



SCHWABE INTERDISZIPLINÄR

10

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG ROTHER

SCHWABE VERLAG BASEL

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT, WOLFGANG ROTHER
STEFAN SCHORN, CHRISTIAN TORNAU (HG.)

PHILOSOPHUS ORATOR

RHETORISCHE STRATEGIEN UND STRUKTUREN
IN PHILOSOPHISCHER LITERATUR

MICHAEL ERLER ZUM 60. GEBURTSTAG

SCHWABE VERLAG BASEL

Publiziert mit Unterstützung des Zürcher Universitätsvereins



MIX
Aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C068066

Copyright © 2016 Schwabe AG, Verlag, Basel

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, Muttenz/Basel

Printed in Switzerland

ISBN 978-3-7965-3337-2

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhalt

<i>Irmgard Männlein-Robert, Wolfgang Rother, Stefan Schorn, Christian Tornau</i>	
Einleitung	9
 <i>Mauro Tulli</i>	
Strategien der Erzählung und der Überzeugung des Adressaten bei Parmenides	31
 <i>Bernhard Zimmermann</i>	
Theatertheater. Platon und die Komödie	47
 <i>Franco Ferrari</i>	
Aporia e maieutica nel <i>Teeteto</i> di Platone	63
 <i>Christopher Rowe</i>	
Plato's Rhetorical Strategies. Writing for Philosophers, Writing for Non-Philosophers	85
 <i>Maddalena Vallozza</i>	
Der Dialog in der Epideiktik: Isokrates	109
 <i>Sabine Föllinger</i>	
Literarische Strategien bei Aristoteles	127
 <i>Holger Essler</i>	
Zusammenhang bei Einzelsätzen. Zum assoziativen Aufbau der epikureischen κύρια δόξα	145

Jan Erik Heßler

τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ ῥητορεύσειν καλῶς? Rhetorik in Texten
Epikurs 161

Graziano Arrighetti

Filodemo, le *technai* e la retorica 181

Francesca Longo Auricchio

Studio della presenza dei proverbi nel linguaggio
di Filodemo 203

Carlos Lévy

La parole et ses deux fonctions dans la pensée rhétorique
de Cicéron 221

Thomas Baier

Die Versöhnung von Philosophie und Rhetorik bei Seneca 239

Jürgen Hammerstaedt

Strategien der philosophischen Darstellung für ein
Laienpublikum in der Inschrift des Diogenes von Oinoanda 259

Carlos Steel

A Rhetorical Reading of Plato's *Parmenides* 279

John Dillon

Plotinus Orator. Literary and Rhetorical Features
in the *Enneads* 297

Christian Tornau

Die Sehnsucht des Logos. Seelenlehre und Psychagogie
bei Plotin 313

Dominic J. O’Meara

Epistolographic Philosophy. The Many Functions
of Iamblichus’ Correspondence 339

Michele Abbate

Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren
im Neuplatonismus 353

Theo Kobusch

Pflege der Humanität. Zum Verhältnis von Rhetorik
und Philosophie 369

Wolfgang Rother

Rhetorik und Philosophie bei Hegel. Zur Funktion
der Antigone in der *Phänomenologie des Geistes* 389

Namenregister 407

Stellenregister 411

Autorinnen und Autoren 433

Aporia e maieutica nel *Teeteto* di Platone

FRANCO FERRARI

I.

Gli interpreti antichi non faticarono a rendersi conto dell'importanza strategica che l'esegesi del *Teeteto* riveste per la comprensione del senso complessivo della filosofia platonica. L'autore anonimo del celebre *Commento al Teeteto*, databile agli inizi dell'era imperiale,¹ costituisce una fonte preziosa sui differenti approcci ermeneutici adottati di fronte a questo dialogo alla fine dell'epoca ellenistica.²

Già nell'antichità la principale ragione di dissenso tra gli interpreti concerneva l'atteggiamento da assumere nei confronti della conclusione formalmente aporetica del *Teeteto*, che mette in scena un'indagine nel corso

¹ Il tentativo compiuto dai recenti editori del papiro (PBerol. 9782) di retrodatare la composizione del commentario al I secolo a.C. (Guido Bastianini, David Sedley: *Commentarium in Platonis Theaetetus*, in: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini, III: Commentari* [Firenze 1995] 227–562, qui: 254–256), ha incontrato una certa resistenza da parte della comunità degli studiosi: cfr., per esempio, Jan Ospomer: *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism* (Bruxelles 1998) 34–36.

² Sul Commento al *Teeteto* come testimonianza relativa allo status del dibattito intorno all'interpretazione del dialogo cfr. Harold Tarrant: *Plato's First Interpreters* (London 2000) 167–182. Sulla strategia ermeneutica messa in atto dal commentatore anonimo cfr. Mauro Bonazzi: *Le commentateur anonyme du Théétète et l'invention du platonisme*, in: Dimitri El Murr (éd.): *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon* (Paris 2013) 309–333. Sull'esistenza nell'antichità di interpretazioni conflittuali del *Teeteto* cfr. David Sedley: *Three Platonist Interpretations of the Theaetetus*, in: Christopher Gill, Mary Margaret McCabe (eds.): *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996) 79–103.

della quale né Socrate né i suoi due interlocutori, vale a dire il geometra Teodoro e il suo giovane e brillante allievo Teeteto, si dimostrano in grado di pervenire a una definizione soddisfacente della nozione di ἐπιστήμη. Secondo i sostenitori dell'esegesi *scettico-aporetica*, l'esito della conversazione tra Socrate e i suoi partner non fa che confermare la correttezza della loro interpretazione, e cioè l'opportunità di assegnare a Platone un'attitudine scettica, in base alla quale la conoscenza in senso proprio non esiste o comunque non è raggiungibile;³ viceversa, i fautori di un'esegesi *dogmatica* si proposero di depotenziare il significato del risultato negativo della discussione tra Socrate e i suoi due interlocutori, e lo fecero tentando di inserire il dialogo all'interno di una strategia complessiva che era sostanzialmente di natura propositiva.⁴

Oggi i confini del dibattito intorno al significato filosofico del *Teeteto* varcano i limiti segnati dalla contrapposizione tra 'scettici' e 'dogmatici', e probabilmente anche quella tra 'unitaristi' e 'revisionisti', ossia tra coloro che considerano il pensiero contenuto dei dialoghi come unitario e privo di sostanziali 'svolte' e coloro che, viceversa, attribuiscono a Platone delle vere e proprie revisioni, di cui il *Teeteto* costituirebbe uno dei momenti più significativi.⁵ In ogni caso, al di là dei differenti punti di vista ermeneutici, tra gli studiosi sembra comune la consapevolezza che l'assunzione di una qualsiasi immagine della filosofia di Platone dipenda in misura non trascurabile dall'interpretazione di questo scritto.

3 L'autore anonimo dei *Prolegomena in Platonis philosophiam* riporta l'opinione di quegli interpreti, evidentemente scettici, i quali ritengono che l'esito aporetico del *Teeteto* dimostri che per Platone non ci sia conoscenza: «dicono che Platone non pensa che vi sia conoscenza: ed è chiaro dal fatto che nel *Teeteto* ha rovesciato ogni definizione di conoscenza e il numero; come diremo che un uomo con tali opinioni possa sostenere che noi possediamo la comprensione?» (Anon. Prol. Plat. Phil. 10, 23–26). Si veda in proposito Mauro Bonazzi: *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone* (Milano 2003) 81–91.

4 Sul complesso delle strategie per mezzo delle quali gli antichi sostenitori dell'interpretazione dogmatica di Platone tentarono di indebolire il significato della conclusione aporetica di molti dialoghi cfr. Franco Ferrari: *Quando, come e perché nacque il platonismo*, in: *Athenaeum* 100 (2012) 71–92, qui: 77–88.

5 Su questa distinzione e sulle diverse esegesi del *Teeteto* oggi attive cfr. Timothy Chapell: *Reading Plato's Theaetetus* (Sankt Augustin 2004) 16–24.

Tra le ragioni che rendono complicata e incerta l'interpretazione del *Teeteto* non c'è dubbio che un ruolo rilevante venga giocato dall'apparente eccentricità, sia formale che contenutistica, del dialogo rispetto alle opere che gli sono vicine dal punto di vista dell'epoca di composizione e degli argomenti trattati. In effetti, sebbene la 'stesura' del *Teeteto*, o comunque una qualche forma di sua circolazione, risalga quasi certamente al quarto decennio del IV secolo, ossia al periodo della piena maturità di Platone, e sia verosimilmente successiva a quella del *Fedone*, del *Simposio*, della *Repubblica* e delle opere del periodo centrale, il dialogo presenta numerosi aspetti formali che lo distinguono dagli scritti della maturità, avvicinandolo alle opere giovanili, ossia ai cosiddetti 'dialoghi socratici'. A questi ultimi sembrano accomunarlo almeno tre aspetti: a) la natura *definitoria* della conversazione tra Socrate e i suoi interlocutori, impegnati a stabilire il significato della nozione di ἐπιστήμη; b) l'esito formalmente *aporetico* della ricerca, la quale non perviene a fornire una risposta soddisfacente all'interrogativo intorno a che cosa sia 'conoscenza'; c) la centralità della figura di *Socrate*, il quale, con l'unica eccezione del *Filebo*, a partire dal *Parmenide* vede il suo ruolo compresso, a vantaggio di altre *dramatis personae*, come Parmenide stesso, lo Straniero di Elea, Timeo e l'ospite Ateniense nelle *Leggi*.

A questi elementi di natura formale se ne possono aggiungere altri legati al contenuto del dialogo.⁶ Tra questi il più significativo risiede probabilmente nell'apparente assenza delle idee, ossia delle forme intelligibili, che non vengono chiamate in causa per risolvere un problema – quello relativo all'individuazione del significato della nozione di *episteme* – al quale esse dovrebbero essere in grado di fornire un contributo decisivo, almeno stando a ciò che si legge in dialoghi quali il *Fedone*, il *Simposio* e la *Repubblica*, ampiamente confermato in opere successive al *Teeteto*, quali il *Sofista*, il *Filebo* e il *Timeo*. Come è noto, l'apparente silenzio intorno alle idee ha indotto molti commentatori a vedere nel *Teeteto* un inequivocabile indizio o dell'abbandono da parte di Platone di questa celebre conce-

⁶ Un elenco ragionato dei motivi per i quali il *Teeteto* appare *singular and puzzling* viene fornito da Neil Cooper: Plato's *Theaetetus* Reappraised, in: *Apeiron* 33 (2000) 25–52, qui: 25–27.

zione, oppure di una sua radicale riformulazione (magari nella forma di una teoria dei *trans-departmental* or *topic-neutral notions*).⁷

Tra gli elementi singolari del *Teeteto* bisogna poi annoverare la presenza dell'auto-presentazione di Socrate come *maieutico*, la quale, sebbene sia forse preparata in altri scritti (ad es. il *Menone*), non trova riscontri così espliciti in nessun'altra opera platonica. Infine, lo stesso andamento del dialogo presenta aspetti piuttosto curiosi, se non proprio bizzarri: si pensi allo spazio fortemente ineguale assegnato alle tre definizioni di *episteme* proposte da Teeteto;⁸ alla discussione intorno all'origine della 'opinione falsa', che si estende per quasi tutta la sezione dedicata alla 'opinione vera' (ἀληθῆς δόξα), di cui invece si parla molto poco; al sistematico, e curioso ricorso ad esempi ricavati dall'esperienza quotidiana; e allo strano 'gioco delle parti' tra Socrate, Teodoro e Protagora, i quali sembrano scambiarsi i ruoli (confutatore-difensore) e i metodi (eristico, sofistico, dialettico, geometrico).⁹

Come si vede, le stranezze del *Teeteto* sono molte. E sebbene non esista un rigido canone formal-contenutistico entro il quale i dialoghi platonici possano venire rinchiusi, non c'è dubbio che l'interpretazione di quest'opera richieda un'attenzione e uno scrupolo esegetici particolari.

7 È questa l'interpretazione diffusa in certi settori della critica vicini alla filosofia analitica, o comunque dichiaratamente avversi a ogni attitudine metafisica. Il capostipite di questa interpretazione fu probabilmente Gilbert Ryle: *Plato's Progress* (Cambridge 1966).

8 Una schematica esposizione della scansione del dialogo viene fornita da Ernst Heitsch: *Überlegungen Platons im Theaetetus* (Stuttgart 1988) 23–31.

9 In effetti, il 'gioco delle parti' tra Socrate, Teodoro e Protagora assume forme piuttosto bizzarre: Socrate, ad esempio, si propone di confutare Protagora ma talora sembra anche soccorrerlo, sembra cioè βοηθεῖν τῷ λόγῳ del grande sofista (165e8–166a2); inoltre egli si serve spesso di argomenti antilogici e 'sofistici' (163b1–165e4); Teodoro, da parte sua, è presentato come un importante matematico, ma riconosce il suo debito nei confronti del 'sofista' Protagora, anche se poi dichiara di avere abbandonato le sottigliezze sofisticherie in favore del rigore della geometria (164e8–165a3); Protagora, infine, pur difendendo le ragioni della sua disciplina e del suo metodo, arriva a rimproverare Socrate per il ricorso a uno stile eristico e confutatorio e lo invita ad assumere un comportamento intellettualmente corretto, ossia 'socratico' (166a2–e2). Si veda quanto scrivo in Franco Ferrari: *Platone. Teeteto. Introduzione, traduzione e commento* (Milano 2011) 30–32.

II.

In realtà, l'aspetto decisivo dell'esegesi del *Teeteto* riguarda l'attitudine che bisogna assumere nei confronti dell'esito aporetico con il quale si conclude la discussione tra Socrate, Teodoro e Teeteto. Si tratta di un punto dirimente, dal quale dipendono molti dei problemi ermeneutici suscitati dalla lettura del dialogo e in sostanza la stessa interpretazione complessiva dell'opera.

Dal punto di vista ermeneutico generale, di fronte al *Teeteto*, e in particolare di fronte all'aporia finale, è opportuno assumere un atteggiamento simile a quello che una parte della critica ha suggerito di avere nei confronti dell'esito aporetico dei dialoghi cosiddetti 'socratici'. Si tratta cioè di riconoscere che la conclusione aporetica del dialogo non esprime né una presunta attitudine scettica di Platone nei confronti del tema della conoscenza e del sapere, né l'esigenza di una riformulazione della sua epistemologia. Essa dipende piuttosto dal contesto dialogico-conversazionale al cui interno il tema della conoscenza viene affrontato. Ciò significa che l'aporia con la quale si conclude il *Teeteto* attiene al *piano dialogico* dei partecipanti alla conversazione (il loro sapere, i presupposti metodologici da cui muovono, il loro grado di onestà intellettuale) e non coinvolge l'autore, cioè Platone. Esattamente come accade per altri dialoghi, l'aporia del *Teeteto* costituisce una *Scheinaporie*, ossia un'aporia apparente, la quale coinvolge gli attori e non l'autore dell'opera.¹⁰

Nel caso del *Teeteto*, poi, l'esito aporetico del dialogo, ossia l'incapacità, effettiva (nel caso di Teodoro e Teeteto) e strategica (nel caso di Socrate), di fornire una risposta consistente all'interrogativo su 'che cosa è *episteme*?', risulta inscritto nella stessa struttura del dialogo e in particolare

¹⁰ Sul motivo della *Scheinaporie* si veda Vittorio Hösle: *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik* (München 2006) 353–359. Sull'opportunità di non coinvolgere anche l'autore, cioè Platone, nell'esito aporetico dei suoi dialoghi è fondamentale lo studio di Michael Erler: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Berlin, New York 1987). Molto importante è anche la monografia di Thomas A. Szlezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin, New York 1985) e, da una prospettiva leggermente differente, quella di Charles Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge 1996).

nella auto-presentazione di Socrate come ‘maieutico’. Si tratta di un motivo che percorre l’intero scritto e dal quale dipende l’aporia con la quale esso termina. Se si tiene presente la natura *maieutica* del *Teeteto*, l’assenza della soluzione ‘platonica’ all’interrogativo intorno alla natura della conoscenza (ἐπιστήμη) non può davvero sorprendere: lo scopo del dialogo non consiste nell’espone direttamente l’epistemologia di Platone, come purtroppo molti interpreti continuano a ritenere, bensì nel sottoporre al vaglio del metodo maieutico le risposte avanzate (o riprese) da Teeteto, le quali non corrispondono al punto di vista di Socrate e neppure a quello di Platone.¹¹

La centralità del metodo maieutico trova numerose attestazioni nel corso del dialogo, a cominciare dalla celebre auto-presentazione di Socrate (149a1–151d6), che precede la formulazione delle tre risposte di Teeteto. Come è noto, Socrate equipara il proprio metodo a quello delle levatrici, le quali aiutano le donne a partorire, pur essendo loro stesse ormai sterili. A differenza di queste ultime, tuttavia, l’attività di Socrate si indirizza alle anime e non ai corpi (150b6–9), e si ripromette di aiutare i suoi interlocutori a generare i prodotti presenti nelle loro menti, ossia pensieri e argomenti. Ma l’aspetto più importante (μέγιστον) dell’arte maieutica (μαιευτική τέχνη) non consiste nell’extrapolazione di dottrine, bensì nella capacità di saggiarne la consistenza, ossia di stabilire se ciascuna di esse sia εἶδωλον καὶ ψεῦδος, cioè un’immagine falsa, oppure γόνιμόν τε καὶ ἀληθές, ossia qualcosa di fertile e vero (150c1–3). Da questo punto di vista la maieutica socratica incorpora tanto un aspetto ‘generativo’ quanto uno propriamente elentico.

A partire dalla presentazione che Socrate fa di se stesso come ‘maieutico’, si possono ricavare i principali *step* lungo i quali la tecnica maieutica si articola: chi possiede questa arte a) deve essere capace di riconoscere gli interlocutori che sono realmente gravidi; b) deve aiutarli a partorire ciò di cui sono gravidi; c) deve sapere valutare la consistenza teorica del loro parto, deve cioè essere in grado di stabilire se le concezioni che emergono

¹¹ Impeccabile mi sembra dunque la seguente affermazione di Gustav A. Seck: *Platonos Theaitetos*. Ein kritischer Kommentar (München 2010) 9: «Es wäre also ein grundlegendes Missverständnis, zu glauben, Platon habe im *Theaitetos* seine eigene Erkenntnistheorie darstellen wollen. Was er versucht, ist die Sichtung und Systematisierung der zeitgenössischen Diskussion.»

dalla discussione siano ἀνεμιαῖα, cioè ‘soggette alla forza dei venti’ e dunque volatili, instabili, e meritevoli di essere abbandonate, oppure autenticamente γόνιμα, cioè ‘fertili’ e dunque consistenti e degne di venire allevate; d) e infine deve indirizzare coloro che non sono adatti alla filosofia verso altre figure di insegnanti, ossia verso i sofisti (151b1–6).¹²

Nel corso dello scritto Socrate richiama numerose volte l’importanza dell’arte maieutica (per es.: 157c7–d3, 160e6–161b6 e 184a6–b1),¹³ con il preciso intento di ribadire che l’intera conversazione con Teeteto e Teodoro costituisce la rigorosa applicazione di questo metodo. E alla fine del dialogo, commentandone lo sviluppo e gli esiti, Socrate ritorna sulla tecnica maieutica, chiedendo a Teeteto se egli abbia ancora le doglie oppure se abbia partorito tutto. E poi induce il suo giovane interlocutore a riconoscere che tutto ciò che è stato estratto dalla sua mente grazie all’applicazione della μαίευτική τέχνη è risultato soggetto alla forza dei venti (ἀνεμιαῖα), e dunque non meritevole di essere allevato. Tuttavia, Socrate osserva anche che l’intera conversazione non si è affatto dimostrata inutile, dal momento che, anche nel caso in cui le proposte di Teeteto si siano rivelate ἀνεμιαῖα, ossia infeconde, egli si troverebbe comunque in una situazione migliore rispetto all’inizio dell’interrogazione, appunto perché non crederà di sapere ciò che in realtà non sa (210b4–c6).

Il *Teeteto* si presenta dunque come un dialogo *maieutico*, nel quale risulta evidentemente dominante la componente indagativa, confutatoria e peirastica, come del resto avevano perfettamente compreso i commentatori antichi.¹⁴ Dunque, l’esito aporetico del dialogo dipende dalla sua na-

¹² Un quadro delle competenze e degli effetti dell’arte maieutica di Socrate viene fornito da David Sedley: *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato’s Theaetetus* (Oxford 2004) 30–37.

¹³ Un elenco delle occorrenze della terminologia legata alla maieutica (μαῖα, μαίευν, μαίεσθαι, μαίεσις, μαίεια, μαίευτικός) si trova in Chloé Titli: *Particularités de la maïeutique socratique. La métaphore de Socrate accoucheur dans le Théétète de Platon*, in: BAGB (2009) 81–97, qui: 82 n. 4. Per una presentazione generale del carattere della maieutica cfr. Luc Brisson: *Socrates, the Midwife. A Key Indication for a General Interpretation of Plato’s Theaetetus*, in: Ales Havlicek, Filip Karfik, Stepan Spinka (eds.): *Plato’s Theaetetus. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense* (Praha 2008) 30–54.

¹⁴ Cfr. Anon. In Plat. *Tht.* col. XLVII 35–45: «Dall’attività di lei [scil.: della madre], si diceva ostetrico (μαίευτικόν) perché il suo insegnamento era di questo tipo. In altri modi, infatti, esprimeva asserzioni ed aveva dottrine (δόγματα), ma nell’insegnamento faceva

tura, ossia dalla circostanza che esso non si prefigge l'obiettivo di 'istituire' dottrine, ma quello di applicare a Teeteto, e come vedremo non solo a lui, il metodo maieutico.¹⁵ Dopo che Socrate si è definito *μαιωτικός* (151c1), sarebbe davvero sorprendente che Platone gli assegnasse una precisa e definita concezione della conoscenza. Il suo compito nel *Teeteto* non consiste nel formulare risposte, ma nel sottoporre i suoi interlocutori al severo vaglio della tecnica maieutica.

III.

La natura maieutica del dialogo non trova espressione solo nell'esame che Socrate conduce dell'anima 'gravida' del suo interlocutore Teeteto. In effetti, il metodo teorizzato da Socrate non viene applicato unicamente agli interlocutori in carne ed ossa, ma anche a quelli 'teorici', vale a dire alle dottrine, come quella di Protagora relativa all'*homo mensura*, di cui sono ricostruiti, maieuticamente, i presupposti, le implicazioni e le conseguenze, e di cui viene poi saggiata la consistenza filosofica. Questo aspetto non è stato sufficientemente valorizzato dalla critica, che ha limitato l'estensione del metodo maieutico al rapporto di Socrate con Teeteto. In realtà, come vedremo, la maieutica appartiene alla struttura profonda del *Teeteto* e si manifesta sia nel confronto con il giovane e 'gravido' interlocutore di Socrate, sia nell'esame delle diverse concezioni che di volta in volta emergono nel corso della indagine.

La prima risposta di Teeteto consiste nell'identificazione della *ἐπιστήμη* con l'*αἴσθησις*, cioè con la percezione (151e1–3). Socrate equipara immediatamente questa tesi alla celebre concezione protagorea dell'*homo mensura*, sostenendo che la risposta di Teeteto e l'assioma di Protagora dicono con parole diverse la medesima cosa (151e8–152a4). Si tratta di una prima applicazione della tecnica maieutica, perché Socrate estrapola dalla rispo-

in modo che i discepoli stessi parlassero delle cose, facendo dispiegare e articolare le loro concezioni naturali.» Sulla natura peirastica, cioè indagativa (dunque non 'istitutiva' e dogmatica) del dialogo cf. Alb. Prol. 148, 35 Hermann e Diog. Laert. III 51 e 58.

¹⁵ La connessione tra maieutica e aporia viene del resto stabilita esplicitamente da Socrate, il quale riconosce che solitamente la sua attitudine è considerata come finalizzata a *ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν* (Th. 149a6–10). Cfr. F. Ferrari: Platone. *Teeteto*, 233 n. 44.

sta di Teeteto il suo autentico significato, che consisterebbe in un sensismo fenomenista, destinato a sfociare, prima nell'infallibilismo epistemico, e poi nel relativismo dei valori.¹⁶

Ma il ricorso alla μαίευτική τέχνη non si ferma qui. Socrate applica il procedimento maieutico anche alla concezione protagorea dell'*homo mensura*, i cui presupposti teorici vengono individuati nel mobilismo universale della cosiddetta 'dottrina segreta' e in generale nelle espressioni più radicali dell'eraclitismo. In altre parole, Socrate cerca di individuare i fondamenti filosofici della concezione di Protagora, e per farlo ricorre allo stratagemma di attribuire al sofista una 'dottrina segreta' (152c8–11),¹⁷ la quale coincide con una forma di eraclitismo radicale. Secondo il Protagora 'segreto', «nessuna cosa è in se stessa una (ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν)», perché tutte le cose (πάντα), cioè l'intera realtà, ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται, vale a dire si generano a partire dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca (152d2–9). Dunque, il fondamento della concezione dell'*homo mensura* andrebbe ricercato in quel mobilismo universale che costituisce la corrente dominante del pensiero greco (Omero, Epicarmo, Empedocle, Protagora), ma che solo Eraclito e gli Eraclitei svilupparono in maniera radicale e conseguente.¹⁸

¹⁶ Gli studiosi divergono sulla natura della posizione filosofica attribuita a Protagora da Platone. Secondo la maggioranza di loro Platone assegnerebbe al grande sofista una concezione di tipo relativistico; cfr., per esempio, Myles F. Burnyeat: Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*, in: PhR 85 (1976) 172–195 e John McDowell: Plato. *Theaetetus* (Oxford 1973) 169–173. Negli ultimi tempi ha goduto di un certo credito l'ipotesi che la posizione di Protagora vada assimilata a una sorta di infallibilismo epistemico in base al quale ogni percezione è vera in quanto infallibile; si veda in proposito Gail Fine: Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*, in: Apeiron 31 (1998) 201–234.

¹⁷ Il Protagora 'segreto' sarebbe una *historical fiction* per D. Sedley: The Midwife of Platonism, 39. Si veda anche l'approfondita discussione di Michele Corradi: Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele (Pisa, Roma 2012) 71–132.

¹⁸ Sul passaggio dalla concezione protagorea dell'*homo mensura* alla dottrina eraclitea del mobilismo universale si veda ora Anne Balansard: Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du *Théétète* (Sankt Augustin 2012) 71–117. Va osservato che solo a partire da 179d6–8 le tesi mobilistiche vengono esplicitamente ricondotte a Eraclito e ai suoi seguaci, definiti più avanti οἱ ῥέοντες (181a5), ossia 'i partigiani del flusso'. Non c'è dubbio, tuttavia, che l'intera presentazione del 'mobilismo' universale rinvii a posizioni eraclitee.

Esattamente come accade in occasione dell'applicazione della tecnica maieutica a un interlocutore, dove al momento 'ostetrico' segue quello confutatorio, anche nel caso dell'estensione di tale metodo all'esame di una teoria si susseguono due momenti, quello consistente nel ricavare le implicazioni di una data concezione e quello propriamente elentico, volto a saggiare (βασανίζειν) la validità della dottrina sotto esame. In effetti, come si è visto, la tecnica maieutica non consiste solo nell'aiutare l'interlocutore a fare emergere le opinioni di cui egli è inconsapevolmente gravido, ma anche nello stabilire la consistenza di queste concezioni. E Socrate applica rigorosamente questa procedura: dopo avere ricondotto la tesi di Teeteto (ἐπιστήμη = αἴσθησις) alla dottrina dell'*homo mensura* e avere individuato il fondamento filosofico di quest'ultima nella concezione del mobilismo universale, egli procede a confutare tutte queste posizioni, applicando in questo modo il *côté* elentico della μαειευτικὴ τέχνη. La confutazione procede però secondo un diverso ordine rispetto a quello della presentazione di queste tesi filosofiche: Socrate inizia confutando il relativismo protagoreo (169d3–171e8, e 177c6–179b9), quindi si concentra sul mobilismo universale degli Eraclitei (179e3–183c3), e infine invalida la (nuda) tesi di Teeteto circa l'identità tra conoscenza e percezione (184b3–186e12).

Molti interpreti limitano la presenza della maieutica alla sola prima parte del dialogo, ossia alla discussione della prima risposta di Teeteto. Si tratta di un atteggiamento ermeneutico errato, perché anche la seconda e la terza parte esprimono un'attitudine maieutica, dal momento che indagano i presupposti, le implicazioni e la consistenza filosofica delle altre due risposte suggerite da Teeteto. Da questo punto di vista si deve riconoscere che l'intera discussione tra Socrate e i suoi due interlocutori si sviluppa sotto l'egida della tecnica maieutica, secondo le precise indicazioni di Socrate, il quale ha presentato se stesso come μαειευτικός (151c1) e come οὐ πάνυ τι σοφός (150d1), ossia maieutico e non completamente sapiente in qualcosa.¹⁹

¹⁹ Sul senso corretto da attribuire a questa seconda clausola cfr. D. Sedley: *Three Platonist Interpretations*, 98, il quale intende il passo sulla scorta di Anon. In *Plat. Tht.* col. LV 42–45.

Il secondo tentativo del giovane matematico, il quale propone di identificare la conoscenza con la ἀληθῆς δόξα, ossia con l'opinione vera (187b4–8), induce Socrate ad affrontare una lunga e complessa indagine mirante a comprendere l'origine della falsa opinione; una simile ricerca si giustifica solo sulla base della circostanza che la natura dell'opinione vera può venire colta solamente distinguendola da quella falsa e ricostruendo i meccanismi che presiedono all'origine dell'una e dell'altra (187d1–200c4). Anche in questo caso la discussione assume essenzialmente un andamento maieutico, dal momento che Socrate si impegna a individuare quale modello di formazione dell'opinione stia alle spalle della risposta fornita da Teeteto. Dopo avere tentato inutilmente di spiegare l'origine della falsa opinione in base ai principi della 'conoscenza/non conoscenza', dell' 'essere/non essere' e dello 'scambio di opinione' (ἀλλοδοξία), Socrate ricorre anche all'uso di due celebri analogie, quella del blocco di cera (191c8–e1) e quella della colombaia (197c1–198d8), alle quali viene paragonata la nostra anima e il meccanismo che regola il funzionamento del rapporto tra conoscenze istantanee e conoscenze pregresse, ossia tra percezione e memoria.²⁰ In questo caso il procedimento maieutico non viene applicato a un interlocutore, bensì a una concezione, vale a dire alla dottrina che stabilisce l'identità tra ἐπιστήμη e ἀληθῆς δόξα.

Un discorso analogo andrebbe fatto anche per la terza risposta di Teeteto, la quale rappresenta, come noto, una correzione (e un approfondimento) della seconda. Il giovane matematico dichiara di avere sentito qualcuno sostenere che la conoscenza sarebbe ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, ossia opinione vera con l'aggiunta del *logos* (201c7–d3). Anche in questo caso Socrate si premura di individuare i teoremi filosofici che stanno alle spalle di questa concezione, il principale dei quali consiste nella divisione dell'universo ontologico in due classi distinte di individui, vale a dire gli elementi (στοιχεῖα), intorno ai quali non si può formulare nessun tipo di predicazione e che risultano dunque del tutto privi di *logos* e perciò incomprensibili, e i composti (συνλλαβαί), i quali sono in possesso di un *logos* (fornito dagli stessi elementi), e dunque risultano conoscibili (201d8–

²⁰ Sul funzionamento del rapporto tra percezione e memoria cfr. Giuseppe Cambiano: Problemi della memoria in Platone, in: Maria Michela Sassi (a cura di): *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni* (Pisa 2007) 1–23, qui: 5–8.

202c6).²¹ Socrate fornisce poi un elenco ragionato dei possibili significati del *logos*, cercando di individuare quello che si adatta alla definizione fornita da Teeteto (206c7–210b2).²² Ma anche in questo caso egli non rinuncia al momento elentico, consistente nella confutazione, più o meno rigorosa,²³ della soluzione ripresa e fatta propria da Teeteto (202d6–205e7).

Come è noto, la terza definizione di conoscenza proposta da Teeteto potrebbe risalire ad Antistene, come ritiene una buona parte dei commentatori.²⁴ È in ogni caso probabile che essa circolasse nel dibattito epistemologico dei primi decenni del IV secolo. Esattamente come le altre

²¹ La letteratura su questa celebre sezione del *Teeteto* è molto ampia. Tra i contributi più recenti vale la pena menzionare: Jörg Hardy: *Platons Theorie des Wissens im Theaitet* (Göttingen 2011) 217–237; D. Sedley: *The Midwife of Platonism*, 153–163; F. Ferrari: *Platone. Teeteto*, 107–123; Giuseppe Mazzara, Valerio Napoli (a cura di): *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto* (Sankt Augustin 2010), e il recente saggio di Jie Tian: *Elements and Knowledge in the Theaetetus*, in: *Elenchos* 34 (2013) 299–325. Fondamentale rimane il contributo di Gail Fine: *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, in: *PhR* 88 (1979) 366–397.

²² Sulla sezione dedicata ai differenti significati di *logos* si veda Christopher Shields: *The Logos of Logos. Theaetetus 206c–210b*, in: *Apeiron* 32 (1999) 107–124.

²³ In realtà la confutazione della ‘teoria del sogno’ non è priva di risvolti problematici, come è stato in vari modi evidenziato dalla critica. Socrate sembra alludere addirittura a una vera e propria ‘via di uscita’ (πόρος) dall’*impasse* prodotto dalla equiparazione tra τὸ πᾶν (= πάντα τὰ μέρη) e τὸ ὅλον, consistente nella distinzione tra una nozione di identità ontologica di genere sommatorio e *mereologico* (che assume l’identità tra l’intero e la somma delle sue parti) e una di tipo *olistico*-strutturale (203c4–204b9). Tuttavia, una volta formulata questa promettente distinzione, Socrate ritorna ad appiattire, in modo fallace, l’identità ontologica di tipo strutturale su quella mereologica, vanificando di fatto un suggerimento che avrebbe potuto avviare a soluzione le aporie implicate nella teoria del sogno (204b10–205a10): cfr. in proposito Bruno Centrone: *Il concetto di ὅλον nella confutazione della dottrina del sogno (Th. 201d8–206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in: Giovanni Casertano (a cura di): *Il Teeteto di Platone. Struttura e problematiche* (Napoli 2002) 139–155, qui: 143–150 e Franco Ferrari: *La conoscenza e i suoi oggetti nel ‘sogno’ di Socrate. Considerazioni sull’epistemologia del Teeteto*, in: Francisco Lisi, Maurizio Migliori, Josep Monserrat-Molas (eds.): *Formal Structures in Plato’s Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman* (Sankt Augustin 2011) 109–123, qui: 116–122.

²⁴ Cfr., per esempio, Aldo Brancacci: *La terza definizione di scienza nel Teeteto*, in: Antonio Mario Battagazzore (a cura di): *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico* (Genova 1993) 107–132.

due soluzioni avanzate da Teeteto, questa risposta non esprime il punto di vista di Socrate, che è ἄγνοος τῆς σοφίας (150c4),²⁵ e neppure quello di Platone. In realtà, come ho anticipato, il *Teeteto* non è stato scritto per comunicare al lettore la teoria della conoscenza del suo autore. Esso sviluppa una discussione *maieutica*, ossia critica, indagativa e peirastica, relativa alle dottrine epistemologiche circolanti tra la fine del V e l'inizio del IV secolo. Nella prima parte del dialogo questo motivo emerge con tutta evidenza, dal momento che Socrate affronta direttamente l'esame del significato e della consistenza della concezione protagorea dell'*homo mensura*, sia sul versante epistemologico sia su quello etico-politico. Ma l'impostazione maieutica permane anche nel resto dello scritto, cioè nella discussione della seconda e della terza definizione proposte da Teeteto. Se Protagora, insieme ad Eraclito e all'eraclitismo, è il protagonista della prima parte del dialogo, Antistene potrebbe esserlo dell'ultima. Ma è comunque probabile che un lettore dei primi decenni del IV secolo fosse in grado di individuare all'interno dello scritto numerose altre allusioni a concezioni epistemologiche circolanti in quel periodo.

IV.

Esiste poi un altro importante motivo che sconsiglia decisamente di considerare l'esito teorico al quale perviene la discussione tra Socrate, Teodoro e Teeteto, come definitivo, ossia come l'espressione del presunto scetticismo platonico circa la possibilità di definire l'*episteme*. Si tratta della circostanza che il *Teeteto* rappresenta un dialogo *drammaticamente aperto*, ossia un dialogo che rinvia esplicitamente a un altro dialogo, e per la precisione al *Sofista* che del *Teeteto* costituisce la prosecuzione non solo sul piano drammatico, ma anche su quello del contenuto filosofico.

Per il *Teeteto* vale *a fortiori* il principio che invita a considerare ogni unità dialogica come costitutivamente 'aperta', ossia interrelata con altri

²⁵ Questo non significa, naturalmente, che Socrate sia del tutto privo di conoscenze. Il possesso dell'arte maieutica comporta una serie di competenze e in generale anche un sapere: cfr. in proposito Thomas A. Szlezák: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen* (Berlin, New York 2004) 109–121.

dialoghi. Nel caso del *Teeteto* la validità di questo principio appare particolarmente evidente, perché in esso si trovano alcuni espliciti rimandi al *Sofista*, dal quale non può dunque prescindere qualunque interpretazione del *Teeteto* che ambisca a un minimo di verosimiglianza e consistenza.²⁶ In effetti, nel corso della conversazione con Teodoro e con Teeteto Socrate rinvia in maniera esplicita per due volte alla trattazione contenuta in questo dialogo. Si tratta di rimandi che devono essere tenuti in considerazione se si vuole fornire una corretta interpretazione della struttura drammatica e della funzione filosofica del *Teeteto*.

Il primo esplicito rinvio al *Sofista* si trova al termine della lunga discussione delle tesi fenomeniste protagoree e delle concezioni mobilistiche sulle quali queste ultime si fondano. Socrate accenna rapidamente all'altra 'corrente' del pensiero greco, rappresentata dal monismo immobilistico degli Eleati, i quali affermano che il tutto sta fermo (τὸ πᾶν ἐστάναι). Di fronte alla richiesta di Teeteto di sviluppare anche questa tesi (183c8–d2), ossia di sottoporla al vaglio della procedura maieutica, Socrate preferisce accantonare una simile prospettiva, spiegando che l'argomento che ora risvegliamo risulta di una complessità impressionante, e se qualcuno lo esaminasse in forma incidentale (ἐν παρέργῳ), esso subirebbe un trattamento indegno, mentre se lo affrontasse in modo adeguato, si estenderebbe tanto da oscurare quello relativo alla conoscenza. Non bisogna fare né l'una né l'altra cosa, bisogna invece cercare con l'arte maieutica di sgravare (τῆ μαιευτικῆ τέχνῃ ἀπολύσαι) Teeteto dalle opinioni di cui è gravido sul tema della conoscenza (184a6–b1).

Secondo Socrate le tesi immobilistiche di matrice eleatica costituiscono una componente importante della riflessione filosofica greca. Esse tuttavia risultano estranee alla discussione in corso, la quale è finalizzata a fare emergere le implicazioni della prima risposta di Teeteto (ἐπιστήμη = αἴσθησις) e a saggiarne la consistenza, e richiede dunque solo l'analisi delle

²⁶ Sul *Sofista* come 'prosecuzione' del *Teeteto* si veda Charles H. Kahn: Why is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*?, in: *Phronesis* 52 (2007) 33–57. Sulla stretta relazione che lega questi due dialoghi cfr. anche Mary Louise Gill: *Philosophos. Plato's Missing Dialogue* (Oxford 2012) 76–137. È appena il caso di ricordare che sulla continuità tra *Teeteto* e *Sofista* si basava l'esegesi di uno dei maggiori commentatori del secolo scorso: Francis M. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato. Translated with a Running Commentary* (London 1935) per es. 101.

concezioni ‘protagoree’ ed ‘eraclitee’ relative al flusso universale. Ma ciò non significa, tuttavia, che per Platone il tema della conoscenza possa venire affrontato senza prendere in considerazione anche la concezione di Parmenide, il quale infatti è destinato a esercitare un ruolo fondamentale nel *Sofista*, che approfondisce la prospettiva teorica lasciata ai margini nel *Teeteto*. In effetti, nel momento in cui l’orizzonte della trattazione si allarga dalla sfera sensibile a quella intelligibile, anche la posizione ‘immobilistica’ viene coinvolta nella discussione.

L’altro esplicito accenno al *Sofista* si trova, come è noto, alla fine del dialogo. Dopo avere riassunto il senso dell’indagine svolta e avere riconosciuto il fallimento dei tentativi di definire l’*episteme*, Socrate, congedandosi dai suoi interlocutori, dà loro appuntamento per il giorno successivo (Tht. 210d3–4), li rinvia cioè alla conversazione che avrà luogo l’indomani e che viene riportata nel *Sofista*, dove a Teodoro e Teeteto si aggiunge il misterioso ospite eleatico (Soph. 216a1–4), il quale, evidentemente, assume il ruolo che nel *Teeteto* era stato giocato da Protagora (ed eventualmente da Antistene), diventando l’interlocutore ‘teorico’ principale di Socrate, sebbene in un contesto che non è più prevalentemente maieutico e nel quale Socrate non è più chiamato a giocare il ruolo di protagonista.

Il *Sofista* viene dunque presentato come il seguito drammatico del *Teeteto*, e ciò significa che la comprensione di quest’ultimo richiede una piena valorizzazione di questa circostanza. L’ingresso sul piano drammatico della figura dello Straniero proveniente da Elea significa, sul piano teorico, che il ricorso alle dottrine mobilistiche e fenomenistiche non è più sufficiente, e lo sviluppo dell’indagine richiede un confronto diretto con le concezioni parmenidee.

Tuttavia il tema della conoscenza (ἐπιστήμη) è destinato ad assumere una certa rilevanza anche nel *Sofista*, dove Platone, per bocca dell’ospite eleatico, descrive i contorni dell’ἐπιστήμη μεγίστη, ossia dell’unica conoscenza che spetta agli uomini liberi, la quale si identifica naturalmente con la dialettica (253b9–d3): essa consiste nella capacità di cogliere le relazioni attraverso le quali si articola il cosmo eidetico e nello stabilire i rapporti di inclusione ed esclusione tra i membri di questa sfera ontologica, cioè tra le forme intelligibili. Nel *Sofista* viene implicitamente ribadita la tesi epistemologica che percorre molti dialoghi platonici, ossia la

convinzione che il mondo delle idee, cioè la sfera intelligibile e ‘divina’, rappresenta l’unico ambito ontologico intorno al quale l’uomo, o meglio il filosofo dialettico, può conseguire una conoscenza autentica (certa, stabile e universale).²⁷ La descrizione della dialettica costituisce evidentemente la ‘parte mancante’ del *Teeteto*, vale a dire quel genere di trattazione che Socrate aveva implicitamente rinviato ad un’altra occasione.

In realtà un approccio corretto al rapporto tra *Teeteto* e *Sofista*, consistente nell’esigenza di leggere i due dialoghi in maniera *contestuale*, era stato assunto nell’antichità da quei misteriosi Platonici menzionati dall’Anonimo commentatore, il quale riporta la posizione di coloro che «affermano che egli [Platone], essendosi proposto di indagare sulla conoscenza, nel *Teeteto* mostra intorno a quali oggetti essa non verta, nel *Sofista* intorno a quali essa verta (ἐν μὲν τῷ Θεαιτήτῳ περὶ ἃ οὐκ ἔστιν δεικνύνα, ἐν δὲ τῷ Σοφιστῆι περὶ ἃ ἔστιν)».²⁸

V.

Ma quale è la ragione teorica del fallimento delle definizioni di *episteme* proposte nel *Teeteto*? Per quale motivo l’indagine nella quale Socrate coinvolge i suoi importanti interlocutori non perviene a risultati soddisfacenti e i protagonisti della conversazione si separano senza avere raggiunto un accordo circa la natura della conoscenza?

A questi interrogativi si sono date numerose risposte, non poche delle quali dotate di una notevole ingegnosità. Debbo però riconoscere che a distanza di parecchi decenni dalla sua formulazione, la soluzione proposta negli anni 30 del secolo scorso da F. M. Cornford continua ad apparirmi, almeno nelle linee generali, consistente. Come noto, secondo Cornford il naufragio delle risposte contenute nel *Teeteto* dipende in larga misura dal mancato appello alle idee, che costituiscono per Platone le uni-

²⁷ Sulla natura della dialettica come ‘scienza suprema degli uomini liberi’ rivolta al mondo intelligibile cfr. Giancarlo Movia: *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone* (Milano 1991) 305–317; si veda anche Florian Finck: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken* (Berlin 2007) 72–74.

²⁸ Anon. In *Plat. Th.* col. II 33–39. Su questo passo cfr. M. Bonazzi: *Academici e Platonici*, 186.

che entità intorno alle quali si può conseguire una conoscenza universale, stabile e certa, cioè ἀναμάρτητος.²⁹

La soluzione di Cornford può essere tuttavia meglio precisata, anche sulla base delle indagini condotte negli ultimi decenni. Per farlo, va prima di tutto tenuto presente che l'interesse degli studiosi si è giustamente concentrato sulla seconda e sulla terza risposta di Teeteto, dal momento che la prima, la quale stabilisce l'identità tra conoscenza e percezione, non può certamente corrispondere al punto di vista platonico. In realtà, neppure le altre due risposte fornite dal giovane matematico rispondono ai requisiti che definiscono per Platone la nozione di ἐπιστήμη. Entrambe assumono infatti una continuità tra ἐπιστήμη e δόξα che non si concilia affatto con ciò che Platone è solito sostenere circa la superiorità della conoscenza autentica sull'opinione, anche vera e corretta: tanto l'identificazione della ἐπιστήμη con la ἀληθῆς δόξα, quanto la sua equiparazione alla ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, presuppongono un modello epistemico di natura *continuistica* che Platone rifiuta in maniera inequivocabile.³⁰ In particolare, la terza risposta di Teeteto assume un modello *addizionale* (*additive model*: la conoscenza è opinione con l'aggiunta di qualcosa), che Platone si premura di respingere proprio nel *Menone*.³¹

²⁹ L'aggettivo ἀναμάρτητος definisce la natura della conoscenza dei filosofi in Rep. V 477e7–8. Sul significato dell'assenza delle idee nel *Teeteto* F. M. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*, 99 scriveva: «The conclusion Plato means us to draw is this: unless we recognise some class of knowable entities exempt from the Heraclitean flux and so capable of standing as the fixed meanings of words, no definition of knowledge can be any more true than its contradictory [...] Without the Forms, as his Parmenides said, there can be no discourse.»

³⁰ L'errata convinzione che la conoscenza filosofica costituisca una sorta di 'buona opinione' e che il più alto grado epistemico raggiungibile dall'uomo nel corso della vita (quando l'anima si trova in un corpo) sia quello della ἀληθῆς δόξα viene sostenuta da Franco Trabattoni: Qual è il significato del *Teeteto* platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo, in: *Elenchos* 33 (2012) 69–107, in aspra polemica con la mia edizione del *Teeteto*. Si veda però la mia replica in Franco Ferrari: L'interpretazione del *Teeteto* e la natura della epistemologia platonica. Alcune osservazioni, in: *Elenchos* 34 (2013) 399–422, qui: 410–414.

³¹ Sui limiti dell'*additive model* si è giustamente soffermato Alexander Nehamas: *Episteme and Logos in Plato's Later Thought*, in: John P. Anton, Anthony Preus (eds.): *Plato. Essays in Greek Philosophy*, III (Albany 1989) 267–292, qui: 274–281.

L'importanza di questo dialogo per la questione del rapporto tra conoscenza e opinione (vera o corretta) non può venire sottovalutata, soprattutto perché in esso sembra profilarsi una nozione di conoscenza vincolata all'opinione o comunque in linea di continuità con questa. Tuttavia un esame attento e privo di pregiudizi delle affermazioni platoniche non lascia dubbi circa l'opportunità di attribuire a Platone l'intento di evitare ogni compromissione tra ἐπιστήμη e δόξα, ossia di prendere le distanze da quel modello continuistico attivo, o implicato, nel *Teeteto*.

Nel *Menone*, dunque, Socrate sembra proporre un modello continuistico e addizionale, in base al quale la conoscenza è opinione con l'aggiunta di qualcosa. Al termine di un'indagine sulla natura della virtù e sulla possibilità di insegnarla, Socrate appare prendere le distanze dall'identificazione, da lui stesso formulata, tra virtù e conoscenza (ἐπιστήμη), e si orienta a svincolare i due termini, avanzando l'ipotesi che la virtù nasca non solo a partire dalla conoscenza ma anche dalla ὀρθὴ δόξα, cioè dalla corretta opinione. A proposito del rapporto tra ἐπιστήμη e ὀρθὴ δόξα egli arriva poi a presentare un modello che sembra avvicinare considerevolmente le due nozioni, dal momento che concepisce la conoscenza come 'opinione corretta' alla quale si aggiunge il celebre αἰτίας λογισμός, ossia il ragionamento relativo alla causa, a sua volta identificato con il procedimento dell'ἀνάμνησις.³² Siamo, come si vede, di fronte a uno schema abbastanza simile a quello implicato nell'ultima definizione di *episteme* contenuta nel *Teeteto*, dove la conoscenza veniva assimilata alla ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου.

Tuttavia Socrate, dopo avere avvicinato fino quasi a identificare conoscenza e opinione (corretta), precisa che l'ἐπιστήμη è senz'altro superiore (τιμιωτέρα) nei confronti dell'opinione corretta (98a6–8), e dunque non è affatto ridicibile ad essa. E aggiunge, per evitare che possano insorgere nel lettore dubbi in proposito:

Καὶ μὴν ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδῶς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζων. ὅτι δέ ἐστίν τε ἄλλοιον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν, ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναί – ὀλίγα δ' ἂν φαίην – ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα.

³² Men. 97e2–98a8. Un'eccellente discussione di questa sezione del *Menone* si trova in Federico M. Petrucci: Opinione corretta, conoscenza, virtù. Su *Menone* 96 D 1–98 B 9, in: *Elenchos* 32 (2011) 229–261, qui: 247–259.

Eppure, anche io parlo non sapendo ma per immagini. Ma che opinione corretta e conoscenza siano qualcosa di diverso, questo non mi sembra di immaginarlo: se c'è qualcosa che posso dire di sapere – e sono poche le cose che direi di sapere – questa è proprio una di quelle che potrei annoverare tra le cose che so.³³

Dunque, Socrate mette in guardia dall'identificare (o anche solo dall'avvicinare) la conoscenza con l'opinione, e lo fa specificando che la distinzione tra queste due modalità cognitive non appartiene alla procedura icastica (οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν) precedentemente adottata, cioè all'immagine delle statue di Dedalo (97d6–7), bensì alle poche cose che egli sa di sapere. Ciò significa che la tesi relativa all'irriducibilità dell'ἐπιστήμη alla (ὀρθή ο ἀληθής) δόξα fa parte del nucleo incontrovertibile dell'epistemologia di Platone, come del resto viene ampiamente confermato da numerosi altri passi.³⁴ E non può essere un caso che il richiamo con cui Socrate commenta il ragionamento appena svolto si collochi al termine di una sezione che era iniziata con l'avvicinamento tra ἐπιστήμη e ὀρθή δόξα: le parole sopra riportate, che si segnalano anche perché comportano la sospensione della tradizionale professione di ignoranza socratica, intendono esattamente costituire un efficace antidoto contro la deriva 'continuistica' che accompagna il modello addizionale (*additive model*), secondo il quale la conoscenza è opinione con l'aggiunta di qualcosa.

Si tratta esattamente del modello implicito nella seconda e nella terza risposta di Teeteto. L'assunzione di una sostanziale continuità tra la conoscenza e l'opinione, ancorché vera e fornita di *logos*, rappresenta il difetto delle risposte di Teeteto, e dunque anche della 'dottrina del sogno' sviluppata nella terza parte del dialogo. In realtà, la terza definizione di Teeteto

³³ Men. 98b1–5. Su questo passo e sui problemi che esso comporta, ma soprattutto sull'inequivoca affermazione della differenza tra opinione e conoscenza si veda D. Sedley: *The Midwife of Platonism*, 176–178 e Dimitri El Murr: *Desmos et Logos. De l'opinion vraie à la connaissance (Ménon, 97E–98A et Théétète, 201C–210B)*, in: Dimitri El Murr (éd.): *La mesure du savoir*, 151–171, qui: 166–171.

³⁴ Valga per tutti la celebre affermazione di Tim. 51d3–52a3, dove Platone stabilisce la distinzione tra *nous* e *alethes doxa* e fa dipendere da essa la stessa postulazione delle idee come entità separate e trascendenti, riprendendo la diairesi onto-epistemologica formulata in 27d5–28a4. Si veda Francis M. Cornford: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (London 1937) 189–191.

potrebbe costituire un solido ancoraggio per l'epistemologia platonica solo se il suo significato venisse chiarito attraverso la precisazione contenuta nel *Menone*. È certamente vero che il 'salto epistemico' dall'opinione alla conoscenza viene garantito solo dal possesso di una componente rendicontazionale (λόγον διδόναι) e fondazionale, sia essa costituita genericamente dal λόγος, come accade nel *Teeteto*, o dall'αἰτίας λογισμός, come avviene nel *Menone*. Ma è altrettanto vero che questo 'salto', ossia questa transizione dall'ambito della *doxa* a quello della *episteme*, richiede il richiamo alle idee, che costituiscono l'unica sfera ontologica intorno alla quale è possibile acquisire un sapere stabile, universale e certo. La stabilizzazione dei contenuti doxastici, anche di quelli 'veri', è resa possibile solo per mezzo della loro riconduzione alla causa per cui essi sono veri, e questa causa non può che essere costituita dall'*eidōs*.³⁵

Nel *Teeteto*, tuttavia, delle idee non si parla esplicitamente. Socrate allude probabilmente ad esse nel corso della discussione della terza risposta di Teeteto, ma rinuncia ad introdurle direttamente, perché non le presenta, come accade altrove, come l'unico oggetto della autentica conoscenza.

Tutto ciò non fa che confermare la natura *dialogica* dell'aporia con la quale si conclude il *Teeteto*: il naufragio dei vari tentativi di definire l'*episteme* non coinvolge anche l'autore del dialogo, il quale, come mostra il *Menone*, era in possesso di un efficace antidoto contro la deriva continuistica implicita nella discussione esposta nel *Teeteto*.³⁶ L'aporia del *Teeteto* dipende dunque da due ordini di fattori: a) sul piano drammatico, dalla natura maieutica e non 'istitutiva' del dialogo e dai limiti degli interlocutori di Socrate; b) sul piano contenutistico, dall'assunzione di una prospettiva eccessivamente continuistica tra *episteme* e *doxa* e dal mancato appello, quantomeno esplicito, alle idee, che rappresentano l'unica realtà di cui si può avere conoscenza in senso pieno.

³⁵ Sul passaggio dalla verità alla certezza, cioè dalla dimensione dell'ὄτι a quella del διότι, rinvio a Franco Ferrari: Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella *Repubblica* di Platone, in: GCFI 89 (2010) 599–619, qui: 614–617. Importanti riflessioni si leggono in Travis Butler: Identity and Infallibility in Plato's Epistemology, in: *Apeiron* 39 (2006) 1–25.

³⁶ Per tutto ciò devo rinviare a F. Ferrari: Platone. *Teeteto*, 123–134.

Vorrei concludere queste riflessioni richiamando le parole con le quali il nostro festeggiato, Michael Erler, tirava le somme della sua indagine sul senso delle aporie nei dialoghi di Platone, e in particolare in quelli ‘socratici’. Egli osservava:

Die Betrachtung der Dialoge hat gezeigt, dass es dann zu Lösungen der in ihnen aufgeworfenen Probleme kommen kann, wenn man sich der von Platon im Gesprächsverlauf gegebenen Hinweise bedient. Der Weg aus der Aporie [...] ist nur mit Hilfe des platonischen Ideendenkens möglich.³⁷

Credo che questo principio metodico valga anche per il *Teeteto*, il cui esito aporetico può agevolmente venire superato per mezzo del ricorso ai fondamenti della metafisica e dell’epistemologia del suo autore.

³⁷ M. Erler: Der Sinn der Aporien, 280.

