abderitaine*, Bruxelles 2009.

⁵ M.K. Lee, *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford 2005.

⁶ Cfr. A. Brancacci, *La pensée politique de Protagoras*, «Revue de Philosophie Ancienne», 30 (2012), nn. 59-85.

⁷ C. Calame, *The Pragmatics of "Myth" in Plato's Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 127-143 e G. van Riel, *Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (Protagoras, 320D–322D)*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), cit., pp. 145-164; M. Bonazzi, *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*, in F. Calabi-S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin 2012, nn. 41-57.

⁸ Cfr. ad es. A. Brancacci, *Protagoras, l'orthoepia, et la justesse des noms*, in A. Dixsaut, & A. Brancacci (eds.), *Platon, source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 169-190; Id., *Dialettica e orthoepia in Protagora*, «Méthexis», 23 (2011), pp. 53-71.

⁹ M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa-Roma 2012.

¹⁰ J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston 2013.

no elaborare. GC si occupa, poi, della meontologia gorgiana dedicandogli un ampio spazio. Anche in virtù di questa alta considerazione, va valutata la forza dell'interpretazione di GC che in maniera inedita stabilisce un ruolo per niente secondario per il sofista siceliota.

La meontologia, termine coniato in tempi recenti, trova in Gorgia il padre naturale poiché il $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (d'ora in poi $\pi\tau\mu\omicron$) è il primo grande scritto della produzione filosofica occidentale dedicato al non essere, o al nulla. La lettura di quest'opera risulta essere uno dei grandi nodi interpretativi con cui si è confrontata la comunità scientifica e il dibattito è stato (ed è tuttora) ampio, già da quando Guido Calogero¹¹ nel 1932 intese Gorgia come interlocutore significativo dell'Eleatismo. Ma nelle tante diramazioni interpretative è possibile rintracciare sostanzialmente due linee che vanno tenute in considerazione: quella che nel $\pi\tau\mu\omicron$ ravvisa un testo dal carattere filosofico serio, dunque un vero e proprio trattato di carattere ontologico, e quella che lo vuole uno scritto epidittico, sicuramente significativo per la filosofia, ma non un vero e proprio trattato filosofico.

Sulla 'serietà' o meno del $\pi\tau\mu\omicron$ si discute ancora abbondantemente e, nelle Lezioni Eleatiche, GC propone l'idea, già presente in altri suoi contributi del passato¹², che l'opera sia seriamente filosofica. Questa prospettiva è stata recentemente condivisa anche da Roberta Ioli¹³. Sempre sulla natura dell'opera, ha fatto scuola la posizione di Barbara Cassin¹⁴, che ha interpretato il discorso di Gorgia come un superamento dell'ontologia di Parmenide in direzione della logologia ossia della scienza della parola in grado di sorpassare la filosofia mettendone in discussione la certezza linguistica. Va inoltre ricordato l'indirizzo più tendenzialmente realista di Giuseppe Mazzara¹⁵, che ritiene inviolabile la condizione di un richiamo alla verità offerta dai $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, la verità risulta essere l'ideale regolativo per la dimensione del verosimile: secondo Mazzara, il $\pi\tau\mu\omicron$ non afferma l'impossibilità di comunicare che molti ritengono attestata nel terzo caposaldo dell'operetta, ma solamente la sua difficoltà, la sua precarietà. Gli ultimi decenni hanno conosciuto varie correnti di pensiero nell'interpretazione di Gorgia e del $\pi\tau\mu\omicron$ e non hanno potuto fare a meno di discutere del rapporto tra l'elemento teoretico e l'aspetto marcatamente

¹¹ G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932.

¹² G. Casertano, *L'ambigua realtà del discorso nel $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ di Gorgia (con un accenno all'Elena)*, «Philosophica», 5 (1995), pp. 3-18. Sull'Elena: Id., *I dadi di Zeus sono sempre truccati. Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia*, «Discorsi», 2 (1982), pp. 7-27; Id., *L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias*, in *Positions de la sophistique*, Colloque de Cerisy (7-17 sept. 1984), édité par B. Cassin, Paris 1986, pp. 211-220.

¹³ R. Ioli, *Gorgia di Leontini. Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e note a cura di R. Ioli, Hildesheim-Zürich-New York 2010; Id., *Gorgia. Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento, a cura di, Roma 2012.

¹⁴ Soprattutto in B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgias. Edition critique et commentaire*, Lille-Paris 1980 e nel suo *L'Effet sophistique*, Paris 1995.

¹⁵ Mazzara ha proposto la sua interpretazione, oltre che in molteplici articoli, in due monografie: *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982 e *Gorgia, la retorica del verosimile*, Sankt Augustin 1999.

retorico del testo: su questo è ancora fondamentale il contributo di George B. Kerferd del 1981¹⁶, il quale ha infine privilegiato il valore filosofico dell'opera. Vi sono poi impianti più marcatamente legati all'ermeneutica retorico-estetica, quali le letture che definiscono l'opera come un puro gioco verbale, come ha sostenuto Antonio Capizzi¹⁷, e/o estetico, come hanno sostenuto James I. Porter¹⁸ e, recentemente, Alessandro Stavru¹⁹.

Di Gorgia, non solo il $\pi\tau\mu\omicron$ ha giocato un ruolo significativo: i lettori di queste lezioni potranno leggere che per GC anche, e forse soprattutto, l'*Encomio di Elena* è un'operetta altamente rilevante per la ricostruzione del pensiero di Gorgia. Per l'*Encomio* si può contare su un'abbondante letteratura, in quanto l'operetta ha suscitato da sempre molto interesse tra i critici, forse per il personaggio di Elena che, più del Palamede dell'*Apologia*, è stata una figura fondamentale nella cultura greca e nella sua produzione letteraria da Omero fino ai tragici. La bibliografia specifica sull'operetta inizia a fine Ottocento e cresce parallelamente all'aumento della critica sulla sofistica, che nel Novecento è stata oggetto di notevole rivalutazione, divenendo cospicua ai nostri giorni. La messe di studi, dunque, non può essere circoscritta con facilità, ma si può dire che si muove sostanzialmente sulle linee già tracciate riguardo al $\pi\tau\mu\omicron$, soprattutto in relazione al possibile sostrato filosofico e alla natura di $\pi\alpha\iota\gamma\nu\omicron\nu\omicron$, gioco o *divertissement* che dir si voglia, che lo stesso Gorgia pare suggerire, forse retoricamente, nel finale dell'operetta. Il *Palamede* rimane sempre un po' più a margine delle elaborazioni scientifiche ma, naturalmente, il suo apporto può non essere irrilevante per la comprensione del pensiero di Gorgia²⁰.

La proposta interpretativa di GC si inserisce, dunque, nel quadro di un'ampia letteratura critica e vale la pena approfondire la sua prospettiva presentata nella prima parte della trattazione, corrispondente alla sua seconda lezione. C'è un'idea attorno alla quale tutto ruota e cioè che Protagora e Gorgia abbiano elaborato una comprensione profonda del parmenidismo: i sofisti hanno sviluppato, per GC, un'idea credibile di come i dati di fatto si traducano in rappresentazioni, pensieri, valutazioni e infine parole che, al tempo stesso, li raffigurano, li interpretano e a volte li tradiscono. Per GC, i sofisti prendono le mosse da precisi insegnamenti di Parmenide per approdare a una comprensione matura, meditata e anche molto moderna del modo in cui le cose e i fatti assumono forme sempre nuove attraverso le parole; ciò senza evitare di dar luogo, ogni volta, a una comprensione caratteriz-

¹⁶ J.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.

¹⁷ A. Capizzi, *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari 1990. A questa posizione è avvicinabile L. Rossetti, *Gorgia, questo sconosciuto*, in S. Giombini, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Passignano s. T. 2012, pp. 7-13.

¹⁸ J. I. Porter, *The seductions of Gorgias*, «Classical Antiquity», 12 (1993), pp. 267-299.

¹⁹ A. Stavru, *Il potere dell'apparenza. Percorso storico-critico nell'estetica antica*, Napoli 2011, pp. 75-97.

²⁰ Ci sia consentito rinviare al lavoro di una delle due curatrici di questo volume: S. Giombini, *Gorgia epidittico*, cit.

zata da strutturale ambivalenza. GC, nella prima parte delle Lezioni Eleatiche ravvisa nella 'gnoseologia' di Protagora e Gorgia un'acquisizione matura e, da non marginali punti di vista, in grado di confrontarsi solidamente con le elaborazioni di Platone e Aristotele. In più, il fatto che queste idee prendano forma in pieno V secolo è il sintomo di una maturità e di una modernità peculiare di quel frangente della speculazione filosofica di cui è urgente tornare a prendere coscienza.

Il parricidio mancato: i fondamenti logico-ontologici del politico

Nella prospettiva di GC, pertanto, quello condotto da Platone contro il movimento sofistico può ben dirsi una sorta di corpo a corpo che ha attraversato tutta la sua vita, dai dialoghi giovanili – nei quali voleva distinguere il proprio maestro Socrate dai presunti maestri che operavano ad Atene, e che dietro lauti compensi insegnavano pseudo-saperi – fino ai dialoghi della maturità, nei quali il confronto si sposta sul piano teorico, e al relativismo gnoseologico ed etico cerca di contrapporre una forma di sapere forte, corrispondente a un'altrettanto forte assiologia.

Il dialogo più rappresentativo di questa svolta teoretica è sicuramente il *Parmenide*, nel quale Platone sembrerebbe voler rifondare la propria teoria delle idee e attuare un recupero e una difesa del pensiero di Parmenide, abilmente distorto dai sofisti, in particolare da Gorgia. Se quest'opera di recupero e difesa dell'autentico magistero parmenideo sia stata effettivamente compiuta da Platone, se egli sia stato un interprete fedele o se invece non abbia compiuto anche lui forzature funzionali al proprio discorso filosofico, è questione ancora aperta. D'altronde numerosi sono i nodi interpretativi che caratterizzano quest'opera, e che fanno del *Parmenide* «il dialogo più enigmatico e misterioso di Platone, e il testo filosofico più complesso e indecifrabile del pensiero antico; [...] l'opera più controversa dell'intera tradizione occidentale»²¹. Infatti, nonostante la discordanza tra le diverse interpretazioni, paradossalmente, almeno sulla problematicità tutti gli interpreti sono d'accordo. Fin dall'antichità, come ci ricorda Proclo nel suo *Commento al'Parmenide*, si sono contrapposti due principali orientamenti interpretativi: quello logico-argomentativo – che ha visto nel dialogo ora un puro esercizio formale, ora una *reductio ad absurdum* del metodo zenoniano (Albino), ora un vero e proprio trattato sulle categorie (Alcinoo) – e quello ontologico-metafisico, sostenuto da Plotino e da Proclo stesso.

Entrambe gli orientamenti sono stati ampiamente ripresi e approfonditi dalla critica moderna, che si è spesso divisa anche sulla portata teorica del dialogo, domandandosi se ne avesse una, vista la conclusione alquanto atipica e improvvisa, e se

²¹ F. Ferrari, *Platone. Parmenide, Introduzione, traduzione e note*, a cura di, Milano 2004, p. 9.

l'aveva quale dovesse essere; si è infatti pensato che si trattasse di un *jeu d'esprit*²², di una parodia «ironica e giocosa» della logica eleatica alla base della dottrina megarica²³, o anche che non fosse una esemplificazione logica, ma solo una palestra logico-metodologica finalizzata ad una successiva rielaborazione e fortificazione della teoria delle idee²⁴.

Il filone interpretativo di maggior successo è stato sicuramente quello logico, anche grazie alla sua riscoperta da parte degli studiosi moderni di orientamento analitico²⁵; ma non sono mancati i sostenitori della portata ontologico-metafisica, a cominciare dagli antichi platonici che vi videro l'analisi dell'essere uno parmenideo su cui si fonda la dottrina delle idee, e poi dai neoplatonici che vi trovarono la fondazione delle loro ipostasi²⁶. Probabilmente l'interpretazione ontologica moderna più famosa è quella presentata da Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, la quale ha esaltato principalmente il portato dialettico del *Parmenide* come autentico movimento del pensiero, che concepisce le idee come unione di contrari, come l'universale nel quale le particolarità finite della realtà empirica vengono superate²⁷. Certamente lo statuto ontologico delle idee è uno dei temi centrali del dialogo, e non a caso il suo sottotitolo era *Sulle Idee*, come ricorda Diogene Laerzio; titolo che però si addice molto bene alla prima parte ma non alla seconda, fatto questo connesso alla *vexata quaestio* della mancanza di unità dell'opera, che secondo alcuni sarebbe formata da due scritti dal contenuto eterogeneo, redatti in periodi e per scopi diversi, successivamente cuciti insieme, in maniera posticcia, mediante l'intermezzo metodologico nel quale viene affermata la necessità di sottoporsi all'importante *gymnasia* di analisi delle idee²⁸.

²² A.E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London 1949⁶, tr. it. Platone. *L'uomo e l'opera*, Firenze 1986, p. 548.

²³ G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, pp. 269-311.

²⁴ A.F. Cherniss, *Parmenides and the 'Parmenides' of Plato*, «American Journal of Philology», 53 (1932), pp. 122-38. Una rassegna delle numerose esegesi del *Parmenide* figura in F. Fronterotta, *Guida alla lettura del 'Parmenide' di Platone*, Bari 1998, pp. 106-122, mentre per una visione d'insieme dello *status quaestionis* si veda M. Barbanti-F. Romano, *Il 'Parmenide' di Platone e la sua tradizione*, Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 31 maggio-2 giugno 2001), Catania 2002.

²⁵ G. Ryle, *Plato's 'Parmenides'*, «Mind», 48 (1939), pp. 129-51; E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, tr. it. *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova 1989; J.K. Ackrill, *ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 2 (1955), pp. 31-35, riedito in G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and epistemology*, New York 1970, pp. 201-209; G.E.L. Owen, *Plato on not-being*, in G. Vlastos (ed.), *Plato I: Metaphysics and epistemology*, cit., pp. 223-67.

²⁶ Per una ripresa dell'interpretazione neoplatonica cfr. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992 e M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al 'Parmenide' di Platone*, Milano 1990.

²⁷ G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1833, tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola-G. Sanna, Firenze 1932.

²⁸ È la tesi sostenuta da G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, tr. it. *Per una lettura di Platone*, Milano 1991.

Proprio la mancanza di unità dell'opera è uno degli argomenti usati dai critici a favore dell'interpretazione logico-metodologica, a sua volta divisibile in due ulteriori schieramenti: quello di chi, come Cherniss, Calogero o Taylor²⁹, ritiene che il fine del dialogo sia dimostrare la contraddittorietà del metodo zenoniano, e quello di chi, come Palmer e GC³⁰, vi vede, alla maniera di Trasillo e Albino, la messa a punto di un metodo forte per superare le numerose aporie aperte dalle critiche, sviluppate sia all'interno che all'esterno dell'Accademia, alla teoria standard delle idee, formulata nei dialoghi centrali (*Fedone*, *Repubblica* e *Simposio*).

Platone, secondo Palmer, vuole riappropriarsi di Parmenide, e del suo τὸ παντελὸς ὄν, che gli consente di distinguere la δόξα dalla vera conoscenza, ma vuole soprattutto «to recover Parmenides from the sophistic appropriations and understandings to which he had been subjected»³¹, vuole ristabilire quella che GC, in altri termini, chiama l'opposta discendenza, che riaffermi la realtà come condizione di verità del discorso³².

Se infatti, come sostiene Palmer, la teoria standard delle idee è una forma di parmenidismo applicato al mondo eidetico, è naturale che Platone si preoccupi di confrontarsi con la ricezione sofistica del parmenidismo, in particolare con gli argomenti sviluppati da un acuto interprete come Gorgia, che potevano benissimo essere rivolti contro le idee stesse. Gorgia infatti avrebbe sicuramente rifiutato categoricamente l'esistenza di tali entità, e anche che vi potesse essere la loro conoscenza. Così Platone può facilmente immaginare che un ipotetico ascoltatore in imbarazzo avrebbe potuto obiettare «che esse [*scil.* le idee] non esistono, o che se proprio esistono, è assolutamente necessario che siano inconoscibili alla natura umana»³³.

Ma mentre per Palmer tale riappropriazione si attua attraverso una discontinuità, consistente nel superamento della prospettiva monista parmenidea a favore del pluralismo eidetico, per GC invece Platone vuole tracciare una linea di continuità tra la sua dottrina e quella di Parmenide, interpretato come un pluralista sul piano ontologico, ma come un monista sul piano predicativo.

Probabilmente nonostante la forte influenza del parmenidismo sulla teoria *standard* delle idee, Platone non sostenne mai una teoria così apertamente eleatica, come invece afferma Palmer: anche nei dialoghi centrali, infatti, è sempre stata ammessa una certa pluralità di idee, e anche una certa possibilità di stabilire relazioni tra queste. Certamente si può sostenere con Ferrari che l'interesse per le relazioni intraeidetiche aumentò nella maturità, tanto da essere il *focus* di un dialogo come il *Sofista*.

²⁹ A.F. Cherniss, *Parmenides and the 'Parmenides' of Plato*, cit.; G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit.; A.E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, cit.

³⁰ J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999, pp. 91 sgg.

³¹ Ibidem.

³² Cfr. *Infra*, p. 48.

³³ Platone, *Parmenide*, 135a3-5 (trad. F. Ferrari).

La parte più originale e convincente di tutta la ricostruzione di GC sta probabilmente nella contestualizzazione politica dell'operazione platonica. Il secondo aspetto sul quale infatti gli interpreti, antichi e moderni, sembrano concordare, è l'assoluta apoliticità di un dialogo come il *Parmenide*. Anche l'ambientazione, al di fuori delle mura cittadine, farebbe pensare all'assoluto disimpegno del dialogo di argomento eminentemente logico od ontologico³⁴. Quello che GC nelle *Lezioni Eleatiche* ha dimostrato, in linea con tutto il suo itinerario di ricerca su Platone, è che nel filosofo ateniese non c'è nessun aspetto della propria riflessione che non abbia sempre e comunque una valenza anche politica. La logica e l'ontologia, l'arte e la pedagogia, così come la psicologia, non sono mai discipline autonome, chiuse in loro stesse. La filosofia di Platone, come molte riflessioni filosofiche dell'antichità, secondo GC, si presenta come sistema, e in questo caso specifico eminentemente orientato alla realizzazione di un ampio disegno politico che consenta di realizzare una società giusta nella quale ciascun uomo possa essere felice. Anche un dialogo come il *Parmenide*, enigmatico, complicato, di rielaborazione teorica e metodologica, così come il lungo e tortuoso viaggio che ha portato Platone da Atene a Elea, e ritorno, ci insegna GC, assolve a questo compito. Solo riscoprendo la genuina discendenza parmenidea, sarà possibile distinguere l'essere dal non essere, il vero dal falso, il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il sofista dal filosofo.

Anche il problema della definizione del sofista nell'omonimo dialogo sembrerebbe essere solo un pretesto occasionale, motivato da contingenti ragioni storico-politiche, marginali rispetto alla centralità della questione dei generi sommi discussa nella seconda parte dell'opera³⁵. Al contrario proprio le esigenze storico-politiche fondano la necessità teorica di distinguere l'opinione e i discorsi falsi da quelli veri, questione rimasta aperta alla fine del *Teeteto* e ripresa nel *Sofista*. La possibilità di distinguere il vero dal falso viene ricondotta alla δὴναμις τοῦ διαλέγεσθαι, che si fonda sulle idee, sulla comunanza dei generi, sulla partecipazione intraeidetica. Platone vuole fare del vero una proprietà delle cose piuttosto che del giudizio su quelle, schiacciando il piano logico-linguistico su quello ontologico. Ma la formulazione non sempre chiara della propria teoria e la mancanza di un lessico tecnico specifico codificato, lasciano all'interprete moderno numerose questioni aperte su cui dibattere, da quella che riguarda quali idee esistano, a quella relativa alla natura dei generi sommi, a quella dei diversi significati di essere (esistenziale, predicativo, identitario) ammessi più o meno consapevolmente da Platone. GC attraversa l'ampio spettro dei problemi esegetici e ricostruisce puntualmente le tappe del tentativo compiuto da Platone di ricondurre la contrapposizione

³⁴ C.H. Zuckert, *Plato's 'Parmenides': A dramatic Reading*, «The Review of Metaphysics», 51 (1998), pp. 875-906.

³⁵ Due dettagliate ricognizioni delle principali questioni esegetiche riguardanti il *Sofista* si possono trovare negli ampi studi introduttivi alle rispettive traduzioni italiane di questo dialogo curate da F. Fronterotta, Milano 2007, e da B. Centrone, Torino 2008.

etico-politica tra il sofista e il filosofo al piano ontologico, registrando il fallimento del filosofo ateniese. Questi non riuscirà a dimostrare l'esistenza del non essere, del falso, ma ricondurrà il falso all'errata relazione stabilita tra entità che nella realtà non sono in relazione, oppure al non mettere in relazione ciò che invece è relato. Se in un primo momento il sofista e il filosofo sembravano due figure molto simili, ambedue piuttosto ambigue e di difficile definizione (*Soph.* 216c) – dal momento che hanno ugualmente a che fare con i discorsi, che sono immagini che imitano le idee – alla fine del dialogo il sofista sarà colui che imita senza sapere e che per questo inganna, mentre il filosofo sarà colui che imita sapendo. Ancora una volta il piano del confronto si consuma al livello logico. L'esito ultimo del viaggio da Elea ad Atene in altri termini non può far altro che ristabilire la centralità del λόγος e della dialettica, autentici tratti costitutivi della filosofia e unici indicatori che consentono di distinguere il sapere filosofico dalle altre forme sapere.

Le lezioni di Giovanni Casertano. La prima lezione

Procedendo ora ad un esame più analitico delle Lezioni Eleatiche di GC, ci occuperemo anzitutto della prima delle tre lezioni, quella che si è deciso, infine, di tenere fuori dal presente volume per ragioni di natura editoriale.

In questa prima lezione GC ha ripreso, aggiornandola, la sua nota interpretazione di Parmenide, presentata al vasto pubblico nella monografia *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza*³⁶, con la quale aveva cercato di decostruire l'immagine di Parmenide «filosofo di un 'essere trascendente'», che dominava il panorama storiografico italiano – e non solo quello – per riportare l'Eleate «all'atmosfera culturale del suo tempo», all'interno della quale si trovò, per la prima volta, a sollevare «i problemi importantissimi del metodo e del linguaggio propri della ricerca scientifica»³⁷. Per GC, Parmenide è in primo luogo – e a tutti gli effetti – un φυσικός, pienamente inserito nell'orizzonte culturale e scientifico del suo tempo, che è quello dei primi studiosi greci, materialisti, i quali distinguevano chiaramente tra un qualcosa che rimane sempre lo stesso nella propria natura e un qualcosa che invece cambia, pensando conseguentemente che nella realtà niente nascesse e niente si distruggesse. Quando Parmenide distingue tra un qualcosa (τό ἐόν) che è sempre uguale ed eterno, che non nasce e non muore, che è uno, compatto, immobile, e qualcosa (τά ἐόντα) che cambia, che nasce e muore, che diviene, che appare sempre in maniera diversa, egli non starebbe facendo un'operazione puramente linguistica o grammaticale, né d'altronde starebbe tracciando una oppo-

³⁶ G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1989², p. 8.

³⁷ *Ibidem*. Inoltre cfr. G. Casertano, *Parmenides–Scholar of Nature*, in N.-L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, 'Theaetetus' 183e). Proceedings of the International Symposium*, Buenos Aires, October 29–November 2, 2007, Las Vegas–Zurich–Athens 2011, pp. 21–58.

sizione tra ragione e sensi, o tra metafisica e fisica, ma starebbe affermando e dimostrando, con un nuovo linguaggio e una rigorosa metodologia, quella che era una concezione comune. Secondo GC, questa concezione, di una sola realtà che per essere compresa deve essere studiata e pensata da due punti di vista – quello della totalità e dell'unicità, e quello della particolarità e della molteplicità – è chiaramente espressa da Parmenide negli ultimi versi del fr. 1 e nei frammenti 8 e 9 DK. L'orizzonte comune è quello della ricerca cosmologica, che per GC è anche ricerca gnoseologica, nella quale emerge quella dialettica eterno/tempo, che si configura anche come rapporto tutto/parti, che sarà comune a tutti i cosiddetti precoscritti successivi, i quali cercheranno di conciliare la generazione, il mutamento e la corruzione con l'idea dell'immutabilità dell'universo.

GC quindi esclude categoricamente che Parmenide rappresenti una frattura tra il 'naturalismo' dei primi filosofi/scienziati ionici e pitagorici e un presunto pensiero metafisico che con lui avrebbe avuto inizio. Commentatori antichi come Giamblico e Simplicio, e anche lo stesso Aristotele, benché responsabile di un'immagine distorta di alcuni aspetti della filosofia dell'Eleate, non hanno dubbi sul fatto che Parmenide fosse uno studioso della natura. Il Parmenide filosofo dell'essere, pensatore metafisico, 'padre della metafisica occidentale', è in effetti solo un'interpretazione moderna e contemporanea, di cui sono responsabili soprattutto Hegel e Heidegger.

La novità importante della riflessione parmenidea consiste allora nella 'dimostrazione logica' dei σήματα che caratterizzano la realtà intesa come tutto, quel τὸ ἕν che è detto ingenerato e indistruttibile (DK 28B8,3), compatto, immutabile e perfetto, cioè senza un fine a cui tendere (DK 28B8,4), omogeneo, uno, continuo (DK 28B8,5-6). Se la realtà come tutto è questa, essa non si può accrescere da nulla, perché per definizione comprende il tutto (DK 28B8,6-9), né c'è stato un momento temporale in cui abbia cominciato ad esistere (DK 28B8,9-10), perché non esiste una 'non realtà' dalla quale possa provenire 'un'altra realtà' (DK 28B8,12-13). I concetti di nascita e morte sono incomprensibili se applicati al tutto: l'essere del tutto non consente un momento in cui non era né un momento in cui sarà (DK 28B8,10 e 19-20), cioè non è misurabile temporalmente. E neppure è divisibile, perché è sempre uguale, immutabile e immobile, senza principio né fine, identico a se stesso, non mancante di nulla (DK 28B8,22-33).

Ma come preannunciato dalla Dea nel *Proemio* dell'opera, il giovane κοῦρος non imparerà solamente il «cuore della verità», ovvero la natura intesa come tutto, ma anche «le opinioni degli uomini nelle quali non è vera certezza», ovvero la natura intesa come molteplicità dei fenomeni che costituiscono il tutto. Nella descrizione del mondo fenomenico operano due «forme» o elementi, fuoco e notte (DK 28B8,56-59), o luce e notte (DK 28B9,1), che entrano nella composizione di tutte le cose, determinandone le caratteristiche qualitative a seconda del diverso equilibrio che si instaura tra di loro (DK 28B9). Equilibri che si costituiscono e si

disfanno, che determinano le nascite e le morti, spiegando il mondo del divenire. Questa dottrina parmenidea non è solamente un'affermazione di principio, espressione della propria teoria cosmogonica e cosmologica, ma è anche un'affermazione polemica nei confronti di quella cultura pitagorica che – ampiamente presente nell'ambiente magno greco ai tempi di Parmenide, e anche dopo – considerava le due serie di contrari secondo uno schema positivo/negativo, bene/male, che per lui doveva essere proprio inconcepibile. L'originalità di Parmenide sta proprio in questa sua affermazione dell'assoluta equipollenza e inseparabilità dei contrari, non pensati come positivo e negativo, in aperta polemica sia contro i Pitagorici, sia contro la visione tradizionale esiodea.

Quindi la seconda parte del poema, al di là di questa componente polemica, secondo GC non deve essere vista come un elenco delle opinioni errate degli uomini, ma come autentica dottrina parmenidea.

Nella sua prima lezione egli si soffermava ampiamente sulla ricostruzione del complesso sistema cosmologico parmenideo, che pure presenta numerosi nodi ermeneutici, riuscendo, attraverso un sottile intreccio di frammenti e testimonianze, a restituire l'ampiezza dell'orizzonte scientifico trattato.

I due aspetti assolutamente nuovi in Parmenide sono quindi la dimostrazione logica e formale dei caratteri del tutto e del molteplice e la chiara teorizzazione del metodo, della «via di ricerca» (DK 28B2) attraverso la quale si può giungere a due ordini di affermazioni, quelle vere e quelle verosimili. Proprio questo secondo aspetto conduce all'affermazione dell'identità tra pensare ed essere, nel senso che ogni volta che si pensa, si pensa qualcosa che è, cioè che esiste, mentre non si può pensare qualcosa che non è, cioè che non esiste. Per GC questo significa non soltanto che il pensare è inseparabilmente connesso col pensato, per l'evidente ragione che non può darsi pensiero che non sia pensiero di qualcosa, ma anche che il pensiero si radica nell'essere, nel senso che non è concepibile un pensiero che non sia pensiero della realtà, oppure, ma è lo stesso, che è sempre una realtà che si esprime nel pensiero.

Questa potente prospettiva lega inoltre la verità all'essere: pensare e dire l'essere, è evidentemente pensare e dire la verità. Non di meno un discorso su ciò che non è, e quindi un discorso non vero, può comunque essere fatto; si può pensare e dire anche il falso, come fanno i δίκρανοι di DK 28B6,5 che, confondendo metodi e piani, attribuiscono a τὸ εἶναι nascere e morire (DK 28B8,21 e 40), essere e non essere (DK 28B6,8), cambiamento di stato, di forma e di colore (DK 28B8,41): tutti σήματα che non appartengono a τὸ εἶναι, ma al mondo dei τὰ εἶναι.

Anche nella monolitica ottica parmenidea, secondo GC, c'è dunque spazio per l'errore, ben prima che le smalziate analisi di Gorgia mettessero in discussione le due equazioni essere/vero e non essere/falso.

La seconda lezione

Passiamo ora alle due lezioni concepite come struttura portante di questo volume. In quella che era stata la sua seconda lezione, GC analizza il ‘crinale sofistico’ del pensiero parmenideo soffermandosi sulle figure di Protagora e Gorgia, e collocando la lettura platonica del magistero parmenideo in una prospettiva di continuità e innovazione e non di rottura rispetto ai due sofisti, i quali, negando l’equivalenza parmenidea di essere pensare e dire, affermerebbero una filosofia della relatività in ambito conoscitivo, etico e politico.

Per Protagora, come è noto, la verità non è qualcosa di rivelato da sapienti o profeti, e non è neppure nella tradizione, ma è ‘misura’, cioè rapporto dialettico che, di volta in volta, ogni uomo, mediante l’esperienza sensibile, instaura con la realtà. Tale esperienza viene a essere sempre vera in quanto la realtà è qualcosa di dato, che l’uomo non crea, ma semplicemente trova e coglie. Proprio in virtù di questo rapporto soggettivo non esiste solamente un discorso vero, ma tutti i discorsi sono veri. La conoscenza relativa di ogni singolo individuo coglierà sempre solamente una parte, un aspetto della realtà oggettiva e ognuno dirà sempre la sua verità, ciò che è vero per lui in quel determinato momento, in quella precisa disposizione e condizione. Di conseguenza non ci saranno discorsi falsi.

Per GC dunque, Protagora accetterebbe il principio parmenideo del rapporto diretto tra essere, pensare e dire, ma ne contesterebbe le conseguenze: mentre per Parmenide infatti esiste un solo discorso vero, per Protagora tutti i discorsi sono veri, e di conseguenza, come affermeranno poi Platone e Aristotele, contemporaneamente anche falsi.

L’obiettivo di Platone sarà proprio quello di sottrarre la verità a questa dimensione soggettiva, personale (quindi, in ultima analisi, aleatoria), e di fondare una prospettiva oggettivistica, in base alla quale la verità abbia una dimensione pubblica e non privata. Per questo motivo cercherà di riaffermare la prospettiva parmenidea, ristabilendo l’opposta e genuina discendenza dall’Eleate, ponendo la realtà come condizione della verità del discorso. Della lunga lotta che Platone conduce contro Protagora, GC analizza in particolare due passi, uno del *Teeteto* e uno del *Cratilo*, nei quali Platone, spesso in difficoltà a portare avanti la propria argomentazione, non riesce a demolire la prospettiva logico-epistemologica del sofista di Abdera, e lascia integro il criterio dell’*homo mensura*.

Il tema della potenza performativa del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è invece al centro della riflessione di Gorgia, il quale non sarebbe solamente un abile retore e uno straordinario maestro della parola – in grado di stupire e stordire il proprio pubblico mediante artifici verbali introdotti a sostegno delle tesi più assurde o paradossali – ma sarebbe un vero filosofo, che avrebbe affrontato il complesso rapporto tra epistemologia ed etica, indagando le giustificazioni logiche soggiacenti ai comportamenti pratici.

Se con Protagora, per dirla con una famosa espressione coniata da Guido Calogero³⁸, la coalescenza di essere, pensare e dire è ancora valida, nel $\pi\tau\mu\omicron$ di Gorgia verrà messa in discussione, mediante il ribaltamento del presupposto fondamentale per la costruzione del discorso conoscitivo sulla realtà stabilito da Parmenide: solamente ciò che è, può essere espresso e conosciuto (DK 28B2,7-8), dal momento che essere e pensare sono la stessa cosa (DK 28B3), mentre ciò che non è non può essere né pensato né espresso (DK 28B8,7-9). Per Gorgia il livello della realtà e il livello del discorso sulla realtà non sono paritetici, ma sono su due piani ben distinti: è il linguaggio a stabilire il rapporto tra pensiero e realtà, ed è solo attraverso il pensare che l'essere acquista realtà per l'uomo. Le parole infatti non sono mai neutre, ma esprimono sempre una riorganizzazione logica del reale operata dal soggetto, senza avere la possibilità di affermare che tale logica del discorso coincida con quella della realtà.

In questo modo il Leontino viene ad aprire una frattura profonda tra essere e pensare, non tanto nel senso che tra i due non ci sia alcun rapporto, quanto nel senso che tale rapporto necessita di una attenta e approfondita riflessione critica. Infatti se è del tutto evidente che le cose pensate non necessariamente esistono *tout court*, è altrettanto evidente che l'uomo non ha alcun potere sulla realtà esterna in quanto non dipende da lui, ma ha potere solo sul discorso che ha dentro di sé, che crea e di cui può stabilire le regole di funzionamento. Nella lettura di GC con Gorgia emergerebbe, dunque, l'enorme problematicità della formalizzazione logica della realtà empirica, che ha come esito ultimo l'impensabilità e inafferrabilità del reale, questione a cui si dedicheranno sia Platone che Aristotele con esiti del tutto opposti.

Per l'appunto nel terzo $\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ del $\pi\tau\mu\omicron$, per dimostrare l'incomunicabilità con un altro uomo, viene oppositamente sollevata la questione del rapporto tra referente e significato: il discorso, sebbene sia ciò che dà significato, non è il significato di se stesso. Il significato delle parole è nella realtà esterna, senza la quale i discorsi sarebbero solamente un vuoto succedersi di parole. La costruzione della realtà esterna mediante l'attribuzione di significati che valgono per l'uomo, consente a quest'ultimo di prendere coscienza del proprio agire e patire. Per GC Gorgia verrebbe di fatto a sostenere una concezione comportamentista del significato, il quale non solo rappresenta la realtà, ma determina l'atteggiamento di ogni individuo di fronte ad essa. Anche l'*Encomio di Elena* viene inquadrato in questa prospettiva, come completamento del $\pi\tau\mu\omicron$: il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, la parola strutturata, consente infatti di costruire non solo modelli di vita sociale, ma di fatto, strutturando l'esperienza del singolo, ne determina i comportamenti. In questa prospettiva viene a collocarsi anche la particolarissima nozione di verità sviluppata da Gorgia, come ornamento del discorso, ovvero decoro che deriva dall'ordinata disposizione delle parole. Qualcosa di interno al discorso stesso, dipendente dalla strutturazione logi-

³⁸ G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967; ristampa Pisa 2012.

ca che esprime un rapporto con il reale, che afferma correttamente ciò che si deve dire e confutando il contrario. Il servirsi di un particolare metodo logico consente al Leontino di svelare la verità di un fatto interpretandolo, ricostruendone la genesi, esplicitando il senso profondo di ciò che tutti già sanno come semplice opinione.

Anche in Gorgia, dunque, come in Platone, c'è una distinzione tra opinione e verità: quest'ultima però non è qualcosa di assoluto, ma di probabile, di intimamente legato a un discorso che si costruisce in un preciso momento e in un determinato contesto. Il λόγος con la sua verità agisce sull'anima e determina il comportamento dell'uomo attraverso la convinzione e l'inganno. Tutti i discorsi, infatti, specialmente quelli poetici, creano un artificio che, ingannando, produce affezioni particolari. Proprio quest'effetto di fascinazione e di inganno, questo aspetto psicagogico, sarà aspramente condannato da Platone, ma non è vero che il discorso per Gorgia mira solo ad ingannare, a giocare con l'animo dell'ascoltatore, indipendentemente dalla verità. Secondo GC, è Platone ad appiattare in senso negativo la prospettiva gorgiana, che invece è da ritenersi più ricca e articolata. Per il retore di Leontini infatti è necessario distinguere l'inganno dal plagio: il primo è la modifica del modo di sentire e di pensare per effetto del λόγος vero; il secondo invece è l'effetto prodotto dal discorso falso costruito con la tecnica sofistica, nel senso negativo stigmatizzato da Platone. Gorgia è interessato alla ricerca sulle cause dell'agire umano e pertanto non può accettare i limiti metodologici e dottrinali della dottrina parmenidea, mentre i risvolti etico-politici del controllo del discorso non sembrano attirare il suo interesse, ma al contrario rappresenteranno il *focus* della riflessione platonica.

La terza lezione

Veniamo ora alla seconda parte del testo di GC, che corrisponde alla sua terza lezione.

L'esigenza di 'costruire' una conoscenza reale del mondo e un modello politico fondato sul sapere, in grado di armonizzare le inevitabili diversità tra gli uomini, spinge Platone a fondare il discorso vero mediante il riscontro ontologico. Questa ricerca ha il suo snodo più importante in due dialoghi, il *Parmenide* e il *Sofista*, e in particolare in alcune pagine ritenute da GC indicative del contributo della riflessione sofistica sullo sviluppo della dottrina delle idee, molto più ampio e profondo di quanto la storiografia finora non abbia messo in luce.

Nel confronto iniziale tra Socrate e Zenone (prima parte del *Parmenide*) GC non si sofferma tanto sulle note questioni di quante siano effettivamente le ipotesi, quali siano storicamente attribuibili a Parmenide, quali a Zenone e quali ai suoi avversari, ma si limita a notare che le tesi dei due Eleati sono presentate da Platone in maniera estremamente compatta e coerente. Per Platone la tesi parmenidea dell'unità e quella zenoniana della non molteplicità di fatto sono coincidenti. Tutta

L'analisi delle diverse ipotesi serve a Platone per presentare il suo nuovo metodo *περὶ φιλοσοφίας* che, a differenza di quello zenoniano che indagava il mondo fisico delle esperienze sensibili, applica l'indagine dialettica a ciò che si coglie mediante il *λόγος*, cioè gli *εἶδη*. L'uso che Platone fa delle tesi eleatiche, non solo è formalmente coerente, ma anche storicamente preciso. Secondo GC, il monismo cosmologico ha senso in quanto speculare al monismo conoscitivo: come esiste un solo cosmo, allo stesso modo esiste una sola verità. Questo è l'aspetto dell'eleatismo che Platone è interessato a recuperare, anche per riscrivere meglio la propria dottrina delle idee. Se infatti da un lato viene riaffermata l'equazione parmenidea verità = realtà, dall'altro è necessario porre una esistenza e una 'non esistenza' proprie del piano linguistico, che non coincidono immediatamente con quello ontologico. I limiti dei potenti legami che imponevano a Parmenide di non porre il non essere, vengono allora ampiamente superati mediante l'affermazione della possibilità che sia anche qualcosa che non è. Essere e non essere divengono in questo modo gli indicatori di una duplicità di piani, ben distinti ma che si richiamano reciprocamente. Di essere e non essere si possono infatti distinguere due sensi: un senso semplice o assoluto, che rimanda al piano dell'esistenza, e un senso relativo che rimanda all'orizzonte linguistico. È questo orizzonte che, come voleva Protagora, stabilisce l'esistere o il non esistere delle cose, che traduce la realtà in termini significativi, come voleva Gorgia. L'apporto più significativo del *Parmenide* è dunque la centralità attribuita al discorso, come l'unico orizzonte possibile per l'uomo di guardare alle cose, un orizzonte relativo, proprio come quello sostenuto dalla sofistica, che obbliga Platone a ristabilire le distanze, a ricercare una verità quanto più oggettiva e reale possibile. Cosa che tenterà di fare proprio nel *Sofista*. Il dialogo si apre con la questione della distinzione di tre nomi e quindi di tre generi: il sofista, il politico e il filosofo. Dietro a ogni nome infatti si trova un discorso che ne esplicita il piano dell'essere, il senso, che però spesso non è lo stesso per tutti gli uomini: ognuno, infatti, in base alle proprie esperienze usa il linguaggio in maniera personale, dando luogo a una molteplicità di significati, per questo è necessario costruire un accordo sui significati mediante i discorsi (*διὰ λόγον*). Il metodo usato è quello diairetico – aggiornamento platonico mediante la ricerca in comune della lezione parmenidea – che ha come primo fondamentale momento la confutazione, la quale consente di liberare l'uomo dalla peggiore delle malattie, quella di credere di sapere qualcosa senza saperla. Il sofista viene così a essere smascherato come colui che, senza scienza, costruisce illusioni, copie di apparenza, *φαντάσματα*, facendo essere ciò che non è.

A Platone non rimane allora che costruire una gnoseologia che non si limiti a fondare una verità oggettiva, ma che dia realtà anche alla falsità, per confutare definitivamente Gorgia, per il quale verità e falsità abitano solamente il piano del discorso. Non rimane allora che violare il *diktat* imposto da Parmenide, torturare il suo scritto per svelarne il significato più intimo, e trovare una realtà anche per ciò