

Il *Fedro* di Platone:  
struttura e problematiche

a cura di  
Giovanni Casertano

LOFFREDO EDITORE - NAPOLI

2011

Stampato con parziale contributo fondi PRIN

*Proprietà letteraria riservata*



**CertiCarGraf**  
Certificazione  
Cartaria, Cartotecnica, Grafica

La Loffredo Editore Napoli Srl è azienda certificata del sistema di qualità aziendale in conformità ai canoni delle norme UNI EN ISO 9001.

© 2011 by LOFFREDO EDITORE S.r.l.  
*Via Capri, 67 80026 Casoria (NA)*  
*<http://www.loffredo.it> E-mail: [info@loffredo.it](mailto:info@loffredo.it)*

ISBN: 978887564482-6

PATRIZIA LASPIA

## Il discorso dipinto. Scrittura, voce e livelli di significazione a partire dal *Fedro* di Platone

Lo scopo che mi propongo in questo intervento è duplice. Dal punto di vista dei contenuti, vorrei avanzare un'ipotesi sulla concezione platonica del λόγος; dal punto di vista del metodo, vorrei riproporre una lettura integrata dei dialoghi platonici, che evochi un loro comune orizzonte di senso. In questa direzione, nelle pagine che seguono tenterò un esperimento di lettura. Muoverò da una pagina del *Fedro*, e da alcuni termini peculiari in essa contenuti, e cercherò di interpretarli in risonanza<sup>1</sup> con affermazioni contenute in altri dialoghi platonici.

Ma diamo ora inizio al nostro esperimento di lettura. Partirò da una pagina particolarmente frequentata dall'esegesi dell'ultimo cinquantennio<sup>2</sup>. Si tratta della critica che Platone muove alla scrittura nel finale del *Fedro*. In particolare, prenderò qui in esame una sua breve sezione, (275d-276a), concentrandomi su alcuni termini cruciali.

<sup>1</sup> Nella versione orale di questo articolo insistevo molto sul concetto di risonanza data da KAHN 1979, pp. 89-90, nel suo volume su Eraclito. Successivamente il paragone fra Eraclito e Platone via Kahn mi è sembrato troppo ardito e, anche per ragioni di spazio, è stato tolto. Esistono tuttavia, a mio avviso, buone ragioni per riproporlo nella misura in cui la testualità antica, eraclitea come platonica (o aristotelica) è una testualità integrata, che non si regge sul singolo frammento, né sul singolo dialogo (o trattato). Tornerò a breve su questi punti, per me essenziali, nelle mie pubblicazioni dedicate ad Eraclito ed Aristotele.

<sup>2</sup> Non è questa la sede per riproporre i termini del dibattito, in gran parte rappresentato dalla polemica fra esoteristi e antiesoteristi. Per una sua rivisitazione recente, cfr. TRABATTONI 2005. Interinteressanti analisi alternative in VEGETTI 1989, KAHN, 1996, pp. 371-91. Un'interpretazione particolarmente efficace dell'ambito, e dei limiti, della critica platonica alla scrittura in CERRI 1991. Lo scopo di queste pagine non è però di riconsiderare la critica alla scrittura nel suo complesso, ma di ricavare da essa elementi utili a chiarire la natura del λόγος.

La scrittura, dice Socrate, “è simile alla pittura (ζωγραφία). Le creature dipinte ci stanno davanti come vive (ὡς ζῶντα); ma se le interroghi, tacciono solennemente (σεμνῶς πάνυ σιγᾶ). Lo stesso accade ai discorsi. Sembra quasi che parlino (λέγειν), come se avessero in mente qualcosa (ὥς τι φρονοῦντας); ma se tu, volendo apprendere (o comprendere?)<sup>3</sup>, li interroghi su qualcuna delle cose dette, continuano a segnalare (σημαίνει) una cosa sola, sempre la stessa (275d)”.

Già da questo *incipit* la conclusione del paragone fra scrittura e pittura appare chiara. A differenza della parola, lo scritto è un artefatto, una cosa morta. Esso instaura col “discorso vivente e animato di chi sa” (τὸν τοῦ εἰδότος λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον), lo stesso rapporto che un quadro, una statua, o in tempi più recenti una fotografia, intrattengono con l’originale. Detto in una parola: lo scritto è solo un’immagine. Più precisamente, è un simulacro (εἶδωλον, 276a), che sta all’originale come un fantasma, un’immagine evanescente, sta a una persona viva.

L’idea dello scritto come simulacro<sup>4</sup>, di per sé, non è nuova; ma Platone sembra farne un uso davvero atipico rispetto ai retori del suo tempo. In Alcidamante il discorso scritto, modellato su un solo schema prefissato, è “immobile” rispetto ai fatti e alle circostanze, e in quanto tale incapace di persuadere. In Platone il discorso scritto non può insegnare<sup>5</sup>; anzi, sembra addirittura incapace di significare, nella misura in cui, come un mero segnale, continua a ripetere “una cosa sola e sempre la stessa”. Contestualizzando le affermazioni del *Fedro* all’interno dell’orizzonte teorico rappresentato dai dialoghi platonici, si evince che: 1. Incapace di rispondere se interrogato, il discorso scritto si situa irrimediabilmente al di fuori dell’orizzonte del διαλέγεσθαι; 2. Il paragone con la pittura, e lo stesso termine εἶδωλον<sup>6</sup>, usato a suo

<sup>3</sup> Il verbo μανθάνω, (‘apprendere per sentito dire’), annovera fra le sue accezioni anche ‘comprendere’; in questo senso il verbo è spesso attestato nei dialoghi platonici.

<sup>4</sup> Nell’orazione alcidamantea *Sugli autori di discorsi scritti, ovvero sui sofisti*, (27-8) i discorsi scritti sono detti “simulacri, figure e riproduzioni di discorsi” (εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων); lo scritto, insomma è per natura simile “a un’immagine di discorso” (εἰκόνη λόγου). Per un confronto col *Fedro* cfr. AVEZZÙ 1982, pp. 71-8. Echi simili si ritrovano anche in Isocrate; cfr. TRABATTONI 2005, pp. 22-9, VELARDI 2006, pp. 302-3, ed i riferimenti ivi citati.

<sup>5</sup> *Phaedr.* 276 c; cfr. CERRI 1991, pp. 93-103.

<sup>6</sup> Il termine εἶδωλον è usato in Omero nel senso esclusivo, e deteriore, di ‘immagine insostanziale’, ‘fantasma’. Di esso sono stati recentemente enfatizzati gli aspetti di somi-

proposito, sembrano connotare il discorso scritto come un guscio vuoto, un'immagine fittizia, la riproduzione di un'apparenza<sup>7</sup>.

Ma che cos'è, per Platone, un'immagine<sup>8</sup>? La questione è troppo ampia per essere posta in questa sede. È opportuno però sottolineare che l'immagine, anche se simile, e proprio in quanto simile, è irriducibilmente altra rispetto al suo modello. Nell'immagine la somiglianza e l'alterità rispetto al modello risultano indissolubilmente intrecciate<sup>9</sup>. Credere ciò che è simile (ὅμοιον) non simile, ma identico (αὐτό), è infatti propriamente la condizione di chi sogna<sup>10</sup>. Per riprendere un celebre esempio del *Cratilo* (432b-c), se fra Cratilo e la sua immagine ci fosse una corrispondenza perfetta, l'immagine sarebbe indiscernibile dall'originale: ci troveremmo, cioè, in presenza di due Cratili<sup>11</sup>. L'immagine, insomma rappresenta l'originale; ma lo fa attraverso una serie di deformazioni che definiscono l'immagine come immagine<sup>12</sup>.

Lo statuto dell'immagine, in sé e in rapporto al suo modello, emerge in tutta la sua rilevanza teorica alla fine del libro VI della *Repubblica*; è infatti a fondamento del celebre paragone della linea divisa (509d-511d). Per bocca di Socrate, Platone distingue anzitutto 'due generi dell'essere', il 'visibile' (ὄρατόν) e il 'noetico' (νοητόν). L'ὄρατόν sta qui, evidentemente, per l'intero dominio del sensibile; il problema è ora di stabilire la natura del νοητόν. Ora è proprio qui che entra in gioco il rapporto fra l'immagine e il suo modello. Socrate fa anzitutto riferimento alle immagini sensibili (εἰκόνες), come le ombre o le parvenze

gianza con l'originale (cfr. VERNANT 1982, pp. 125-6, NAPOLITANO VALDITARA 2007, p. 136, GASTALDI 2007, p. 105). Ma non meno evidente è la differenza e lo scarto rispetto alla persona viva; l'εἶδωλον si può vedere ma non toccare, è "come ombra o sogno"; il fantasma di Patroclo è solo un soffio, un'apparenza illusoria (ψυχὴ καὶ εἶδωλον), perché è vuoto: "dentro non ha più la mente" (*Il. XXIII*, 104).

<sup>7</sup> La pittura è infatti definita μίμησις φαντάσματος, e il suo prodotto εἶδωλον, in *Resp.* 598 b. Sull'uso di εἶδωλον in questo passo del *Fedro* cfr. CENTRONE 1998, p. 170, nota 264.

<sup>8</sup> Si tratta di uno degli interrogativi più stimolanti dell'esegesi platonica degli ultimi anni; per un panorama dei principali problemi interpretativi cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2007, PALUMBO 2008.

<sup>9</sup> Come si evince dalla definizione di εἶδωλον in *Soph.* 240a. Per un articolato commento di questo difficile passo cfr. PALUMBO 1994, pp. 61-3.

<sup>10</sup> *Resp.* 476c.

<sup>11</sup> Su questo aspetto cfr. GASTALDI 2007, p. 105.

<sup>12</sup> Cfr. PALUMBO 2008, soprattutto pp. 54-60. Come sottolinea la studiosa, la valenza positiva delle immagini fedeli consiste proprio nel non occultare questo scarto.

(φαντάσματα) riflesse sull'acqua e sulle superfici levigate<sup>13</sup>; e considera la relazione che esse intrattengono con i loro modelli, anch'essi sensibili (509d-510 a). Fra modello e copia vi è, in generale, una relazione fra somigliante e somigliato (ὁμοίω). Ora, la stessa relazione sussiste, secondo Socrate, fra l'intero dominio dell'ὄρατόν, e un secondo dominio, invisibile ma assai più reale, che è appunto il νοητόν. L'ὄρατόν sta dunque al νοητόν come l'immagine sta al modello, e la copia all'originale. La medesima bipartizione viene poi introdotta anche nel dominio del νοητόν. Il ragionamento è complesso, e non può essere seguito qui in dettaglio. In estrema sintesi: 1. Gli oggetti del primo segmento del νοητόν sono considerati in relazione alle loro immagini sensibili; mentre gli oggetti del secondo, solo questi detti εἶδη, sono colti non più in relazione al sensibile, ma solo in se stessi e nelle loro reciproche relazioni (αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν, 510b)<sup>14</sup>. 2. Al 'secondo segmento del νοητόν' attinge 'il λόγος stesso, attraverso la potenza del discorrere' (αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει; 511b).

Esaminiamo ora la conclusione di tutto il passo, e in particolare le denominazioni che Socrate propone di apporre alle facoltà corrispondenti ai quattro livelli della realtà. Il gradino più basso, quello delle immagini, è da Socrate denominato εἰκασία (dalla radice εἰκ- di εἰκός, εἰκών), il secondo livello è denominato πίστις, che potremmo tradurre con 'convinzione', 'credenza'. Il terzo livello è denominato διάνοια, il quarto νόησις o νοῦς. L'interpretazione di questi due ultimi termini è alquanto controversa. Secondo un'ipotesi diffusa, διάνοια sarebbe da intendere come 'intelligenza discorsiva', nel contesto della *Repubblica* riferita soprattutto alle scienze matematiche<sup>15</sup>, mentre la νοήσις, o νοῦς, sarebbe una sorta di superiore intuizione intellettuale, attraverso cui avverrebbe l'immediato coglimento metafisico delle idee<sup>16</sup>. È tuttavia da osservare che νοῦς e διάνοια sono corrad-

<sup>13</sup> Le stesse sono dette εἶδωλα in *Resp.* 516 a.

<sup>14</sup> Ancor più esplicita ed estesa la formulazione di questo assunto in 511 c: αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

<sup>15</sup> Il problema è assai discusso; un ampio ventaglio di posizioni nei saggi di commento ai libri VI e VII della *Repubblica* nella recente edizione a cura di Mario VEGETTI (2003). Sia Vegetti stesso che Trabattòni interpretano in senso non esclusivo, ma esemplificativo, il riferimento alle matematiche.

<sup>16</sup> Secondo TRABATTÒNI 2003, cui rimandiamo anche per un ampio panorama bibliografico sul tema: per la discorsività del νοῦς cfr., in particolare, il fondamentale volume di

cali, e che nel contesto della *Repubblica* sono spesso usati in maniera promiscua<sup>17</sup>. Non sembra dunque che i due termini possano riferirsi ad attività cognitive fra loro radicalmente diverse, anzi forse neppure ad oggetti diversi, ma agli stessi oggetti, che la *διάνοια* coglie però in relazione agli oggetti sensibili. In questo senso, si potrebbe definire la *διάνοια* una sorta di interfaccia fra *νοῦς* e piano del sensibile<sup>18</sup>. Inoltre, al *νοητόν*, e in particolare al suo secondo segmento, attinge 'il *λόγος* stesso, attraverso la potenza del discorrere (*διαλέγεσθαι*)'<sup>19</sup>. Se così stanno le cose, al 'secondo segmento del *νοητόν*' si giunge attraverso il *λόγος*, ossia il discorso<sup>20</sup>; e il *διαλέγεσθαι* si rivela, già nella *Repubblica*, capace di manifestare i rapporti reciproci fra gli *εἶδη*.

A questo punto, l'affermazione del *Fedro*, secondo cui lo scritto è un'immagine, un simulacro (*εἶδωλον*), può essere vista in una luce nuova. L'immagine infatti, in Platone, è tale solo in relazione a un modello; e questo, a sua volta, potrebbe ancora essere un'immagine. In base al confronto con la *Repubblica*, potremmo, a questo punto, ipotizzare che lo scritto sia il gradino più basso di una serie di dispositivi che permettono la realizzazione di un *λόγος* significativo. Come nella Linea divisa, i dispositivi che ipotizziamo formano una gerarchia di quattro livelli, ordinati secondo la relazione immagine-modello. Due di questi attengono interamente alla rappresentazione sensibile del *λόγος*, l'ultimo è totalmente oltre il sensibile, mentre il terzo è costituito dalla loro interfaccia. Proviamo ora a sondare la fondatezza di questa ipotesi facendo riferimento a due dialoghi centrali nella considerazione platonica del *λόγος*, il *Teeteto* e il *Sofista*.

Kenneth SAYRE (1983). Entrambi i termini sono espressione di un sapere discorsivo; l'intuizione immediata delle idee sarebbe propria solo dell'anima disincarnata. VEGETTI 2003, considera l'intuizione noetica come culmine del processo dialettico; ma sottolinea a più riprese la natura essenzialmente linguistica, e dialogica, del *διαλέγεσθαι* (pp. 408-10). Con CASERTANO (2007, p. 12) io credo invece che "la verità...abita solo nei discorsi che la annunciano".

<sup>17</sup> In *Resp.* VII, 534a *νόησις* è, ad esempio, riferito ad entrambi i segmenti del *νοητόν*; cfr. anche 523b, 524d, 532b.

<sup>18</sup> Cfr. *Resp.* 511d, dove la *διάνοια* è appunto definita 'intermedia' fra *νοῦς* e *δόξα*.

<sup>19</sup> Il legame fra *νόησις* e *λόγος*, inteso come complesso delle abilità discorsive, è ribadito più volte nel libro VII della *Repubblica*; numerosi esempi in TRABATTONI 2003, pp. 169-70.

<sup>20</sup> Le espressioni *νοητόν ὄμμα*, o *ὄμμα τῆς ψυχῆς* (*Phaed.* 80b, *Resp.* 507b sgg.), e le numerose immagini visive in questo contesto, sono infatti da considerarsi metafore suggestive, non ipotesi esplicative. Cfr. TRABATTONI 2003, pp. 154-7.



Cominciamo dalla prima definizione di λόγος nel finale del *Teeteto* (206c-d). “Discorso (λόγος) è, in primo luogo, rendere manifesto il proprio pensiero (διάνοια) attraverso la voce (διὰ φωνῆς) per mezzo di nomi e verbi, quasi effigiando l’opinione (δόξα) nel flusso vocale, come in uno specchio o sulla superficie dell’acqua”.

Da questa definizione si ricava un dato ovvio, ma fin qui non ancora tematizzato. Il discorso scritto è, anzitutto, immagine del discorso realizzato attraverso la voce. È da sottolineare che la voce è qui rappresentata come un flusso continuo, mentre lo scritto, e in particolare la *scriptio continua* in uso all’epoca di Platone, è una successione di grafemi fra di loro irrelati. Già da un punto di vista fisico, materiale, lo scritto è dunque solo un segnale, un promemoria (ὑπόμνημα). Perché da esso possa essere ricavato un senso, c’è bisogno della voce<sup>21</sup>. Inoltre, non solo il discorso scritto, ma anche il discorso vocale appare qui definito come un’immagine. Che cosa è, infatti, il λόγος secondo questa definizione? Una sorta di raffigurazione plastica della διάνοια attraverso la voce<sup>22</sup>. La voce diviene immagine sensibile della διάνοια nel momento in cui in essa affiorano “nomi e verbi”. A questo livello, il discorso appare composto da unità distinte. Ma finché le unità lessicali restano tasselli vocali, raffigurazioni isolate, statiche, il λόγος ancora non dispiega il suo senso<sup>23</sup>. Siamo lontani dall’aver individuato la natura dei processi di significazione.

Per procedere oltre, rivolgiamoci al *Sofista*. Come è noto, a un certo punto del dialogo si confrontano fra loro due gruppi contrapposti di pensatori: i ‘figli della terra’ e gli ‘amici delle idee’. I primi ‘tirano giù verso terra’ tutto ciò che appartiene al cielo e all’invisibile, e identificano ogni forma d’essere con il corpo (246a). Mentre i secondi sembrano quasi la caricatura di un certo modo di esprimersi platonico, tanto da indurre – forse non a torto – alcuni interpreti a domandarsi se Platone non si stia per caso autocriticando<sup>24</sup>. Proprio come Socrate in alcuni passi del *Fedone*,

<sup>21</sup> Cfr. SVENBRO 1991, SAENGER 1995.

<sup>22</sup> Che il λόγος e la διάνοια siano strettamente connessi, se non addirittura identici, è detto da Platone anche altrove. Cfr. *Soph.* 263e, *Theaet.* 189e-190 citati sotto alla nota 32.

<sup>23</sup> Coglie molto bene questo aspetto CASERTANO 1996, pp. 196-7.

<sup>24</sup> Passata, per così dire, di moda per un certo periodo, una simile posizione è stata recentemente, e con forza, riproposta; cfr. PALUMBO 1994, p. 83, MOVIA 1994, pp. 255-61, CASERTANO 1996, p. 157, che vede in essa “una delle più coraggiose autocritiche della storia della filosofia”, FRONTEROTTA 2007, pp. 371-3, CENTRONE 2008, pp. XXXIII-XL,

gli 'amici delle idee' distinguono nettamente fra essenza e generazione, ed ascrivono alla seconda, ma non alla prima, il movimento. Ma l'agire e il patire sono forme del movimento; e anche della conoscenza, nella misura in cui l'anima conosce l'essenza e l'essenza è conosciuta dall'anima. A questo punto lo Straniero di Elea conclude, quasi sdegnato (249a):

“E che, per Zeus! Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere che movimento, vita, anima e intelligenza (φρόνησιν) non siano presenti in ciò che compiutamente è; che esso né viva né pensi, ma venerabile e santo se ne stia immobile, senza intendimento (νοῦν οὐκ ἔχον)”?

“Davvero tremendo, o straniero, sarebbe il discorso cui consentiremmo”.

“Allora diremo forse che esso ha intendimento e non vita?”

“E come?”

“Diciamo allora che entrambe queste cose sono da lui possedute, ma non in un'anima?”

“E in quale altro modo le possiederebbe?”

“Allora ha intendimento, vita e anima, e, così animato, se ne sta completamente immobile?”

“Tutte queste cose a me paiono assurde”.

Con queste poche battute (249a-b) lo Straniero di Elea introduce vita, movimento, anima e soprattutto intelligenza (νοῦς), all'interno di 'ciò che compiutamente è' (τὸ παντελῶς ὄν)<sup>25</sup>.

Una mossa davvero azzardata per il Socrate del *Fedone*. Ma non, forse, per il Socrate del *Fedro*. Le (auto?) critiche dello Straniero agli Amici delle Idee somigliano infatti, in maniera notevole, alle critiche che Socrate nel *Fedro* muove al discorso scritto. Proprio come l'essere concepito in senso parmenideo, anche il discorso scritto è infatti 'inanimato' e 'immobile'.

Questa mossa prelude ad una nuova, o almeno assai più esplicita caratterizzazione degli oggetti appartenenti al dominio noetico, rappresentati come viventi e animati, nella misura in cui ammettono reciproca comunicazione e mescolanza.

che fornisce, fra l'altro (p. 149), un utile elenco di luoghi in cui la formulazione platonica delle idee è ripresa letteralmente nella critica del *Sofista*.

<sup>25</sup> La medesima espressione designa, in *Resp.* V 477 a, ciò che in misura piena è, ed è conoscibile, ed è oggetto di scienza e non di opinione. Interpreta così CENTRONE 2008, p. XXXIX. Per MOVIA 1994, pp. 261-3, l'espressione è invece da riferire all'intera totalità del reale; cfr. FRONTEROTTA 2007, p. 381.

Per mostrare che, nell'essere come nel discorso, non ha senso dire né che tutto si accorda con tutto, né che nulla si accorda con niente, ma 'alcune cose si accordano fra di loro, altre no' lo Straniero di Elea porta dapprima l'esempio dei suoni articolati (*Soph.* 253a).

"Le vocali, a differenza degli altri (suoni) scorrono attraverso tutti come un legame, in modo tale che, senza qualcuna di esse, è impossibile adattare uno all'altro anche i rimanenti"<sup>26</sup>.

Viene quindi proposta una nuova definizione di dialettica, che possa render conto della partecipazione reciproca dei generi, e della loro reciproca compatibilità e incompatibilità (253d-e), seguita dalla lunga e complessa indagine relativa ai μέγιστα γένη, che porta alla rivoluzionaria caratterizzazione del 'non essere' come 'diverso' (254d sgg.). I problemi posti da questa sezione del dialogo sono estremamente complessi e non possono essere qui nemmeno sfiorati. Sembra però che essi riguardino crucialmente la natura del λόγος, che è uno dei temi centrali di riflessione nel *Sofista*. Lo Straniero di Elea trae infatti una conclusione inaspettata, che riguarda la natura del λόγος e i suoi rapporti con l'intreccio reciproco delle idee:

*Soph.* 259e: "Dissoluzione completa di ogni discorso è il separare ciascuna cosa da tutto il resto: il discorso, infatti, per noi viene ad essere attraverso l'intreccio reciproco delle idee" (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν).

Il λόγος, dunque, si origina dall'intreccio reciproco delle idee. Comunque la si voglia interpretare, questa discussa affermazione<sup>27</sup> ribadisce e rafforza quanto già osservato a proposito della *Repubblica*: le idee sono da noi colte solo attraverso il λόγος, indagate attraverso di esso, e il loro intreccio è esperito in primo luogo sul terreno dei pro-

<sup>26</sup> La cosiddetta vowel analogy del *Sofista* ha suscitato, come è noto, un ampio dibattito soprattutto intorno alla metà del Novecento. Per una sua esaustiva trattazione, da un punto di vista fonetico e filosofico, e per ulteriore bibliografia, mi permetto di rimandare a LASPIA (2001), (2010). In Laspia (2010) approfondisco, in particolare, le posizioni di RYLE (1960), (1990) e GALLOP (1963), prendendo posizione a favore del primo.

<sup>27</sup> Un'ampia panoramica delle possibili interpretazioni in PALUMBO 1994, pp. 238-9, FRONTEROTTA 2007, pp. 460-4, CENTRONE 2008, p. 213. Osserva opportunamente Fronterotta *ad loc.*, p. 461, che la συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν è insieme "condizione" e "modello" di ogni discorso.

cessi di significazione. Ciò può avvenire, come vedremo, perché la natura stessa del λόγος significativo è quella, dinamica, dell'intreccio.

Dice infatti lo Straniero: come si è indagato a proposito dei suoni articolati e degli εἶδη, bisogna ora indagare a proposito dei nomi (περὶ τῶν ὀνομάτων), per vedere quali, fra essi, si accordano, e quali no (261 d). A questo punto, comincia una sorta di interessantissimo esperimento mentale. Chiarisce infatti lo Straniero:

“Alcuni di loro, detti di seguito, manifestano qualcosa e quindi si accordano; altri invece di seguito non segnalano nulla e non si accordano (261e)”.

Continua lo Straniero (261d-262a):

“Noi abbiamo infatti, in qualche modo, a disposizione un duplice genere di indicatori vocali (τῆ φωνῆ ... δηλωμάτων) relativi a ciò che è”.

“Quali?”

“Gli uni sono detti nomi, gli altri verbi”.

Subito dopo vengono fornite le definizioni: “‘verbo’ è manifestazione delle azioni, mentre ‘nome’ è segnalazione vocale (σημεῖον τῆς φωνῆς) apposta a coloro che compiono le azioni<sup>28</sup>”.

Verbi sono, ad esempio, ‘cammina’, ‘corre’, dorme; nomi ‘leone’, ‘cervo’, ‘cavallo’. Ora, sia gli uni che gli altri, proferiti di seguito, non producono un λόγος. ‘Cammina, corre, dorme’ non è un λόγος, proprio come non lo è ‘leone, elefante, cavallo’ (262b-c). È da sottolineare come, in questo contesto, sia energicamente ribadita la natura vocale di nomi e verbi<sup>29</sup>. L’esperimento mentale qui compiuto consiste infatti nel prendere i nomi come tasselli vocali isolati, allineandoli; e vedere cosa ne risulta su un piano ulteriore, che non è più quello dell’espressione vocale.

Alla creazione di un λόγος significativo si perviene solo nel caso che si mescolino verbi con nomi. In questo caso si realizza l’accordo, e il loro primo intreccio (πρώτη συμπλοκή) diviene immediatamente un λόγος, anzi, il discorso primo e più breve, per esempio ‘uomo impara’ (262c). È importante sottolineare che il termine qui usato per conno-

<sup>28</sup> Come è noto, Platone è il primo a porre questa distinzione. Per un’analisi dei contesti platonici in cui vengono usati i termini ὄνομα, ῥῆμα e λόγος, e per le loro diverse accezioni, cfr. DE RIJK 1986, pp. 218-33; ILDEFONSE 1997, pp. 55-72, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>29</sup> Cfr. anche oltre, 262c (τὰ φωνηθέντα).

tare l'intreccio fra nomi e verbi, συμπλοκή, come condizione prima per la realizzazione di un λόγος significativo, richiama alla lettera la συμπλοκή τῶν εἰδῶν, che era posta a sua volta come origine del λόγος (259e). Vi è dunque un intreccio, una συμπλοκή evidente del λόγος proposizionale, che è indizio e traccia di una συμπλοκή inevidente, costituita dalla συμπλοκή τῶν εἰδῶν. E, come diceva Eraclito, "connessione inevidente è più forte di quella evidente" (22B54DK).

La connessità sintattica del discorso, il legame dei significanti, è indizio dell'unità semantica, costituita dall'intreccio dinamico dei significati. Ciò è ancor più evidente nel seguito, che costituisce il vero e proprio fulcro teorico dell'intera argomentazione. La πρώτη συμπλοκή costituita dalla proposizione semplice ἄνθρωπος μανθάνει ('uomo impara') è infatti detta 'discorso primo e minimo' (λόγος ἐλάχιστος καὶ πρῶτος) per le seguenti ragioni:

"Infatti esso manifesta ormai già qualcosa a proposito delle cose che sono o che divengono, che sono state o che saranno, e non denomina soltanto, ma conclude<sup>30</sup> qualcosa (τί περαίνει)<sup>31</sup> intrecciando i verbi ai nomi. Perciò affermiamo che dice (λέγει), non solo denomina (ὀνομάζει); e a questo intreccio (πλέγμα) diamo il nome di 'discorso' (λόγος)" (*Soph.* 262d).

Attraverso la differenza essenziale fra 'dire' e 'nominare' emergono infine i due livelli di significazione impliciti nella natura del λόγος<sup>32</sup>. Il nominare ha luogo a livello dell'enunciato rappresentato fonicamente, ed è essenzialmente statico; la sua natura è quella della segnalazione. A questo livello, i costituenti del λόγος sono rappresentati come una pluralità ('uomo impara'). Il dire, che intreccia<sup>33</sup> verbi a nomi, è

<sup>30</sup> Come sottolinea DE RIJK 1986, p. 201, il verbo περαίνω indica un'azione portata avanti fino al suo compimento. Si tratta pertanto di un'espressione cruciale nel nostro contesto, riassumendo in sé tanto la natura dinamica del λέγειν quanto la tensione verso un unico risultato. Traducono 'conclude' MOVIA 1991, p. 436, PALUMBO 1994, p. 239, CASERTANO 1996, p. 193. Non dissimilmente FRONTEROTTA 2007, p. 479 ("compie"), CENTRONE 2008, p. 223 ("origina qualcosa di completo").

<sup>31</sup> Un'accurata analisi di περαίνω e dei suoi usi nella letteratura in DE RIJK 1986, pp. 309-12.

<sup>32</sup> Per la differenza fra 'dire' e 'nominare' come "two essentially different levels of speech activity", cfr. DE RIJK 1986, pp. 194-202. L'accento è posto soprattutto sull'unità del contenuto enunciativo.

<sup>33</sup> È da sottolineare che πλέκω, συμπλέκω, da cui συμπλοκή, πλέγμα non significano 'connettere' (estrinsecamente), ma 'intrecciare'; come nell'attività del tessere, in cui

invece un evento<sup>34</sup>, che unifica gli ingredienti forniti a livello del nominare e li trasforma in un'unità nuova, questa sola propriamente significativa. A differenza dell'ὄνομάζειν, il λέγειν è un'attività. Il λόγος significativo trova dunque la sua piena attuazione solo nel movimento dell'attività dialogica (διαλέγεσθαι)<sup>35</sup>. Il discorso scritto non può rappresentare il dire come attività. Per questo tace (σιγᾶ): non può parlare (λέγειν)<sup>36</sup>.

Per riprendere il filo dell'analogia con il paragone della Linea divisa, potremmo dunque concludere che il discorso scritto è immagine del discorso vocale, che è, a sua volta immagine dei suoi dispositivi di significazione. Proprio come la creatura ibrida e doppia generata dalla divisione dell'androgino nel discorso aristofaneo del *Simposio*, il λόγος significativo è insieme uno e duplice. Duplicità di forme lessicali, nome e verbo, che affiorano come immagini rispecchiate nel flusso vocale. Unità del loro intreccio, attraverso cui si compie l'azione del dire significativo, e che è, a sua volta, immagine della συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν. Diviso in due, come le sogliole (*Symp.* 191d), il discorso è infelice. I due tasselli vocali anelano a riunirsi, a fondersi nell'amplesso della significazione. Così il λόγος vocale può farsi manifestazione dell'invisibile. E così una relazione su 'scrittura, voce e livelli di significazione' può concludersi parlando dell'amore.

trama e ordito vengono rifusi in una nuova unità. In *Symp.* 191c (συμπλοκή), *Symp.* 191e (συμπλέκω) i termini sono usati a proposito dell'unione sessuale.

<sup>34</sup> L'aspetto dinamico del λέγειν in contrapposizione all'ὄνομάζειν, e il riferimento di quest'ultimo alla rappresentazione fonetica, è opportunamente sottolineato in CASERTANO 1996, pp. 196-7; cfr. anche CASERTANO 2007, p. 196.

<sup>35</sup> In questo senso va, a mio avviso, interpretata l'affermazione di *Soph.* 263 e: "Dunque la διάνοια e il λόγος sono lo stesso: salvo che il dialogo interno dell'anima con se stessa, in assenza di voce, viene da noi denominato διάνοια, mentre il flusso sonoro corrispondente, che procede attraverso la bocca, è detto λόγος". Cfr. anche *Theaet.* 189e-190a: "la ψυχή, quando pensa (διανοουμένη), non fa altro che condurre un dialogo con se stessa, interrogando e rispondendo, affermando e negando".

<sup>36</sup> *Phaedr.* 275d.

*Riferimenti bibliografici*

- AVEZZÙ G. (1982) *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma.
- CASERTANO G. (1996), *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli.
- CASERTANO G. (2007), *Paradigmi della verità in Platone*, Roma.
- CENTRONE B. (1998), PLATONE, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, introduzione di B. Centrone, Roma-Bari.
- CENTRONE B. (2008), PLATONE, *Sofista*, traduzione e cura di B. Centrone, Torino.
- CERRI G. (1991) *Platone sociologo della comunicazione*, Milano.
- DE RIJK L. M. (1986), *Plato's Sophist. A philosophical commentary*, Amsterdam/Oxford/New York.
- FRONTEROTTA F. (2007), Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano.
- GALLOP D. (1963), *Plato and Alphabet*, "Philosophical Review" 72 (1963) pp. 364-376.
- GASTALDI S. (2007) *La mimesis e l'anima*, in: Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII (libro X), Napoli, pp. 93-149.
- ILDEFONSE F. (1997), *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Paris.
- KAHN Ch. (1979), *The art and thought of Heraclites. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, 2<sup>nd</sup> edition 1981.
- KAHN Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- LASPIA P. (2001), *Principi di classificazione fonetica nella Grecia Antica. Le origini della riflessione fonetica fra oralità e scrittura*, in C. Consani e L. Mucciante (eds.), *Norme e variazione nel diasistema greco*. Atti del Quarto Incontro Internazionale di Linguistica greca (Chieti-Pescara, 30 settembre-2 ottobre 1999), Alessandria 2001, pp. 189-211.
- LASPIA P. (2010), *L'excursus fonologico nel Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?*, in G. Mazzara e V. Napoli (eds.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*. Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008, Sankt Augustin, pp. 181-204.
- MOVIA G. (1991), *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano.

- NAPOLITANO VALDITARA L. M. (2007), *Platone e le 'ragioni dell'immagine'. Percorsi filosofici e deviazioni fra metafore e miti*, Milano.
- PALUMBO L. (1994), *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- PALUMBO L. (2008), Μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*.
- RYLE G. (1960), *Letters and Syllables in Plato*, «Philosophical Review» 69 (1960), pp. 431-451.
- RYLE G. (1990), *Logical Atomism in Plato's Theaetetus*, «Phronesis» 35 (1990), pp. 21-46.
- SAENGER P. (1995), "Separazione delle parole e fisiologia della lettura", in: Olson D. R., Torrance N. (eds.), *Alfabetizzazione e oralità*, Milano (Cambridge 1991).
- SAYRE K. (1983), *Plato's Later Antology. A Riddle Resolved*, Princeton.
- SVENBRO J. (1991), *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari (Paris 1988).
- TRABATTONI F. (2003), *Il sapere del filosofo*, in: Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V (libri VI-VII), Napoli, pp. 151-186.
- TRABATTONI F. (2005), *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma.
- VEGETTI M. (1989), *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in Detienne M. (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, pp. 201-227.
- VEGETTI M. (2003), *Dialettica*, in: Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, vol. V (libri VI-VII), Napoli, pp. 405-433.
- VELARDI R. (2006), Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, Milano.
- VERNANT J.-P. (1983), *Nascita di immagini*, in *Nascita di immagini e altri scritti religione, storia e ragione*, Milano, pp. 119-152 (Paris 1979).