

**Il Teeteto di Platone:
struttura e problematiche**

a cura di
Giovanni Casertano



LOFFREDO EDITORE - NAPOLI

Questo volume è stato stampato con un contributo parziale del MURST

FRANCO TRABATTONI

IL PENSIERO COME DIALOGO INTERIORE
(*Theaet.* 189e4-190a6)

Hans Georg Gadamer, nella raccolta di studi pubblicata sotto il titolo *Verità e Metodo*², allude numerose volte al passo del *Theaeteto* (189e4-190a6) in cui Socrate afferma che il pensare (*διανοεῖσθαι*) è «un discorso che l'anima rivolge a se stessa riguardo gli argomenti su cui indaga»³. Questa affermazione serve a Gadamer come sostegno per uno dei presupposti fondamentali dell'ermeneutica filosofica, e cioè che il pensiero è inseparabile dalla parola⁴, e dunque non c'è alcun tipo di pensiero prima del linguaggio. In effetti in questo caso, e solo in questo, l'esercizio della comprensione si risolve nell'atto infinito di interpretare, che da un lato non può essere sostituito con altro, perché l'oggetto da interpretare è essenzialmente già determinato in modo linguistico, dall'altro non può mai avere termine, appunto perché non è possibile accedere ad alcun genere di comprensione prelinguistica (o, per usare un'espressione spesso utilizzata dagli studiosi di Platone, non proposizionale⁵).

L'aspetto problematico di questa ipotesi consiste nel fatto che in tal modo la conoscenza sembra necessariamente esposta ad obiezioni di carattere protagoreo. Se non esiste alcuna verità prima del

¹ *Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen, Register*, Tübingen, 1986/1993 (tr. it. di Riccardo Dottori, Milano 1995).

² Cfr. pp. 121, 151, 168, 172, 207, 208, 326 (dell'edizione italiana).

³ Cfr. F. RENAUD, *Die Resonanzierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamers*, Sankt Augustin 1999, p. 62 e n. 29.

⁴ Cfr. in proposito il recentissimo volume di F. GONZALEZ, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston 1998.

linguaggio, e se d'altra parte i fatti linguistici sono soggetti all'infinita dialettica delle interpretazioni, sembra necessario concludere che non esistono strutture di fondo o verità stabili, e che perciò la domanda circa la natura della conoscenza sia destinata a trovare la sua risposta in un relativismo simile a quello attribuito a Protagora nella prima parte del *Teaeteo*. Se non esistono fatti, ma solo interpretazioni, come evitare la conseguenza che il conoscere abbia carattere soggettivo, ossia che dipenda dal punto di vista dell'interprete, dalla sua $\delta\acute{o}\xi\alpha$?

Giova ricordare subito, a questo proposito, che il passo platonico del *Teaeteo* da cui abbiamo preso le mosse non ha come suo scopo quello di dire che cos'è il pensiero, ma piuttosto di dire appunto che cos'è la $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Nelle righe che subito seguono Socrate spiega infatti che la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ di una certa anima si sviluppa nel momento in cui essa, dopo una analisi lunga o breve, arriva a una conclusione ($\acute{o}\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$), maturata attraverso domande e risposte interiori. Riflettere su una certa cosa, in altre parole, significa formulare delle proposizioni di carattere interrogativo, in cui un predicato è dubitativamente attribuito a un certo soggetto, mentre la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ si sviluppa quando l'anima risponde con un sì e con un no: ciò che ne risulta, appunto, è la sua $\delta\acute{o}\xi\alpha$?

Ulteriori informazioni si possono ricavare da un passo quasi 'gemello' del *Sofista* (263d6-264b4). Analogamente a quanto abbiamo visto nel *Teaeteo*, lo Straniero di Elea afferma che «il pensiero e il discorso sono la stessa cosa; con la differenza che il dialogo che si svolge all'interno dell'anima, fatto dall'anima con se stessa, senza voce, appunto questa cosa è stata da noi chiamata pensiero» (263e2-5). Ma anche in questo passo l'identità di pensiero e discorso non è la conclusione del ragionamento, bensì il termine medio per stabilire qualcosa d'altro. Si tratta infatti di stabilire che «il pensiero, l'opinione e la rappresentazione ($\phi\omega\rho\alpha\iota\alpha$)... sono tutte cose che si producono nell'anima come vere e come false» (263d6-8). Poiché in effetti il discorso è il luogo dell'affermazione e della negazione (263e10-13), se si può dimostrare che pensiero opinione e rappre-

¹ Cfr. anche *Phb.* 38c-e: l'opinione nasce dalla memoria e dalla sensazione, e si configura come una risposta a una domanda interiore (del tipo: «che cos'è mai quella cosa che mi appare vicino alla roccia sotto una pianta?»). La risposta interiore (ad esempio «è un uomo») è la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, e qualora venga esposta a voce a qualcuno, ciò che prima chiamavamo $\delta\acute{o}\xi\alpha$ diventa λόγος (λόγος δὲ τῆρον ἐόντων ὁ τὸς $\delta\acute{o}\xi\alpha\upsilon$ ἐκἀλογιαν).

sentazione sono riducibili a discorso, allora si sarà anche dimostrato che necessariamente possono essere veri o falsi. E in effetti è così: il pensiero è discorso, la *δόξα* è affermazione o negazione silenziosa e la stessa rappresentazione è affermazione o negazione che si sviluppano nell'anima mediante la sensazione.

Se così stanno le cose, ben si capisce perché il rischio del relativismo sia così pressante. Il luogo dell'affermazione e della negazione, ossia il luogo dove iniziano ad avere senso i concetti di vero e di falso, è il discorso inteso come dialogo fatto di domande e risposte. Ma responsabili del dialogo, e in particolare delle risposte, sono le anime, sia quando dialogano fra di loro sia quando dialogano interiormente. Sono le anime, in altre parole, che attribuiscono verità o falsità al discorso, e fanno questo nel momento preciso in cui maturano ed esprimono, anche solo interiormente, la loro opinione, dicendo «sì» e «no». Sembra perciò che il vero ed il falso siano governati dalla *δόξα*; anzi, dalle *δόξαι*, cioè dalle opinioni che le varie anime (in termini moderni i vari soggetti) si trovano di volta in volta ad avere. Come evitare questo esito relativistico?

Se si tenta di farlo senza rinunciare al primato della soggettività, si potrebbe seguire la strada di Kant, che pensava a una soggettività trascendentale e legislatrice; oppure accogliere gli sviluppi della fenomenologia husserliana verso il principio dell'intersoggettività. Ma Gadamer, che pure è molto sensibile al problema di scongiurare la minaccia del relativismo (per lui inesistente come dato di fatto prima ancora che di diritto) non ha accolto queste soluzioni. Per evitare il relativismo non è necessario affermare che esista qualcosa prima del linguaggio: basta affermare che esiste qualcosa prima del soggetto, e per Gadamer prima del soggetto c'è appunto il linguaggio. L'opinione per certi versi tradizionale ritiene che Platone superi il soggettivismo negando l'identità di pensiero e linguaggio: il linguaggio può anche essere arbitrario e soggettivo, come si ricava dal *Cratilo*, ma per fortuna l'uomo dispone di un pensiero capace di cogliere direttamente le idee, senza la mediazione del linguaggio stesso. Gadamer invece accetta l'identità di pensiero e linguaggio e provvede a separarli dai soggetti (in termini platonici, dalle anime). Per questo Gadamer può scrivere che «Chi pensa il "linguaggio" si trova sempre in un al di là della soggettività»⁶. Il linguaggio, in tal

⁶ GADAMER, *op. cit.*, p. 197.

modo, non è più legato alla contingenza (relativistica) dei soggetti che parlano, e acquista una specie di oggettività che trascende tutti i soggetti. Da qui deriva buona parte dell'idea filosofica oggi assai diffusa secondo cui non sono gli uomini che parlano il linguaggio ma «sono parlanti» da esso. Dire che gli uomini «sono parlanti» dal linguaggio significa appunto dire che il linguaggio non è solo il veicolo delle loro opinioni personali e soggettive, ma è soprattutto il luogo in cui si manifesta uno sfondo oggettivo che viene prima di tutti i soggetti e delle loro opinioni.

Mi limiterò solo a dire che questo modo di trattare il problema non ha più nulla a che fare con Platone. Egli aveva certo un suo vitale interesse nel negare il relativismo. Come dimostra la prima parte del *Teeteto*, Platone pensava che il relativismo fosse una posizione non solo contraddittoria, ma anche inesistente all'atto pratico. Ma con questo siamo solo a metà del problema. Dire che il relativismo è inconsistente non è sufficiente per trovare una definizione: non relativistica della conoscenza. Questo è il problema di cui si occupano la seconda e la terza parte del *Teeteto*, che si impigliano in difficili e sottili aporie appunto perché da un lato l'esigenza antirelativistica spingerebbe la ricerca a tentare di definire la conoscenza in modo del tutto indipendente dalla *δόξα*, mentre dall'altro il fatto che proprio la *δόξα* sia il luogo dell'affermazione e della negazione (cioè del vero e del falso) trattiene la conoscenza nell'ambito delle variabili della *δόξα* (opinione vera; opinione vera con *logos*), cosicché lo spettro del relativismo non può mai essere esorcizzato del tutto.

Quanto ho appena detto riassume in poche frasi l'opinione che mi sono fatto della seconda e terza parte del *Teeteto*, e che ho cercato di esporre in modo un po' più ampio nella mia monografia su Platone⁷. È necessario precisare che essa non comporta una rovinosa ricaduta nel relativismo della *δόξα*. In effetti per Platone la struttura della conoscenza umana implica l'esistenza di un conoscere originario, prelinguistico ed immediato – dunque non proposizionale; ma tale sapere è collocato nei luoghi mitico-metafisici della vita dell'anima disincarnata (come si ricava dalla dottrina della reminiscenza, non a caso ripresa in un dialogo piuttosto tardo come il *Fedro*). Questo motivo è lasciato in secondo piano da Gadamer, che

⁷ Platone, Roma 1998, in part. pp. 245-252.

si dimostra in tal modo coerente con i vari tentativi attuati in questo secolo per minimizzare la portata metafisica della filosofia platonica. L'intrascendibilità del linguaggio, che costituisce il cardine dell'ermeneutica filosofica, è correttamente ascrivibile a Platone solo se si considera la condizione terrena dell'uomo come esaustiva, e correlativamente si ritiene che le asserzioni metafisiche siano un contorno mitico-allegorico e dunque non debbano essere prese sul serio.

Se esse invece sono prese sul serio, allora il logos, cioè il pensiero e il discorso che caratterizzano l'uomo nella sua condizione terrena, non possono essere considerati come la fonte intrascendibile di ogni sapere, ma piuttosto come una specie di prisma che divide in molti colori un unico raggio di luce non da lui generato: dove sono evidenti sia la parziale e sempre approssimata possibilità degli uomini di ricondurre i diversi raggi di luce alla loro unica origine (poiché l'esperienza dimostra appunto che tendono all'unità), sia l'impossibilità di scavalcare il prisma, cioè di insediarsi stabilmente nell'univoca verità dell'origine. Ne risulta, insomma, un prospettivismo non intangibile né scoraggiante, perché sempre di nuovo riconducibile (proprio nel senso della riconduzione del molteplice all'uno di cui parla Platone) verso convergenze più o meno limitate, ma sempre rinnovabili ed ampliabili per mezzo dell'argomentazione e della persuasione.

Naturalmente non è questo l'unico modo possibile di interpretare Platone. C'è, in primo luogo, il modo cui ho accennato sopra, definendolo in un certo senso tradizionale. Esso prevede che esista in Platone un genere di oggettività prelinguistica nella forma di un pensiero non discorsivo, all'occorrenza inteso come intuizione intellettuale, disponibile all'uomo già in questa vita, distinto da una più debole forma di pensiero, di carattere discorsivo, che si manifesta solo nel linguaggio. La differenza saliente tra i due tipi di pensiero consiste nel fatto che il primo coglie la verità in modo immediato, indipendentemente dal discorso, dal dialogo, e dunque dall'atto doxastico con cui l'anima liberamente risponde alle domande, dicendo di sì o di no. Se esiste questo genere di pensiero, allora esiste un genere di conoscenza assolutamente non prospettica, e qualunque residuo di relativismo risulta eliminato.

L'esistenza di questi due tipi di pensiero sembra corroborata, in Platone, da alcune importanti evidenze linguistiche. La parola che in *Theaet.* 190e3 ho tradotto con «pensare» è διανοεῖσθαι, ed anche in

Soph. 263d6 si parla di διανοεῖν. Viene subito in mente la classificazione scolastica dei modi di conoscenza all'interno della metafisica della linea, alla fine del VI libro della *Repubblica*, e in particolare la differenza che li viene istituita tra διανοεῖν e νόησις (511d8-9). Sarebbe dunque la διανοεῖν ad essere identica al logos/discorso, mentre la νόησις sarebbe l'intuizione o visione pura capace di cogliere direttamente le idee nella loro realtà e verità, senza l'obbligo di dipendere dal discorso e dallo spontaneo, se non proprio arbitrario, atto di consenso fornito dall'anima.

In realtà le cose non sono affatto così semplici. Sono convinto, in primo luogo, che un'attenta e spregiudicata lettura del passo in cui viene esposta la metafora della linea (ormai resa necessaria dall'enorme quantità di cose che si sono scritte in proposito⁸) mostrerebbe in primo luogo che l'uso del termine διανοεῖν non è in quel passo né rigido né tecnico; in secondo luogo che la distinzione tra νόησις e διανοεῖν nella *Repubblica* ha uno scopo del tutto diverso da quello di mostrare l'esistenza di un pensiero esente dalle compromissioni con dialogo e δόξα accreditate al διανοεῖσθαι in *Theaet.* 189-190; in terzo luogo che διανοεῖν e διανοεῖσθαι sono in Platone termini generici per 'pensiero' e 'pensare': in *Resp.* VI, in particolare, l'articolazione di διανοεῖν e νόησις è motivata dalla necessità di differenziare due modi di conoscenza diversi e finalizzati a scopi diversi, e non di affermare l'esistenza di un pensiero intuitivo distinto da quello discorsivo. Si tratta però, come è chiaro, di un argomento che non posso approfondire in questa sede. Allo stesso modo devo rinunciare a discutere l'*excursus* filosofico della *VII Lettera*, in rapporto al quale non mi sembra possibile né minimizzare la debolezza del νόησις, ivi affermata (così Isnardi Parente⁹), né intendere l'*ἐκδοξαίσις*, con cui l'*excursus* si chiude, come una intuizione intellettuale.

Coerentemente con questa linea interpretativa, ritengo che le ampie trattazioni dedicate da Platone nel *Teaeteto* e nel *Sofista* al problema del falso e dell'errore derivino dall'esigenza di mostrare che la conoscenza dell'anima non può essere intesa come un'intuizione intellettuale immediata, appunto perché in tal caso il falso e

⁸ Cfr. l'ampia rassegna bibliografica compilata da YVON LARRANCE, *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI*, 509d-511e. *Bilan analytique des études* (1804-1984), Montréal-Paris 1987.

⁹ *Filosofia e Politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970, in part. pp. 52-63.

l'errore non si spiegherebbero¹⁰. Poiché una analisi di tutto questo problema, per quanto sommaria, richiederebbe uno studio a se stante, nel presente contributo mi limiterò a mostrare l'emergere di quell'esigenza nel passo da cui abbiamo preso le mosse.

Ne rammento in breve il contesto. La confutazione definitiva della prima definizione di conoscenza, secondo cui essa coinciderebbe con la sensazione, riposa sul fatto che occorre trovare una definizione di conoscenza capace di cogliere l'atto con cui l'anima, di per sé, si occupa delle cose che sono (187a5-6: αὐτῆ κατ' αὐτῆν ἡγυιανεύεται περὶ τὰ ὄντα). È infatti proprio la constatazione che il soggetto ultimo di ogni conoscere è l'anima il motivo per cui la conoscenza non può essere sensazione. Perciò la ricerca muove dalla sensazione alla δόξα. È importante rilevare, a questo proposito, che l'introduzione della δόξα da parte di Teeteto risponde al tentativo di trovare un modo di conoscenza che corrisponda alla tipologia indicata da Socrate (cioè al lavoro che l'anima fa da se stessa), e che lo stesso Socrate ammette che si tratta, sotto questo profilo, di una proposta adeguata (187a9: Ὁρθῶς γὰρ οἶεῖ, ὃ φίλε). È chiaro dunque fin dall'inizio di questa ricerca che la conoscenza cercata è un δόξαιτιν. Poiché però la δόξα può essere sia vera sia falsa, Teeteto aggiunge che la conoscenza (ἐπιστήμη) deve essere ἀληθὴς δόξα (187b6). A questo punto Socrate solleva il problema di come sia possibile spiegare l'esistenza di un'opinione falsa. Si danno in proposito tre casi: 1) opinione falsa in relazione a ciò che si conosce o non si conosce; 2) opinione falsa in relazione a ciò che è o che non è; 3) opinione falsa come ἀλλοδοξία. Il caso 1) si rivela impossibile, perché nessuno potrebbe pensare che Teeteto sia Socrate né se li conosce né se non li conosce. Il caso 2) viene a dire che chi opina il falso opina il non essere, ma anche questo è impossibile, perché

¹⁰ La tesi che qui si sostiene coincide parzialmente con quella proposta da D. BAKRON in un recentissimo articolo, *The Theaetetus on how we think*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 163-180. L'A. ritiene infatti che nel *Teeteto*, e in particolare anche nel passo in cui si discute l'ἀλλοδοξία, Platone intenda mostrare che il pensiero non può essere inteso come un «mental grasping», e che proprio per questo Platone ha introdotto nel *Sofoista* un diverso modello esplicativo: «The idea is that thinking is an activity in which a subject is 'woven' together with a 'predicate' in such a way that the predicate says something about the subject...» (p. 180). Barton, tuttavia, non prende in considerazione la definizione del pensiero come dialogo interiore dell'*Parinoma*, e in generale non approfondisce il significato filosofico della interpretazione da lui avanzata.

chi opina qualcosa opina sempre qualcosa che è. Non resta perciò che l'ἀλλοδοξία (o l'ἀλλοδοξείν).

È questo un concetto abbastanza oscuro¹¹, che ha dato non poco da fare agli interpreti. A me sembra come minimo di poter dire che l'ἀλλοδοξία debba essere necessariamente spiegata in un modo che la faccia apparire diversa dai casi già menzionati. In particolare deve trattarsi di una situazione in cui ciò che l'anima effettivamente conosce o non conosce non è rilevante, perché altrimenti si ricadrebbe nel caso 1)¹². In effetti la differenza è chiara fin dal primo momento in cui è introdotta l'ἀλλοδοξία, ed è nettamente segnalata dall'intervento della δύνοια. Si ha ἀλλοδοξείν, in effetti, quando qualcuno dice nella sua δύνοια che una cosa è un'altra (189 c1-2). Correlativamente, quando la δύνοια compie un giudizio di questo genere, essa necessariamente pensa o entrambe o una sola delle cose sui cui sta giudicando (189e1-2). La condizione necessaria per cui ci sia ἀλλοδοξία, di conseguenza, è che l'anima pensi qualcosa, indipendentemente dal fatto che conosca o no la cosa che pensa. L'opinione falsa, in questo caso, si produce come un errore del pensiero. È a questo punto che Socrate definisce il pensare come logos, cioè come discorso che l'anima conduce dentro di sé interrogando e rispondendo, dicendo sì o no. Poiché questo pensiero, inoltre, si configura come l'atto mediante il quale l'anima raggiunge una δόξα, si potrà dire che vi è conoscenza nel momento in cui la δόξα è vera: cioè quando l'anima dice sì o no, cioè afferma o nega che una cosa sia tale, in modo corretto, mentre vi è errore quando l'anima dice sì o no in modo scorretto.

Se così fosse, la seconda definizione proposta da Teeteto potrebbe essere accolta. Ma così non è per Socrate, a parere del quale è impossibile che la δύνοια possa commettere errore, cioè possa affermare che una cosa sia diversa da quella che è. Chi infatti potrebbe mai dire a se stesso che in generale il bello è brutto, il giusto ingiusto, il pari dispari (190b1-8)? Evidentemente nessuno. Di conseguenza anche il tentativo di definire l'opinione falsa come ἀλλοδοξία è destinato a fallire.

C'è in questo argomento di Socrate qualcosa di sospetto, che non

¹¹ Ἀλλοδοξείν è *hapax*, mentre di ἀλλοδοξία esistono pochissime occorrenze (tra cui una in *Plonno*, IV, 4, 17, 21).

¹² Cfr. J. ACKERLIJ, *Plato on False Belief: Theaetetus 187-200*, «The Monist» 50 (1966), pp. 383-402 (qui p. 388).

è difficile portare alla luce. Nessuno può certo dire di essere in disaccordo con se stesso nel senso di credere che ciò che egli ritiene sia bello sia anche brutto e viceversa. Ma chiunque potrebbe credere che il pari non è pari, se intendiamo dire che egli, con la parola «pari», indica una cosa diversa da ciò che è pari davvero, nella realtà. E dunque fondato il sospetto che l'argomento di Socrate non sia cogente, perché dimostra solo che nessuno può sbagliarsi riguardo il contenuto dei suoi pensieri e le parole con cui essi si esprimono, mentre non esclude che qualcuno potrebbe sbagliarsi circa l'oggetto che quelle parole vorrebbero identificare¹³. Così, ad esempio, nessuno potrebbe ragionevolmente obiettare a Trasimaco, nel momento in cui egli afferma che la giustizia è l'utile di chi comanda, di ritenere giusto ciò che ritiene ingiusto e viceversa. Ma si potrebbe tranquillamente affermare che egli scambia il giusto con l'ingiusto, perché definisce come 'giustizia' qualcosa che invece si dovrebbe qualificare come ingiustizia. Egli è dunque in errore, nel senso che sostiene un'opinione falsa sulla giustizia.

Tale errore è possibile, però, solo se la conoscenza di cose come il bello, il bene o il giusto non ha la natura del sapere intuitivo e immediato. Socrate aveva giustamente affermato, in precedenza, che chi conosce Socrate e Teeteto non può in nessun caso scambiare l'uno per l'altro. Infatti la conoscenza di Socrate e di Teeteto, per quanto si configuri anch'essa in forma proposizionale, non ha per suo fondamento ultimo il discorso e il pensiero. Se è vero che l'atto di conoscere Teeteto, in quanto compiuto dall'anima, si risolve pur sempre in una espressione proposizionale (del tipo «sì, l'uomo che ora vedo è Teeteto»), è anche vero che in questo caso l'anima non ha il compito di decidere, in base ad un ragionamento, se la persona che vede è o non è Teeteto. Alle spalle del riconoscimento, infatti, vi è un atto di apprensione immediata. In questo caso non può nascere alcuna ἀλλοδοξία, perché le δόξαι sono assicurate dall'evidenza. Il problema è capire se esista un'evidenza dello stesso genere

¹³ Cfr. Ackrill, *op. cit.*, p. 389. A differenza di Ackrill, come di altri interpreti di scuola analitica, io non ritengo molto interessante analizzare il testo di Platone dal punto di vista degli errori logici (lo si faccia solo per puntualizzarli, per spiegarli, o anche con l'intenzione caritatevole di dimostrare che non esistono). Le argomentazioni platoniche hanno sempre uno scopo, che è compito dell'interprete individuare. E nell'eseguire questo lavoro ciò che è ritenuto valido o no dal punto di vista della logica contemporanea importa meno di zero.

anche per concetti di carattere generale¹⁴ come il bello e il giusto. La risposta non può essere che negativa, altrimenti non si spiegherebbe il fatto che riguardo cose di tal genere gli uomini commettono errori in continuazione¹⁵.

Se così stanno le cose, abbiamo trovato un modo in cui sarebbe possibile spiegare l'persistenza dell'ἀλλοδοξία, facendola derivare dal fatto che l'uomo non ha a sua disposizione una conoscenza immediata, e dunque infallibile, delle idee. Non sembra un caso, in effetti, che gli esempi addotti da Socrate per spiegare l'ἀλλοδοξία si riferiscano tutti ad entità generali (come il bello, il giusto, il dispari, il bue, il cavallo, ecc.), cioè entità per le quali non è possibile, a differenza di oggetti individuali come Teeteto, una conoscenza 'by acquaintance', ma solo una conoscenza 'by description'.

Questa spiegazione non implica affatto — è importante notarlo indipendentemente dalla valutazione che se ne dà — che tutte le δόξαι siano ugualmente vere (si ritornerebbe così alla già confutata posizione protagorea). Essa si limita ad affermare che una ipotetica δόξαι erronea riguardi oggetti come Teeteto può svilupparsi solo per accidente (nel caso che qualcuno non conosca bene Teeteto), ma è destinata a svanire di fronte all'esibizione immediata di Teeteto, mentre lo stesso non si può dire di una δόξαι erronea relativa alla giustizia, perché in questo caso non c'è nulla da esibire, ma si può solo esaminare col logos le varie δόξαι per stabilire col ragionamento, in modo sempre provvisorio e aggiornabile, qual è la più valida, la più persuasiva, la meno soggetta a confutazione. Se viceversa esistesse un'intuizione intellettuale delle essenze, in tal caso la verbὴ δόξαι avrebbe carattere puramente accidentale, e non si spiegherebbe perché Platone abbia tanto insistito, nel *Teeteto* e nel *Sofista* (ma non solo), nel discutere il problema dell'errore. Il fatto è che il vero è compatibile con una concezione non proposizionale della con-

¹⁴ Che i problemi relativi all'opinione falsa riguardino i concetti di carattere generale, e che perciò a questo livello devono essere trattati, è stato ben visto da D. Frede, *The Soul's Silent Dialogue. A Non-aporetic Reading on the Theaetetus*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 215 (1989), pp. 20-49, qui p. 28 (anche se la sua interpretazione complessiva del dialogo non mi sembra del tutto convincente).

¹⁵ Nei termini che questo dibattito ha assunto a partire degli anni Cinquanta (soprattutto in ambiente anglosassone), potremmo dire, usando la nota distinzione di Bertrand Russell, che per Platone la conoscenza delle idee è possibile solo come 'knowledge by description', e non come 'knowledge by acquaintance'.

scenza, perché si può sempre dire che c'è conoscenza quando l'intelletto coglie il vero come toccandolo (come sembra dire Aristotele in *Metaph.* ① 1051b 22-25), ma non è compatibile il falso, perché in una conoscenza di carattere non proposizionale ci può essere sempre e soltanto il non conoscere, mentre non può esistere in alcun modo qualcosa come una opinione falsa. L'espressione 'opinione falsa' ha senso, in altre parole, solo se abbiamo a che fare con un sapere di tipo proposizionale.

La soluzione proposta potrebbe essere confermata dal fatto che Platone, nel *Sofista*, risolve il problema dell'errore appunto presupponendo che la conoscenza abbia carattere diacretico e proposizionale. È nella *diávoia* e nel *logos*, come abbiamo visto, che appaiono l'affermazione e la negazione. L'errore, d'altra parte, può consistere solo in una proposizione che nega, falsamente, ciò che non si dovrebbe negare. Si sbaglia quando si collega quello che non dovrebbe essere collegato, nell'unire generi che dovrebbero essere divisi: cioè nella copula, che è appunto parte del discorso (interiore o esteriore), motore del giudizio e luogo proprio in cui si manifesta la *δύξις*: ἐστὶν ὁὐκ ἔστιν. L'intuizione intellettuale, invece, c'è o non c'è, e non consente errori.

Tuttavia non pare proprio che l'ipotesi sopra avanzata sia corretta. L'idea che la natura proposizionale della conoscenza spieghi la *possibilità* dell'*ἀλλοδοξία* sembra del tutto inadeguata a chiarire un passo in cui Socrate pare affermare l'esatto contrario, e cioè che l'*ἀλλοδοξία* è *impossibile*. Perché Platone, in altre parole, si ferma all'impossibilità di ritenere che il giusto non sia il giusto, e non mostra di vedere che proprio qui si nasconde l'errore, cioè nella possibilità di ritenere che sia giusto ciò che in effetti giusto non è? Forse qualcuno potrebbe rispondere che Platone ha scelto di presentare nel *Teeteto* solo le domande, lasciando invece le risposte al *Sofista*. Ma sarebbe una spiegazione contingente, e poco persuasiva. In realtà nell'asserzione secondo cui nessuno dice a se stesso che il bello è brutto, o il giusto ingiusto, c'è un contenuto informativo che va ben oltre la pura tautologia.

L'impossibilità di ritenere che il giusto sia ingiusto serve a stabilire l'identità degli universali. Ma in questo caso, diversamente da un'affermazione puramente tautologica del tipo «Socrate è Socrate», non si tratta di un principio vuoto: dire che il giusto è il giusto non impedisce di avere un'opinione sbagliata della giustizia, ma impedisce quantomeno di ritenere che la giustizia sia niente del tutto. L'identità del nome, e l'impossibilità derivata di chiamare giusto ciò che è

ingiusto, garantisce in prima approssimazione che qualcosa come il giusto esiste, e che ne esiste anche una certa forma di comprensione, perché altrimenti neppure il nome potrebbe essere compreso. In 147b2 Socrate chiede a Teeteto: «credi che qualcuno possa comprendere il nome di una certa cosa se non conosce che cos'è quella cosa?» (ἢ οἶσ' ἂν τίς τι σὺνείρησιν τινὸς ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστίν;). Certo non si tratta di una conoscenza completa, perché altrimenti si dovrebbe dire che basta intendere il nome per conoscere la cosa. Ma la comprensione del nome, la consapevolezza che i concetti universali hanno un nome significativo, è già un principio di conoscenza.

È precisamente quell'inizio di conoscenza che è necessario per poter progredire, per cercare di conoscere sempre meglio con il *logos* la cosa di cui si parla. Se non esiste intuizione intellettuale, se il pensiero è discorso e parola, qualcuno potrebbe essere tentato di correre all'estremo opposto, e ritenere che pensieri e parole non abbiano nulla a che fare con la realtà, che essi siano solo gli strumenti mediante i quali gli uomini raccolgono insieme le cose, arbitrariamente. In questo caso non solo non ci sarebbe la possibilità di assicurare la conoscenza intellettuale mediante l'aggancio a cose esterne al pensiero, ma anche la materia di cui è fatto il pensiero diventerebbe volatile e fluida, disponibile a qualunque forma di aggregazione, a qualunque gioco linguistico; cadrebbe anche la possibilità di vagliare le opinioni per mezzo del *logos*, e con essa anche la distinzione tra vero e falso interna alla *diávoia*. Ma così non è. Gli eraclei del *Teeteto* (180a-b) e gli eristi dell'*Euclide* si divertono a giocare con la lingua, ma si tratta di uno scherzo consapevole, per cui il gioco e l'arbitrio non possono essere considerati l'orizzonte ultimo del linguaggio. Dal *Sofista* sappiamo che non tutti i generi si mescolano con tutti (252e), e c'è differenza tra essere e non essere: se entrambi fossero infiniti, la differenza non ci sarebbe; ma infinito è solo il non essere, mentre l'essere è molto, ma non infinito (256a). È vero che possiamo chiamare ad arbitrio il circolo retto e viceversa, ma non per questo saremmo meno sicuri che la cosa significata rimanga la stessa (VII Ep. 343b).

Dicendo che nessuno, preferendo dentro di sé quella parola interiore a cui si riduce il pensiero, chiama bello il brutto e giusto l'ingiusto, Platone vuol dunque dire che la riduzione di pensiero a parola, sfruttata nel *Sofista* per spiegare l'errore, non per questo annulla la conoscenza, ed anzi permette di dire il vero: perché il nome, per quanto convenzionale, nomina un'invarianza, e il fatto che venga compreso proprio come segno dell'invarianza universale

di cui è segno (ciò che permette appunto di sostituire il nome senza alterare la comprensione della cosa) dimostra che l'uomo è già, fin dall'inizio della sua esperienza linguistico-conoscitiva, insediato nel regno dell'universale. Per quanto povera possa apparire questa conoscenza di base, è già troppo tardi per essere scettici.

Se trascuriamo gli stadi intermedi dell'apprendere e dimenticare, e concentriamo la nostra attenzione solo sul conoscere e sul non conoscere (come Socrate stabilisce in *Theaet.* 188a), si può anzi dire che tutti in generale conoscono il vero in una certa misura, mentre non esistono opinioni false in modo assoluto: ciò che si dice «non conoscere» e «falso» è causato da cattivo ricordo, ovvero da apprendimento insufficiente, che per Platone sono poi la stessa cosa. Questa è l'ipotesi che per Platone ha il compito di spiegare la situazione, per certi versi ambigua e paradossale, descritta nel *Theaeteto*: l'apparente contrasto tra l'indubitabile esistenza degli errori intellettuali e l'altrettanto indubitabile impossibilità dell'*ἀλλοβοημία*. Accanto a una ignoranza originaria, all'oblio che è responsabile dell'errore, ci deve essere una conoscenza altrettanto originaria, un «ricordo» che sia responsabile della possibilità di cogliere il vero.

Ma questo conoscere, per Platone, non dipende dal linguaggio, perché per lui il linguaggio, a differenza di Aristotele e Gadamer, non ha alcuna oggettività. Non è un caso che l'«ontologia ermeneutica», nonostante la massiccia presenza di Platone nell'opera gadameriana, trovi i suoi spunti decisivi proprio nel pensiero di Aristotele. L'oggettività del linguaggio è il luogo aristotelico in cui convergono (quando convergono) la tradizione continentale e quella analitica, che ancora confida (come ha scritto di recente Enrico Bertr¹⁶), «nella possibilità di costruire una metafisica, o almeno un'ontologia, con il metodo dell'analisi logico-linguistica». Molti ritengono che questo luogo aristotelico sia l'unico rifugio sicuro per salvare la filosofia occidentale dalla minaccia della decostruzione. In realtà anche la via platonica offre le medesime garanzie. Se il linguaggio non è oggettivo, esso presuppone però una realtà oggettiva, che in lui si manifesta e si cela nel medesimo istante (come le ferite di Pier delle Vigne straziato dalle Arpie, che ad un tempo «fanno dolore, e al dolor fenestras»), e dunque rimane inattaccabile dalla decostruzione.

¹⁶ Recensione a Ch. SHERIDAN, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999, in «*Eleuschos*» 20 (1999), p. 466.