

Articoli

L'autoreferenzialità come cifra del *Teeteto* di Platone

di Diego Zucca

1. Il *Teeteto* di Platone è un dialogo straordinario ed enigmatico, non solo in quanto contiene una sterminata varietà di intuizioni, temi e argomenti dall'imponderabile storia degli effetti nel pensiero occidentale, ma anche perché costituisce una sfida teorica ed esegetica formidabile per gli interpreti di Platone: l'indagine in cui esso consiste – su cosa sia la conoscenza – ha un esito aporetico (elemento caratterizzante dei dialoghi giovanili o “socratici”), e non vi compaiono le dottrine epistemologiche e metafisiche del Platone maturo, *in primis* la teoria delle Idee, eppure la sua composizione è senz'altro posteriore ai dialoghi cosiddetti della maturità¹.

Questa singolarità – su cui si sono basate le prime letture scettiche di Platone in età ellenistica² – ha ricevuto spiegazioni diverse e spesso antitetiche: il dialogo potrebbe documentare un abbandono della teoria delle Idee³, o al contrario intendere proprio mostrare per via negativa che senza ricorso alle Idee l'indagine sulla conoscenza ha un esito inevitabilmente aporetico⁴, o sarebbe un dialogo

¹ Tale posteriorità è confermata anche dal punto di vista delle indagini stilometriche, su cui si può vedere per esempio G.R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 75 ss. e, per un panorama generale, L. Brandwood, *Stylometry and Chronology*, in R. Kraut (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 90-120.

² Su ciò, cfr. J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België, Brussel 1998; una lettura scettica contemporanea di Platone è K. Vogt, *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford University Press, Oxford 2021. Che il *Teeteto* sia un dialogo *sui generis*, è testimoniato anche dalle controversie interpretative sul suo significato risalenti già al periodo antico, su cui cfr. D. Sedley, *Three Platonist Interpretations of the Theaetetus*, in Ch. Gill e M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 79-103.

³ Cfr. R. Robinson, *Forms and Error in Plato's Theaetetus*, «Philosophical Review», 59, 1950, pp. 3-30; G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, trad. it. *Per una lettura di Platone*, Guerini & Associati, Milano 1991; G.E.L. Owen, *The Place of the «Timaeus» in the Platonic Dialogues*, «Classical Quarterly», 3, 1953, pp. 79-95; D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988.

⁴ F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge, London 1935; H.F. Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, «American Journal of Philology», 57, 1936, pp. 445-456; D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 1989 (ed. or. 1953).

“peirastico”, ovvero sia una rassegna critico-confutativa di posizioni storiche sulla conoscenza⁵, oppure un esercizio dialettico aperto⁶, o sarebbe invece di contenuto platonico, e un Platone né dogmatico né scettico vi si impegnerebbe a mostrare ad un tempo le possibilità e i limiti della conoscenza umana⁷, o presenterebbe un Socrate “semistorico” proprio per illustrarne il ruolo di “levatrice” del platonismo⁸: queste, solo le opzioni più rilevanti entro un ventaglio ben più ampio.

In quanto segue non intendiamo addentrarci nel merito di questa *querelle* (se non in modo molto indiretto), ma piuttosto porre l'enfasi su un aspetto importante e peculiare di questo dialogo, che per certi versi rende conto della sua singolarità: esso presenta, o ricapitola, il percorso dell'anima come potere cognitivo che fa esperienza *di sé* e del rapporto fra *sé* e le cose – un percorso autoreferenziale – a partire da una intuizione di *sé* più elementare e rozza, attraverso forme via via più articolate e progressivamente più ricche e anche più corrette; un cammino necessario di progressivo trascendimento dei propri limiti contestuali, sino alle soglie del proprio ritrovarsi, ossia al momento in cui gli elementi per una teoria onto-epistemologica positiva sono virtualmente presenti: un cammino dell'anima verso *sé* stessa, ove l'esito aporetico è solo un preludio a futuri sviluppi che non sono presenti nel dialogo, perché sono in parte oggetto di allusione, in parte sono presenti altrove⁹, in parte sono ascritti alla responsabilità critico-epistemica del lettore e, da un punto di vista più generale, sono la missione per un programma futuro ancora da articolare. L'angolo visuale sotto cui ripercorriamo il dialogo si armonizza con una lettura “maieutica”¹⁰ *ma* positiva e platonica dello stesso, per la quale l'esito aporetico

⁵ Cfr. F. Ferrari, *Platone. Teeteto*, Rizzoli, Milano 2016, *Introduzione*, pp. 9-142; U. Zilioli, *The Wooden Horse: The Cyrenaics in the «Theaetetus»*, in G. Boys Stones, C. Gill e D. El Murr (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 167-185; Id., *Aporia e maieutica nel Teeteto di Platone*, in R. Irmgard Männlein, W. Rother, S. Schorn e Ch. Tornau (hrsg.), *Philosophus Orator: rhetorische Strategien und Strukturen in Philosophischer Literatur (Michael Erler zum 60. Geburtstag)*, Schwabe Verlag, Basel 2016, pp. 63-84.

⁶ M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato (Introduction, Translation and Commentary)*, Hackett, Indianapolis 1990.

⁷ Cfr. F. Trabattini, *Introduzione*, in Id., *Platone. Teeteto*, Einaudi, Torino 2018, pp. VII-CX-VIII; Id., *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven University Press, Leuven 2016; R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary of «Theaetetus»*, Bucknell University Press, Lewisburg-London-Toronto 1992, *Introduction*; Ch. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.

⁸ D. Sedley, *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 2004 (ed. or. 2004).

⁹ Anzitutto, nel *Sofista*, che è il *sequel* drammatico del *Teeteto*.

¹⁰ La lettura “maieutica” è già elaborata nel commento del cosiddetto Anonimo (probabilmente del II sec. d.C.: cfr. G. Bastianini e D. Sedley (eds.), *Commentarium in Platonis Theaetetum*, in *Corpus dei papiri filosofici*, Parte III, *Commentari*, Olschki, Firenze 1995, pp. 227-562), ed è un aspetto ripreso nell'interpretazione di Sedley (*La levatrice*, cit.).

rimanda a una programmatica incompletezza piuttosto che a un genuino fallimento¹¹.

2. La struttura narrativa del *Teeteto* è magistralmente complessa – materiata di anticipazioni e di richiami retrospettivi, nonché di una trama alternata di fili tematici intrecciati che carsicamente si offrono e si sottraggono – e il livello drammatico “mima” quello speculativo, che esibisce una progressione a stadi: ogni stadio illumina retrospettivamente i precedenti, mostrandone la fecondità *a posteriori*; dato uno stadio attuale dell’indagine, una riflessione retroattiva successiva mostrerà che anche quello stadio attuale conteneva virtualmente il proprio auto-superamento, e il suo senso era custodito dal *futuro* stadio e, mediamente, dai futuri stadi del processo medesimo. Si tratta di un “togliere conservando”, attraverso un’*esperienza di pensiero* – che il lettore è chiamato a ripercorrere – la quale procede per auto-articolazione secondo una logica da “critica immanente”: la progressione degli stadi mostra, pur in maniera lasca e non pedante, rispettive concretizzazioni storiche di certe istanze speculative da parte di questa o quella “scuola” filosofica, ma ciò che conta non è tanto la storicità empirica delle posizioni di volta in volta discusse (non è rilevante *chi* abbia sostenuto l’una o l’altra), quanto il loro emergere *l’una dall’altra* entro uno sviluppo razionale e in certo senso inevitabile¹². Questo processo è essenzialmente *autoreferenziale*, nel senso che verte su sé stesso, come una ricerca che si auto-articola con continui effetti retroattivi in cui l’oggetto indagato e l’indagare stesso si intrecciano confondendosi; tutto ciò non significa che la forma dialogica non sia essenziale: pur essendolo, essa nondimeno esprime, perlomeno nel *Teeteto*, la declinazione “esteriorizzata” e “pluralizzata” di un confronto del pensiero *con sé*

¹¹ Tuttavia, la lettura qui proposta è tendenzialmente “ecumenica” (salvo l’essere incompatibile con letture scettiche, e con l’ipotesi evolutiva di un abbandono platonico della teoria delle Idee che il dialogo documenterebbe), nel senso che: il dialogo è *anche* una rassegna critica di posizioni storicamente esistenti (che però sono concepite come una sequenza “razionale”, cioè come un progressivo approssimarsi alla conoscenza della conoscenza); è vero che l’assenza delle Idee come opzione teoretica è responsabile di molte difficoltà e aporie in cui si imbattono le ipotesi considerate (anche se ciò non implica che le ipotesi discusse siano errate *simpliciter*, piuttosto, come vedremo, sono incomplete, perlomeno la Seconda e la Terza, ma *lato sensu* persino la Prima); è vero che un Socrate “semistorico” ci viene implicitamente proposto come un “levatore del platonismo” (anche se è altrettanto vero che pure le dottrine epistemologiche presocratiche e di contemporanei di Socrate, che vengono considerate, ci vengono implicitamente proposte a loro volta come “levatrici” dello stesso socratismo).

¹² Anche se spesso il procedere di Platone, anche nel *Teeteto*, non pare lineare e ci sorprende con deviazioni imprevedibili, in realtà, daccapo, alla luce del risultato dell’intero percorso saremo nella posizione di riappropriarci di quelle deviazioni come funzionali al percorso medesimo, dunque come deviazioni solo apparenti. Le connessioni tematiche più profonde sono “sotterranee”, non sono originariamente date e la loro reale valenza è apprezzabile solo retrospettivamente.

medesimo (è la stessa dinamica del pensare ad essere essenzialmente dialogica¹³).

Per essere ancora più espliciti, il *Teeteto* può essere interpretato come la *Fenomenologia dello Spirito* di Platone: sempre che si colga la suggestione in modo non pedantemente anacronistico e al netto della cosiddetta incommensurabilità dei contesti, come un'analogia di ruolo e significato sottesa alle pur abissali, ovvie differenze.

Ad ogni modo, in ciò che segue si intende mostrare *alcuni* aspetti specifici che favoriscono la possibilità di una ricostruzione del dialogo nel senso suggerito, come il percorso di progressiva autoconoscenza dell'anima a partire da forme più elementari e immediate – alcunché di *analogo* alla “certezza sensibile” – verso una sempre superiore complessità e articolatezza dello sguardo autoriflessivo su di sé: un percorso entro cui ogni posizione assunta, proprio in quanto deficitaria, contiene un immanente impulso all'autosuperamento, che è genuino progresso¹⁴: l'esito aporetico del *Teeteto* è solo apparente, o è reale solo nel senso che il dialogo non presenta l'intero processo dispiegato e compiuto, bensì chiama il lettore a proseguire da sé¹⁵.

Dato che si tratta di un dialogo di vertiginosa complessità e ricchezza, e peraltro di un dialogo fra i più studiati, va da sé che le osservazioni che seguono non pretendono di essere null'altro che una traccia, un sommesso invito a sostanziare una ricostruzione siffatta in maniera più sistematica e meno rapsodica: per questo, i punti nodali del dialogo saranno ripercorsi in maniera estremamente cursoria, e anche i riferimenti espliciti alla letteratura secondaria saranno ridotti al minimo.

3. Il dialogo vero e proprio¹⁶ è fra Socrate, l'esperto di geometria Teodoro e il suo giovane e brillante allievo Teeteto: Teodoro ne elogia le capacità intellettuali, mnemoniche e morali, e dice che è simile a Socrate quanto a fattezze fisiche e a bruttezza esteriore¹⁷. *L'incipit* anticipa elementi destinati ad assumere rilievo: il sapere geometrico (di cui Teodoro è portatore), le coppie polari somiglianza/differenza, apparenza/realtà, anima/corpo, gioventù/maturità, insegnamento/apprendimento, l'anima e le sue capacità, la memo-

¹³ È una tesi-chiave del *Teeteto* stesso: cfr. *infra*, p. 15.

¹⁴ Nonostante l'esito aporetico (su cui cfr. *infra*), giunti alla fine del *Teeteto* non abbiamo certo il tipo di ignoranza che avevamo all'inizio di esso.

¹⁵ Questo è un elemento di grande rilievo teoretico, enfatizzato già dall'Anonimo, cit.; cfr. anche Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit.

¹⁶ Nel Prologo, Euclide e Terpsione, a Megara, parlano di Teeteto morente, reduce da una battaglia, e ricordano il dialogo avuto da quest'ultimo con Socrate e Teodoro ad Atene molti anni prima, che Euclide aveva trascritto e che ora fa leggere a uno schiavo (142 A-C).

¹⁷ 143 E 4-144 B 6.

ria, la virtù. Socrate introduce la questione della competenza e della *technē* (anticipando il tema della “deferenza epistemica” e dell'autorità degli esperti)¹⁸: Teodoro non è esperto in somiglianze fisiche, ma è sapiente (in geometria), dunque se loda l'anima di Teeteto per *virtù e sapienza*, vale la pena che quest'ultimo *si mostri* e Socrate lo *esamini*. Vi è un *esame* condotto intorno a un'anima, che ne valuta la *sapienza* e la virtù¹⁹. Teeteto si mostra umile prendendo l'elogio del maestro come uno scherzo, tuttavia accetta, giacché ne è richiesto, di sottoporsi dall'esame e dunque di *esporsi*, cominciando così con l'espone la propria umiltà, correttezza e coraggio. Socrate pensa di testare la sapienza di Teeteto eleggendo proprio la sapienza a tema del discorso, subito equiparata alla *epistēmē*²⁰: si tratta di *conoscere la conoscenza* di Teeteto cercando di conoscere insieme a lui... cosa la conoscenza stessa sia in sé. Socrate desidera con «rozzo» ardore di «dialogare fra *amici* reciprocamente ben disposti» (146 A 6-8), entro una cooperazione argomentativa non agonistica orientata al vero. Teeteto azzarda la prima risposta: è conoscenza la geometria, lo è la *technē* del calzolaio, così come le altre tecniche simili²¹.

Come diviene immediatamente evidente, l'errore qui è metodologico: Teeteto non dice *cosa sia* la conoscenza, piuttosto adduce esempi intuitivi di conoscenza (o ambiti *di cui* vi è conoscenza), senza palesare cosa sia il *quid* a essi comune che li rende esempi di conoscenza²². Se fosse una definizione, poi, sarebbe circolare e non informativa: se non so cosa sia “conoscenza”, tanto meno so cosa sia “conoscenza geometrica” (qui vi è un'altra anticipazione rilevante: non conosco una *totalità* se non ne conosco le *parti* costitutive²³); Socrate si spiega con *esempi*: se dico che l'argilla è quella dei vasaio o quella dei fornaciai, non sto dicendo cosa sia, ma solo chi la usa; cogliere il valore esplicativo dell'esempio significa generalizzare oltre il caso utilizzato trascendendone l'individualità, cioè fare quello che Teeteto non ha fatto eppure *sa* fare, *se* è in grado di fare tesoro degli esempi di Socrate: l'uso di esempi volti alla generalizzazione induttiva per potervi cogliere un contenuto generale, è quindi “meta-pedagogico”, in questo caso *mostra* già ciò che dice. Teeteto

¹⁸ 144 D 7-145 A 13.

¹⁹ Chi sa, sa anche determinare se altri sanno, o se sono capaci di acquisire un certo sapere. Il sapere (proprio) rende autorevoli sul sapere (anche altrui); come vedremo, l'esame di un'anima sarà in realtà un esame che l'anima compie su sé stessa.

²⁰ 145 D 11-E 6.

²¹ 146 C 7-D 3.

²² Si tratta di un errore che Socrate imputa spessissimo ai propri interlocutori, come nel più celebre esempio del *Menone* in cui Menone è redarguito da Socrate poiché offre uno «sciame di virtù» – la virtù per la donna è X, quella per l'uomo è Y, quella per il ragazzo è Z, etc. – quando richiesto di esprimere *cosa* sia la virtù come tale, ossia ciò in virtù di cui tutti i comportamenti indicati da Menone sono virtù (Platone, *Menone*, 71 E 1-72 D 1).

²³ Cfr. *infra*, pp. 32-34.

recepisce l'istruzione metodologica, e ne adduce un esempio di tipo geometrico-matematico, estremamente complesso e astratto, relativo alle proprietà di numeri prodotti di fattori uguali e disuguali²⁴. Dall'ostensione di esempi singoli si passa, con un salto di livello "discreto" e decisivo, all'universalizzazione geometrico-matematica; Socrate sottolinea che Teodoro non era stato «testimone falso» quando aveva elogiato Teeteto – anticipando così il tema della *falsità*, che diverrà centrale²⁵ – eppure questi non è ancora in grado di cogliere la definizione (*labein logon*) di *epistēmē*²⁶: l'indagine è volta a cogliere un *logos*, conoscere cosa sia la conoscenza è coglierne il *logos*, in un modo *universale* analogo alle dimostrazioni e definizioni geometriche, trascendendo gli esempi empirici individuali. Infatti, Socrate lo incita a comprendere in un unico *logos* le molte conoscenze così come ha compreso in un unico *eidōs* le molte potenze numeriche²⁷. Il *logos* deve dunque catturare un *eidōs*²⁸, e questo è oramai un obiettivo condiviso da entrambi.

4. Teeteto confessa di non saper né procedere né abbandonare l'impresa: questa *impasse*, il suo stato di *aporia*, è legato alle sue doglie, afferma Socrate, giacché è gravido e ha bisogno di una levatrice spirituale che lo sappia far partorire, una *technē* che Socrate, singolarmente²⁹, si auto-scrive; si tratta della celebre maieutica socratica³⁰: un'ulteriore dimensione di autoreferenzialità "mostrata", in cui Socrate fa partorire a Teeteto delle idee illustrandogli cosa sia *proprio questo* "far partorire"³¹. Il soggetto del parto è l'anima, non il corpo (si rinforza la polarità anima/corpo già introdotta), l'arte maieutica consente di testare (*basanizein*) se il suo *pensiero* (*dia-*

²⁴ 147 D 2-148 B 3.

²⁵ Cfr. *infra*, pp. 25-30. Ma si anticipa anche il tema della testimonianza e dei giudici che valutano i testimoni producendo opinioni vere, che però non sono conoscenza: si tratta dell'obiezione fondamentale alla seconda grande ipotesi di Teeteto, secondo cui la conoscenza sarebbe opinione vera (200 E 4-C 6; cfr. *infra*, pp. 31-32).

²⁶ 148 B 4-D 2.

²⁷ 148 D 4-8.

²⁸ Qui il termine «*eidōs*» indica una forma o una specie unitaria, ma ha valenza più metodologica che metafisica: tuttavia, dato il tema epistemologico, ci è difficile non pensare all'Idea platonica come oggetto conoscibile per eccellenza.

²⁹ Sono rarissimi i casi in cui Socrate si autodescrive come depositario di una *technē* o di un sapere: oltre al caso della maieutica nel *Teeteto*, nel *Gorgia* sostiene di essere il solo ateniese a praticare la *technē* politica (521 C 6-8), nel *Simposio* dice di aver *appreso* (quindi di conoscere) le questioni d'amore (*ta erotika*) dalla sacerdotessa Diotima (*Simposio* 201 D 1-6); ma in ultima istanza, maieutica, *eros* e politica, per come sono intesi da Socrate, si intrecciano quasi al punto da identificarsi, sono manifestazioni dell'*unica* arte praticata da Socrate. Nel *Menone* – altra eccezione per noi relevantissima – Socrate afferma che, fra le pochissime cose che *sa*, vi è il fatto che opinione corretta (*orthē doxa*) e conoscenza sono cose diverse (98 B 1-5): cfr. *infra*, pp. 32 ss.

³⁰ 148 E 7-151 D 6.

³¹ I momenti di autoreferenzialità, a mio avviso, sono i momenti-chiave del dialogo, e devono diventare principi-guida nella sua interpretazione globale.

noia) produce figli «fertili e veri» oppure «immagini e falsità» (*eidōla, pseudos*)³²: un'opposizione, questa, che si rivelerà quantomeno approssimativa, giacché lo sviluppo della discussione mostrerà come ogni "figlio" partorito da Teeteto sia al contempo *falso ma fecondo*; tuttavia, a ben vedere tutte le tesi da lui partorite recano in sé un nucleo di verità che le rende feconde, che infatti andrà conservato e proprio sulla base del quale esse stesse si mostrano bisognose di superamento in quanto limitate, finite, unilaterali, incomplete, non universali, integrabili. Socrate si dichiara sterile di sapienza ma "estrattore" di sapienza altrui: sono coloro che lo frequentano, che da sé traggono le conoscenze, grazie a Socrate e «al dio»³³, così come sono loro che talora peggiorano la loro condizione morale ed epistemica, adirandosi poi ingiustamente con lui come se ne fosse responsabile³⁴.

Come è noto, l'esame cui allude Socrate è anzitutto quello confutativo, l'*elenchos*³⁵: la tesi è esplicitata nelle sue possibili declinazioni, se ne traggono le conseguenze, si controlla con cosa essa sia compatibile e con cosa non lo sia, se esistano fenomeni in grado di falsificarla o controesempi, se essa produca contraddizioni quando considerata insieme ad altre premesse accettate, e così via³⁶.

Questo esame muove a partire dalle tesi stesse, vagliandole criticamente, non è orientato a inoculare contenuti *positivi* e differenti nell'anima che "partorisce": parlare, affermando e negando, è una pratica innervata di normatività, materiata di impegni, vincoli e licenze, del diritto di esigere ragioni e del dovere di fornirle; questo è ciò che fa e fa fare Socrate, impegnarsi in un dialogare critico-argomentativo a tutto tondo: è questa la sua «malattia», un «terribile amore»³⁷ per l'esercizio discussivo. Ora è chiaro e tematizzato il ruolo di Socrate ("levatore" mediante esame confutativo), così come quello di Teeteto (partoriente, esaminando): ma in realtà lo scenario dialogico per come si dispiega di qui in avanti è un ideale normativo e normante di come si articola *il pensiero stesso*, giacché l'auto-ripiegamento critico, l'auto-esame rigoroso, il domandare regressivo verso i propri stessi fondamenti, e più in generale la dimensione argomen-

³² 150 C 2-3.

³³ 150 D 5; 151 D 5.

³⁴ Qui Platone sta evidentemente "scagionando" la figura storica di Socrate dall'accusa di corruzione dei giovani, la quale, come è noto, è uno dei tre capi d'accusa formali per cui fu processato e condannato a morte.

³⁵ Non si intende sostenere che la maieutica si riduca alla confutazione: certo, però, la confutazione è parte costitutiva dell'arte socratica di far partorire l'anima degli interlocutori: un essenziale "grimaldello" della maieutica.

³⁶ Sulla confutazione socratica, resta un punto di riferimento "sempreverde" l'opera di G. Vlastos; cfr. in particolare *L'elenchos socratico: il metodo è tutto*, in Id., *Studi socratici*, Vita & Pensiero, Milano 2003 (ed. or. 1994); cfr. anche Id., *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Scandicci 1998 (ed. or. 1991).

³⁷ 169 B 5, 169 C 1.

tativa fondata sulle buone ragioni (per affermare e per negare) e sulle evidenze disponibili, è lo stesso respiro del pensiero, che infatti sarà caratterizzato, a tempo debito, come un *discorso dell'anima con se stessa*³⁸. Noi siamo chiamati a esperire in noi l'intreccio sinergico di Socrate e di Teeteto, giacché il parto e la pratica maieutica che lo asseconda e accompagna (magari favorendo l'aborto se necessario, in vista di una nuova nascita)³⁹ sono momenti *coessenziali* alla dinamica del pensare, che esibisce da ultimo una struttura "discussiva": un'esperienza che siamo sollecitati a "vivere" in noi, piuttosto che assistervi passivamente.

Sono già sul tavolo moltissimi ingredienti, molti aspetti della comunicazione e dell'indagine sono stati messi a tema, eppure l'investigazione sulla conoscenza muove a partire da una ipotesi ben più basilare – la conoscenza come percezione – come per enfatizzare uno spazio da colmare, uno iato fra le consapevolezza presupposte dalla ricerca comune, e la povertà del primo risultato di questa ricerca stessa; ma è una povertà solo apparente, giacché da essa scaturisce tutto il resto, sicché il cominciamento è virtualmente gravido del risultato sebbene ciò diventi visibile solo dal punto di vista di chi abbia conseguito il risultato; l'indagine deve poter essere *adeguata a sé stessa*, e in effetti questo processo critico è un processo di progressivo auto-adequamento: nel caso della ricerca di cosa sia la conoscenza, l'anima si deve occupare di sé stessa e della sua stessa natura come potere cognitivo, nonché della natura dei suoi oggetti e del rapporto fra sé e questi oggetti, e questo stesso processo conoscitivo, avendo di mira la conoscenza medesima, è evidentemente rivolto a sé stesso, ovverosia, intrinsecamente autoreferenziale.

5. *Prima Ipotesi*: dice cautamente Teeteto («per come la cosa *appare ora*», *phainetai*) che «la conoscenza non è altro che *percezione (aisthēsis)*», in quanto (gli «*sembra*» che, *dokei*) «chi conosce qualcosa percepisce ciò che conosce»⁴⁰. *Aisthēsis* e il verbo *aisthanomai* sono termini ambigui, possono denotare la percezione sensibile o un più generale "rendersi conto", "accorgersi", "cogliere", "esser con-

³⁸ 189 E 6-190 A 7. Cfr. *infra*, p. 26.

³⁹ Ciascuno «onora il proprio germoglio» (Platone, *Simposio*, 208 B 4-5), biologico o spirituale che sia, ma talvolta occorre essere capaci di abbandonarlo (cfr. *Teeteto*, 160 E 7-161 A 4). È interessante come il motivo della gravidanza e del parto ritorni sia nella maieutica che nell'amore: *eros* è essenzialmente desiderio, di «partorire nel bello» (*Simposio*, 206 E 5), e la celebre *scala amoris* del *Simposio* è un percorso di conoscenza – *eros* è «amante di *sophia*» (*philosophos*, 204 B 4-5) – che muove sia dal corpo all'anima, che dal particolare all'universale (*Simposio*, 210 A 5-E 1), proprio come la "scala epistemica" in cui l'indagine del *Teeteto* consiste. Sulla gravidanza psichica e le sue analogie/differenze fra *Teeteto*, *Simposio* e *Menone*, cfr. F.C.C. Sheffield, *Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 20, 2001, pp. 1-33.

⁴⁰ 151 E 1-3.

sci di”: siffatta ambiguità è necessaria a questo punto, poiché ancora non si è distinta in alcun modo una modalità cognitiva sensibile da una non sensibile, né si è accennato al *soggetto* di tale conoscenza. Ma già nell'avanzare l'ipotesi stessa, Teeteto utilizza un lessico cognitivo che “esonda” rispetto al dominio della sensibilità *stricto sensu*: le cose gli «appaiono» così ora, gli «sembra» che P (*phainetai, dokei*).

Tuttavia, Socrate ora suggerisce che l'ipotesi sensistica di Teeteto sia nella sostanza identica alla tesi protagorea dell'*homo-mensura* («l'uomo è misura di tutte le cose»)⁴¹ interpretata anch'essa in modo sensistico, come l'esempio con cui è spiegata ben illustra: lo stesso soffio di vento, uno lo percepisce freddo e l'altro no, sicché, secondo Protagora, esso è freddo *per* chi lo sente tale, e *non lo è per* chi non lo sente tale⁴². Se la conoscenza è percezione, allora *ogni* percezione è conoscenza⁴³, dunque è vera (si anticipa il nesso costitutivo fra conoscenza e *verità*): perché sia vera, deve cogliere un ente (o una proprietà reale), così la mia coglie il vento freddo e la tua il vento non freddo⁴⁴, dunque ognuno è misura di tutte le cose nel senso che come ciascuno percepisce le cose, così le cose *sono* (*per* lui/lei⁴⁵). La percezione è *diretto* e infallibile coglimento delle entità e proprietà in cui il percipiente si imbatte, e come tale è, *ex hypothesi*, conoscenza. La tesi comporta l'attribuzione alla conoscenza di cinque aspetti: la *verità*, l'*immediatezza*, la *sensorialità*, la *passività*, l'*avere un oggetto* (semplice).

⁴¹ 80 B 1 DK; Platone, *Teeteto*, 152 A 1-3.

⁴² Può colpire il fatto che l'esempio con cui Socrate introduce la dottrina di Protagora concerne ciò che noi chiameremmo una “qualità secondaria” ([freddo]; ma poi anche [bianco]: 153 D 8-154 A 5; [dolce]/[amaro]: 159 C 11-E 5) – secondo una distinzione moderna, ma che è comunque ricavabile già da Democrito (cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VIII 184, Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 72) – ma dal punto di vista di questa radicale dottrina epistemologica una distinzione fra qualità primarie e secondarie non ha alcun senso (sono *tutte* “secondarie”), quindi sarebbe una *petitio principii* replicare che ciò che vale per gli esempi addotti non varrebbe, invece, per le proprietà primarie.

⁴³ Il recettivo Teeteto è stato previamente istruito da Socrate sull'universalità del *definiens*, e sulla sua *coestensività* col *definiendum*: se X è Y, e lo «è» di definizione, allora ogni X è (un) Y e ogni Y è (un) X.

⁴⁴ 152 B 1-C 3.

⁴⁵ Tralasciamo il controverso senso di questo «per» (che traduce il dativo greco), che secondo la più parte degli interpreti (il “classico” è M. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's «Theaetetus»*, «Philosophical Review», 86, 1976, pp. 172-195; Id., *The Theaetetus of Plato*, cit.) implicherebbe che Platone intende la dottrina protagorea come una forma di *relativismo*, per cui ciò che è vero è sempre vero-per-S, mentre per altri interpreti (sulla scorta di G. Fine, *Conflicting Appearances: «Theaetetus» 153d-154b*, in C. Gill e M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 105-133; Id., *Plato's Refutation of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Apeiron», 31, 1998, pp. 201-234) Platone la intenderebbe come una forma di *infallibilismo*, per cui ogni apparenza è vera *simpliciter*. Senza poter argomentare qui e dovendo sorvolare sul vasto dibattito sulla questione, riteniamo che in questa prima parte del *Teeteto* siamo a uno stato di articolatezza teorica che è *al di qua* della distinzione stessa, e che solo esplicitando la dottrina nelle sue implicazioni e assunzioni implicite, Platone farà emergere che l'*oscillazione* fra istanza relativistica e istanza infallibilistica è un problema che grava inevitabilmente sulla dottrina stessa, facendola implodere su sé stessa.

Ora, l'identificazione socratica fra la tesi di Teeteto per cui «conoscenza è percezione» e la lettura sensistica dell'*homo-mensura* di Protagora per cui «ogni cosa è per S come appare a S» (ove “qualcosa appare a S” = “S percepisce qualcosa”)⁴⁶ potrebbe sembrare una forzatura, posto che va ben oltre la lettera della tesi di Teeteto, eppure a ben vedere l'una *contiene* l'altra: se la conoscenza è percezione *simpliciter*, e aver contatto percettivo con un oggetto è *tutto ciò* cui si riduce il conoscerlo, allora io conosco il mio vento freddo come tu conosci il tuo vento non freddo, nella misura in cui, rispettivamente, li percepiamo⁴⁷. La percezione sensibile, poi, è un fenomeno fisiologico consistente nell'impatto dell'ambiente circostante sugli organi di senso, dunque è una faccenda essenzialmente *corporea*⁴⁸. Se conoscere non è che percepire, l'ambito dello scibile coincide con l'ambito del sensibile: e questa tesi epistemologica secondo Socrate si sposa virtualmente con una certa ontologia, secondo cui: *nulla è qualcosa in se stesso*, nulla ha una determinata qualità in sé, bensì *tutto diviene*, in relazione a tutto il resto⁴⁹. Questa “ontologia del Flusso”, secondo Socrate, sarebbe una dottrina *segretamente* sostenuta da Protagora e i suoi discepoli⁵⁰; ciò che egli intende dire è che al di là delle sue intenzioni la tesi epistemologica di Protagora – implicata da quella di Teeteto – implica (ed è implicata da) un'ontologia siffatta⁵¹, come è chiarito poi mediante esempi: quando una pietra incontra un percipiente S, essa “diventa” bianca per S, ma i relati (percezione del bianco, bianco della pietra) non esistono in sé, al di fuori della relazione: e ogni relazione è un *evento*, tutti i sensibili (percipienti e percepiti) mutano di continuo e si co-determinano senza preesistere a questa trama “evenemenziale” di continue relazioni ove nulla resta stabile. Un mondo in cui la tesi di Teeteto (= T) e quella di Protagora (= P) sono vere, è un mondo in

⁴⁶ 152 B 12.

⁴⁷ Non è affatto confermato dalle fonti che il significato dell'originaria dottrina protagorea dovesse essere sensistico. Tuttavia non è importante, per la nostra lettura, valutare l'attendibilità di Platone come fonte relativa al Protagora storico: sono le tesi che contano, non già i loro presunti o ipotetici portatori contingenti. Sul *Teeteto* come fonte per il Protagora storico, cfr. A. Macé, *Privatising Perception. Plato on Protagoras: Theaetetus 154B-157C*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte e P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Brill, Leiden 2013, pp. 195-216.

⁴⁸ Cfr. 184 E 4-6. Daccapo, in questa sede non è così rilevante discutere l'eventuale identità storica dei fautori della Dottrina Segreta (per alcuni si tratta di Aristippo e dei primi Cirenaici, es. U. Zilioli, *The Wooden Horse*, cit.; per altri degli atomisti, es. F. Ademollo, *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 225-227).

⁴⁹ 152 D 1-7. Cfr. 156 A 1-157 C 3, ove si spiega nel dettaglio il rapporto di congruenza fra l'epistemologia di Protagora (P) e l'ontologia del Flusso (F), *dato* il sensismo ipotizzato da Teeteto (T).

⁵⁰ 152 C 8-11.

⁵¹ T, P e F sono dette «coincidere» a 160 D 6; a 168 B 5-7 l'implicazione sembra essere: $F \rightarrow P \rightarrow T$, ma altri passi invertono la direzione di implicazione, quindi è meglio intendere le tre tesi come aspetti di una generale “visione delle cose”: TPF.

perpetuo Flusso senza individui determinati in sé né proprietà stabili (= F): *tutto* cambia così come cambiano le percezioni, se *tutte* le percezioni di *tutti* (anche quelle apparentemente confliggenti) sono vere, così ogni relazione percettiva è un evento veridico seppur evanescente e istantaneo.

Il palesarsi di T, P e F come un trittico solidale, contiene già un meta-messaggio: ogni ipotesi su cosa sia conoscenza si porta dietro un'ipotesi su come/cosa sia lo scibile, cioè il mondo conosciuto (ogni epistemologia si porta dietro una metafisica).

Il trittico TPF esplicita e articola T, ed è il “figlio” da esaminare⁵². Ma si profila già un mancato adeguamento fra la “povertà” del contenuto della teoria e la ricchezza della metateoria, ossia delle risorse necessarie per rappresentare la teoria stessa: T si articola in TPF, ossia in una raffinata ontologia relazionista ed “evenemenziale”⁵³, insieme all'idea di un contatto diretto e verace fra due relati codeterminantisi; eppure, se la conoscenza è percezione, *proprio secondo TPF* ogni episodio di conoscenza è un'istantanea atomistica, isolata, immediata, irrelata ad altri episodi precedenti e successivi di conoscenza-percezione; e dunque, se TPF fosse vera, se fosse la corretta definizione di cosa è la conoscenza, paradossalmente la posizione di TPF stessa *non* sarebbe conoscenza (anche perché T non coglie un esempio individuale – Teeteto è stato istruito da Socrate e ora il suo *logos* si candida a catturare un *eidos* comune a tutti i casi di conoscenza – esprime un universale): questo è il motore segreto che spinge all'autosuperamento di T, e con l'“espandere” T in TPF T si è virtualmente *già* oltrepassata, anche se tale oltrepassamento si fa *esplicito* solo mediante i molteplici movimenti confutativi che seguono.

Prima che si inauguri la *pars destruens*, Socrate si sofferma sull'aporia delle proprietà relazionali, come “maggiore di”, che possono mutare senza che abbia mutamenti intrinseci l'individuo di cui queste sono/diventano proprietà, sicché gli individui possono “cambiare senza cambiare”: questa paradossale *dipendenza fra dipendenze* (dei

⁵² 160 E 4.

⁵³ Ai più rozzi, che credono che esista solo ciò che si può toccare, Socrate contrappone i più raffinati (*kompsoeroi*, 156 A 3 ss.) sostenitori della Dottrina Segreta, che considerano come reali azioni, generazioni, relazioni e altre entità “invisibili” analoghe. Essi bandiscono parole implicantanti stabilità, come «essere», «questo», «quello», «di questa proprietà» etc. (157 B 3-C 1). Come già osservato, l'identificazione storica in questa sede è cosa che possiamo trascurare: non è detto che la teoria sia attribuibile a una scuola storicamente determinata, potrebbe anche contenere elementi di più teorie e prospettive filosofiche. Cfr. C. Buckels, *The Ontology of the Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*, «Phronesis», 61, 2016, pp. 243-259; M.K. Lee, *The Secret Doctrine: Plato's Defense of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Oxford Studies of Ancient Philosophy», 19, 2000, pp. 47-86; V. Cobb-Stevens, *Perception, Appearance and Kinesis: The Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*, in J.P. Anton (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University Press of Notre Dame, Notre Dame 1989, pp. 247-265.

relati dalla loro relazione, della relazione dai loro relati)⁵⁴ risulta così aporetica e sfuggente, che Teeteto è colto da «vertigini» e «meraviglia» (*thauma*), condizione, questa, che Socrate identifica con l'origine del filosofare stesso⁵⁵: è lo stesso stupore destabilizzante proprio delle anime gravide di cui Socrate è maieuta. Ed è proprio la maieutica che sarebbe vana e impossibile, se la conoscenza fosse percezione (T) e tutte le percezioni fossero vere (P)⁵⁶; ma Protagora non sarebbe più sapiente degli altri (e perché dovremmo pagarlo?), giacché *tutti* sarebbero già nel vero *ex hypothesi*, e dubitare, discutere, confutare, dare e chiedere ragioni sarebbero cose insensate⁵⁷: anche questo movimento è di una autoreferenzialità paradossalmente retroattiva, giacché Socrate e Teeteto *concludono*, discutendone, che se TPF è vera, allora la discussione argomentativa come tale, *compresa la discussione su TPF*, non ha senso! La discussione è *attività di mediazione processuale*, ma se la conoscenza è *passiva immediatezza istantanea*, nessuna discussione produrrebbe conoscenza, neppure quella che affermasse TPF: tematizzare TPF come possibilità teorica è essersene già virtualmente emancipati.

Socrate muove altre obiezioni a T mostrando altri modi in cui la conoscenza si “sporge” rispetto all'immediatezza sensibile: *comprendere* contenuti semantici è cosa irriducibile al *vedere* o *udire* le lettere che li veicolano fisicamente⁵⁸, e *ricordare* qualcosa è un modo di conoscerla che trascende la sua presenza sensibile⁵⁹; si anticipano così il tema dei contenuti non sensibili che l'anima afferra quando conosce⁶⁰, e il tema della “distrazione temporale” dell'anima, che ritiene contenuti in sé e ne dispone *in absentia*, oltre l'immediatezza puntuale del presente, ma anche oltre l'individualità dei particolari sensibili.

Ora Socrate, però, immagina un Protagora *redivivus* che controreplica alle obiezioni⁶¹, e anche questa è una movente autoreferenziale dal punto di vista narrativo, un'istruzione pregnante: il dialogo

⁵⁴ 155 B 7-C 1. Anche questo anticipa la relazione parti/tutto che sarà tematizzata entro la discussione critica della Terza Ipotesi (cfr. *infra*, pp. 32 ss.).

⁵⁵ 155 C 8-10.

⁵⁶ 161 E 4-162 A 3. Su questo aspetto, cfr. A. Long, *Refutation and Relativism in «Theaetetus»*, 161-171, «Phronesis», 49, 2004, pp. 24-40.

⁵⁷ 161 E 4-162 A 3.

⁵⁸ 163 B 1-C 4: è un'obiezione che, ponendo lo scarto fra il contenuto semantico/mentale e il suo veicolo esteriore, anticipa la caratterizzazione del pensiero come discorso (anche silente) dell'anima con sé stessa (189 E 6-190 A 7), e l'esclusione dell'accezione di “*logos*” come «discorso pronunciato» nella Terza Ipotesi che pone la conoscenza come «opinione vera con *logos*» (206 D-E): cfr. *infra*, pp. 32 ss.

⁵⁹ 163 D 1-5: il tema del ricordare è un altro *leitmotiv* tematico del *Teeteto*. Socrate seguita poi (165 B 1-E 6) a mostrare altri casi e contesti d'uso in cui «conosce» non è intersostituibile con «vede», mentre lo dovrebbe essere, se conoscere non fosse che percepire (cioè: vedere, o udire, o gustare etc.).

⁶⁰ Cfr. *infra*, pp. 23-24.

⁶¹ 166 A 2-168 C 2.

con Protagora è un parto dell'anima di Socrate⁶², che pure evoca uno scenario dialogico, così come il dialogo di Socrate con Teeteto (e Teodoro) è una polifonia che deve risuonare nella *nostra* anima, i cui personaggi sono prosopopee di momenti strutturali del processo cogitativo, il quale è per sua essenza un dialogo *in foro interno*. Con questo *escamotage*, Socrate sollecita Teeteto a riflettere criticamente su possibili contro-obiezioni, usando il personaggio di Protagora, esattamente come Platone fa con noi usando i personaggi di Socrate, Teeteto e Teodoro. Protagora – che difende TPF, non solo P – rifiuta l'obiezione della memoria: tutto muta così radicalmente (F) che ogni relazione percipiente-percepito costituisce un'istantanea a sé, quei relati non esistono al di fuori di quella relazione (e viceversa), cosicché non vi è alcuna persistenza diacronica di soggetti che possano sporgersi oltre il loro assoluto presente e dunque ricordare alcunché; vi sono anzi infiniti soggetti⁶³.

Questa radicalizzazione – osserviamo noi – anticipa già un problema che verrà presto alla luce: la tesi discioglie l'identità personale nonché quella degli oggetti mondani, così da rendere completamente *erronea* la nostra spontanea fenomenologia dell'esperienza: eppure, data P noi *non possiamo* errare!

Protagora, inoltre, rivendica di auto-ascrivere la sapienza a buon diritto, non già perché avrebbe apparenze più vere degli altri – ché sono tutte vere, se «nessuno opina (*doxazei*) cose false»⁶⁴ – ma perché sarebbe in grado, attraverso la parola, di mutare le apparenze altrui ingenerandone di *utili* e vantaggiose, in individui e città, come un medico che cura pazienti malati⁶⁵, per esempio facendo apparire *giuste* a una città quelle cose che siano a essa *utili*, anziché quelle dannose⁶⁶. Questa apologia, proprio nel replicare alle obiezioni, risulta fatale per la tesi originaria TPF. Anzitutto, il contenuto delle apparenze si è ispessito sino a poter vertere su proprietà morali, come [giusto], che non paiono visibili come [bianco] o gustabili come [dolce]; si è anche espansa la natura di questo apparire (ora è un *doxazein*) perdendo l'originaria connotazione sensistica⁶⁷, tanto

⁶² Socrate si autodescrive come sterile, ma in realtà tale non è: anche se muove a partire dalle ipotesi di Teeteto, il modo in cui aiuta quest'ultimo a partorire è evidentemente "creativo", non si limita a confutare e testare ma introduce nuovi contenuti positivi (poi a loro volta testati, smentiti e superati). Questo effetto di stridore fra ciò che Socrate fa e ciò che dice di fare, è deliberatamente convogliato da Platone nel lettore, ed è analogo a ciò che accade nel *Menone*, ove Socrate *dice* di limitarsi a tirar fuori dallo schiavo delle conoscenze geometriche, ma in effetti lo guida "creativamente".

⁶³ 166 B 6-C 1.

⁶⁴ 167 A 6; infatti, nessuno opina «cose che non sono» (A 7): si anticipa qui l'ipotesi, dopo discussa e confutata, che opinare il falso equivalga a opinare ciò che non è (cfr. *infra*, p. 26).

⁶⁵ 166 E 2-167 C 7.

⁶⁶ 167 C 1-7.

⁶⁷ È un'anticipazione del passaggio dalla percezione all'opinione, introdotta dapprima come qualcosa che "scappa" al personaggio Protagora, quasi *en passant*, ma queste variazioni

che l'apparire diventa attribuibile persino a un soggetto *collettivo* come un'intera città⁶⁸; e si introduce l'idea di utilità *oggettiva* come qualcosa di evidentemente non indicizzato al soggetto (individuale o collettivo), dato che le apparenze "davvero" dannose vanno mutate in apparenze "davvero" utili.

La difesa apre una dimensione *politica* del discorso, che chiama in causa il rapporto con altri nella comunità; il sofista-retore condiziona le apparenze altrui mediante *logoi* "terapeutici": il *logos* comune, paradossalmente, sarebbe in grado di decidere i contenuti delle apparenze private, ma questo riferimento alla persuasione discorsiva è in evidente tensione con l'idea che ognuno abita un mondo privato, effimero, intrascendibile anche se *a priori* vero, di percezioni sensibili; e l'idea che il sapiente Protagora possa *prevedere* come muteranno le apparenze altrui, decidendone i contenuti nel senso dell'utile oggettivo, presuppone un duplice rapporto col *futuro*, dunque con l'esposizione *all'errore e al falso*: le sue previsioni su cosa apparirà sono più autorevoli di quelle altrui, così come l'utilità di una certa credenza (o azione conseguente) può essere confermata o smentita dai futuri eventi⁶⁹: eventi che evidentemente coinvolgono gli stessi soggetti che credevano giuste o utili certe cose, e che dunque *persistono* oltre il mutamento, così come deve persistere chi fa previsioni su cosa apparirà.

Protagora argomenta a difesa della sua tesi, adducendo ragioni, eppure stando proprio alla sua tesi le buone ragioni non servono a nulla, anzi la sola cosa che egli può star facendo è mutare in modo meramente performativo le nostre apparenze: mutare, si badi, la nostra apparenza *vera* per cui ci sono apparenze false, nell'apparenza altrettanto vera per cui le apparenze sono tutte vere... persino quelle contrarie alle sue! Infatti, mostrata l'inevitabilità della possibilità di falsità cui il giudizio si espone vertendo sull'utile futuro, e ribadita così la necessaria "distrazione temporale" dell'anima (persistente) fra passato, presente e futuro, Socrate esibisce il celebre "argomento per auto-confutazione"⁷⁰, momento particolarmente candido di quella autoreferenzialità che a nostro avviso è la cifra più profonda del *Teeteto*, sia in senso teoretico che in senso narrativo. La deferenza epistemica nei confronti degli esperti, cui ci si affida per quell'utile futuro testé evocato proprio dal Protagora *redivivus*, mostra che pressoché tutti *credono* che ci siano opinioni vere e opi-

di lessico, apparentemente innocue, sono ben controllate da Platone; tuttavia, l'opinione si presenta ma dentro un approccio percettivo, è ancora concepita sulla falsariga della percezione, come una puntuale recezione "subita", *immediata e passiva*.

⁶⁸ Su questo aspetto, cfr. E. Keeling, *Truth for a Person and Truth for a Polis: A Note on 171a1-6*, «Ancient Philosophy», 35, 2015, pp. 63-73.

⁶⁹ 172 A 5-B 2.

⁷⁰ 170 A-171 D.

nioni false, quindi che P (= tutte le apparenze sono vere) sia falsa; eppure, essi non hanno torto, giacché P è vera (*tutte* le apparenze sono vere), quindi P è falsa se qualcuno la ritiene tale!⁷¹

L'anima si autorappresenta anzitutto come percezione immediata dei propri oggetti, poi eleva tale autorappresentazione a teoria, mancando, per così dire, la propria natura; nell'atto stesso in cui l'idea della percezione come infallibile viene esportata alle apparenze in generale, incluse quelle doxastiche, allora si modella il giudizio sulla falsa riga della percezione (mancandone, daccapo, la natura)⁷², finendo per rendere impossibile lo stesso concetto di esposizione all'errore: eppure questa stessa idea, se auto-applicata, produce il proprio auto-superamento. Anche in questo caso, l'auto-confutazione è la controparte dialogica di un processo "fenomenologico" che l'anima *deve* esperire, per riconoscersi oltre le proprie autorappresentazioni erranee, anzi proprio grazie a esse: dobbiamo provare a porre la verità di ogni apparenza, nostra e altrui, e vedere dove ciò ci conduce.

Anche la (auto)confutazione di Protagora toglie ma insieme conserva ciò che supera: ciò che è "vero per noi" è ciò che, a un dato momento, crediamo e ci appare tale, sulla base delle evidenze disponibili; ma l'adeguamento fra ciò che ci appare vero e ciò che lo è, è una *missione*, non già alcunché di originariamente dato⁷³.

Ma il lascito più significativo di questo superamento, è che la necessità di fare spazio al falso costringe il pensiero a riflettere sulle condizioni di possibilità di un suo eventuale rapporto coi propri oggetti che sia caratterizzabile come falso: perché le apparenze e le opinioni hanno sempre un oggetto, e occorre comprendere che oggetto possano mai avere quelle false⁷⁴.

Ma per ora il tema viene differito⁷⁵, e trova invece spazio la cosiddetta "Digressione"⁷⁶ – nella parte centrale del dialogo⁷⁷ (ne è

⁷¹ La sintesi dell'auto-confutazione che proponiamo è sommaria al punto da apparire banalizzante, ma in questa sede ci interessa enfatizzare un aspetto, quello dell'autoreferenzialità, più che entrare nei dettagli dell'argomentazione.

⁷² Questo è imputato, da Platone e poi da Aristotele, pressoché a tutti i filosofi presocratici. Cfr. Aristotele, *De Anima* III 3, 427 A 26-30.

⁷³ Si comprende ora che l'umiltà dapprima ascritta a Teeteto in sede di introduzione dei personaggi – che ora fa da *pendant* contrastivo all'arroganza un poco autocelebrativa di Protagora – non aveva un significato moralistico, ma anticipava la contrapposizione fra un *habitus* intellettuale fecondo, e uno sterile.

⁷⁴ Cfr. *infra*, pp. 26 ss.

⁷⁵ Il "differire" certi temi e la relativa *suspense* procurata nel lettore, si inscrivono in una tecnica narrativo-drammatica atta a enfatizzare la rilevanza di certe cose proprio attraverso la loro assenza, il loro restare presenti nella forma dell'attesa o della ricerca, creando un effetto di tensione che informa di sé anche i temi trattati nel frattempo.

⁷⁶ Socrate chiama le cose dette nella "Digressione": *parerga* (177 B 8); questioni collaterali, appunto.

⁷⁷ 171 C 1-177 C 5. Il *Teeteto* comincia a 142 e termina a 210; circa 30 pagine *Stephanus* precedono la Digressione, e poco più di 30 pagine la seguono. Una recente e lucida analisi

l'autentico cuore) – una digressione solo apparente; Socrate allude a un «discorso più grande», Teodoro afferma che la *scholē*, il tempo libero non manca. Lo straordinario discorso di Socrate, di cui è impossibile offrire una sintesi sommaria, è imperniato su una serie di opposizioni, non giustapposte bensì coimplicantisi: la libertà del filosofo e del filosofare, che ha cura della verità e guarda lontano, di contro alla schiavitù dei retori, che non vedono oltre il loro naso, e dei discorsi in tribunale, schiavi della clessidra e intrisi di menzogna; il volgersi all'universale e al "cielo" da parte dell'uomo libero, di contro all'indugiare nell'individuale e nell'empirico da parte delle anime misere, prese dalle prassi "troppo umane" dei loro interessi particolari: il celebre aneddoto di Talete che, mirando al cielo cade in un pozzo suscitando le risate di una serva, illustra la goffaggine mondana di chi si cura di cose di maggior valore, ma ben più ridicola è la speculare goffaggine di chi, portato nella dimensione "uranica" della libera ricerca del vero e richiesto di "dare e chiedere ragioni", si trova spaesato e senza strumenti⁷⁸. L'opposizione fra i due tipi umani è etica ed esistenziale: l'uno coltiva sapienza, virtù e giustizia e così si "assimila a dio", l'altro – furbesco, pusillanime e servile – è ancorato alla terra su cui grava e ha così la mediocre vita che conduce quale meritato castigo⁷⁹. A noi interessa mettere in luce la dimensione autoreferenziale di questa apparente sospensione della ricerca sulla conoscenza: *una digressione che parla della digressione* – ovvero sia del tempo e della libertà (non solo materiale ma "spirituale") di dedicarsi all'universale e al vero in modo da trascendere la propria individualità, i propri interessi, elevandosi a uno sguardo che abbracci la totalità e il reale al di là delle contingenti urgenze pratico-empiriche – e così "mostra ciò che dice", anzitutto mostrando *il filosofo che parla del filosofo*⁸⁰.

La mediazione confutativa del relativismo sensistico aveva evocato la dimensione politica dell'utile pubblico e della comunità, ora la Digressione invita a trascendere quel mondo privato, abitato dagli effimeri percipienti protagorei, in un senso molto più radicale e non più meramente epistemologico.

Riprese le fila della confutazione, Socrate torna al tema dell'utile e del futuro come implicanti il falso⁸¹, per poi rivolgersi di nuovo

della Digressione è T. Bénatouil, *La science des hommes libres. La digression du Théétète*, Vrin, Paris 2020; cfr. anche Z. Giannopolou, *The Digression in Plato's Theaetetus: Observations on Its Thematic Structure and Philosophical Significance*, «Elenchos», 23, 2002, pp. 75-88; E. Spinelli, *Socraticismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del 'Teeteto' (172c-177c)*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone. Struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 201-215.

⁷⁸ Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁷⁹ 176 E 3-177 A 8.

⁸⁰ Socrate, è il filosofo *par excellence*.

⁸¹ 177 B 6-179 D 1.

a F, l'ontologia del Flusso come parte di TPF, e anche qui si evidenzia, fra altre cose, l'esito paradossale della *auto-applicazione* di siffatta teoria: se tutto è in movimento e nulla ha neppure una relativa stabilità e determinatezza, e allora il vedere sarà anche un non-vedere, e la conoscenza non sarà più percezione di quanto non sia non-percezione; una teoria per cui tutto è instabile, non può pretendere *per sé* alcuna stabilità, e così si "auto-fagocita"⁸².

Teeteto chiede a Socrate di discutere anche l'ontologia eleatica, secondo cui, al contrario di F, il tutto è immobile e indiveniente, ma Socrate glissa, in ragione dell'enorme complessità dell'argomento e del timore che quest'ultimo adombri la questione della conoscenza: è proprio il modo in cui vien fatta allusivamente tralucere, da Platone, l'importanza dell'essere indiveniente per la conoscenza⁸³.

Dopo questa sortita intorno alla natura del reale, l'anima torna a occuparsi di sé: Socrate argomenta che non percepiamo *con* gli organi sensoriali, bensì *attraverso* di essi⁸⁴, e le percezioni «convergono verso un'unica forma» che possiamo chiamare *anima*: è *con* essa, in realtà, che percepiamo⁸⁵. E mentre le proprietà sensibili (cromatiche, acustiche, olfattive, etc.) sono percepite grazie al loro impatto corporeo coi rispettivi organi di senso, noi possiamo *pensare*⁸⁶ anche alla *differenza* fra due proprietà percepite (es. bianco ≠ dolce), al fatto che entrambe *sono*, e sono *identiche* a sé e *diverse* dall'altra, *simili/dissimili*, ma anche *una/molte*, e pure *belle/brutte*, *buone/cattive*, etc.

Le proprietà comuni (*koina*) a più tipi di sensibile, o ad alcune o a tutte le cose⁸⁷, sono colte «dall'anima stessa mediante se stessa»⁸⁸. Dal molteplice sensibile, e dalla fenomenologia del suo

⁸² 182 D-E; è un argomento presente anche nel *Cratilo* (Platone, *Cratilo* 440 A 9-B 4).

⁸³ 180 D 7-181 B 7; 183 C 8-184 B 2. Cfr. *infra*, pp. 39-40.

⁸⁴ La differenza è quella fra la preposizione 'dià' + genitivo (del termine denotante l'organo), e il semplice dativo strumentale: 184 D 7-186 D 5.

⁸⁵ Su questo passaggio, cfr. M. Dixsaut, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione* (Teeteto, 184b-186a), in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone*, cit., pp. 39-62; A. Braccacci, *On the Relationship between Psychê and the Senses in the Theaetetus*, in D. Zucca e R. Medda (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag, Baden-Baden 2018, pp. 55-74.

⁸⁶ A 185 A 4 e A 9 si usa *dianoein* (pensare) per il coglimento di vista e udito *insieme* e dell'*essere* delle proprietà viste o udite: il passaggio a *oggetti* non sensibili e quello a un *tipo di apprensione* non sensibile, si danno insieme.

⁸⁷ Alcuni dei *koina* del *Teeteto* (essere, identico, diverso) coincidono con alcuni dei "generi sommi" del *Sofista*, ma altri, come bello, buono, brutto, cattivo, sono proprietà non appartenenti a tutti gli enti, bensì solo ad alcuni: ciò che conta, più che una loro assoluta onnipresenza in tutte le cose, è la loro inattingibilità tramite gli organi di senso, legata al loro esser proprietà comuni a più sensibili, dunque *predicabili* a qualcosa solo da parte dell'anima, non già dei sensi stessi. Su percezione, anima e *koina*, cfr. F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Bibliopolis, Napoli 2016, cap. V; A. Silverman, *Plato on Perception and 'Commons'*, «Classical Quarterly», 40, 1990, pp. 148-175.

⁸⁸ 185 E 1-2. «Sei bello, non brutto» (E 3), dice Socrate a Teeteto che, seguendolo, completa questa idea: Teodoro disse che era brutto (come Socrate) nell'*incipit* della discussione (143 E 7-9), ma è bello perché ne è bella l'anima (come quella di Socrate), e il passaggio dal

coglimento, si risale all'anima come luogo unitario della *sintesi* del materiale empirico fornito tramite gli organi di senso, dunque come soggetto autentico della cognizione⁸⁹: si noti, poi, che il soggetto dell'indagine vertente sulla sintesi del molteplice sensibile da parte dell'anima, è *l'anima stessa*, quindi *l'anima scopre sé stessa in quanto potere unitario cognitivo sintetico*, entro un'indagine essenzialmente auto-riferita; inoltre, dalla natura degli *oggetti* della sua cognizione ("intermodale", e non sensibile) si risale a un *tipo* di cognizione (il pensiero in quanto opinare, *doxazein*)⁹⁰ distinto dalla percezione. Così il sensismo protagoreo è superato anche dal punto di vista della psicologia cognitiva: eppure è proprio dall'attenta riflessione sulle operazioni che comporta il percepire, che questo superamento è reso possibile; si tratta di un auto-superamento, o auto-trascendimento; l'anima comprende meglio ciò che fa, riflettendo su di sé, e facendolo scopre anzitutto il proprio potere... di riflettere su di sé e sui propri oggetti: di certi oggetti, l'anima cerca l'essere (*ousia*)⁹¹, e indaga i loro rapporti reciproci⁹², *comparando* le percezioni e istituendo *connessioni*⁹³, ed è in queste operazioni, che deve consistere la conoscenza, piuttosto che nelle singole percezioni: solo così si possono «toccare» la verità e l'essere, *cioè* conoscere⁹⁴.

Dei tratti che caratterizzavano la conoscenza secondo prima ipotesi T – la *verità*, l'*immediatezza*, la *sensorialità*, la *passività*, l'*avere un oggetto* (semplice) – ci siamo lasciati alle spalle la sensorialità, la passività (in favore dell'attività sintetica dell'anima), l'immediatezza; la verità è risultata invece *non* appartenere alla percezione sensoriale in quanto tale, mentre l'avere un oggetto resta fondamentale, resta un tratto essenziale comune a conoscenza e percezione. Gli

corpo all'anima, che lì era anticipato o prefigurato, qui è compiuto dal punto di vista epistemologico. Il tema della somiglianza e della polarità anima/corpo sono due "fili rossi" del dialogo in senso drammatico e speculativo ad un tempo (due dimensioni indissociabili nella scrittura platonica).

⁸⁹ Come enfatizzato da Burnyeat (*The Theaetetus*, cit., pp. 52-61) questi passi costituirebbero la prima posizione dell'*unità della coscienza* nel pensiero filosofico occidentale. Cfr. anche P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee. Un'introduzione all'idealismo*, Vita & Pensiero, Milano 1999 (ed. or. 1903), pp. 144-146.

⁹⁰ 187 A 3-8.

⁹¹ Termine decisivo, che anticipa il riferimento alla "*ousia*" nella seconda lettura della *Terza Ipotesi* (cfr. *infra*, pp. 33-34). Sul termine *ousia* in questi decisivi passi, cfr. Ch. Kahn, *Some Philosophical Use of 'to be' in Plato*, «Phronesis», 26, 1981, pp. 105-134: pp. 122-124.

⁹² 186 A 10-12.

⁹³ L'attività di istituire connessioni è «*syloghismos*» (186 D 3), il ragionamento o comune, anzitutto, una connessione concettuale, unificante, fra le percezioni sensibili, che non può essere un frutto cognitivo della sola sensibilità.

⁹⁴ È interessante che il lessico tattile richiami quell'immediatezza del contatto che proprio ora si dovrebbe star superando col superamento della *Prima Ipotesi* (conoscenza = percezione): è in effetti un elemento che si conserva col togliere la Prima Ipotesi ma che – come tutto ciò che si conserva – dovrà subire una trasfigurazione, non potendo più essere un contatto *passivo*, e venendo concepito come l'*esito* di un processo discorsivo-mediazionale (cfr. *infra*, pp. 40-42).

ingredienti della Seconda Ipotesi di Teeteto sono stati oramai resi disponibili.

6. *Seconda Ipotesi.* La conoscenza, allora, sarà *opinione vera*, giacché l'opinione può anche essere falsa ed è escluso che le opinioni false possano costituire conoscenza⁹⁵. Ritorna il tema del falso, che era stato evocato, ancorché poi temporaneamente “rimosso”, proprio dal superamento confutativo di TPF. L'aver un oggetto è tratto comune a tutte le opinioni: ma che oggetto hanno le opinioni false?

Chi opina, opina *su* qualcosa (X) e opina che sia qualcosa (Y): anzitutto, il *doxazein* si mostra avere un contenuto complesso, *duplice*⁹⁶, anche se è concepito come posizione di un'identità (X = Y)⁹⁷; e l'opinare falso sarà identificazione di diversi. Eppure se *conosco* X e Y, non li confonderò opinandone falsamente l'identità (saprò che sono diversi), se non li conosco non potrò avere opinioni *su* di essi, se conosco uno di essi non lo confonderò con altro che non conosco. L'aporia tradisce un'oscillante e malsicura comprensione della complessità del contenuto doxastico, da una parte, e della peculiarità dell'*atto* doxastico, dall'altra: si riconosce la duplicità dell'oggetto e l'idea di una connessione (qui identità) fra due entità, ma si continua a concepire il conoscere sul modello percettivo già superato, come *contatto immediato con un particolare*. Così come o percepisco un F o non lo percepisco, conosco (e opino) un F oppure no: se vi è contatto cognitivo, conosco (e opino il vero), altrimenti non vi è contatto, *nemmeno* “falso”. L'idea è che solo se sono in contatto cognitivo con un oggetto – e quindi lo conosco, secondo questa nozione quasi-percettiva di conoscenza che è uno “strascico” della Prima Ipotesi pur già superata – posso opinare su di esso, ma a quel punto, questo opinare non può essere falso: non posso opinare il falso *su* ciò che conosco, né *su* ciò che ignoro⁹⁸.

⁹⁵ La conoscenza è fattiva: se so che P, P è il caso; se P è falso, semplicemente non posso sapere che P.

⁹⁶ Su ciò, cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità* (1988), Adelphi, Milano 1997, per le profonde intuizioni teoretiche pur al netto di molte traduzioni irricevibili e di varie forzature interpretative.

⁹⁷ Concezione semplicistica e insoddisfacente: ma il primo emergere della duplicità di contenuto dell'opinione, *deve* essere rozzo e incompleto; la differenza fra identità e predicazione è un'articolazione successiva di questa “intuizione”.

⁹⁸ È opportuno ricordare che sia il verbo *doxazein* («opinare»), sia il verbo *epistasthai* («sapere», «conoscere») possono reggere proposizioni oggettive e riferirsi sia a *fatti* che a *oggetti*, e questa circostanza linguistica tende ad adombrare la differenza fra contenuti proposizionali e contenuti oggettuali: *epistasthai* può essere tradotto con «sapere» (e in italiano dico: «so *che* P», non «so un oggetto»; così come «opino *che* P», non «opino un oggetto») e con «conoscere» («conosco un oggetto», non «conosco *che* P»). Su questo aspetto e le sue conseguenze epistemologiche, cfr. W.G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

Il trattamento del falso è poi rideclinato in termini ontologici: si ipotizza che opinare il falso sia opinare *ciò che non è*; eppure, se opinare è sempre opinare *una certa cosa*, avrà sempre un oggetto, quindi non sarà un opinare “ciò che non è” (che equivarrebbe a non opinare alcunché): nemmeno sotto questa seconda ipotesi l’opinione falsa pare possibile.

Socrate avanza un’ipotesi ulteriore: la falsa opinione potrebbe essere *allodoxia*, “opinione su qualcos’altro”, un opinare “altrimenti”⁹⁹, piuttosto che il non-essere: uno *scambio nel pensiero (dianoia)* per cui qualcosa che è, è identificata con qualcos’altro, che pure è. Si noti che ogni ipotesi ulteriore aggiunge nuovi elementi: la duplicità viene ora concepita come scambio fra cose che sono, quindi come *relazione* fra “entità”, e il “luogo” in cui avviene lo scambio è la *dianoia*; ci si emancipa gradualmente dal modello percettivo. Ma questo “scambio” ci costringe a chiederci cosa sia il pensiero, e che rapporto abbia con i propri oggetti, se questo sia o meno un rapporto tale per cui uno scambio siffatto è concepibile.

Così si definisce il pensiero, come «discorso che l’anima conduce con se stessa intorno a ciò che indaga» (189 E 6-7): l’anima afferma e nega, interroga e risponde, poi definisce qualcosa e questa è la sua opinione (*doxa*)¹⁰⁰; in fondo, ciò che fa l’anima in sé, quando pensa e forma un’opinione intorno a qualcosa dopo un “dibattito intrapsichico”, è ciò che Socrate e Teeteto stanno facendo, e ora, in particolare, lo stanno facendo proprio intorno a cosa il pensiero sia: in modo pluralizzato o “inter-psichico”, per così dire, il pensiero coglie sé stesso come un discorso, produce un discorso che verte su di sé, sul suo stesso esibire una struttura discorsiva: un movimento autoreferenziale, di coglimento di sé, o di auto-accesso.

Il pensiero è dunque attività discorsiva, anche quando è silente, attività il cui compimento ideale è l’accordo verace del pensiero *con sé stesso*. Molti sono, del resto, i luoghi in cui Socrate e Teeteto *discutono sul discutere*, tematizzando i modi in cui la discussione va affrontata, e dialogando sul dialogare – posto che il pensare non è che un dialogare con sé – enucleano le stesse strutture normative del pensiero argomentativo riproducendone, anche a un livello narrativo, la dimensione autoreferenziale: dialogando, si tematizza il dialogare, così come pensando, il pensiero si rivolge a sé e alle proprie strutture (e qui, in particolare, produce *un’opinione sull’opinare* stesso). Ora, replica Socrate a sé stesso, nessuno dice a sé stesso (= pensa) che X è Y, per esempio, che l’uno è due, il bue è cavallo,

⁹⁹ 189 B 12-C 4.

¹⁰⁰ Cfr. Platone, *Sofista* 263 E 3-264 A 2. Sulla natura dialogica del pensiero, cfr. M. Dixsaut, *What Is It Plato Calls ‘Thinking’*, in J. Cleary e G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, Brill, Leiden-Boston 1997, pp. 1-27.

o il bello è brutto¹⁰¹: daccapo, se si è in contatto cognitivo con X e Y ed essi sono diversi, *non* li si identifica, quindi l'*allogoxia* non ci affranca dall'aporia originaria. Eppure, gli esempi addotti ora coinvolgono anche predicati che denotano proprietà, quindi si arricchisce l'idea del contenuto doxastico finora limitata all'identità fra particolari (non solo $X = Y$, ma $X \text{ è } F$, $F = G$, $F \text{ è } G$ ¹⁰²).

Un aspetto che, a nostro sapere, non viene debitamente messo in luce dagli interpreti, è proprio l'autoreferenzialità implicata dalla ricerca di cosa sia il falso: Socrate e Teeteto propongono *opinioni false su cosa sia un'opinione falsa*, poiché ciascuna ipotesi sul falso si rivela essere falsa essa stessa: l'opinione per cui opinare il falso è porre X, che conosco, come identico a Y, che conosco, è falsa, dunque *non* potrei essere in contatto cognitivo con l'opinione falsa e credere che sia quest'altra cosa, con cui sono pure in contatto cognitivo (e così via per le altre possibilità combinatorie della prima ipotesi sul falso); l'opinione per cui l'opinione falsa è opinare il non essere, è falsa, dunque lo stesso contenuto: [opinare il falso è opinare ciò che non è] non è semplicemente "qualcosa che non è" (seconda ipotesi sul falso); e l'opinione per cui l'opinione falsa è una *allogoxia* o "opinare altrimenti", è falsa, per cui, che l'opinione falsa sia *allogoxia*, non è (semplicemente) *allogoxia* (terza ipotesi sul falso). Eppure, via via che "sbagliamo sullo sbagliare", ci rendiamo conto sempre meglio, retrospettivamente, di cosa sia stato, questo sbagliare (a partire da cosa *non* è stato); questo processo illustra, o meglio "mostra", quello che forse è il meta-messaggio cardinale del *Teeteto*: in filosofia, i fallimenti sono istruttivi, e farne esperienza è un esser già passati oltre. Proprio il coglimento di questo progresso immanente nell'errare – nel caso presente: nell'*errare su cosa sia l'errare* – è un imparare, ed è proprio l'*imparare*, come intermedio fra conoscere e ignorare¹⁰³, che viene ora tematizzato nelle sue condizioni di possibilità, in vista di una nuova caratterizzazione del falso (quarta ipotesi sul falso): Socrate illustra la celebre immagine dell'anima come un blocco di cera plasmabile, su cui si imprime tracce mnestiche di percezioni e pensieri, che poi possiamo ricordare o richiamare¹⁰⁴. Il tema della *ritenzione* e della memoria, già anticipato nella confutazione di T e di P (cfr. *supra*), torna con una inedita centralità. Il contatto cognitivo può essere un contatto non presente

¹⁰¹ 190 C-D.

¹⁰² Su questo avanzamento, cfr. E. Maffi, *Lo spazio della filosofia: una lettura del Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli 2014, pp. 182 ss.

¹⁰³ 191 C 3-4.

¹⁰⁴ 191 B 1 ss. Un'analisi puntuale e profonda dell'immagine del blocco di cera, è: P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, in W. Detel, A. Becker e P. Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003, pp. 175-200. Cfr. anche F. Aronadio, *L'aisthesis e il modello del blocco di cera*, in Id., *L'aisthesis*, cit., pp. 207-226.

(bensì passato e ritenuto), e la percezione di qualcosa può essere cognitivamente “arricchita” da informazioni di cui dispongo, acquisite e ritenute precedentemente. Conoscere e percepire vengono distinti (T era già stata superata), si mette a frutto il superamento dell’idea di conoscenza come contatto istantaneo, introducendo l’idea del *ri-conoscimento*¹⁰⁵, o del *vedere-come*, ulteriore al vedere “oggettuale”, e della conoscenza come capacità disposizionale, reiterabile in diverse occasioni d’esercizio, alcune delle quali possono essere infelici¹⁰⁶: sorvolando sulla combinatoria complessa di casi che Socrate discute¹⁰⁷, esempi di opinione falsa possono essere quei fallimenti riconoscitivi fondati sulla mancata *corrispondenza* fra qualcosa di attualmente percepito e qualcosa di “ritenuto” nell’anima a partire da un’acquisizione pregressa: conosco Socrate, vedo Teeteto da lontano (sappiamo che hanno alcune fattezze fisiche in comune) e lo scambio per Socrate (sia che io conosca Teeteto da prima, sia che non l’abbia mai incontrato prima)¹⁰⁸.

A proposito del “togliere conservando” per auto-critica immanente, si noti come questa ipotesi contenga elementi salvabili delle tre ipotesi sul falso già superate: identifico cose diverse di cui pure ho cognizione (1) anche se in sensi diversi; opino qualcosa che non è (2) pur in senso qualificato (Socrate non è Teeteto); opino altrimenti, nel senso che scambio due entità con cui sono in contatto cognitivo (3), seppure non le scambi “nel pensiero” bensì nel rapporto fra pensiero e percezione. Resta fermo il fatto che per riferirmi a un oggetto (opinandone questo o quello) devo avere con esso un contatto cognitivo, ma si apre uno spazio logico per l’opinione falsa in quanto discrasia fra due *tipi* di contatto cognitivo (percezione, pensiero).

¹⁰⁵ Il termine è *anagnorisis*, 193 c 5.

¹⁰⁶ Il “vedere ricognitivo” si comporta come un predicato a tre posti: (un soggetto) *S vede X come (un) Y*, diversamente dal “vedere” oggettuale, che è un predicato a due posti: *S vede O*. Il comportamento logico di quest’ultimo è “trasparente”, ossia: se *S vede X*, e $X = Y$, allora *S vede Y* (e: se *S vede X* e $X \neq Y$, allora *S vede un F*) per cui o *S vede X* oppure no, senza spazio logico per un errore che non sia il semplice non vedere *X*. Invece vedere *X come (un) Y* implica il vedere “oggettuale” (il vedere *X*), ma perché *S veda X come (un) Y*, *X non deve* essere un *Y*. Per poter vedere *X come Y* (o come un *F*) devo aver acquisito una disposizione ricognitiva nei confronti di esempi o presentazioni di *Y* (o di *F*), e inoltre devo vedere *X*, quindi vi è spazio logico per un riconoscimento fallito, per una associazione inaccurata. Su questa differenza, da un punto di vista analitico e non storico, mi permetto di rimandare a D. Zucca, *Defending the Content View of Perceptual Experience*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2015, cap. I, parti II-III-IV. L’enucleazione del vedere-come nei termini di un peculiare intreccio cognitivo fra percezione e pensiero, è un enorme guadagno teorico di Platone, che avrà una rilevantissima storia degli effetti nella psicologia cognitiva e nell’epistemologia della percezione.

¹⁰⁷ Su ciò, cfr. P. Crivelli, *The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato’s «Theaetetus»*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 98, 1996, pp. 177-196.

¹⁰⁸ 192 C-D.

L'ipotesi illustrata mediante l'immagine del blocco di cera è un genuino guadagno, che però risulta insufficiente: essa testimonia *un* modo concepibile in cui può darsi l'opinione falsa, ma non è esplicativa rispetto a quei casi in cui abbiamo opinioni false intorno a contenuti *non* percettivi, bensì “puramente” concettuali, come quando erriamo nel calcolare numeri astratti ($5 + 7 = 11$)¹⁰⁹; sono esempi, aggiungiamo noi, di cui abbiamo un'esperienza freschissima: quando abbiamo stabilito che era falsa la nostra opinione secondo cui l'opinione falsa è *allogoxia*, avevamo fra le mani un'opinione falsa, *ma* non in virtù di una fallita corrispondenza fra una cognizione concettuale e una percezione.

La altrettanto celebre immagine dell'anima come un'uccelliera integra e supera, come quinta ipotesi, quella del blocco di cera: è come se nell'anima vi fosse un'uccelliera dentro cui volano uccelli di diverso tipo – le nostre conoscenze – e noi possiamo afferrare uno di essi quando vogliamo; l'idea della conoscenza come uno stato *disposizionale*, già implicita nell'idea di vedere-come ricognitivo, è rivisitata e radicalizzata fino a dar luogo a due significati di “conoscere” *entrambi* concettuali: come *capacità* (possedere certi uccelli nella propria “gabbia psichica”), e come *esercizio* occorrente (afferrarli), ove l'esercizio è *volontario* e dunque *attivo* – a differenza del vedere-come che pareva venire attivato, quasi meccanicamente, dall'esposizione allo stimolo percettivo esterno.

La falsa opinione meramente dianoetica si produce quando afferro dalla mia gabbia il volatile sbagliato (es. l'11 in luogo del 12), un volatile in luogo di un altro. Ritorna l'idea dello «scambio nella *dianoia*» già evocato entro l'ipotesi della *allogoxia*¹¹⁰, ma l'essere in contatto cognitivo con X e Y non pare implicare più *ipso facto* l'impossibilità dello scambio in quanto ciò che, per così dire, va storto, non è la stessa conoscenza (disposizionale) di X e Y presupposta allo scambio medesimo, bensì la “messa in esercizio” di essa, il suo *uso* contingente. L'acquisizione del sapere porta al suo possesso, ed è una prima “caccia”, il suo esercizio occasionale è una seconda “caccia” (dentro il repertorio acquisito, dentro la gabbia): la prima caccia va a buon fine o no (o conosco, o non conosco), la seconda presuppone sì la prima (conosco) eppure può, occasionalmente, non andare a buon fine¹¹¹.

¹⁰⁹ 195 c 6-196 c 8.

¹¹⁰ 199 c 10: *metallaghē epistēmōn*.

¹¹¹ Sul rapporto fra l'immagine del blocco di cera e l'immagine dell'uccelliera – in connessione con la maieutica e con particolare attenzione alla circolarità implicata dalla ricerca della conoscenza da parte dell'anima – è utile F.J. Gonzalez, *Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies: On the Powers in Theaetetus' Soul*, «Études Platoniciennes», 4, 2007, pp. 273-293.

Tuttavia, anche questa quinta ipotesi, che pure ha arrecato degli avanzamenti teoretici decisivi¹¹², ricade da ultimo nell'aporia in cui eravamo originariamente avviluppati: una conoscenza disposizionale, se è tale, comporta esercizi felici, non fallaci, altrimenti si ripropone dentro l'anima il problema di come possiamo *conoscere le nostre stesse conoscenze* e, ciononostante, scambiarle con altre¹¹³. Aggiungiamo noi che nemmeno la nostra precedente opinione falsa *sul falso* come mancata corrispondenza fra pensiero e percezione sarebbe soddisfatta da questa ulteriore ipotesi, visto che non si tratta di un caso in cui scambiamo una nostra conoscenza (l'opinione falsa) per un'altra nostra conoscenza (lo scambio fra nostre conoscenze disposizionali) nell'ambito di un loro esercizio¹¹⁴.

Socrate attribuisce quest'ulteriore fallimento al fatto che forse non si può venire a capo dell'opinione falsa prima di esser venuti a capo della conoscenza: del resto l'aporia del falso dipende dal fatto che chi opina il falso sbaglia su qualcosa che conosce, dunque conosca e non conosca la stessa cosa, ma fintanto che non *conosciamo il conoscere*, formuliamo la stessa aporia, per così dire, "al buio", ignorando gli stessi termini che la costituiscono; e si badi che non conoscere cosa sia conoscere significa anche ignorare cosa sia ignorare: ma anche un'osservazione come quest'ultima – come in una sorta di vertiginoso *regressus* – *mostra ciò che dice*, è affetta dallo stesso male che denuncia¹¹⁵.

Si sospende dunque la questione del falso per tornare alla Seconda Ipotesi, alla conoscenza come opinione vera, e Socrate si lascia alle spalle in modo pragmatico, con una pregnante battuta, il problema della circolarità dell'indagine sulla conoscenza: «dice, colui

¹¹² In questi passaggi, Platone sta in effetti anticipando la fondamentale distinzione aristotelica fra "atto primo" e "atto secondo" (cfr. Aristotele, *De Anima* II 5, 415 A 21-418 A 6): una distinzione psicologica, etica ed epistemologica davvero impossibile da sottovalutare.

¹¹³ 200 B 1-C 2. Se conosco X, conosco anche la conoscenza di X: sia X²; se conosco X², allora *non* lo scambierò con Y², cioè con la conoscenza di Y, che pure conosco. Qui Platone sta denunciando la cosiddetta *fallacia dell'omuncolo*, che si compie quando si spiega il rapporto fra il soggetto e la realtà postulando «l'esistenza di una situazione interna che ricapitola le caratteristiche essenziali della situazione originale che andava spiegata [...] introducendo una relazione fra il soggetto e degli oggetti interni che è essenzialmente dello stesso tipo della relazione fra il soggetto e gli oggetti esterni» (G. Evans, *Molyneux's Question*, in Id., *Collected Papers*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 397, traduzione mia). Tale fallacia comporta un *regressus* – a proposito di autoreferenzialità – in quanto il modello esplicativo dovrebbe essere indefinitamente auto-applicato: il problematico rapporto fra il soggetto e questi oggetti interni (gli "uccelli" nel nostro caso, le conoscenze) si spiega invocando *altri* oggetti interni (le conoscenze delle conoscenze), *et sic in indefinitum*.

¹¹⁴ È vero che Platone non accenna esplicitamente a queste applicazioni retroattive di ciascuna ipotesi alla precedente, presa come esempio di opinione falsa appena esperita; ma Platone *ci invita* continuamente, nel *Teeteto*, alla "auto-applicazione" (questa, la tesi di fondo che suggeriamo in *questo articolo*), e nel procedere con queste auto-applicazioni ci pare di star seguendo legittimamente un'istruzione di Platone, il quale gioca con questo scambio e ascesa di ordini, fra livello e meta-livello, per tutto il dialogo.

¹¹⁵ Socrate lo afferma esplicitamente, a 196 E 5-7.

che prova a guardare il fiume, che “la cosa stessa lo mostrerà”¹¹⁶, nel senso che provare a guardarlo è la sola maniera di scoprire se è guardabile. Il problema della ricerca di cosa sia la conoscenza implica che ci riferiamo a essa, opiniamo su di essa, *prima* di conoscere cosa sia (altrimenti non cercheremmo)¹¹⁷. Ci siamo volti di nuovo al conoscere congelando l'aporia del falso, ma ci troviamo davanti a qualcosa di strutturalmente analogo al conoscere: cosa garantisce che è proprio *sul* conoscere, che indaghiamo? Ad ogni modo, la battuta di Socrate sul fiume ricorda quella di Hegel quando, nell'Introduzione alla *Fenomenologia*, afferma che l'idea kantiana di una «introduzione alla filosofia» – ma in realtà l'obbiettivo polemico è il “metodismo” della gnoseologia moderna *tout-court* – equivale alla pretesa di quel tale che voleva imparare a nuotare senza buttarsi in acqua¹¹⁸; a nostro avviso non si tratta di una generica assonanza, anzi le due immagini, *mutatis mutandis*, hanno lo stesso significato speculativo: stiamo *già* nuotando, stiamo *già* guardando il fiume, e lo stesso paradosso autoriflessivo dell'impossibilità di cominciare segna un aver già cominciato, è sintomo inaugurale delle doglie del parto, il cominciamento è possibile solo poiché è già gravido del risultato.

La Seconda Ipotesi è confutata in modo rapido e candido: ci sono controesempi, di opinioni vere che *non* sono conoscenza, come quei pareri corretti dei giudici su fatti criminosi, che pure sono stati basati sull'ascolto di testimoni e sui discorsi persuasivi di retori e avvocati, piuttosto che sulla visione diretta dei fatti¹¹⁹; in casi siffatti, la verità dell'opinione si dà, ma il processo di formazione dell'opinione stessa non coinvolge un genuino contatto cognitivo con i fatti, bensì una inferenza mediata da terzi soggetti, che potrebbero non dire il vero (i testimoni diretti) o potrebbero persuaderli anche di cose false (i retori-avvocati, interessati all'accusa o difesa dei loro clienti)¹²⁰. Naturalmente, l'esempio dei tribunali – evidente richiamo alla Digressione (cfr. *supra*)¹²¹ – verte su un fatto empirico, che può

¹¹⁶ 200 E 7-201 A 1.

¹¹⁷ Una situazione aporetica che ricorda il cosiddetto “Paradosso del Menone” (cfr. *Menone* 80 D 5-E 5): cercare ciò che non si conosce è 1) impossibile, poiché anche imbattendocisi non lo si riconoscerebbe; 2) inutile, se lo si conosce già. Come è noto, il *Menone* oltrepassa il paradosso postulando un contatto pregresso dell'anima con ciò che cerca, e concependo la ricerca come un processo di “recupero” di ciò che pure è oggetto attuale di una conoscenza “sopita” entro il soggetto, da risvegliare (teoria della reminiscenza).

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Rusconi, Milano 1995, p. 75.

¹¹⁹ 201 A 4-C 6. L'intuitività di questi controesempi e la validità della confutazione presuppongono ciò che non dovrebbe darsi: che noi sappiamo che qualcosa non è conoscenza, anche se non sappiamo cosa la conoscenza sia (infatti, è ciò che cerchiamo).

¹²⁰ Sul significato di questa obiezione, cfr. F. Trabattoni, *Essays in Plato's Epistemology*, Leuven University Press, Leuven 2016, pp. 31-46.

¹²¹ Che i discorsi dei tribunali possano persuadere ma non siano “conoscitivi” in quanto sono schiavi della clessidra, oltre che nella Digressione è argomentato da Socrate anche nel *Gorgia* (Platone, *Gorgia*, 454 E 6-455 A 6).

essere visto oppure solo creduto a partire da chi dice di averlo visto e da altre prove congetturali (plausibilità, moventi, etc.); ma la conoscenza (come oramai sappiamo bene) non riguarda necessariamente fatti empirici, dunque l'esempio è insieme icastico e potenzialmente fuorviante: tuttavia permane, o ritorna, l'idea di un *contatto*, di un rapporto *diretto* con l'oggetto conosciuto. Non può però trattarsi, oramai, di contatto percettivo.

7. La *Terza Ipotesi* è un'integrazione della Seconda, giacché vi aggiunge un ingrediente costitutivo¹²² e pone la conoscenza «come *opinione vera con logos*»: si individua nel *logos* ciò che mancherebbe all'opinione vera per costituire conoscenza¹²³; Teeteto riporta di aver udito tale tesi da altri, e Socrate lo aiuta a ricordarne il senso, offrendo un'interpretazione di «*logos*» molto peculiare – la cosiddetta “teoria del sogno”¹²⁴: ciò che ha *logos* ha elementi costituenti, e il suo *logos* è l'insieme di tali elementi, mentre gli elementi primitivi non hanno *logos*, dunque non sono *conoscibili* ma solo nominabili e percepibili¹²⁵. L'idea di «*logos*» come *spiegazione*, o *definizione*, rimane sullo sfondo o, meglio, è dapprima trattata in termini riduttivi (e “materialistici”) come “insieme di elementi”: conosco qualcosa cogliendone i componenti, conosco una sillaba cogliendone – ma, si badi, non: *conoscendone* – le lettere costituenti.

Socrate pone il problema dell'inconoscibilità degli elementi stessi, e della conoscibilità come paradossalmente dipendente dal coglimento di ingredienti inconoscibili, e mostra che sulla tesi grava

¹²² La continuità fra Seconda e Terza Ipotesi è ben superiore a quella fra Prima e Seconda Ipotesi. La confutazione della Prima Ipotesi ha mostrato anche che la percezione *non* è conoscenza, mentre la confutazione della Seconda Ipotesi ha mostrato solo che non *ogni* opinione vera è conoscenza, ma si tiene fermo che ogni conoscenza è opinione vera (più qualcos'altro). Un'altra cosa che colpisce è l'enorme sproporzione quantitativa fra il trattamento della Prima Ipotesi (decine di pagine *Stephanus*) e quello della Seconda Ipotesi (poche battute).

¹²³ L'idea che chi conosce qualcosa è in grado di fornirne un *logos*, è spesso ribadita nei dialoghi (cfr. per esempio Platone, *Fedone*, 76 B 56; Platone, *Simposio*, 202 A 5-9).

¹²⁴ Teeteto afferma di aver sentito questa teoria da altri, e Socrate, aiutandolo a ricordare il senso di questa tesi, gli chiede di «ascoltare un sogno in cambio di un altro sogno» (201 D 6-7) – di qui, l'uso di denominarla “teoria del sogno”, su cui cfr. G. Mazzara e V. Napoli (a cura di), *Platone. La teoria del sogno nel 'Teeteto'*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010. Quanto agli eventuali sostenitori storicamente determinati della teoria del sogno, tralasciamo il relativo dibattito come abbiamo fatto con la Dottrina Segreta di Protagora; ottimi argomenti in favore dell'identificazione con Antistene si trovano in A. Brancacci, *Antisthène, la troisième définition de la science et le songe du Théétète*, in G. Rhomeyer-Dherbey (sous la direction de), *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris 2001, pp. 351-380; Sedley invece ritiene che possa trattarsi di teorie fisiche presocratiche, come quelle di Anassagora ed Empedocle, che riducono la realtà fisica a componenti materiali elementari (come i quattro elementi o le omeomerie) secondo una strategia esplicativa *bottom-up* (D. Sedley, *La levatrice*, cit., p. 189); ma a nostro avviso, qualunque referente storico sia sotteso alla discussione, se ne fa un uso disinvolto e “astratto”, giacché la discussione è in realtà autoreferenziale, cioè tacitamente orientata a un ordine superiore a quello della realtà fisica, in quanto verte sulla conoscenza della conoscenza stessa (e dei *suoi* elementi costitutivi).

¹²⁵ 202 B.

un'aporia, concernente il rapporto fra le *parti* e il *tutto*: se il tutto non è che la somma delle parti, allora conoscere il tutto implica conoscere le parti, ma se le parti non hanno *logos*, è impossibile conoscerle, sicché sarà impossibile conoscere anche il tutto; se il tutto è invece una «forma unica»¹²⁶ o «idea indivisibile»¹²⁷ irriducibile alle parti, allora esso sarà un'unità *inconoscibile*, giacché come tale *non ha* parti, quindi non ha *logos*! Socrate rileva che invece gli elementi sono tipicamente *più* conoscibili dei rispettivi composti, cosicché la “teoria del sogno” è un modo di intendere la Terza Ipotesi che va superato.

Ora, il discorso verte sul conoscere qualcosa, ma a noi oramai non sfugge che ciò che anzitutto si sta cercando di conoscere, sia la conoscenza stessa: si indaga su cosa sia la conoscenza e si testa l'ipotesi che essa sia: ([opinione] + [verità] + [*logos*]), ove i tre costituenti della definizione sono esattamente quelle *parti del tutto* (la definizione) cogliendo le quali si disporrebbe del *logos* del tutto; anche qui, in modo autoreferenziale, si parla di un tutto (la conoscenza) una delle cui parti è l'insieme delle parti di *quello stesso* tutto! Cercando la definizione di conoscenza, con una movenza circolare si mettono a tema gli ingredienti di questa stessa definizione e il modo in cui si *conosce* ciò di cui essi sono ingredienti (la conoscenza).

Socrate procede a esplorare altre declinazioni del *logos di logos*¹²⁸: altri significati di «*logos*» come ingrediente della Terza Ipotesi, diversi dall'accezione della “teoria del sogno” (*logos* come insieme dei costituenti elementari). Viene escluso il *logos* come «discorso pronunciato»¹²⁹, giacché sarebbe banale che un'opinione vera diventasse conoscenza se e solo se manifestata nel linguaggio, inoltre abbiamo già acquisito che il pensiero è un «discorso dell'anima con sé stessa» che può ben essere silente.

Nella “tappa” immediatamente successiva, il lettore è dapprima inclinato a pensare che Socrate, stranamente, riproponga, pur avendola appena confutata, l'idea di *logos* come insieme degli elementi, ma in realtà questa nuova idea è inclusiva di un avanzamento decisivo: conosco cosa sia un carro se ne *espongo l'essenza (ousia)* attraverso *tutti* gli elementi¹³⁰, mentre ne ho opinione vera se colgo qualcuno di essi, come ruote, asse, giogo, timone¹³¹; qui gli elementi,

¹²⁶ 203 E 4.

¹²⁷ 205 C 2.

¹²⁸ Sulla distinzione fra le accezioni di *logos*, cfr. Ch. Shields, *The Logos of Logos. Theaetetus 206c-210b*, «Apeiron», 32, 1999, pp. 107-124.

¹²⁹ 206 D.

¹³⁰ La *ousia* era stata anticipata in sede di definizione del pensiero come discorso dell'anima con sé stessa: l'anima indaga la *ousia* degli enti indagandone i rapporti reciproci, etc. (186 A 10-12); cfr. *supra*, p. 24.

¹³¹ 207 A 1-7.

oltre a dover essere colti *tutti* – quelli essenziali alla *ousia* – devono essere colti nel loro *ruolo funzionale*, come *contributo* alla *struttura* in cui il carro consiste: la relazione parti/tutto non è più concepita in maniera giustappositiva e atomistica, poiché le parti del tutto sono ciò che sono in quanto costituenti *di quel tutto*, dunque la relazione fra le parti e il “loro” tutto è, per così dire, biunivoca, non più unidirezionale (elementi → tutto).

Rimane ancora da chiarire *come* colgo le parti se non conosco il tutto, e se parti e tutto siano simmetrici o asimmetrici in termini di conoscibilità e “reciproca illuminazione”. Ma è importante ribadire come questa ipotesi sulla conoscenza possa essere retroattivamente “auto-riferita”: se la conoscenza è opinione vera con *logos* (Terza Ipotesi), e cogliere solo alcuni elementi del carro è averne una opinione vera che però non è conoscenza (manca il *logos*), allora la Seconda Ipotesi, per cui la conoscenza è opinione vera, è essa stessa una *opinione vera sulla conoscenza* (coglie alcuni elementi della sua *ousia*) che però non ne è conoscenza, mancando del *logos* (insieme di tutti i costituenti della *ousia* della cosa): l’aggiunta del *logos* è proprio ciò che mancava alla Seconda Ipotesi per *essere* conoscenza, per esibire... il *logos* della cosa: il *logos* come ingrediente del *logos*.

Ma anche questa seconda lettura¹³² della Terza Ipotesi si imbatte in un’obiezione basata su un controesempio: se ho un’opinione vera della prima sillaba del nome “*Theaiteton*” (Teeteto), ritenendo (correttamente) che sia *The*, e dispongo del suo *logos*, cogliendola (correttamente) come composta da *theta* + *epsilon* nel giusto ordine, ne ho opinione vera con *logos*; ma se non riconoscessi correttamente questa stessa sillaba in *altre* sue occorrenze combinatorie, e per esempio ritenessi (erroneamente) che la prima sillaba di “*Theodoron*” (Teodoro) fosse *tau* + *epsilon* (*Te-*), non avrei conoscenza della sillaba *The* pur avendone, nel primo caso, opinione vera con *logos*¹³³. L’obiezione coglie un punto importante (anticipato già dalla “uccelliera”): la conoscenza è disposizionale, ricorsiva e “olistica”¹³⁴, conoscere qualcosa significa riconoscerla in tutte le sue possibili apparizioni combinatorie, come relato di diverse relazioni, come parte

¹³² La prima era la teoria del sogno: conosco X se ne ho un’opinione vera con capacità di elencare i costituenti; la seconda è analoga, ma l’elenco dei costituenti è inteso in senso non giustappositivo, come contributi o ruoli funzionali entro una struttura o *ousia*.

¹³³ 208 B 8-9.

¹³⁴ Vi è una evidente progressione speculativa nell’esplorazione della disposizionalità della cognizione: entro il paradigma del “blocco di cera”, conoscere è disposizione meccanica, *passiva*, attivata da uno stimolo *perceptivo* esterno; entro il paradigma della “uccelliera”, è una disposizione *attiva* e volontaria, attivabile dal soggetto e *concettuale*; entro il paradigma sotteso a questa obiezione, è anche una disposizione *olistica* e (implicitamente) “dialettica”, per cui le conoscenze entro un certo ambito sono profondamente connesse: si sostanzia, così, l’idea della conoscenza emersa insieme alla posizione dell’anima come genuino soggetto cognitivo al di là dei sensi: la conoscenza risiede più nelle *connessioni* fra gli oggetti colti, che negli oggetti stessi (cfr. *infra*, p. 24).

di diverse totalità; conoscere una sillaba implica essere in grado di riconoscerla in ogni sua occorrenza, ma soprattutto implica conoscere le *regole* combinatorie delle sillabe in generale, dunque conoscere anche le *altre* sillabe, *come un sistema*.

Vi è dunque opinione vera con *logos* che non è conoscenza: «eravamo ricchi soltanto *in sogno*»¹³⁵, dice Socrate, che già aveva introdotto come «un sogno in cambio di un altro sogno»¹³⁶ la Terza Ipotesi: un sogno è un parto evanescente dell'anima, un'apparenza il cui contenuto non è reale, proprio come il falso, ma la sua natura onirica si può valutare solo a partire dallo stato di veglia, non già, per così dire, «dall'interno»: anche liberandoci di un'ipotesi falsa cogliendola come un «sogno», può ben darsi il caso che stiamo ancora sognando (non disponiamo dell'ipotesi vera), sicché l'ipotesi rimossa era sì *un sogno, ma dentro un sogno*: anche questa circostanza autoreferenziale del *sognare di sognare* è anticipata in sede di discussione della Prima Ipotesi – il tema del sogno è un altro «filo rosso carsico» del *Teeteto* – quando si obietta a Protagora che se ogni apparenza è vera allora dovremmo ritenere veri anche i sogni¹³⁷; ma in effetti, rilancia Socrate, che prova esterna (*tekmēron*) potremmo addurre del fatto che proprio ora, che ci pare di star dialogando, non stiamo dormendo, e non stiamo sognando tutto ciò che pensiamo?¹³⁸ Teeteto acconsente e replica che, in effetti, potremmo star sognando, infatti «quando *in sogno ci sembra di raccontare sogni*, è sorprendente la somiglianza di queste cose a quelle»¹³⁹: la situazione attuale potrebbe essere quella di *sognare* la (presunta) differenza fra il sogno e la «realtà» e, in questo gioco autoreferenziale di livelli e di «salti d'ordine», «sogno» e «realtà», in quanto sognati, sarebbero entrambi sogni: eppure, sarebbero sogni sì, ma *rispetto a cosa?* Entro questa sorta di vertigine retroattiva, siamo chiamati a considerare come l'intero *Teeteto* metta in scena la storia di un progressivo «ri-

¹³⁵ 208 B 11-12.

¹³⁶ 201 D 8. In realtà, è la lettura della Terza Ipotesi che, appunto, abbiamo chiamato «teoria del sogno», il «sogno» che Socrate offre a Teeteto, per interpretare il «sogno» di quest'ultimo (cioè la Terza Ipotesi, di cui ha sentito parlare).

¹³⁷ 157 E 1-158 A 2.

¹³⁸ 159 B 5-C 2.

¹³⁹ 158 C 3-8: quanto alla «somiglianza di queste cose a quelle» (*homoiotēs toutōn ekeinois*, C 8), «queste» e «quelle» sono le due rispettive coppie di esperienze: A = [(a¹) il nostro raccontare i sogni + (a²) i sogni che stiamo raccontando] ha una somiglianza «incredibile» (*atopos*) con B = [(b¹) il nostro sognare di raccontare i sogni + (b²) i sogni che stiamo sognando di raccontare]: l'indiscriminabilità soggettiva fra le due coppie A e B invalida il nostro affidarci alla discriminabilità soggettiva fra (a¹) e (a²) per distinguerne la natura, giacché la stessa (apparente) discriminabilità sussiste anche fra (b¹) e (b²), benché sia una discriminabilità a sua volta «sognata». Teeteto allude a una *indiscriminabilità fra due discriminabilità* – un rapporto fra rapporti – producendo così una versione raffinata e specialmente autoreferenziale dell'argomento del sogno ricordato da Socrate.

sveglia”, in cui ogni stadio si riscopre a propria volta il contenuto di un “sogno” entro lo stadio successivo¹⁴⁰.

Tornando all’obiezione relativa alla lettera e alla sillaba, essa contiene un altro avanzamento teorico decisivo, che viene incorporato nella terza lettura della Terza Ipotesi – la quale in realtà ne integra e conserva, più che togliere e negare, la seconda lettura – per cui il *logos* include (l’essere in grado di esprimere) una *differenza individuante*, che appartenga *solo* all’oggetto: se ho del Sole l’opinione vera che è un astro di quelli che girano intorno alla Terra, e indico che è il *più luminoso*, quest’ultimo tratto distintivo renderà il *logos* atto a fare, della mia opinione vera sul Sole, una genuina conoscenza dello stesso. Cogliere la differenza individuante di un oggetto garantisce che non lo si confonda con altri – che pure hanno altre proprietà in comune con esso¹⁴¹ – in nessuna occasione: se colgo un tratto distintivo peculiare a Teeteto, non potrò confonderlo con nessun altro (nemmeno con Socrate, che pure gli somiglia).

Gli esempi di oggetti adottati da Socrate sono dei particolari empirici individuali – il Sole, Teeteto; prima: il carro – ma è evidente che Platone ci chiede di superare questa prospettiva limitante ed erronea; se applichiamo la terza lettura al nostro oggetto (non empirico), la conoscenza, ne viene che conoscere cosa sia la conoscenza è averne opinione vera e disporre di un suo *logos* che ne contenga il tratto distintivo, la fattezze individuante, ciò in virtù di cui essa si distingue da altri stati mentali, anzitutto da altre opinioni vere con *logos* (nel senso precedente, come insieme incompleto di elementi, *non* includente il tratto distintivo).

Le obiezioni alla Terza Ipotesi in questa terza lettura non si fanno attendere¹⁴². Si ripropone anzitutto il problema, già emerso nell’ambito della trattazione del falso, di cosa assicuri il riferimento di un’opinione a un certo oggetto piuttosto che a un altro: se penso a X attribuendogli certe proprietà comuni anche ad altri oggetti Y, Z, allora non sto pensando a X né opinando *su* X più di quanto non stia pensando a, e opinando su, Y e Z¹⁴³. Se invece ho una opinione vera proprio *su* X (e non su Y e Z), allora il contenuto del

¹⁴⁰ Allo stesso modo – se consideriamo l’allegoria della Caverna di *Repubblica* VII – solo a chi si sia già volto verso le statue poste fra i prigionieri e il fuoco, le ombre di queste proiettate sulla parete mostrano la loro natura “onirica” di ombre, così come solo allorché l’individuo, affrancatosi dalle catene, sarà uscito dalla Caverna, potrà cogliere anche le statue stesse per ciò che esse sono, copie non veraci di entità veraci: i risvegli parziali sono sogni di ordine superiore.

¹⁴¹ 208 D 7-9.

¹⁴² Sulle obiezioni alla Terza Ipotesi, cfr. F. Trabattoni, *Essays in Plato’s Epistemology*, cit., pp. 13-30 e 47-64.

¹⁴³ L’argomento presuppone un’idea internalista del contenuto semantico dei pensieri: ciò a cui i miei pensieri si riferiscono deve essere *interamente* determinato da fattori cognitivi interni a me.

mio pensiero-opinione include *già* la differenza individuante, quindi l'aggiunta del *logos* come ingrediente ulteriore nella definizione di conoscenza è pleonastica, sicché ogni opinione vera sarebbe *eo ipso* conoscenza. Allora, a ben vedere – procedendo con quella “auto-applicazione retroattiva” cui la nostra lettura del *Teeteto* ci ha oramai abituato – la Seconda Ipotesi, secondo cui la conoscenza è opinione vera, non solo non era conoscenza della conoscenza (questo è già emerso), ma non era neppure una opinione vera *sulla* conoscenza, visto che il suo referente era piuttosto una vaga entità eterogenea composta da [opinione vera + conoscenza].

Per superare l'*impasse* e poter porre lo iato desiderato fra opinione vera e conoscenza, si può differenziare il modo in cui il tratto distintivo è noto al soggetto (ponendo una *differenza nella differenza*, un *logos nel logos*): esso sarà oggetto di *conoscenza* nel caso della conoscenza di X, e mero oggetto di opinione vera nel caso dell'opinione vera su X. Come è evidente, questa ipotetica soluzione per cui la conoscenza di X è: [(l'opinione vera su X) + (la *conoscenza* del *logos* – differenza di X)] è circolare, non meno dell'originaria risposta di Teeteto, fornita pressoché nell'*incipit* della conversazione con Socrate, per cui la conoscenza è... la conoscenza dei geometri, dei tecnici etc. (cfr. *supra*): in ambo i casi, il *definiens* contiene il *definiendum*. La circolarità, oltre a rendere la definizione non informativa, prospetta poi un pernicioso *regressus*: cosa differenzia la conoscenza *della* differenza dall'opinione vera *sulla* differenza? Forse una conoscenza della differenza della conoscenza della differenza? *Et sic in indefinitum*.

Il risultato finale del dialogo appare amaramente equipollente al suo cominciamento: eppure, quanta strada hanno percorso Socrate e Teeteto, e la nostra anima con loro (ma anzitutto con sé stessa)! Resta da caratterizzare altrimenti un *logos* che possa unirsi all'opinione vera in un modo, anch'esso ancora da caratterizzare, che possa fare sì che l'opinione vera con *logos* costituisca conoscenza. Per conoscere la conoscenza occorre forse un nuovo *logos* di *logos*, e bisogna porre nella maniera corretta il rapporto fra le parti e il tutto: siamo perlomeno consapevoli che gli ingredienti della conoscenza non vanno concepiti come una somma giustappositiva di elementi (teoria del sogno *autoapplicata*), né come costituenti strutturali (teoria della *ousia autoapplicata*), né come semplicemente includenti una differenza individuante (teoria del *logos*-differenza *autoapplicata*).

8. Il *logos* dell'ente il cui possesso lo renda un ente *conosciuto* a chi di quell'ente possieda anche un'opinione vera, non può dunque essere l'insieme dei suoi elementi materiali e percepibili (teoria del sogno), né solo l'insieme strutturato dei costituenti della sua *ousia*, nemmeno se fra questi fosse inclusa la *differenza* individuante che

garantisce la capacità di enucleare l'ente rispetto agli altri enti (*logos*-differenza).

Eppure, anche questa sequela di tentativi pur fallimentari custodisce dei guadagni speculativi genuini e progressivi: è vero che conoscere qualcosa include, in qualche senso, il coglimento degli elementi che la compongono, è vero che conoscere qualcosa implica il coglimento dei costituenti della sua "struttura d'essere" o *ousia*, come è vero che chi conosce X è in grado di distinguerlo da qualunque altra entità Y, Z, etc., dunque è in grado di esibire anche quel costituente – o quei costituenti – della sua *ousia* che ne rappresenta la "differenza specifica".

Due domande sorgono nel lettore, che a ben vedere sono due modi di porre un'unica domanda: *cosa manca ancora? Da cosa dipende il fallimento della Terza Ipotesi (opinione vera con logos)?*

Potrebbe stupirci, sulle prime, l'assenza dell'idea di *logos* come *definizione*, originaria accezione di *logos* al principio della ricerca, quando Socrate chiede a Teeteto di esibire un *logos/eidos* che catturi in maniera unitaria la molteplicità delle conoscenze, sulla falsariga dell'esempio geometrico delle potenze¹⁴⁴; tuttavia, tale accezione non è assente, bensì è implicita nell'idea dei costituenti della *ousia* (che può essere intesa come una *definizione di "definizione"*). Ma vi è anche l'idea di *logos* come *ragione, giustificazione e fondamento*, che nel dialogo è più volte emersa nei termini di un «rendere ragione» (*logon didonai*)¹⁴⁵ – in particolare, la Digressione ci ha insegnato che è ciò che anzitutto sa fare il filosofo¹⁴⁶. Anche avendo un'opinione vera su X ed essendo in grado di indicarne costituenti e differenze di sorta, non conosceremo X finché non saremo in grado di rendere ragione del fatto che quella opinione, quella definizione, quella differenza, catturano l'essere della cosa: dunque, il processo argomentativo e "razionale" di formazione della nostra opinione su cosa sia X, determina se si tratti di un "mero opinare" o di un conoscere.

Certo, questo processo consistente nell'abilità di giustificare adducendo ragioni non è indicato *apertis verbis* nel *Teeteto* fra le opzioni dei significati di *logos* entro l'esplorazione della Terza Ipotesi, tuttavia 1) esso è *mostrato*, performativamente, in tutto il dialogo: Socrate e Teeteto non fanno altro che dare e chiedere ragioni, ar-

¹⁴⁴ 148 D 1-7.

¹⁴⁵ Cfr. 167 A 7, 177 B 2, 183 D 5, 202 E 2-3. Questa idea per cui il conoscere, a differenza del semplice opinare, implichi il saper «rendere ragione» (Platone, *Fedone*, 76 B 56; Platone, *Simposio*, 202 A 5-9), coincide con quella espressa nel *Menone*, per cui l'opinione corretta diventa conoscenza grazie al «legame» che la rende stabile (98 A 6-7): si tratta, in effetti, del legame giustificativo. Anche nel *Gorgia* Socrate argomenta che la retorica non è una *technē* (né una *epistēmē*) bensì una «pratica empirica» proprio poiché non possiede il *logos* di ciò su cui dispensa consigli (Platone, *Gorgia*, 462 C 2-465 A 7).

¹⁴⁶ 175 D 1.

gomentando e confutando ipotesi, formulandone altre che siano immuni alle precedenti confutazioni, e così via, progredendo così *verso* la “cosa stessa”, seppure siano ancora ben lungi dall’attingerla compiutamente: eppure, paradossalmente, ciò che manca è forse custodito proprio in... ciò che hanno fatto sinora! 2) dalla confutazione della seconda lettura della Terza Ipotesi, per cui il *logos* aggiunto all’opinione vera sarebbe l’insieme dei costituenti della *ousia*, mediante l’esempio della sillaba “azzeccata” solo una volta (cfr. *supra*) si evince il fatto che conoscere una sillaba implica la capacità (ricorsiva, reiterabile, “olistica”) di cogliere la rete di relazioni combinatorie *dell’intero sistema* di lettere e sillabe, essendo in grado di “transitare” da un “nodo” di questa rete all’altro, dalla regola all’esempio e dall’esempio alla regola, dai relati alle relazioni e viceversa, dalla parte al tutto e dal tutto alla parte¹⁴⁷: tale “competenza” somiglia molto alla *dialettica* come attività filosofico-cognitiva *par excellence*, a quella visione *sinottica* del sistema delle Idee di cui solo il filosofo è capace¹⁴⁸, e che Platone caratterizza altrove.

Ciò che manca è, naturalmente, anche il *côté* metafisico di questo olismo epistemologico, il “grande assente” del *Teeteto*: il conoscibile in senso pieno, non sono i particolari empirici su cui prevalentemente si sofferma il nostro dialogo, bensì quella dimensione ontologica indiveniente e stabile, massimamente essente, che è oggetto di una pregnante allusione quando Teeteto chiede a Socrate di discutere, oltre all’ontologia del Flusso, anche l’Essere immobile eleatico, ma Socrate preferisce passare oltre adducendo come ragione l’eccessiva complessità del tema¹⁴⁹; Socrate confuta solo l’ontologia del Flusso, confutando così anche il sensismo di Teeteto e il relativismo

¹⁴⁷ Secondo G. Fine Platone proporrebbe implicitamente un «modello inter-relazionale della conoscenza» (G. Fine, *Knowledge and the Logos in the Theaetetus*, «The Philosophical Review», 88, 1979, pp. 366-397), secondo il quale la Terza Ipotesi si costruisce incorporando in sé le sue diverse letture *più* quell’abilità di cogliere i nessi fra l’oggetto e i vari “sistemi” di cui può essere parte (l’aggiunta dell’abilità oltrepasserebbe l’obiezione legata al riconoscere la sillaba ma non in tutte le sue occorrenze): «Knowledge of x is true belief about x with the ability, when asked, to explain how x differs from other things by explaining its place in the systems of which it is a part» (ivi, p. 395). La proposta di Fine si confà alla ricostruzione “progressivo-accumulativa” degli stadi del *Teeteto* che abbiamo suggerito; tuttavia, restiamo neutri rispetto alla tesi per cui Platone proporrebbe qui una «teoria coerentista della giustificazione» (*ibidem*): se Platone resta silente su questa versione positiva della Terza Ipotesi, *a fortiori* egli resta silente sul fatto che questa abilità giustificativa ed esplicativa nel dar conto del ruolo della cosa entro i sistemi di cui fa parte, riposi o meno, da ultimo, in un “contatto” del soggetto conoscente con la cosa stessa o coi suoi principi (in modo più simile a un modello “fondazionalista”). Per analisi critiche della proposta di Fine, cfr. D. Bostock, *Plato’s Theaetetus*, cit., pp. 243-250; R. Barney, *Names and Natures in the Cratylus*, Routledge and Kegan Paul, New York 2001, pp. 172-174; A. Nehamas, *Episteme and Logos in Plato’s Later Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 66, 1984, pp. 105-117; S. Broadie, *The Knowledge Unacknowledged in the Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 51, 2016, pp. 87-117.

¹⁴⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 537 C 6-7.

¹⁴⁹ 180 D 7-181 B 7.

di Protagora (TPF); ma ciò “mostra” che il superamento del sensismo implica anche il guadagno di una diversa ontologia¹⁵⁰, i cui tratti però sono deliberatamente taciuti nel *Teeteto*: tuttavia, l’epilogo del *Teeteto* ci lascia contingentemente frustati ma anche gravidi, forti di tutti gli strumenti – “partoriti” una volta per tutte – per orientarci nella costruzione di una onto-epistemologia positiva¹⁵¹, quindi virtualmente rivolti verso la luce che ci trarrà fuori dalla Caverna.

Un’altra allusione, lanciata *en passant* poi lasciata cadere – quasi ad attirare la nostra attenzione sulla sua rilevanza potenziale ma inespressa – riguarda l’*apprendere* e il *dimenticare*, introdotti, all’avvio della trattazione del falso, come stati intermedi fra il conoscere e l’ignorare, ma accantonati¹⁵²: l’*apprendere* ricompare come nozione decisiva nell’immagine dell’anima come blocco di cera¹⁵³, che introduce la capacità di *riconoscere* qualcosa che si *reincontra*, ma il tema del *dimenticare*, in stretta contiguità con quello dell’*apprendere*/*riconoscere* e, in generale, all’interno di un’operazione *maieutica* e in un dialogo vertente su cosa sia la conoscenza, non può che far volgere il nostro pensiero alla teoria della reminiscenza – secondo cui conoscere è ricordare, rimuovere l’*oblio* che vela un contatto originario, pregresso – specie per come essa è esemplificata nel *Menone*, e forte è la tentazione di associare il rapporto di cooperazione asimmetrica fra Socrate e Teeteto nel *Teeteto* col rapporto fra Socrate e lo schiavo che grazie a Socrate, nel *Menone*, “ricorda”, o “riconosce” delle verità geometriche mai acquisite in vita sua¹⁵⁴.

Anche se la maieutica non è la reminiscenza, nondimeno ne può essere un preludio, una figura anticipatrice (pur *a posteriori* dal punto di vista compositivo), una controparte procedurale basata sulla quella stessa idea di un “trarre da sé” cui la reminiscenza conferisce un fondamento metafisico positivo, in modo analogo a come le Idee “fondano” la scoperta socratica dell’universale in un senso non più soltanto metodologico.

Abbiamo visto che nel *Teeteto*, anche dopo che la Prima Ipotesi è alle spalle, l’immagine della conoscenza come *contatto* si ripropone di continuo, rinforzata dall’uso di un lessico tattile e visivo¹⁵⁵.

Per contro, abbiamo ipotizzato che il *logos* che caratterizza la conoscenza rispetto all’opinione vera con *logos*, sia la *mediazione*

¹⁵⁰ Che potrebbe non escludere l’ontologia del Flusso, ma nega che quest’ultima caratterizzi la totalità del reale.

¹⁵¹ Il *Sofista*, che è il *sequel* drammatico del *Teeteto*, è una prima delineazione di (alcuni aspetti di) questa onto-epistemologia positiva.

¹⁵² 188 A 1-4.

¹⁵³ 191 C 3-4.

¹⁵⁴ Cfr. Platone, *Menone*, 81 C 5-86 B 4.

¹⁵⁵ Per una recente ricognizione di questo lessico, che naturalmente in Platone va ben oltre il *Teeteto*, cfr. L. Giovannetti (a cura di), *Le forme del vedere. Studi lessicografici sui verba videndi nel Corpus Platonicum*, Bibliopolis, Napoli 2020.

discorsiva consistente nel dare ragioni e nel giustificare, secondo quella normatività delle procedure dialettiche che si esteriorizza nelle prassi dialogiche (virtuose): conoscenza sarebbe un *logos* (opinione vera) con *logos* (insieme di costituenti della definizione) con *logos* (differenza) con *logos* (inferenza, giustificazione, capacità di dare ragione); anziché aggiungere altri ingredienti all'opinione vera e ai suoi contenuti, occorre dunque concentrarsi sul processo della sua *formazione*.

Una questione gigantesca – che trascende il *Teeteto* e coinvolge l'epistemologia platonica *tout-court* – è quella relativa al modo in cui *mediazione* e *immediatezza* si intreccino, se per l'uomo si dia la possibilità di una “visione diretta” delle verità ideali e dunque la nostra conoscenza riposi da ultimo nell'intuizione noetica¹⁵⁶, oppure se l'immagine del contatto vada intesa come una sorta di idea regolativa, qualcosa a cui *nell'uomo* si sostituisce un'apprensione del reale come irriducibile discorsività e mediazione¹⁵⁷. Evochiamo il problema non certo per pretendere ingenuamente di liquidarlo in poche battute, ma per evidenziare che anche nel *Teeteto* questa tensione fra processualità discorsiva e “contatto cognitivo”, fra mediazione e immediatezza, è ben presente, e dunque non si tratta di una contraddizione interna alla nostra lettura, che ipotizza di integrare la Terza Ipotesi con un *logos* non detto ma tuttavia “mostrato”.

Ad ogni modo, l'idea della reminiscenza come un recupero discorsivo, mediazionale, di contenuti pregressi in qualche modo inscritti nell'anima, ha come esito ideale un rinnovato contatto che *include* la capacità di dare ragione di ciò che si sa, inoltre l'acquisizione di tale capacità è determinata dalla correttezza e “razionalità” del processo mediazionale in cui tale recupero consiste¹⁵⁸. Se il *Teeteto* non fa parola della reminiscenza (né delle Idee come oggetto di contemplazione diretta), il suo lessico cognitivo e i suoi snodi teoretici inclinano verso un'idea della conoscenza come discorsiva-

¹⁵⁶ Cfr. R.S. Bluck, *Knowledge by Acquaintance in Plato's Theaetetus*, «Mind», 72, 1972, pp. 259-263; K. Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1995.

¹⁵⁷ Cfr. F. Trabattoni, *Essays in Plato's Epistemology*, cit., pp. 139-166 e 167-188 (che contengono anche molti riferimenti al succitato dibattito).

¹⁵⁸ Nel *Menone* è evidente che il buon esito del processo anamnastico, nel caso dello schiavo che estrae da sé delle verità geometriche, dipende dalla *giusta sequenza* di passi compiuti e dalle corrette sollecitazioni confutative di Socrate: inoltre, Socrate aggiunge che perché le opinioni vere che ha estratto divengano conoscenza, qualcuno dovrà interrogarlo «in molti modi e molte volte» su quelle questioni (*Menone*, 80 B 10-12): se si arriva a formare le proprie opinioni nel modo giusto, si ha conoscenza, e si potrà rendere ragione di ciò che si dice e si sa. La giusta progressione “pedagogica”, è necessaria tanto allo schiavo di Menone quanto a noi lettori del *Teeteto*, che non assistiamo certo alla discussione di una serie di ipotesi esteriormente giustapposte, bensì siamo chiamati a ripercorrere un continuo approfondimento critico che *deve* partire da uno stadio più rozzo e semplice e *deve* esibire un determinato, graduale accrescimento di complessità e articolatezza entro cui ciò che deve essere salvato degli stati precedenti viene conservato, pur trasformandosi di continuo.

mente attinta, ma al tempo stesso caratterizzano l'anima che conosce come capace di dare ragione di ciò che conosce *come se fosse in diretto contatto* con i propri oggetti: anche questo è un lascito della Prima Ipotesi entro quel processo acquisitivo¹⁵⁹ – il quale “toglie conservando” – che il dialogo dispiega, un processo che da ultimo *verte su sé stesso*: il risultato positivo del processo non è detto ma solo mostrato, e consiste, a ben vedere nella coscienza retrospettiva del processo stesso¹⁶⁰; grazie a cui siamo oramai gravidi degli stadi mancanti, che porranno le condizioni di possibilità metafisiche del processo medesimo, “compiendo” così l'autoconoscenza dell'anima.

La logica di sviluppo del discorso, nel *Teeteto*, potrebbe essere ben descritta – come abbiamo cercato di mostrare – dalla seguente osservazione di Hegel nella sua Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: «La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità»¹⁶¹: ma l'autentico frutto, anche nel *Teeteto*, è lo stesso percorso – fenomenologico e razionale – che conduce dalla gemma al frutto.

Diego Zucca, *Self-referentiality as a Key-feature of Plato's Theaetetus*

This paper aims at showing the many ways in which the self-referential dimension is present – by being both dramatically shown and argumentatively thematized – in Plato's *Theaetetus*. A general reading of the whole dialogue is provided and argued for, which individuates self-referentiality as its very speculative keystone: the *Theaetetus* exhibits an attempt to attain knowledge of knowledge where the soul comes to cognize the soul itself (its own cognitive powers), through producing opinions about opinions, appearances about appearances, even dreams about dreams; the characters discuss about discussing, get things wrong about getting things wrong, make digressions about making digressions where the philosopher characterizes the philosopher, they search for a *logos* of “logos”, and so on. Such a widespread self-referential dimension shows its speculative value as it is combined with a both a progressive and retroactive way of proceeding: each stage of the research – by way of an immanent criticism – brings about the next one and shows its very meaning only retrospectively, from the point of view of the next stage, and each new stage both overcomes but also “preserves” the previous one, so that the

¹⁵⁹ L'idea del contatto o visione diretta si ripropone anche entro la confutazione della Seconda Ipotesi: i giudici hanno opinione vera ma non conoscenza, perché non hanno *visto* i fatti, ma li hanno ricostruiti in base a testimoni e prove (201 A 4-C 6).

¹⁶⁰ Parlando della sua arte maieutica, Socrate insiste sulla propria sterilità, sul fatto che la sua anima non abbia una propria «prole» ma consenta ad altri di averne (150 D 1 ss.): ebbene, il dare prole della maieutica – che, abbiamo argomentato, è e deve essere (anche) un processo *intrapsichico* – è *la prole stessa* di Socrate: la cui sterilità è in realtà apparente, o quantomeno è una sterilità qualificata.

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 51.

aporetic end of the dialogue is only apparent and needs to be taken as an incompleteness rather than as a failure.

Keywords: Plato; Theaetetus; Maieutics; Self-referentiality; Plato's Epistemology; Cognitive Psychology.

Diego Zucca
Università di Sassari
Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della Formazione
Via Zanfarino 62
70100 Sassari
dizucca@uniss.it