

Dialettica e διαίρεσις nel *Sofista* platonico

Francesco Fronterotta

A dare avvio all'esame condotto nel *Sofista* è la richiesta di Socrate di apprendere dallo straniero di Elea come giudicare (τί ... ἡγούντο) e come chiamare (τί ... ὠνόμαζον) il sofista, il politico e il filosofo, se vadano considerati come un'unica figura, come due oppure tre diverse, in modo da distinguere (διαιρούμενοι) tante figure quanti sono i nomi loro attribuiti (216d-217a)¹. Ciò che dunque Socrate chiede allo straniero è, almeno in senso generale, una definizione del sofista, del politico e del filosofo, con l'illustrazione delle loro rispettive competenze: egli vuole che gli sia reso esplicito il/i significato/i dell'/degli oggetto/i cui i tre nomi si riferiscono. Si può discutere naturalmente sul genere di definizione in questione e sul suo tasso di specializzazione o di tecnicismo², ma la natura e il senso della domanda formulata da Socrate non suscitano né dubbi né esitazioni nello straniero che ne intende perfettamente il significato (καθ' ἕκαστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστι, 217b2-3).

Scelto Teeteto come proprio *partner* nella ricerca e riconosciuta l'esigenza di mettere alla prova il «metodo di caccia» su un oggetto di ricerca “facile” e privo di importanza, lo straniero si produce in una definizione del pescatore con la lenza (218d-221c), di cui presento lo svolgimento e le conclusioni (219a-221a).

tecnica

produttiva - *acquisitiva*

scambio - *appropriazione*

lotta - *cattura*

inanimati *animati (caccia)*

pedestri - *natanti*

volatili - *acqua (pesca)*

tramite “chiusure” - *tramite colpi*

di notte - *di giorno*

dall'alto - *dal basso*

¹ Si pone qui un primo e assai serio problema, che ha appassionato lettori e interpreti di Platone: poiché, infatti, almeno due dialoghi a noi pervenuti trattano esplicitamente del sofista e del politico (recando anzi espressamente proprio questi titoli), che ne è del filosofo e della presunta allusione a un dialogo omonimo? Proprio nel *Politico* (257a), del resto, si richiama nuovamente, negli stessi termini programmatici, tale dialogo mai scritto, ricordando allo straniero l'ordine e le priorità della richiesta rivoltagli da Socrate: se così stanno le cose, perché Platone non ha scritto il *Filosofo*? Si veda, su questa come su tutte le altre questioni generali dell'interpretazione del dialogo, la mia *Introduzione a PLATONE, Sofista*, introduzione, traduzione e note di F. FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano 2007, cui rinvio pure per gli opportuni riferimenti bibliografici.

² Dubita delle finalità definitorie o perfino classificatorie della ricerca condotta dallo straniero, per esaudire la richiesta di Socrate, M. VEGETTI, *Struttura e funzioni della dicotomia nel Sofista*, a cura di M. BIANCHETTI e E.S. STORACE, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 95-104, 95-96; sulla questione tornerò alla conclusione di queste pagine.

La pesca con la lenza si rivela dunque una tecnica di cattura di esseri animati che nuotano nell'acqua, che si realizza sferrando colpi con l'amo dal basso verso l'alto (221a-b); infatti, una volta stabilita la generale appartenenza di questa pratica all'ambito delle tecniche, ossia la sua sicura partecipazione alla τέχνη che permette di ricondurla (συνάγειν) a essa, diviene possibile distinguere (διαίρειν), via via con maggiore precisione, la natura e le caratteristiche della particolare tecnica ricercata – appunto quella della pesca con la lenza – fino a ottenere per esclusione, cioè espungendo (τέμνειν) tutte le caratteristiche che qualificano le τέχναι di cui essa non partecipa, un λόγος che la descrive esattamente in quanto, coincidendo propriamente con essa, la delimita (διορίζειν) e dunque la definisce. È quindi attenendosi a questo modello metodologico che lo straniero si getta subito alla caccia del sofista.

Attenendoci a tale descrizione, il metodo dialettico può essere schematizzato come segue.

συναγωγή	διαίρεσις
$X \rightarrow A$ (<i>X partecipa di A</i>)	A $B - C$ ($B-C \rightarrow A$) $D - E$ ($D-E \rightarrow C$) $F - G$ ($F-G \rightarrow E$) $H - I$ ($H-I \rightarrow G$; con $I = X$)

Vale a dire che, per definire un elemento “X”, occorre innanzitutto ricondurlo (συνάγειν) a un elemento “A” di cui certamente partecipa e da cui, appunto nel senso che ne partecipa e limitatamente a tale partecipazione, è compreso; successivamente, bisogna dividere (διαίρειν), a partire da “A” e come “sezionandolo” (τέμνειν), gli elementi che anch’essi di “A” partecipano (nello schema tracciato: B-C), distinguendo fra quelli che non possiedono (B) e quelli che invece possiedono (C) certe caratteristiche che li accomunano a “X”; fra questi ultimi (C) si dovrà ancora proseguire a distinguere finché non si giunga a una divisione che si rivela conclusiva (nello schema tracciato: H-I), nella misura in cui una delle porzioni divise (I) coincide esclusivamente e propriamente con “X”. Va sottolineato che l’unica riflessione entro certi limiti articolata intorno alla natura e all’applicazione di questo metodo viene fornita da Platone in un passo del *Fedro* (265c-266b), in cui, a un tratto, Socrate invoca l’impiego di una procedura ispirata a un’effettiva competenza scientifica (τέχνη) per avanzare nella discussione in modo appropriato. Questa procedura si compone proprio dei due passaggi messi in atto nella caccia al sofista (265d-e), giacché si tratta (1) di ricondurre una molteplicità di elementi sparsi qua e là (ἀγειν τὰ πολλαχῆ διασπαρμένα), con una visione unitaria (συνορῶντα), a un’unica idea (εἰς μίαν ἰδέαν), e tale condizione risulta necessaria per definire correttamente ogni cosa (ἕκαστον ὀρίζομενος); poi (2) di “sezionare” «secondo le forme»

(κατ' εἶδη διατέμνειν), cioè, s'intende, «seguendo le articolazioni naturali» (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν) di ciò che viene sezionato, dunque evitando di produrre strappi impropri, come farebbe un cattivo macellaio (κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον). Queste συναγωγαί e διαιρέσεις, di cui Socrate si dichiara appassionato (266b), sono fondamento di ogni discorso e ragionamento (λέγειν τε καὶ φρονεῖν), e chi sia di esse esperto, per tale sua capacità di scorgere l'unità nel molteplice (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ ὄραν), deve essere apprezzato e seguito come una divinità³. Tornerò in seguito sull'interpretazione di questo passo, di cui basta rilevare per il momento il carattere programmatico e l'affinità, o piuttosto la vera e propria corrispondenza, con la metodologia resa operativa nel *Sofista*.

Nel *Politico*, lo straniero fornisce alcune ulteriori precisazioni relativamente alla divisione (262a-263a)⁴. Egli raccomanda di evitare di procedere in modo squilibrato, per esempio isolando (ἀφαιρῶμεν), nella divisione, una porzione unica e piccola (σμικρὸν μῶριον ἔν) e contrapponendola a molte e grandi porzioni (πρὸς μεγάλα καὶ πολλά), perché, così facendo, la porzione risultante dalla divisione non coinciderebbe, come invece deve, con una forma (μηδὲ εἶδους χωρίς); se ne deduce quindi che la διαίρεσις non opera in base a criteri quantitativi (ossia valutando il numero o l'estensione ontologica degli oggetti divisi), ma rigorosamente qualitativi, dal momento che l'esito di ogni divisione, in ciascuna tappa del suo svolgimento, deve coincidere con una coppia di forme, di cui non contano, appunto, l'estensione o la quantità numerica, ma la rispettiva ed esaustiva corrispondenza ai due lati della partizione (τὸ μέρος εἶδος ἐχέτω). Conviene pertanto astenersi dal tentativo di giungere in un sol colpo alla conclusione del procedimento, sforzandosi cioè di isolare l'oggetto cercato da tutti gli altri fin dalla prima divisione, giacché è preferibile dividere in modo più prudente e in una progressione più sicura e ponderata, per esempio "sezionando" ogni volta a metà (διὰ μέσων τέμνοντας). Per fare un esempio, nel dividere il genere umano non si può avanzare distinguendo i greci dai barbari, perché mentre i greci costituiscono un'unità etnica cui corrisponde un εἶδος, ciò non avviene con i barbari cui certo non corrisponde alcun εἶδος come tale (mentre esisteranno εἶδη corrispondenti alle diverse etnie dei frigi, dei persiani, degli egiziani e così via); analogamente, non avrà alcun senso dividere i numeri, separando, per esempio, il diecimila da tutti gli altri. Bisognerà invece distinguere, per quanto riguarda il caso del genere umano, il maschile dal femminile o,

³ Sul carattere divino dell'esperto dialettico, si veda *Soph.* 216a-c.

⁴ Al passo del *Politico* è dedicato l'articolo di W. CAVINI, *Naming and argument. Diaeretic logic in Plato's Statesman*, in *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. by C. ROWE, Accademia Verlag, Sankt Augustin 1995, pp. 123-38; si vedano inoltre le note *ad loc.* di L. BRISSON et J.-F. PRADEAU a Platon, *Le Politique*, présentation et traduction par L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, GF-Flammarion, Paris 2003, pp. 219-20.

rispetto ai numeri, il pari dal dispari, sempre prestando attenzione a che le parti risultanti da ogni divisione coincidano con forme o generi (γένος ἅμα καὶ μέρος ἐκάτερον). Allo stesso tipo di indicazioni metodologiche appartiene l'osservazione del *Filebo* (17a) che mira a distinguere fra una modalità di procedere nei discorsi e nei ragionamenti di carattere dialettico e una di carattere eristico (τὸ διαλεκτικῶς ... καὶ τὸ ἐριστικῶς): ora, quest'ultima comporta un'eccessiva facilità nell'unificare e nel moltiplicare all'infinito (ἐν ... ποιούσι ... ἄπειρα εὐθύς), mentre si lascia sfuggire le tappe intermedie (τὰ μέσα ἐκφεύγει), che contraddistinguono invece il procedere διαλεκτικῶς⁵.

Si può infine ricordare, da un punto di vista all'apparenza puramente pratico, che i dialoghi citati prevedono che la διαίρεσις proceda dividendo per due (cfr. *Soph.* 219d-e, 220a-b, 221b, 225a, 235d ecc.; *Pol.* 258c, 261b, 262a, 264e, 283d, 287b ecc.), per tre oppure per un'altra quantità purché appropriata (cfr. *Phaedr.* 265a-b; *Soph.* 266a-c; *Pol.* 287b-c; *Phil.* 16d), senza che ciò comporti particolari difficoltà; come pure l'indicazione di avanzare nella divisione "verso destra" (cfr. per esempio *Phaedr.* 266a e *Soph.* 264d-e) sembra riflettere un'esigenza semplicemente grafica, priva di implicazioni teoriche significative. Non pare invece stabilita fin qui nessuna significativa precisazione rispetto alla natura degli oggetti cui applicare tale metodologia (cfr. soprattutto *Pol.* 266d e 285c-286b) né, di conseguenza, sembra fondata l'idea che essa fosse essenzialmente applicata alle specie viventi, per fornirne una generale classificazione (come lascerebbe intendere indirettamente la critica che Aristotele le rivolge nei primi capitoli del *De partibus animalium*, su cui tornerò *infra*, n. 13).

Passati in rassegna questi elementi descrittivi del metodo dialettico, in qualche misura introduttivi e preliminari al suo impiego, va soprattutto considerata l'importante sintesi relativa alle sue funzioni fornita nella sezione centrale del *Sofista*, che è tuttavia fonte di nuove difficoltà di comprensione piuttosto che di un effettivo chiarimento. Una volta sollevato il problema dell'articolazione della κοινωνία dei generi ideali e intellegibili, per affrontare e sciogliere il paradosso relativo alla pensabilità e alla dicibilità del non essere⁶, lo straniero evoca solennemente una «scienza degli uomini liberi» appunto destinata a ricostruire la rete delle relazioni fra i γένη e innanzitutto fra i "più grandi" (μέγιστα) di essi: essere, quiete, movimento, identico e diverso. Di questa scienza vengono forniti, in rapida sequenza, alcuni tratti caratteristici (253b-e): se si ammette la possibilità di una partecipazione fra i generi ideali e intellegibili, occorrerà pure riconoscere la necessità di una scienza capace di mostrare quali generi si combinino fra loro (ποῖα ποίοις συμφωνεῖ) e quali invece no (ποῖα ἄλληλα

⁵ Cfr. su questo punto le note *ad loc.* di J.-F. Pradeau a Platon, *Le Philèbe*, traduction et présentation par J.-F. PRADEAU, GF-Flammarion, Paris 2002, p. 242.

⁶ Cfr. ancora la mia *Introduzione* a PLATONE, *Sofista*, cit., pp. 81-106.

οὐ δέχεται), per mettere in luce in particolare se alcuni generi riescano a combinarsi con tutti gli altri (διὰ πάντων), per unirli (συνέχοντα) e favorire così la loro mescolanza (συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι), e altri invece contribuiscano a produrre divisioni (τῆς διαιρέσεως αἷτια) fra i generi nel loro insieme (δι' ὅλων). Così facendo, questa scienza consente di cogliere le relazioni che ogni idea intrattiene con molte altre (διὰ πολλῶν ... πάντη διατεταμένην), pur rimanendo ciascuna di per sé separata (ένος έκάστου κειμένου χωρίς) – relazioni che consistono, da un lato, in una partecipazione di molte idee a un'altra che le circonda dall'esterno (έξωθεν περιεχομένης) oppure nei rapporti che un'unica idea, partecipando di molte altre, intrattiene con esse, pur conservando la propria unità (μίαν <ιδέα> ... έν ένι συνημμένην ... δι' ὅλων πολλῶν), con molte altre idee che invece restano totalmente distinte e separate (χωρίς πάντη διωρισμένης): questa scienza è propriamente la dialettica, che opera divisioni per genere (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, διακρίνειν κατὰ γένος), distinguendo cioè le diverse capacità di comunicazione proprie di ciascun genere (ἥ τε κοινωνεῖν έκαστα δύναται καὶ ὅπη μή) e così evitando ogni possibile confusione fra i generi (μήτε ταυτόν είδος έτερον ... μήτε έτερον ὄν ταυτόν), che risulterebbe esiziale per la riuscita dell'esame.

Ora, nonostante il carattere volutamente non problematico di questa sintetica ricostruzione, rimangono insolute non poche difficoltà che si lasciano riassumere intorno a tre nodi fondamentali, su cui si è acceso il dibattito fra i commentatori: (1) come funzionano e cosa “fanno” esattamente i due procedimenti di cui si compone la dialettica nel *Sofista*?; (2) quali sono i suoi oggetti, ossia quale la natura e lo statuto del contenuto cui il metodo dialettico viene applicato?; (3) qual è l'obiettivo che a esso è assegnato, quale esito produce concretamente? È abbastanza chiaro che i punti (1) e (2) si rivelano fra loro strettamente connessi, perché, come subito vedremo, le modalità operative della dialettica non sono indifferenti al, ma anzi dipendono direttamente dal, genere di oggetti che trattano, così come, inversamente, non tutti i diversi generi di possibili oggetti di ricerca possono essere esaminati da ogni sorta di metodologia di analisi. Le risposte che a simili interrogativi vengono suggerite dall'interpretazione classica e tradizionale della διαίρεσις nel *Sofista*, cioè quella associata ai nomi di J. Stenzel e di F.M. Cornford (cui mi sono per il momento attenuto fin qui)⁷, appaiono sostanzialmente omogenee e convergenti e manifestano una netta tendenza a sopire ogni possibile contraddizione: la dialettica platonica nei dialoghi tardi (1) consisterebbe nei due procedimenti di riunione (συναγωγή) e divisione (διαίρεσις) specificamente ed esclusivamente diretti

⁷ L'interpretazione di Stenzel è formulata e ampiamente argomentata in J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Teubner, Leipzig 1931²; a essa si attiene, pur rielaborandola sotto alcuni aspetti, F.M. CORNFORD, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London 1935, pp. 262-73.

(2) alle idee intelleggibili, con il fine di produrne una ricostruzione ordinata e ben strutturata, appunto *riunendo* le più ristrette e limitate sotto quelle più ampie e comprensive, poi *dividendo* le più ampie e comprensive prima ottenute fino a giungere a quelle più ristrette e limitate. Non sarebbe difficile scorgere qui un precedente della caratteristica scansione aristotelica “genere-specie” (γένος-εἶδος), di cui Platone si servirebbe per realizzare, grazie al metodo dialettico, una mappatura completa del reale, innanzitutto raccogliendo le singole “specie” disperse sotto gli opportuni “generi” universali, per ridiscendere successivamente, a partire da ogni genere, fino a quell’ἄτομον εἶδος posto all’estremità inferiore di ciascuna delle specie costituenti ciascun genere⁸. Così concepita, la dialettica avrebbe il compito a produrre (3), tramite una simile mappatura del reale, una classificazione completa di tutte le cose che sono e, in questa misura, la definizione di ciascuna di esse (appunto consistente nella divisione corrispondente all’oggetto cercato); tale descrizione della dialettica si attaglierebbe tanto alla metodologia applicata alla ricerca del sofista (e prima ancora all’esempio del pescatore con la lenza) nella prima parte del *Sofista*, quanto alla delucidazione delle relazioni fra i generi “più grandi” nella sezione centrale del dialogo, che si distinguerebbe dalla precedente soltanto rispetto alla maggiore importanza filosofica e al più alto grado di universalità del suo contenuto. Benché si sia realizzato un certo consenso intorno a questa interpretazione, contro di essa sono state sollevate alcune serie e, a mio avviso, giustificate obiezioni⁹.

La principale e apparentemente “facile” constatazione da cui prende le mosse la critica all’interpretazione tradizionale della dialettica platonica è la seguente: se il “contenuto” del metodo dialettico, gli oggetti cui propriamente esso si applica, sono le idee intelleggibili, indipendentemente dalla loro eventuale estensione come generi o specie, come potranno risultare suscettibili di “riunioni” o “divisioni”, intese rispettivamente come effettive composizioni dalla molteplicità all’unità e come scomposizioni dall’unità alla molteplicità? Notoriamente, e per definizione¹⁰, un’idea platonica è indivisibile: come sarà allora possibile e cosa potrà significare sottoporla alla διαίρεσις? Questa constatazione vale innanzitutto per la sezione centrale del dialogo, quella dedicata ai generi “più grandi”, che certo, come tali, non ammettono di essere divisi, perché non si configurano,

⁸ Ma sull’impiego di questo linguaggio in riferimento alla dialettica platonica, e particolarmente rispetto all’espressione ἄτομον εἶδος, si veda *infra*, n. 14.

⁹ Una serie di rilievi critici nei confronti dell’interpretazione tradizionale sono stati raccolti da W.G. RUNCIMAN, *Plato’s later epistemology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1962, specie pp. 61-62, mentre K.M. SAYRE, *Plato’s analytic method*, Univ. of Chicago Press, Chicago-London 1969, pp. 185-204, segue con qualche precisazione lo schema interpretativo proposto da Cornford.

¹⁰ Una simile definizione è data per esempio in *Phaed.* 78c e svolta nei dettagli in *Parm.* 131c-d; ma si veda anche *Tim.* 35a-b.

estensivamente, come classi comprensive di individui, ma piuttosto, intensivamente, come le realtà (individuali) più essenti; ne consegue che, se la dialettica applicata alla ricerca del sofista nella prima parte del dialogo può effettivamente essere identificata con un procedimento divisorio – a condizione, però, di considerare i suoi oggetti, in quel contesto, come semplici concetti o, meglio ancora, come insiemi o classi comprensive di più elementi –, dovremo invece riconoscere che la dialettica applicata ai generi “più grandi” nella sezione centrale del dialogo, in quanto appunto rivolta a delle realtà indivisibili, non si articola come una vera e propria divisione, ma piuttosto come un più generale procedimento di distinzione fra le cose che sono e per la determinazione dei loro rapporti, con la conclusione inevitabile, e non priva di conseguenze, che il metodo utilizzato dallo straniero nei due diversi contesti del dialogo si rivela di fatto sensibilmente diverso¹¹.

D’altro canto, muovendo dallo stesso presupposto dell’indivisibilità dei generi ideali, è possibile osservare inoltre che l’essere di per sé, il primo dei generi “più grandi”, risulta indivisibile *anche* nella misura in cui, in quanto essere, appartiene già per necessità a tutti i generi e non può di conseguenza porsi come una classe i cui membri si distinguano dagli altri per il possesso esclusivo di una certa caratteristica o proprietà, perché l’essere non può appartenere in modo esclusivo soltanto a determinati elementi, ma deve costituirsi come comune possesso di tutte le cose che, appunto, “sono”. Avremmo in tal caso una sorta di “super-classe” onniestensiva e onninclusiva, nella quale non avrebbe senso operare riunioni e a partire dalla quale non avrebbe senso operare divisioni; così stando le cose, dovremmo ancora una volta concluderne che, a fronte di un processo propriamente divisorio nell’avvio della caccia al sofista – nel corso del quale a essere concretamente divise sono una sorta di “specie” inferiori, vale a dire semplici nomi alla cui estensione semantica corrisponde, sì, un’ampia quantità di individui empirici, ma non un genere intellegibile come tale –, la dialettica che viene applicata ai generi “più grandi” produrrebbe invece, più che un’effettiva διαίρεσις, una generale ricognizione ontologica¹². La

¹¹ Queste considerazioni sono fatte valere particolarmente da A. GÓMEZ-LOBO, *Plato’s description of dialectic in Sophist 253d1-e2*, in «Phronesis» 22 (1977), pp. 29-47, discusso da W. WALETZKI, *Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d*, in «Phronesis» 24 (1979), pp. 241-52, cui Gómez-Lobo ha replicato in *Dialectic in the Sophist. A reply to Waletzki*, in «Phronesis» 26 (1981), pp. 80-83.

¹² Questa interpretazione della dialettica nel Sofista, e in generale nel tardo Platone, è stata difesa da M. VEGETTI, *Struttura e funzioni della dicotomia nel Sofista*, cit., e *Ontologia e metodo. La critica aristotelica alla dicotomia in De partibus animalium I 2-4*, in *Il problema del metodo: Platone e Aristotele*, a cura di M. MIGLIORI, Morcelliana, Brescia 2007. Si vedano inoltre, dello stesso autore, le *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 186-200. Si consideri inoltre che W. LESZL, *La dialettica dagli inizi ad Aristotele*, Dispensa per il corso di Storia della filosofia antica (a.a. 1998-99), Università degli Studi di Firenze, Firenze 1999, pp. 194-97, distingue addirittura quattro

conseguenza, in una simile prospettiva, è chiara: se tale generale ricognizione ontologica è l'unica a poter aspirare a un esito realmente universale e completo, in quanto riesce a produrre un quadro esaustivo delle relazioni fra i generi tracciando una mappa eidetica che ricostruisce, per distinzione, la struttura dell'essere e delle cose che sono, le divisioni operate nella prima parte del dialogo, che, appunto nella misura in cui non riguardano propriamente i generi o riguardano soltanto certe "specie" inferiori, non appaiono di per sé universali né vincolate alla gerarchia e all'ordine necessario e vero delle idee intellegibili, si riveleranno invece tutte ipotetiche e in qualche modo opinabili, perchè risultanti da συναγωγαί anch'esse ipotetiche in quanto non immediatamente certe; sicché, nessuna ponendosi come vera a maggior titolo di un'altra, si determinerà perciò inevitabilmente la loro pluralità. La verità del metodo dialettico dipenderà in tal caso da una sovrapposizione delle successive διαιρέσεις, che potrà certificare al più una condizione di via via maggiore ὁμολογία, senza che, però, si giunga mai a un grado di verità compiuto e definitivo: ciò fornirebbe tra l'altro una plausibile spiegazione delle ragioni per cui il dialogo presenta una pluralità di divisioni del sofista, senza dichiararne nessuna errata né suggerire motivi per escluderne una o più, e permetterebbe inoltre di concludere che la dialettica diairetica, mentre appare capace di frammentare e ricostruire il reale, a più riprese e sotto ogni punto di vista, producendo così una rete di significati in relazione a ogni oggetto esaminato, non avrebbe invece finalità definitorie né tantomeno dimostrative. Il requisito essenziale di questa linea d'interpretazione consiste insomma in una peculiare concezione degli εἶδη e dei loro rapporti, nelle divisioni iniziali, secondo uno schema inclusivo/esclusivo di individui in/da una o più classi o, più esattamente, nel quadro di una relazione fra generi, specie e forme individuali, laddove, nella sezione centrale, giacché un simile schema non si applica certamente ai generi "più grandi" (che non si configurano come classi comprensive di più individui), gli εἶδη andrebbero considerati in ultima analisi come "super-generi" ossia, se è lecito forzare un po' i termini della questione, come ampissime categorie pre-aristoteliche, di cui e in cui non avrebbe alcun senso operare riunioni e divisioni¹³.

diverse modalità della διαίρεσις, a seconda che si tratti di (1) una divisione per due o di (2) una divisione per tre o più quantità, ma sempre all'interno dello stesso genere, di (3) una divisione che procede piuttosto all'identificazione di caratteri comuni fra due o più generi, infine di (4) una distinzione fra i generi "più grandi"; Leszl riconosce tuttavia che Platone non sembra del tutto consapevole di simili distinzioni, perché non tratta questi procedimenti come diverse metodologie, ma come applicazioni distinte di uno stesso metodo, la dialettica.

¹³ La prossimità alla posizione di Aristotele di queste conclusioni, tratte soprattutto da Mario Vegetti nei saggi citati alla nota precedente, risulta in effetti dalla loro stretta relazione con altrettante critiche aristoteliche rivolte alla διαίρεσις nel *De partibus animalium*. In I 2, l'attenzione è rivolta ad alcuni aspetti tecnici relativi alle modalità della divisione: quale "differenza" si segue nel dividere, vale a dire, in altre parole, come

Mi pare però che simili conclusioni siano viziate da un sostanziale pregiudizio aristotelico: in effetti, prendendo le mosse proprio dall'esame di quest'ultimo requisito esegetico, le idee platoniche non possono configurarsi come γένη comprensivi di εἶδη, né i loro rapporti prevedono un meccanismo teorico che ammette l'inclusione (tramite συναγωγή) o l'esclusione (tramite διαίρεσις) di individui in o da classi o insiemi plurali, alla cui estremità inferiore si colloca l'ultimo εἶδος, quasi un terminale eidetico che si affaccia sull'infinità molteplicità degli enti particolari sensibili¹⁴. Così concepita, questa metodologia avrebbe piuttosto il carattere di un'insiemistica *sui generis* che non di un procedimento rivolto ai generi delle cose che sono, intesi, intensivamente, come realtà in sé di cui partecipano le cose sensibili particolari¹⁵. Suggesto dunque, per parte mia,

rispettare l'integrità del genere, senza rischiare di operare divisioni che non rispettano la reale struttura dei generi? Subito oltre, in I 3, si precisa che, poiché le divisioni dividono secondo privazione (separando cioè ciò che possiede una certa caratteristica da ciò che non la possiede), si pone una difficoltà generale a dividere i generi in specie: non si dà infatti differenza della privazione, in quanto non esiste una forma unica di tutto ciò che *non* possiede una certa caratteristica. Se in effetti la differenza è la forma nella materia (ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλη), come può la divisione dei generi in specie "seguire" una differenza? Al contrario, molte essendo le differenze, non sussisterà nessun valido criterio per dividere per due, supponendo così un'unica differenza fra ciò che si divide. Infine, in I 4, Aristotele sottolinea direttamente l'assoluta opinabilità dei criteri in base ai quali si conduce la divisione: poiché le «forme ultime» (τὰ ἔσχατα εἶδη) sono sostanze, sono indifferenti rispetto alla specie (gli individui Socrate e Corisco sono infatti entrambi uomini) e sono dette secondo i termini universali che di esse si predicano, risulterà impossibile dire alcunché di esse e la διαίρεσις dovrà essere considerata impossibile o inutile, nella misura in cui non riesce a giungere alla sua naturale conclusione. S'intende che questo esito negativo esorta, secondo Aristotele, ad abbandonare le divisioni nell'ambito delle scienze naturali, per dedicarsi piuttosto alla ricerca sul campo. Occorre ricordare l'opinione di alcuni studiosi, che hanno supposto che Aristotele critichi qui soprattutto l'uso accademico (e non propriamente o esclusivamente platonico) della διαίρεσις e particolarmente gli Ὅμοια di Speusippo: si vedano in proposito *Speusippo. Frammenti*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 380, e M. WILSON, *Speusippos on Knowledge and Division*, in *Aristotelische Biologie*, a cura di W. KULLMANN e S. FÖLLINGER, Steiner, Stuttgart 1997, pp. 13-25.

¹⁴ Si noti che, nonostante gli ingegnosi tentativi di taluni, in Platone non si manifesta nessuna distinzione, più o meno chiara, fra γένος ed εἶδος e che soprattutto, contrariamente a quanto talora si dice, la stessa espressione ἄτομον εἶδος (o ἔσχατον εἶδος), a indicare l'esito ultimo della divisione, è assente dai dialoghi, ma più volte presente, come appunto ci si poteva attendere, nel resoconto aristotelico della διαίρεσις in *De part. animal.* I 3, 643a-644a (cfr. la nota precedente) e poi, sempre in riferimento all'εἶδος, in *De an.* II 3, 414b27, *Metaph.* VII 8, 1034a8, e *Phys.* V 4, 227b30.

¹⁵ Facendo riferimento a un classico degli studi matematici come B. BOLZANO, *Del metodo matematico*, [1840-42], Bollati Boringhieri, Torino 1985, pp. 51-55, si constata una significativa consonanza fra questa concezione della dialettica platonica e l'insiemistica, che esamina le relazioni fra classi di oggetti matematici, per esempio quelle concordanti o compatibili, che ammettono cioè proprietà comuni (per cui si dà comprensione reciproca di una classe in un'altra, quando tutti gli elementi di una classe

l'ipotesi che mi pare *facilior* di intendere gli εἶδη sottoposti al metodo dialettico, tanto nell'ambito delle divisioni iniziali quanto nella sezione centrale del dialogo, nella forma caratteristica delle realtà intellegibili platoniche: considero infatti affrettata la dichiarazione di presunta incompatibilità fra il loro statuto ontologico di enti indivisibili e semplici e la possibilità che siano fatti oggetto di διαίρεσις.

Come poco sopra ricordato, i tentativi di sciogliere questa apparente contraddizione sono stati fin qui prevalentemente rivolti a una proposta di revisione della concezione degli εἶδη che, almeno nelle divisioni iniziali del *Sofista*, andrebbero necessariamente intesi come mere unità semantiche o come classi comprensive di elementi, risultando così suscettibili di divisione senza sollevare nessuna difficoltà. Di una simile revisione, tuttavia, ci si aspetterebbe di trovare traccia nel testo del dialogo, che invece rimane inequivoco: almeno a partire da 219a, infatti, gli elementi sottoposti a διαίρεσις sono indifferentemente qualificati come εἶδη ο γένη, senza che nessuna precisazione ne specifichi altrimenti il senso; ma appare soprattutto assai significativo che poco oltre, in 219e8-220a1, a Teeteto che si chiede se, o comunque in qualche misura dubita che, davvero si diano i due γένη individuati in quel tratto della διαίρεσις (εἴπερ ἔστων γε ἄμφω) lo straniero risponda con nettezza: πῶς δὲ οὐκ ἔστων? Sembra inevitabile attribuire qui al verbo essere un valore esistenziale, intendendo perciò la domanda retorica dello straniero come un'esplicita affermazione di esistenza degli εἶδη ο γένη oggetto della διαίρεσις, un'affermazione di esistenza che si attaglia piuttosto allo statuto abitualmente riconosciuto da Platone ai generi intellegibili ideali che non a certe unità semantiche o a determinate classi-insieme comprensive di individui. Naturalmente, se questo rilievo inducesse anche solo provvisoriamente ad ammettere una simile interpretazione, occorrerebbe ancora, e di nuovo, individuare una plausibile spiegazione del fatto che i generi intellegibili, di per sé indivisibili, possano essere sottoposti ai due procedimenti della συναγωγή e della διαίρεσις, ossia, secondo le traduzioni più diffuse, come possano essere "riuniti insieme" o "raccolti in un'unità" e successivamente "divisi" nei loro componenti. Poiché tale difficoltà è a mio giudizio insolubile, credo si debba respingere, insieme con la tesi che nega lo statuto degli εἶδη come realtà intellegibili indivisibili, anche questa lettura, a un tempo "inclusiva" ed "esclusiva", della συναγωγή e della διαίρεσις.

sono compresi nell'altra, oppure comprensione non reciproca di una classe in un'altra, quando la classe comprendente è più ampia di quella compresa), oppure quelle che ammettono concordanza, ma non comprensione, per esempio quando due classi si lasciano comprendere da una terza classe più ampia (un'interpretazione della teoria delle idee per certi versi prossima all'insiemistica è stata in effetti proposta da A. WEDBERG, *Plato's philosophy of mathematics*, Almqvist et Wiksell, Stockholm 1955). Non irrilevanti sono le analogie riscontrabili anche con i modelli computazionali, cfr. T. GOWERS, *Matematica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2004, p. 15.

Ora, prima di procedere a chiarire questo aspetto, ritengo opportuno segnalare innanzitutto le ragioni che mi inducono a dubitare che possa sussistere una pluralità di διαίρεσις, comunque le si intenda, relative allo stesso elemento cercato e fra loro indifferenti in quanto fundamentalmente ipotetiche o indistintamente vere, in modo che l'unico esito positivo ricavabile da esse sia quello risultante dalla loro indiscriminata sovrapposizione. Suppongo invece che vi sia un senso ben definito in cui diverse διαίρεσις di uno stesso elemento possano essere, rispettivamente, corrette o errate, o che, comunque, ve ne sia una a qualche titolo preferibile rispetto alle altre: questa mi pare infatti l'indicazione più immediata e naturale da trarre dal passo citato del *Fedro* (265e), che evoca il caso di un cattivo macellaio che seziona la carne in modo casuale, così lacerandone malamente certe porzioni; la buona divisione è quella che segue, nel sezionare secondo le forme, le linee delle articolazioni naturali (τὸ ... κατ' εἶδη διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν). Ma il fatto stesso di ammettere che sussistano delle articolazioni naturali cui attenersi nella procedura di taglio e di sezione delle carni suggerisce verosimilmente che, per quante e quanto diverse siano tali articolazioni, non sarà indifferente né casuale né puramente ipotetica la modalità operativa del taglio, giacché, a seconda della porzione di carne desiderata, bisognerà sezionare, procedendo lungo le molte e diverse articolazioni presenti nel corpo dell'animale, proprio quella che, avvolgendo la porzione in questione, consentirà di ritagliarla dal resto. E si consideri ancora che, se è vero che il *Sofista* non fornisce esplicite motivazioni che portino a escludere alcune delle divisioni del sofista a favore di altre (o di un'altra), risulta tuttavia evidente che (1) le diverse divisioni del sofista derivano da un'identica συναγωγή iniziale, che riconduce la sofistica a una competenza tecnica, il che indebolisce l'ipotesi che si diano più συναγωγαί, tutte allora caratterizzate da un tratto fundamentalmente ipotetico, per avviare l'esame di un unico oggetto; che (2) solo l'ultima divisione si rivela davvero soddisfacente, almeno per l'ovvia ragione che essa soltanto sancisce la concreta conclusione dell'indagine; che, infine, (3) l'esempio che lo straniero fornisce all'inizio del dialogo, con l'esame del pescatore con la lenza, si limita a un'unica divisione, il cui unico esito parrebbe anch'esso a sua volta soddisfacente.

Nella stessa direzione spingono del resto almeno altri due passi del *Sofista*, che sembrano ammettere l'esigenza di criteri oggettivi per condurre la διαίρεσις e, a un tempo, per valutarne l'esito. In 227a-c, lo straniero fornisce alcune precisazioni "procedurali": per giungere al suo obiettivo, che è quello di acquisire la conoscenza dei propri oggetti, il metodo si sforza di cogliere quanto vi è di congenere o omogeneo e quanto vi è invece di eterogeneo o disomogeneo (τὸ συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενὲς κατανοεῖν πεπωμένῃ) in essi; a tale scopo, deve procedere «secondo somiglianza» (κατὰ τὴν ὁμοιότητα), vale a dire conducendo la διαίρεσις valutando la somiglianza degli elementi trattati e lasciando da parte gli elementi dissimili

dai primi: come subito si aggiunge, bisogna sempre collegare (συνδῆσαν) tutto ciò che è omogeneo, per esempio quanto attiene, da un lato, alla purificazione dell'anima e, dall'altra, alla purificazione di ciò che è inanimato. Se ne deduce innanzitutto che, se esistono dei principi cui adeguarsi nella διαίρεσις, risulterà corretta la διαίρεσις che vi si conforma e scorretta quella che li disattende; in secondo luogo, e per inciso, si riscontra qui un'ulteriore indicazione a favore dell'ipotesi da me suggerita che gli oggetti della διαίρεσις coincidano propriamente con i generi ideali intellegibili, giacché risulta abbastanza plausibile che il carattere oggettivo e propriamente ontologico della συγγένεια che determina il "collegamento" fra le realtà συγγενεῖς preannunci quella rete di relazioni fra realtà "comunicanti" lungo le quali, pertanto, deve essere condotta la διαίρεσις.

Poco oltre, in 232a, lo straniero rileva come l'apparente molteplicità di caratteri che al sofista sembrano appartenere in seguito alle successive διαιρέσεις non possa essere considerata «sana» o, più esattamente, «appropriata» (ὕγιες), perché è necessario individuare quel "punto focale" al quale mirano o si rivolgono tutti i diversi caratteri ricavati (κατιδέιν ἐκεῖνο εἰς ὃ πάντα ... ταῦτα βλέπει). È solo in virtù di esso che si rivela comprensibile come un unico oggetto, dotato di un'unica essenza cui corrisponde verosimilmente un'unica definizione, presenti però l'apparenza di molti nomi: la pluralità di διαιρέσεις di uno stesso elemento non è dunque appropriata, ma occorre privilegiare quell'unica διαίρεσις che si snoda cogliendo l'unico "punto focale" o, s'intende, l'unico significato proprio dell'elemento indagato. Ma come spiegare che si diano più διαιρέσεις, nessuna delle quali viene dichiarata formalmente scorretta, e che, tuttavia, una soltanto di esse vada considerata come «appropriata» o «sana»?

Ritengo che una risposta a questo interrogativo dipenda dalla possibilità di intendere i due procedimenti di συναγωγή e διαίρεσις diversamente da quanto proposto dalle interpretazioni (e dalle traduzioni) ricordate fin qui, che ne fanno delle "riunioni" e "divisioni" in senso proprio¹⁶. Suggerisco invece che si tratti piuttosto, rispettivamente, di un procedimento di "riconduzione all'unità" e di un procedimento di "distinzione (a partire dall'unità)": (1) l'atto del συν-ἄγειν richiama infatti, letteralmente, l'idea del "condurre insieme" o del "riconduzione all'unità"¹⁷, che non coincide

¹⁶ Va riconosciuto che questa concezione della συναγωγή e soprattutto della διαίρεσις è condivisa pure da Aristotele che, tuttavia, potrebbe avere in mente nei suoi resoconti critici della διαίρεσις anche altri accademici (cfr. *supra*, n. 13).

¹⁷ Bisognerebbe chiedersi inoltre quale sia il carattere epistemico di questa procedura di "riconduzione" o "raccolta", se si tratti di un atto intuitivo o comunque immediato, come pare abbastanza plausibile, e se, in tal caso, sia da porre in qualche modo in relazione con quell'improvviso recupero della conoscenza delle idee previsto nel quadro della dottrina della reminiscenza o, più ancora, con l'ascesa al principio anipotetico che, alla

necessariamente con una procedura di “riunione” o di “raccolta” (resa in inglese con il termine *recollection*), che appunto fa esplicito riferimento a un meccanismo, a mio avviso errato, di inclusione di un individuo in una classe, cui seguirebbe un simmetrico meccanismo di divisione della stessa classe nei suoi elementi componenti; analogamente, (2) l’atto del διαίρειν evoca secondo me, in base ai passi citati fin qui, quel procedimento di “distinzione” che, piuttosto che “dividere” in senso proprio le cose che sono, individua e segue le linee di comunicazione già sussistenti fra le cose che sono – fra esse sussistenti per la loro reciproca omogeneità o non sussistenti per la loro reciproca disomogeneità –, dunque avanzando lungo linee di comunicazione che congiungono le cose che sono fra loro simili, e perciò fra loro collegate, ed escludono le cose che sono fra loro dissimili, e perciò fra loro prive di collegamento, in entrambi i casi “distinguendo” (διαίρειν), “sezionando” (τέμνειν) o, meglio ancora, “tracciando” le loro rispettive posizioni e collocazioni nella rete del reale. Ne consegue, stando a questa interpretazione, che la dialettica ha il compito di produrre una ricognizione delle relazioni o dell’assenza di relazioni fra le cose che sono, non però necessariamente una ricognizione generale e completa di *tutte* le cose che sono, ma una ricognizione mirata o piuttosto “focalizzata” su, e a partire da, un elemento “X” di cui si cerca la posizione rispetto agli altri; a questo fine, il dialettico riconduce una molteplicità di partenza “ $X_1 \dots X_n$ ”, alla quale appartiene l’elemento “X” cercato, a un secondo elemento “Y” di cui cogliere in seguito le ramificazioni che lo collegano agli elementi “ $X_1 \dots X_n$ ” della molteplicità di partenza, fino a giungere nuovamente all’elemento “X” cercato, adesso però collocato nella sua corretta posizione nell’ordine o, come detto, nella rete del reale (con l’ovvia precisazione che queste “coordinate” ontologiche si traducono, sul piano logico-linguistico, nella connessione di quei predicati che compongono il λόγος relativo all’elemento “X”).

Non avremo dunque a che fare né con “riunioni” né con “divisioni”, ma con un’unica metodologia che risulta applicabile, senza difficoltà, ai generi ideali semplici e indivisibili, appunto perché non implica assemblaggi di più componenti né prevede divisioni di interi; mentre avremo invece ottenuto una spiegazione efficace di quello che precedentemente appariva come un serio paradosso, ossia della possibilità che si producano più διαίρέσεις di segno diverso relativamente allo stesso genere cercato: (1) disporremo infatti di διαίρέσεις scorrette o errate quando, nel corso della ricerca, esse siano

conclusione del libro VI della *Repubblica*, nell’ambito della cosiddetta teoria della linea divisa, pare associata all’immediata visione delle idee intelleggibili da parte del filosofo dialettico (cfr. su questo punto il paragrafo seguente). Benché si tratti di un’ipotesi di un certo fascino, è bene tenere presente che, nel *Sofista*, non compare nessuna menzione di queste dottrine: cfr. in proposito l’equilibrato esame di R. S. BLUCK, *Plato’s Sophist. A commentary* (by R. S. BLUCK, ed. by G. C. NEAL), Manchester Univ. Press, Manchester 1975, pp. 36-40.

condotte in base a un criterio di disomogeneità, cioè ammettendo che sussistano relazioni fra generi dissimili, che al contrario, in quanto dissimili, non ne intrattengono, oppure negando che sussistano relazioni fra generi simili, che al contrario, in quanto simili, ne intrattengono; (2) disporremo di διαίρεσεις corrette quando, nel corso della ricerca, esse siano condotte in base a un criterio di omogeneità, cioè ammettendo che sussistano relazioni fra generi simili, quindi là dove effettivamente sussistono, e che non sussistano relazioni fra generi dissimili, quindi là dove effettivamente non sussistono; (3) ma, fra le molte διαίρεσεις corrette, perché tutte rispettose dell'effettiva ramificazione delle relazioni fra i generi (che sono fra loro collegati attraverso più linee di comunicazione), rispetto a ogni singolo genere cercato una sola διαίρεσις sarà anche "sana" o "appropriata", in quanto segue fra le molte linee di comunicazione fra i generi proprio quella che coglie il carattere essenziale o il *focal meaning* del genere cercato¹⁸. Per utilizzare una metafora, se la διαίρεσις si pone l'obiettivo di ricostruire per distinzione un percorso che segue un certo tracciato ontologico fra i generi, sarà scorretta o errata la διαίρεσις che pretende di percorrere un sentiero inesistente, procedendo cioè dove non vi siano linee di comunicazione da seguire fra le cose che sono; mentre sarà corretta ogni διαίρεσις che invece percorre i molti sentieri esistenti, che sono tali perché molte sono le linee di comunicazione che collegano fra loro i generi ideali; ma sarà "sana" e "appropriata", oltre che corretta, soltanto la διαίρεσις che percorre l'unico

¹⁸ Si consideri il caso seguente. Poniamo che "tempio" sia l'oggetto cercato e che, insieme con la molteplicità di tutti gli altri edifici, si lasci ricondurre alla comunicazione con l'oggetto "scienza" (perché occorre una competenza scientifica per produrre il tempio e tutti gli altri edifici secondo determinate proporzioni e misure corrette); a questo punto potremo procedere, a partire da "scienza", alla matematica, da questa alla geometria e da questa alla geometria dei solidi, fino a distinguere, fra i solidi, quello corrispondente alla forma propria del tempio (poniamo che si tratti di un tempio a pianta circolare): seguendo correttamente una linea di comunicazione che da "scienza" conduce fino a "tempio", avremo colto così del tempio l'aspetto formale, la figura corrispondente alla sua struttura. Tuttavia, partendo ancora da "scienza", potremo anche procedere altrettanto correttamente, lungo una diversa linea di comunicazione, all'architettura, da questa all'architettura che riguarda gli edifici pubblici e non quelli privati, infine all'architettura che riguarda gli edifici pubblici religiosi e non quelli d'uso civile: muovendo ancora da "scienza" a "tempio", ma lungo un percorso diverso, avremo colto così, del tempio, la natura o l'essenza propria, quanto alla sua causa, alla sua forma e al suo fine. Benché entrambe queste διαίρεσεις siano corrette, perché "scienza" e "tempio" sono fra loro collegati tramite entrambe le linee di comunicazione proposte – "tempio" comunica con un certo solido, per esempio "cilindro" (se si tratta di un tempio a pianta circolare), di qui con "geometria", con "matematica" e infine con "scienza"; ma "tempio" comunica anche "edificio pubblico", di qui con "architettura" e infine con "scienza" –, una coglie tuttavia un aspetto esteriore o accidentale di "tempio", l'altra la sua essenza o il suo *focal meaning*.

sentiero esistente che segue l'unica linea di comunicazione che giunge a cogliere il carattere essenziale o il *focal meaning* del genere cercato¹⁹.

¹⁹ Questa interpretazione permette fra l'altro di evitare il rischio di cadere negli insidiosi paradossi insiti nel punto di vista dell'onniscienza della logica intensionale: (I) se io so che $2 + 2 = 4$, poiché $2 + 2 = 4 \leftrightarrow 43547 \times 9886 = 430505642$ (vale a dire che le due equazioni sono entrambe vere allo stesso titolo, cioè equivalenti perché *soggette alle stesse condizioni di verità*, sicché l'una è vera *se e solo se* anche l'altra è vera), se ne dovrà concludere che so anche, contemporaneamente e allo stesso titolo, che $43547 \times 9886 = 430505642$? Si noti che il paradosso si rende ancor più manifesto scegliendo un caso più ristretto: (II) se io so che $2 + 2 = 4$, poiché, per esempio, è vero anche che $4 = 3,2 \times 1,25$ (e calcoli infinitamente più complicati potrebbero essere introdotti), se ne dovrà concludere che so anche, contemporaneamente e allo stesso titolo, che $2 + 2 = 3,2 \times 1,25$ (o qualunque calcolo, infinitamente più complicato, possa eventualmente essere qui introdotto)? Evidentemente no, il che implica che gli atteggiamenti proposizionali subiscono una serie di limitazioni e restrizioni dipendenti dalle forme e dalle strutture conoscitive della mente umana (cfr. M. MARIANI, *Gli atteggiamenti proposizionali*, in *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, a cura di M. SANTAMBROGIO, Laterza, Roma-Bari 1992; M. VIGNOLO, *Afferrare pensieri. Gli atteggiamenti proposizionali dopo Frege e Russell*, Carocci, Roma 2001), per esempio ricorrendo all'ipotesi secondo cui a termini diversi, pur se riferiti a un unico e identico oggetto, «corrispondono rappresentazioni sintattiche o computazionali differenti nel linguaggio del pensiero» che non si lasciano indifferentemente *sostituire* l'una con l'altra e danno luogo perciò a conoscenze "soggettivamente" – cioè *cognitivamente* – diverse (seguendo così la tesi di Fodor sul "linguaggio del pensiero": si veda su questo punto C. PENCO, *Filosofia del linguaggio*, in F. D'AGOSTINI e N. VASSALLO, a cura di, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 77-111, specie 99-101). Analogamente, nel caso della ricerca del sofista, si rischierebbe di cadere in un paradosso formalmente non dissimile: (II) quando lo straniero dichiara, al termine della prima *διαίρεσις*, che il sofista è un "cacciatore di uomini", poiché il sofista è anche, come risulterà *successivamente* dalla quinta *διαίρεσις*, un "esperto nella contraddizione", egli sa di fatto, già *prima* di condurre la quinta *διαίρεσις*, che il sofista è un "esperto nella contraddizione"? E, se così fosse, bisognerebbe concluderne (I) che, poiché le due *διαίρεσεις* sono *soggette alle stesse condizioni di verità*, esse risultano perciò equivalenti, cioè entrambe vere allo stesso titolo? Se le *διαίρεσεις* condotte dallo straniero riguardano davvero lo stesso oggetto, il sofista, e se risultano effettivamente tutte vere di esso, parrebbe proprio di dover accogliere queste conclusioni; ma è evidente che, se così fosse, le diverse *διαίρεσεις* sarebbero ripetitive e inutili, mentre lo straniero ne sottolinea via via il carattere euristico: come è allora possibile tutelare una logica della scoperta sottesa alle *διαίρεσεις*, pur essendo tutte relative allo stesso oggetto e compatibilmente con il carattere di verità di ciascuna? L'interpretazione qui avanzata, in quanto suggerisce che si diano molteplici percorsi dialettici per giungere da un genere di partenza e al genere cercato, permette che si costruiscano, di uno stesso oggetto, più *λόγοι* che, pur rinviando tutti correttamente a tale oggetto, ne forniscono tuttavia una rappresentazione diversa e non sono perciò indifferentemente *sostituibili, a priori*, l'uno con l'altro. La *διαίρεσις* non corre insomma il rischio di costituire una ripetizione dell'unico punto di vista onnisciente di un sapere di cui già si dispone in partenza, perché il dialettico, nel corso delle diverse *διαίρεσεις*, acquisisce via via informazioni nuove, eppure tutte vere intorno allo stesso oggetto, e ciò perché allo stesso oggetto egli giunge, nelle diverse *διαίρεσεις*, appunto percorrendo sentieri *diversi*, che corrispondono ai

Questa interpretazione ha il vantaggio di essere estremamente economica, in quanto non richiede troppe e troppo sottili distinzioni terminologiche e, allo stesso tempo, presenta una concezione unitaria della dialettica, dal punto di vista della sua metodologia come dei suoi contenuti; essa corrisponde inoltre alle indicazioni fornite nella sezione centrale del dialogo, nel contesto della descrizione della «scienza degli uomini liberi» già evocata poco sopra (253b-e), dalla quale risulta chiaro che le procedure corrispondenti alla συναγωγή e alla διαίρεσις non mirano certo a “riunire” e “dividere” propriamente le forme o i generi di cui trattano, come classi di elementi che rispettivamente si riempiono e si svuotano, giacché ogni genere di cui si dice che si “ramifica”, collegandosi agli altri generi (διὰ πολλῶν ... πάντη διατεταμένην, simili “ramificazioni” costituendo appunto le linee di comunicazione fra i generi comunicanti), si pone come il punto di partenza (o di arrivo) di tali ramificazioni, così “avvolgendo” dall’esterno (ἔξωθεν) i generi che a esso riconducono, in modo che, tuttavia, ciascun genere avvolgente e ciascun genere avvolto si conservano integri e separati; ecco perché i generi fra loro comunicanti mantengono intatta la propria unità, per quanto “attraversino” molti altri generi, appunto nella misura in cui comunicano con essi (μίαν ἰδέαν ... ἐν ἐνὶ συνημμένην ... δι’ ὅλων πολλῶν), mentre i generi che fra loro non comunicano rimangono invece del tutto separati (χωρὶς πάντη διωρισμένης), per la duplice ragione che sono distinti da tutti gli altri e con essi, inoltre, non comunicano. Ciò spiega la conclusione del passo che attribuisce alla dialettica il compito di dividere (o distinguere) *per* generi (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, διακρίνειν κατὰ γένος), ricorrendo a un procedimento che appunto consiste non in una progressiva frammentazione dei generi, ma in un’opportuna scansione *fra* i generi che permetta di non confonderli l’uno con l’altro (μήτε ταῦτόν εἶδος ἕτερον ... μήτε ἕτερον ὄν ταῦτόν) e di porne in rilievo le capacità di comunicazione reciproca (ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή): questo è precisamente il compito della dialettica (τοῦτο ... τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης). In base a tale ricostruzione della dialettica ritroveremmo perciò, anche nella sezione centrale del dialogo, (1) un procedimento che conduce all’unità del genere a partire dalle sue molteplici ramificazioni

diversi tracciati ontologici o linee di comunicazione sussistenti fra i generi, che danno luogo, ciascuno, a *diversi λόγοι diversamente* composti intorno allo stesso oggetto. L’unico punto di vista onnisciente è dunque quello, puramente ipotetico, di chi riuscisse a ricostruire interamente la mappa di tutte le relazioni fra tutti i generi (la divinità o un immaginario dialettico dalle competenze e dalla dedizione infinita): in una simile condizione limite, in effetti, ogni genere risulterebbe compreso a partire da ogni altro e ogni λόγος o significato implicherebbe tutti gli altri e da tutti gli altri sarebbe implicato, immediatamente e istantaneamente; mentre, dal punto di vista soggettivo proprio di ogni singolo dialettico, viene ammesso il principio di un accrescimento della conoscenza a partire dalla parziale visuale che egli realizza di un numero finito di *focal meanings* su cui è in grado di concentrarsi e da cui è in grado di prendere le mosse.

verso altri generi e (2) un procedimento che giunge di nuovo alla molteplicità dei diversi generi a partire dall'unità del genere di partenza, ricavando così una rete ontologica che permette di "tracciare" i generi che (3) si collegano con altri generi e i generi che (4) restano invece separati fra loro.

Su un ultimo aspetto occorre ancora verificare la coerenza e l'efficacia di questa interpretazione del metodo dialettico-diairetico nel *Sofista*, tentando di stabilire quale sia, in tale prospettiva, l'obiettivo che a esso è assegnato. Non sembra plausibile ammettere, nonostante le indicazioni di Aristotele, che Platone affidi alla dialettica il compito di realizzare una classificazione dei viventi né tantomeno che la concepisca come un metodo dimostrativo dell'essenza delle cose²⁰, se non altro perché l'essenza di qualcosa può essere forse oggetto di intuizione da parte di qualcuno, o di ostensione a qualcuno, mentre, nel contesto logico-discorsivo che è proprio della *διαίρεσις*, sarà possibile cogliere l'essenza di qualcosa soltanto nel senso di formulare il *λόγος* a esso relativo, che risulta dalla ricostruzione delle relazioni che intrattiene con le altre cose; né pare lecito intendere il carattere della dialettica come in qualche senso "dimostrativo", se si conferisce a questa espressione il significato abituale di "assiomatico" o "deduttivo". Ci si deve forse rassegnare a riconoscere la complessità irriducibile del metodo e l'assenza di un obiettivo univoco e ben definito, perché, se la dialettica fornisce nella sua applicazione (1) la mappa, parziale o totale, delle relazioni fra i generi ideali, con il fine di far emergere quali generi comunichino e quali non comunichino con quali altri, disegnando così (2) la rete di significati di cui sono intessuti il pensiero e il discorso, e perciò in generale il sapere e il giudizio, potremo anche ricavare per questa via (3) il *λόγος* definitorio relativo a ciascun genere e l'insieme di tali *λόγοι* avrà (4) un tratto indubbiamente classificatorio.

²⁰ Si vedano rispettivamente *supra*, n. 13, e ARISTOTELE, *Anal. Pr.* I 31, 46a31-40; cfr. di nuovo M. VEGETTI, *Struttura e funzioni della dicotomia nel Sofista*, cit., pp. 95-96.