

Il *Teeteto* è un dialogo difficile, complesso (ma quale dialogo platonico – ed anche quelli in apparenza “facili” e “sistematici” – non lo è?), sia perché ogni questione affrontata è svolta ad un livello alto di tensione teoretica, e coinvolge temi fondamentali della problematica platonica, sia perché tutto il tessuto concettuale e linguistico del dialogo è denso di implicazioni e complicazioni tra i vari livelli dell’indagine filosofica, e sottintende uno spettro di valori semantici e linguistici di non immediata sistemazione ed interpretazione. E tutto questo riguarda, appunto, termini e concetti fondamentali della filosofia platonica, come, ad esempio, quelli di *episteme*, di *logos*, di *sensazione*, di *conoscenza*. Dialogo “aporetico”, nel senso in cui ogni dialogo platonico è aporetico, cioè problematico, il *Teeteto* sembra però presentare i caratteri di una profonda unitarietà: difficile da cogliersi, e non semplice. Forse essa risiede proprio nell’esempio vivo e concreto di come *si fa* filosofia, di come si affrontano, si sviluppano, si discutono *filosoficamente* i problemi. Qualche decennio fa era di moda un problema (anche i problemi filosofici sembrano avere una moda), di come e dove e con chi fosse nata la filosofia, se in Grecia, se prima della cultura greca, se con Talete o con Socrate o con Aristotele. Senza ritornare su quel problema, questo volume dimostra almeno una cosa: che con Platone abbiamo uno degli esempi più forti se non di che cosa sia la filosofia, di come si faccia filosofia: discutendo, sottoponendo a confutazione tesi altrui e proprie, cercando vie e metodi per meglio capire e progettare, cercando di non soggiacere all’ovvio, al facile, al banale. Anche da questo punto di vista la “lezione” platonica è quanto mai viva e vitale ancora oggi, quando il “conformismo”, inteso nel senso più ampio, cioè invadente ogni campo della nostra vita culturale e non, sembra soffocarci da ogni lato.

In questo volume sono raccolti 12 saggi, di studiosi italiani e stranieri, che costituiscono le relazioni tenute a Napoli in occasione del Convegno internazionale sul *Teeteto*, svoltosi nel febbraio 2000. GIOVANNI CASERTANO, che ha curato il volume, è professore ordinario di Storia della Filosofia Antica nell’Università “Federico II” di Napoli.

La Loffredo Editore Napoli S.p.a. è azienda certificata del sistema di qualità aziendale in conformità ai canoni delle norme UNI EN ISO 9001:94. Certificato n. 497 del 01/08/2001 rilasciato da Istituto Italiano Plastici S.r.l. settore CertiCarGraf EA:8.

35675

Prezzo di vendita
al pubblico
€ 16,50



LOFFREDO

Il *Teeteto* di Platone: struttura e problematiche

a cura di G. Casertano

15

Il *Teeteto* di Platone: struttura e problematiche

A cura di Giovanni Casertano



LOFFREDO EDITORE - NAPOLI

2002

10.

LIDIA PALUMBO

VERITÀ SOFISTICA E VERITÀ FILOSOFICA NEL TEETETO DI PLATONE

Se è vero che il *Teeteto* «non si svolge in terra platonica», perché «comincia e si compie in terra sofistica»¹, allora è particolarmente interessante tentare – su questo testo – un'analisi del linguaggio del filosofo che si fa discorso del sofista, un'indagine che abbia lo scopo di individuare non la differenza di vocabolario tra Platone e Protagora, ma la capacità platonica di ricreare, anche nell'uso delle parole, oltre che nella caratterizzazione dei personaggi, l'effetto sofistico dell'argomentazione protagorea.

Nel dialogo sono presentate infatti – talvolta accostate fino quasi all'identificazione, talvolta nettamente contrapposte – due concezioni teoriche relative alla natura del sapere: l'una, di matrice dichiaratamente protagorea, avente una serie di implicazioni legate all'eraclitismo, al materialismo, al relativismo, alle filosofie del linguaggio di marca cinica e megarica; l'altra che, pur travestita per essere ammesa in terra sofistica, esprime chiaramente la sua matrice socratico-platonica.

La prima assimila il sapere alla concreta immediatezza, alla mobilità, alla soggettività del sentire; la seconda alla capacità di mediazione, all'astrazione, alla stabilità, alla universalità del pensare.

Il fatto che le due teorie possano apparire, nell'intreccio dialettico delle discussioni, ora quasi assimilabili², ora invece inconciliabili,

¹ Cfr. PLATON, *Théétète*. Traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, Paris 1995², p. 12.

² Sull'ambiguità del rapporto che collega e distingue i Sofisti e Platone cfr. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.

dipende dai diversi significati che assumono, nel linguaggio platonico, le nozioni di sensazione e di pensiero, e dal legame ambiguo, e talvolta contraddittorio, che viene a configurarsi, di conseguenza, tra sensazione e pensiero. Per sensazione talvolta si intende la semplice percezione immediata di un dato da parte di un organo senziente³; talvolta, invece, l'intero apparato dell'apprendimento sensibile⁴, che fa i suoi conti con il tempo e con la memoria⁵.

Allo stesso modo, per pensiero talvolta si intende la semplice presenza di un contenuto nella mente⁶, talvolta, invece, quel lungo processo di elaborazione mentale che porta alla formazione delle opinioni⁷.

³ Si veda, ad esempio, 156d, dove, nonostante la lacuna del testo immediatamente precedente evidenziata dalla nuova edizione, è possibile riconoscere la traduzione proposta da Cambiano: «quando dunque l'occhio e qualche altro degli oggetti commisurabili ad esso, che si sia avvicinato, generino la bianchezza e la sensazione che le è connaturata...». Per la lettura del testo, ho utilizzato la più recente edizione oxoniense: PLATONIS *Opera*. Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan, tomus I, Oxonii 1995. Per la traduzione italiana, ho usato quella di G. Cambiano in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, Torino 1981, talvolta modificandola. In particolare ho scelto di tradurre il termine *episteme* con «sapere», piuttosto che con «scienza».

⁴ Si veda 186d-e, dove Socrate chiede a Teeteto quale è il nome del «vedere, udire, odorare, avere freddo, avere caldo» e Teeteto risponde che il loro nome è «avere sensazione» (αἰσθάνεσθαι) e Socrate precisa: «il tutto allora lo chiami sensazione?» (σύνπαν ἄρ' αὐτὸ καλεῖς αἰσθησιν) e Teeteto conferma: «necessariamente».

⁵ Cfr. 194c-d: «quando la cera che uno ha nell'anima è profonda e molta e liscia e impastata al punto giusto, le impressioni che procedono attraverso le sensazioni (τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων, 194c7), imprimendosi in questo "cuore" dell'anima, come lo chiamò Omero alludendo alla sua somiglianza con la cera ... generandosi pure e dotate di sufficiente profondità, risultano molto durevoli e tali uomini sono bravi innanzitutto ad apprendere, poi di buona memoria e infine non scambiano le impronte delle sensazioni (τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα, 194d4) e opinano il vero».

⁶ Cfr. 195e: «e allora, dirà, l'undici, che è soltanto pensato (διανοεῖται), stando a questo discorso, non si potrà mai credere che sia dodici, che a sua volta è soltanto pensato? Avanti dunque, rispondi tu».

⁷ Cfr. 189e-190a: «Ma tu chiami pensare (τὸ δὲ διανοεῖσθαι) ciò che intendo io?» «Chiamandolo tu come?» «Un ragionamento attraverso cui l'anima discorre da sé con se stessa sulle cose che esamina. Ti espongo la cosa da quell'ignorante che sono. Mi balza infatti questo agli occhi: che l'anima, quando pensa (διανοουμένη), non fa altro che dialogare, interrogando e rispondendo da sé a se stessa, affermando e negando. E quando, avendo dato una definizione, sia attraverso un percorso più lento sia anche attraverso uno più rapido, afferma infine l'identica cosa e non

Talvolta l'atto del sentire viene presentato come un atto che coinvolge sia "i sensi" che l'anima: famosa è la distinzione grammaticale posta da Socrate tra gli occhi che sono «ciò mediante cui (δι' οὐ ὁρῶμεν) vediamo» e l'anima, che è «ciò con cui vediamo» (184c-d)⁸. Talvolta, l'attività psichica è vista come autonoma rispetto alle funzioni puramente sensoriali⁹.

È chiaro che, a seconda della posizione che occupa, all'interno del ventaglio dei possibili significati del termine sensazione, ciascuno di essi viene a trovarsi più o meno vicino ad uno dei possibili significati del termine pensiero, fondando un'idea del sapere ora inteso come radicato nel sentire, ora come riflessione sugli enti completamente autonoma rispetto alla sensazione.

Tra i confini delle due possibilità limite dell'autarchia della sensazione e dell'autarchia del pensiero, nel *Teeteto* si distende l'immenso territorio dei significati del sapere, alcuni nettamente definiti, altri solo abbozzati e poi subito confutati, altri ancora nascosti tra le righe del testo.

Il compito che mi sono proposta, dati i limiti di questo mio breve intervento, non è quello di inseguire i diversi significati della nozione di *episteme* all'interno dei due registri linguistici della sofistica e del platonismo, quanto piuttosto quello di individuare, come cifra di una possibile distinzione tra i due approcci ermeneutici delineati, la differenza a proposito della nozione di verità, una verità la cui conoscenza è intesa nel primo caso come passività, nel secondo caso come attività del soggetto del sapere.

Il dato che mi è parso interessante, pur nelle molteplici complicazioni del problema che emergono dalla lettura del testo¹⁰, non è

è più indecisa tra due, noi poniamo che questa è la sua opinione. Sicché io chiamo l'opinare un dire e l'opinione un discorso pronunciato, ma non ad altri né a voce, bensì in silenzio a se stessi. E tu?» «Anch'io.»

⁸ Cfr. M. DIXSAUT, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (Teeteto 184b-186e)*, in questo volume.

⁹ «Ma per Zeus, Socrate, io non saprei che dire, se non che innanzi tutto mi pare che non ci sia alcun organo proprio per queste cose [la realtà, il non essere, somiglianze e dissomiglianze, identità e diversità, e inoltre l'uno e ogni altro numero, cfr. 185c-d] come c'è per quelle [il caldo, il duro, il leggero, il dolce, cfr. 184e], anzi mi sembra che l'anima da sé per mezzo di se stessa indaghi ciò che è comune a tutto» (185d-e).

¹⁰ Cfr. M.F. BURNYEAT, *Knowledge is perception: Theaetetus 151d-184a*; J.M. COOPER, *Plato on sense-perception and knowledge (Theaetetus 184-186)*; M. FREDE,

il fatto che si tratti di due diversi criteri di determinazione del vero, ma piuttosto che venga ad essere proprio lo stesso criterio, per così dire rovesciato, quello che rappresenta nell'uno o nell'altro dei due casi la garanzia della verità.

Per il pensiero sofistico, qui suggestivamente ricreato da Platone, in coerenza con un intero filone della ricerca gnoseologica presocratica, è la sensazione, precisamente per la sua passività, a costituire il criterio del vero¹¹; laddove, invece, nella prospettiva platonica, il pensiero, precisamente in quanto esso è fondamentalmente attività, rappresenta la via umana alla verità.

La cifra del rovesciamento, del resto, caratterizza l'intero dialogo. In esso un sofista accusa un filosofo di fare sofismi¹², si assiste ad un continuo scambio di ruoli tra confutante e confutato¹³, tra interrogante e interrogato¹⁴; si susseguono, senza contraddirsi, l'apologia

Observations on perception in Plato's later dialogues, in *Plato 1; Metaphysics and Epistemology* edited by Gail Fine, Oxford 1999, rispettivamente pp. 320-354; 355-376; 377-383. Per una lettura critica dei principali problemi posti dal testo cfr. PLATONE, *Teeteto*. Introduzione e Note di Anna Maria Ioppolo, Roma-Bari 1999, pp. VI-LXX.

¹¹ Cfr. ARISTOT., *Metaph.* IV, 5, 1009 b12 sgg.; B. CASSIN - M. NARCY, *La Décision du sens. Le Livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1989, ad loc.. Per un interessante confronto tra il *Teeteto* e il punto di vista di Aristotele cfr. M. NARCY, ΚΡΙΣΙΣ ΕΤ ΑΙΣΘΗΣΙΣ (*De Anima*, III, 2), in *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey. Études réunies par C. Viano, Paris 1996, pp. 239-256.

¹² Cfr. 166a-b; 167e-168b. Il fatto singolare – scrive Casertano – è che in questo dialogo "alla rovescia" sia proprio un sofista, Protagora, a rimproverare Socrate di fare un uso disinvolto e capzioso del discorso (cfr. G. CASERTANO, *Caratteristiche e funzioni del logos*. Sulla forma e la struttura del *Teeteto*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, a cura di M. Migliori, Napoli 2000, pp. 337-381, p. 348). Si veda anche PLATON, *Théétète*, cit., pp. 332-333 n. 175.

¹³ Cfr., per esempio, 165b-166d, ove Socrate, che pure pronuncia entrambi i discorsi contrapposti, passa bruscamente dal ruolo di confutante al ruolo di confutato. Ed è sempre Socrate che ora soccombe, ora ha la meglio, nei confronti dell'ελεγκτικός (200a12), del confutatore che, come appare chiaro in 200c7, è il discorso stesso, che ora assegna all'uno, ora all'altro i ruoli di confutante e confutato.

¹⁴ In 146b Teodoro affida formalmente a Socrate il ruolo dell'interrogante e in 146c Socrate affida formalmente a Teeteto quello dell'interrogato, ma, con formule quali «ti dirò quel che intendo dire» (cfr. per esempio, già 146d), accade presto che, assumendo l'apparenza di esplicitazioni continue della domanda, i discorsi di Socrate cominciano a determinarsi come una serie di possibili risposte che aprono a nuove domande.

della sofistica¹⁵ e quella della filosofia¹⁶, la demolizione di una tesi e la sua riproposizione¹⁷; la difesa di una teoria è affidata a colui che intende confutarla¹⁸ e la confutazione a colui che intende difenderla¹⁹; il punto di partenza delle discussioni finisce per coincidere con la conclusione del dialogo²⁰ e l'intero discorso è scandito da formule argomentative ed espedienti narrativi che annullano, o rendono molto difficile, la possibilità di assegnare la paternità di un'affermazione a colui che la pronuncia²¹.

¹⁵ Cfr. il passo in 166a-168c, unanimamente riconosciuto come «Apologia di Protagora».

¹⁶ Cfr. il passo in 172c-177c, unanimamente riconosciuto come «Apologia del filosofo». Sulla «centralità» (intesa come equidistanza dall'inizio e dalla fine del dialogo) di questo passo cfr. W. BRAND, *Die Interpretation philosophischer Werke*, Stuttgart 1984, trad. it., *La lettura del testo filosofico*, Roma-Bari 1998, pp. 85-89.

¹⁷ Si veda, ma è solo un esempio, come la tesi della verità della sensazione sia demolita dall'argomento del sogno e della follia: «le sensazioni che proviamo in tali circostanze sono false più che mai» (158a), ma anche come, subito dopo, la verità di tale confutazione sia demolita dall'argomento che sostiene l'impossibilità di distinguere il sogno dalla veglia (158c-d). Si consideri inoltre come le prime battute del dialogo raccontato, quello tra Socrate e Teeteto, siano dedicate a sottolineare il fatto che solo chi è competente ha il diritto di essere ascoltato, e solo quando parla di ciò di cui è competente. Ciò è particolarmente pregnante in un dialogo dedicato alla definizione del sapere, eppure, questa notazione, esplicitamente enunciata in 144d-145d, e ripresa più avanti, appare completamente rovesciata in 154d-e, ove si dice che è meglio essere incompetenti che sapienti.

¹⁸ È il caso di Socrate che difende la tesi di Protagora in 166a-168c. Su questo punto cfr. PLATONE, *Teeteto*. Introduzione di S. Natoli, Milano 1994, p. 10.

¹⁹ È il caso, più complesso, di Socrate che confuta la terza definizione di *episteme*, secondo la quale l'*episteme* è opinione vera accompagnata da *logos* (cfr. 201c9 sgg.). Tale definizione, anche se in forme diverse, ricorre infatti più volte nei dialoghi platonici e se qui essa viene confutata da Socrate ciò accade, forse, a causa del carattere peirastico che riveste l'intero dialogo, volto a passare al vaglio tutte le possibili obiezioni ad una tesi. Sull'argomento cfr. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal-Paris 1981, pp. 268-271.

²⁰ Alla fine del dialogo, seguendo ad usare la metafora della maieutica, Socrate dice a Teeteto che tutte le cose portate dal discorso sono «nate esangui e non meritano di essere allevate» (210b) – essi si trovano – relativamente al sapere che cosa sia il sapere – nella medesima condizione in cui si trovavano all'inizio della discussione – ma, in puro stile platonico, aggiunge: «grazie all'indagine odierna... sarai meno pesante con i tuoi frequentatori e più mite, perché saggiamente non crederai di sapere ciò che non sai» (210c).

²¹ L'espediente tecnico, esplicitato all'inizio del testo (142c-143c), quando Euclide dice a Terpsione di essere il redattore del dialogo avvenuto tra Socrate Teodoro e Teeteto non è il solo «filtro» che Platone mette tra sé e i lettori del *Teeteto*. A

Specificando, all'inizio del testo, che persino la scrittura del dialogo è da attribuirsi ad Euclide²², Platone sembra volerci mettere in guardia dall'errore di considerare socratico un discorso che invece non sarà tale nemmeno nella forma, nelle argomentazioni come nelle confutazioni, nella struttura del domandare come in quella del rispondere: il *Teeteto* può essere letto come un discorso filosofico sul sapere sofistico, ma anche, al rovescio, almeno in parte, come un discorso sofistico sul sapere socratico, come il punto di vista di Protagora sul rapporto tra filosofia e sapere.

Il punto di vista di Protagora è espresso per bocca di Teeteto. Secondo quella che viene comunemente considerata la prima²³ definizione di *episteme*, il sapere coincide con la sensazione. In 151e egli infatti afferma: δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις²⁴: «a me pare, dunque, che chi ha sapere di una cosa abbia la sensazione dell'oggetto di cui ha sapere e, per quanto ora almeno mi risulta, sapere non sia altro che sensazione». Socrate commenta questa affermazione di Teeteto mettendola immediatamente in relazione alla famosa tesi protagorea del *metron anthropos*: «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, in

complicare il gioco delle attribuzioni delle battute del dialogo stanno, da un lato, il discorso di Protagora, che però è pronunciato da Socrate, dall'altro, a vari livelli, l'ironia socratica che moltiplica i sensi di ciascuna affermazione rendendo possibile talvolta l'interpretazione diametralmente opposta al significato letterale. Su quest'ultimo punto cfr. G. VLASTOS, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, tr. it., Firenze 1998. Sull'uso platonico dell'ironia cfr. anche Ch. L. GRISWOLD, JR, *Ironia e linguaggio estetico nei dialoghi di Platone*, tr. it. in "Philo <:> logica", VI (1994), pp. 67-104; S. NONVEL PIERI, *Non definire l'episteme*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti in Napoli", CVII (1996), pp. 245-267. Si veda anche L. PALUMBO, *Struttura narrativa e tempo nel Teeteto*, in *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. CASERTANO, Napoli 2000, pp. 225-237.

²² Come sottolinea Nancy, «de soin mis par Euclide à exposer l'artifice littéraire dont il a usé paraît donc bien souligner que le *Théétète* est écrit en dehors du canon socratique» (cfr. PLATON, *Théétète*, cit., p. 307, n. 18).

²³ Per una diversa «numerazione» delle definizioni dell'*episteme* cfr. il saggio di Casertano, in questo stesso volume.

²⁴ In questa affermazione di Teeteto, letta alla luce della teoria del *metron anthropos*, la sensazione non è la singola percezione di un dato, ma la conoscenza empirica completa di un oggetto.

quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono²⁵ (151e-152a). E formulando, piuttosto velocemente, una serie di equivalenze semantiche²⁶, finisce per assimilare la verità al sentire e il sentire al sapere. Nel corso del dialogo, poi, verrà riconosciuta come protagorea soltanto l'assimilazione della verità al sentire, e lasciata alla responsabilità del solo Teeteto quella del sentire al sapere. Quanto importa qui sottolineare è, comunque, una conseguenza particolare di tali assimilazioni, e precisamente quella che conduce il discorso socratico alla tesi del mobilismo universale: «il principio dal quale dipendono» le tesi di cui si parla, dice Socrate, è questo: (156a) che «il tutto era ed è movimento e nient'altro che questo», che «del movimento esistono due specie, infinite di numero entrambe, ed aventi la possibilità una di agire (ποιεῖν), l'altra di subire (πάσχειν)». Dalla loro interazione nascono, sempre in coppia, il sensibile (αἰσθητόν) e la sensazione (αἴσθησις) (156b1). Le sensazioni sono: visioni, audizioni, *et cetera*, ed anche piaceri e paure. Un'infinità di esse non ha nome, una moltitudine, invece, ha ricevuto un nome. I sensibili sono: i colori per le visioni, i suoni per le audizioni, ecc. (potremmo chiederci, ma sarebbe difficile rispondere, quali sono i sensibili per i desideri e le paure). Il sensibile e la sensazione sono movimenti. Ci sono movimenti lenti e movimenti veloci (156b-156d)²⁷.

Dopo queste informazioni generali sulla dottrina del mobilismo universale, Socrate fornisce un esempio concreto: quando un occhio entra in contatto con qualcuna delle cose commisurate ad esso, si generano, contemporaneamente, la bianchezza e la visione della bianchezza. Accade, cioè, che l'occhio si riempie di visione e vede, e la cosa ad esso commisurata si riempie di bianchezza e diviene

²⁵ Per la traduzione-interpretazione della frase protagorea cfr. PLATON, *Théétète*, cit., *ad loc.* e pp. 318-320, n. 87.

²⁶ Socrate procede nel modo seguente: poichè: (l'apparire di una cosa ad un singolo uomo) = (l'essere di quella cosa per quel singolo uomo) e poichè: (l'apparire di una cosa ad un singolo uomo) = (il sentire quella cosa da parte di quel singolo uomo), ne deriva che:

(il sentire una cosa da parte di un singolo uomo) = (essere di quella cosa per quel singolo uomo). Una volta stabilita l'equivalenza semantica tra l'apparire, il sentire e l'essere, viene stabilito che: (sentire è sapere l'essere) e che: (sapere è sempre vero).

²⁷ Ciò che è generato è più veloce di ciò che genera; ed «è portato» da ciò che lo genera, come un bimbo nel ventre materno: cfr. PLATON, *Théétète*, cit., p. 326, n. 129.

bianca. Se non c'è contatto, o il contatto non avviene tra cose commisurate, non c'è sensazione, e se non c'è sensazione – sulla base delle assimilazioni stabilite – non c'è essere né divenire né nome delle cose²⁸. Il fatto che il sensibile e la sensazione si generino “contemporaneamente”, cioè che non può un occhio vedere una cosa bianca, se una cosa contemporaneamente non è divenuta bianca, attivando appunto la sensazione visiva del bianco, è la riprova della verità della sensazione visiva del bianco: tutto ciò che appare bianco all'occhio che vede bianco è bianco, e, in generale, tutto ciò che appare è.

L'obiezione socratica alla validità di questa teoria del mobilismo universale, legata al pensiero sofistico del *metron anthropos*²⁹ riguarda l'esistenza di sensazioni false.

Socrate ricorda a Teeteto che i casi del sogno e della follia rischiano di contraddire irreversibilmente la tesi che «ciò che appare a ciascuno sia anche», mostrando piuttosto che «tutto al contrario, nulla di ciò che appare è»³⁰ (157e-158b).

Si tratta di un'obiezione molto interessante per il nostro argomento. Se la faccenda stesse come vuole la dottrina del movimento, presentata come dottrina della sensazione-misura, infatti, il falso non potrebbe esistere. Non potrebbe esistere in quanto, secondo

²⁸ Forse le «cose che non sono» di cui si parla nel frammento protagoreo sono le cose che non sono oggetto di sensazione, o forse che sono oggetto di quelle infinite sensazioni prive di nome e quindi di «umana» misura, di cui si parla in questo rendiconto socratico del pensiero sofistico: non essendo sentite, esse non sono nominabili, e in un mondo in cui la misura è la sensazione, la mobile attività del sentire che passa attraverso il linguaggio, esse semplicemente non sono. Naturalmente tali «cose che non sono» possono *diventare* cose che sono, entrando in quella relazione di proporzione commisurata con gli organi senzienti, in assenza della quale non c'è essere, né divenire né nome per nessuno degli enti.

²⁹ Cfr. M.F. BURNYEAT, *op. cit.*, p. 321, ove l'autore sintetizza due possibili letture dell'atteggiamento platonico nei confronti di tali teorie: a) la percezione è qualcosa di cui Protagora (la teoria del *metron anthropos*) ed Eraclito (la teoria del mobilismo universale) hanno dato una vera spiegazione, ma nessuna di queste due teorie è vera quando si tratta della conoscenza, perché la conoscenza non è percezione b) Platone non accetta le due teorie. Teeteto, invece, avendo definito la conoscenza come percezione, ha adottato un'epistemologia protagorea ed una spiegazione eraclitea del mondo. Platone, allora, provvede alla dimostrazione delle assurdità cui si giunge partendo dalle due teorie accettate da Teeteto.

³⁰ Sull'argomento cfr. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998, pp. 200-202.

quella dottrina, la sensazione è un movimento generato da movimenti. Non può essere falsa, perché è essa stessa misura di realtà. Come ogni misura essa sfugge alla possibilità di essere misurata. Essa può solo esistere, quando organo senziente ed oggetto ad esso *commisurato* si incontrano; o non esistere, quando tale *commisurazione* non si dà. Una sensazione falsa è una contraddizione in termini. E lo è precisamente perché la sensazione è qualcosa di passivo, è il darsi di un contatto: se potesse esistere, la sensazione falsa sarebbe sensazione di ciò che non è, ma non può darsi contatto con cose che non sono. Delle cose che non sono è possibile solo dire che non sono: riconoscerle *in quanto* cose che non sono.

Coloro che «definiscono come vere per colui al quale appaiono le cose che di volta in volta gli appaiono» (158e) sottolineano l'assoluta diversità di ognuno degli eventi sensoriali rispetto ad ognuno degli altri: i fattori che contribuiscono al darsi degli eventi sensoriali sono infiniti, infiniti i fattori che agiscono, infiniti quelli che subiscono. Ciascuno dei fattori che ha la proprietà naturale di agire (ἕκαστον δὴ τῶν πεφυκότων τι ποιεῖν) (159c4) genera cose diverse incontrando soggetti senzienti in disposizioni diverse: quando si incontrano per esempio il vino (agente) e Socrate sano (paziente), si generano la dolcezza e la sensazione di gradevolezza in movimento simultaneo; e la sensazione, che proviene da chi subisce (αἴσθησις πρὸς τοῦ πάσχοντος οὐσα) (159d2-3), rende la lingua senziente, mentre la dolcezza, che proviene dal vino, fa essere e apparire dolce il vino alla lingua sana.

Da queste affermazioni appare chiaro che il ruolo dell'agente è svolto da oggetti che entrano in contatto con soggetti, che svolgono il ruolo di pazienti; da tale contatto sono generate contemporaneamente le caratteristiche degli oggetti (la dolcezza del vino) e le sensazioni dei soggetti (la sensazione di gradevolezza sulla lingua): al di fuori del movimento di ognuno di tali contatti nessun oggetto ha caratteristiche e nessun soggetto ha sensazioni. Ognuna delle caratteristiche degli oggetti esiste solo nel suo diventare tale per un soggetto, ed ognuna delle sensazioni di un soggetto esiste solo nel darsi di un oggetto (160a-b). Per questo Dixsaut può scrivere che «il mondo fisico è un mondo senza qualità»³¹.

³¹ Cfr. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 43: «Ogni specie di vivente deve dunque avere il suo 'mondo privato' (Eraclito, fr. 89 D.K.), solo il mondo fisico è comune». Si veda anche Burnyeat (*op. cit.*, p. 328) che sottolinea come, secondo questa interpre-

In 160c si sottolinea che nel momento della sensazione «ciò che agisce su di me» è «per me», dunque «la mia sensazione è vera per me», e non può non essere vera, perché «appartiene sempre alla mia esistenza». E se ne conclude che se la sensazione non può non essere vera, non può non essere un sapere (160c-d). Questo passo mostra chiaramente come la verità della sensazione sia legata da un lato alla passività del senziente e dall'altro alla sua esistenza privata, al suo mondo personale. E saranno proprio queste due caratteristiche della verità sofistica ad essere criticate da Socrate quando comincerà, nel testo, la confutazione di Protagora:

«se per ciascuno sarà vero quanto venga ad opinare per mezzo della sensazione e ciò che uno subisce non sarà un altro a giudicarlo meglio né sarà un altro più autorizzato ad esaminare l'opinione altrui per vedere se è corretta o falsa, ma, come si è detto, ognuno è il solo ad avere le opinioni che lo riguardano personalmente e queste sono tutte corrette e vere, in che cosa mai allora, caro amico, è sapiente Protagora, al punto di crederci in diritto di essere maestro anche di altri con onorari così alti...?» (161d-e)

Alle spalle – per così dire – della denuncia della manifesta incompatibilità tra la tesi del *metron anthropos* e la fama di sapiente del sofista, ciò che viene mostrato in queste righe è il fatto che, per la prospettiva socratico-platonica, una verità privata, una verità che vale solo per chi la sostiene, non è una verità. Laddove, invece, è proprio la soggettività della sensazione, il suo essere esperienza privata di chi la subisce, ciò che viene rivendicato da Protagora come inconfutabile prova di verità: «se puoi – dice il sofista in 166c – confutami dimostrando che ciascuno di noi non ha sensazioni proprie o che, pur essendo proprie, non per questo ciò che appare si generi o sia... soltanto per colui a cui appare».

Il vocabolario sofistico della verità è ricco di espressioni che sottolineano la soggettività, la "privatezza", la passività dell'atto sen-

tazione, non vi sono cose, ma soltanto processi, il mondo è una serie di movimenti. E non ci sono nemmeno proprietà delle cose, ma ancora soltanto movimenti. Laddove nel *Timeo* la teoria della percezione assume oggetti stabili che offrono particelle e organi sensoriali altrettanto stabili che rispondono, presuppone cioè la nozione di cose aventi una continuità temporale stabile, nel *Teeteto* è proprio tale continuità che viene negata: gli oggetti non possono avere un'identità perché ogni caratteristica che essi manifestano è relativa al singolo soggetto percipiente e al tempo della percezione, e la consapevolezza percettiva non può essere controllata da altri, che non siano il soggetto percipiente.

soriale e su queste caratteristiche si costruisce un modello di pensiero anch'esso soggettivo privato passivo, dipendente dal modo di essere dell'uomo nel mondo.

Secondo Protagora la differenza che esiste tra gli esseri umani coincide con la differenza che esiste tra i modi di sentire le cose: «siamo immensamente differenti l'uno dall'altro proprio per questo, che per uno appaiono e sono certe cose e per un altro invece altre» (166d). È impossibile, per Protagora, opinare cose diverse da quelle che si subiscono (167a), è impossibile avere un pensiero slegato dalla sensazione. Ciascuno di noi pensa quello che sente e sente a seconda del proprio modo di essere. Il mondo intero, per ciascuno, dipende dal proprio modo di essere. Il sapiente, essendo in grado di trasformare il modo umano di essere, la *hexis* degli uomini, il loro modo di sentire il mondo, è in grado di trasformare il mondo.

Egli è in un certo senso l'unico essere attivo in un mondo di esseri passivi, l'unico in grado di manipolare le proprie e le altrui sensazioni guadagnando con ciò stesso consenso e potere. Il fatto di possedere questa capacità non fa però del sapiente – come invece per Platone – la misura della verità. La verità resta legata – nella prospettiva sofistica – alla sensazione umana, unica, variabile e soggettiva misura del mondo. Ed è soltanto il fatto di conoscerla e – all'occorrenza – di essere in grado di modificarla, che consente al sapiente di essere potente. Questa è la lettura platonica della pseudoarte sofistica. Pur nel diverso linguaggio dell'«Apologia di Protagora», si riconoscono i nuclei delle accuse del *Gorgia*: la sofistica è un'attività servile che adula gli uomini, perché inventa continuamente oggetti commisurati al loro piacere. Per la sofistica il corpo è la misura del mondo. Il senso è il metro della verità, la passività che caratterizza gli organi sensoriali è la cifra della condizione umana.

Per il sofista l'educazione, che è operata dal sapiente per mezzo dei discorsi, è un processo che conduce alla rimozione di sensazioni cattive, insane, nocive e alla formazione di sensazioni buone e sane. Il fatto importante è che tale processo non ha nulla a che fare con la verità. O, il che è lo stesso, ha a che fare *sempre* con la verità, perché sia le sensazioni nocive che rimuove, sia quelle utili che promuove, sono vere.

Ed è su questo punto che si spalanca, incolmabile, l'abisso che separa sofistica e platonismo: per Platone, la capacità di cogliere la verità è la cifra della sapienza; per Protagora, invece, la verità non è qualcosa che si debba avere la capacità di cogliere, ma è alla

portata di tutti, di tutti coloro i quali abbiano un apparato sensoriale in grado di percepirla.

Per Platone la condizione contraria a quella della sapienza è la condizione dell'ignoranza: la sapienza (σοφία) è pensiero vero l'ignoranza (ἀμαθία) è opinione falsa (170b). Per Protagora, invece, la condizione contraria a quella della sapienza è la condizione del disagio psico-fisico che porta ad una percezione anch'essa dolorosamente vera, ma cattiva, cattiva per chi la vive e per l'intera città, che è lo sfondo sociale in relazione al quale va misurata ogni cosa.

Il punto di vista platonico e quello sofistico si organizzano articolandosi concettualmente intorno ad alcune nozioni chiave che sono astratte nell'un caso, concrete nell'altro: «Forse 'qualità' ti appare un nome strano e tu non lo capisci detto così condensato» – dice Socrate a Teeteto – «Ascolta dunque caso per caso. L'agente non diventa né calore né bianchezza, ma caldo e bianco e così per il resto» (182a-b). Il vocabolario protagoreo – nella finzione drammaturgica del dialogo platonico – rifiuta la nozione di qualità perché troppo astratta, rifiuta espressioni come "qualcosa", "questo" "quello", preferendo piuttosto usare frasi «conformi a natura» quali "si generano", "periscono", "si alterano" (157b), tutte rigorosamente plurali, coerenti con una visione del mondo basata sulla scomposizione dell'unitario nel molteplice.

Agli antipodi di questa prospettiva ancorata alla concretezza e alla pluralità, si costruisce il punto di vista platonico che, al contrario, tende all'astrazione e all'unità, e che proprio per questo attribuisce al pensiero e non agli organi corporei la possibilità di cogliere la verità. Il pensiero è infatti presentato – secondo la lezione eleatica, ma anche, a dispetto di ciò che si dice in questo dialogo, eraclitea – come l'attività unificante per eccellenza, quella che consente di cogliere «ciò che è comune», cioè precisamente ciò che ciascuno dei sensi, legato com'è alla specificità del sensibile proprio, non può cogliere: «del suono e del colore non pensi forse in primo luogo proprio questo a proposito di entrambi, che entrambi sono?» chiede Socrate a Teeteto (185a). «Ed anche che ciascuno dei due è diverso dall'altro, ma identico a se stesso?». «E che entrambi sono due, ma ciascuno di essi è uno?» (185b). «E che sono simili o dissimili tra loro?». «E tutte queste cose per mezzo di quale organo relativo ad esse le pensi? Perché non è certo possibile cogliere per mezzo dell'udito né per mezzo della vista ciò che è comune ad esse»

(185b). Teeteto conferma: «mi sembra che l'anima da sé per mezzo di se stessa indaghi ciò che è comune a tutto» (185e).

La somiglianza e la dissomiglianza, l'identità e la differenza, la realtà e il non essere, «tutte queste cose» (ταῦτα δὴ πάντα, 185b7) secondo il Platone del *Teeteto* sono oggetto di un'indagine che è puramente psichica, che implica tempo e fatica e che sarebbe impossibile costruire sulla base della semplice immediata passiva dimensione dell'αἰσθάνεσθαι. La passività della dimensione sensoriale, che per il sofista era garanzia di verità, diventa per il filosofo precisamente ciò che impedisce all'αἰσθάνεσθαι di essere un'ἐπιστήμη. Il sapere, infatti, è un'attività³² del pensiero che ha per oggetto la verità. La verità, nel vocabolario filosofico è sempre legata a termini come "esame", "indagine", "scoperta" (cfr. 145b, 148e), "dimostrazione" (179c), è il risultato di un faticoso lavoro di distinzione dal falso (τὸ κρίνειν τὸ ἀληθές τε καὶ μὴ, 150b), è uno sforzo di chiarezza che tenta di rimuovere l'opacità del reale (151d), di individuare gli anfratti del pensiero in cui si nascondono i significati (155d-e). È qualcosa che ha bisogno di prove (158e), qualcosa che si deve riuscire a cogliere (186d). È il pensiero dell'intero (173e-174a). Nel vocabolario sofistico invece la verità è legata alla percezione (160c) ed è dunque sempre verità di qualcuno (161d), mai verità *tout court*. È alla portata di tutti, ma è in certo modo incomunicabile, privata, personale. Qualificare qualcosa come "vero" – dice ad un certo punto Protagora – è addirittura segno di ἀπειρία (167b3), di inesperienza, di ignoranza. Migliorando la disposizione d'animo si fanno avere opinioni diverse ad una persona che, proprio a causa della sua cattiva disposizione d'animo, aveva opinioni conformi a questa condizione, «ed alcuni per inesperienza chiamano vere queste nuove apparenze, mentre io definisco le une migliori delle altre, ma nient'affatto più vere» (167b).

Quest'ultima argomentazione ci consente di misurare a tutto tondo la distanza che separa Platone da Protagora; per il primo infatti la verità è il privilegio del filosofo, privilegio legato alla sua capacità di cogliere l'intero, e cioè le note comuni degli enti, la loro dimensione universale, astratta, formale; per il secondo, invece, essa è soltanto un nome, e per di più sbagliato, che gli uomini attribuiscono alle cose a causa della loro ἀπειρία, della loro ignoranza, della loro insipienza, della loro inesperienza.

³² Cfr. PLATON, *Théétète*, cit., p. 356 n. 339.

11.

EMIDIO SPINELLI

SOCRATISMO, PLATONISMO E ARTE DELLA VITA
ANCORA SULLA DIGRESSIONE DEL *TEETETO* (172c-177c)*

1. Rispetto al ricco passo platonico, di cui intendo occuparmi – la cosiddetta 'digressione' del *Teeteto* (172c-177c), che occupa fra l'altro, con collocazione simmetrica forse non casuale, esattamente la parte centrale del dialogo¹ – mi sembra innanzi tutto opportuno escludere come ermeneuticamente improduttive tutte quelle letture, che l'hanno ignorato o 'marginalizzato' come un qualcosa di «lungo (o forse meglio: prolisso) e filosoficamente abbastanza superfluo»².

(*) Ringrazio le Professoressa Fernanda Deleva Caizzi e Anna Maria Ioppolo, che hanno letto una prima versione di questo contributo, offrendo utili indicazioni e commenti; la responsabilità della stesura finale, inclusi eventuali errori o sviste, resta naturalmente solo mia.

¹ Cfr. al riguardo *Platon. Oeuvres Complètes*, t. VIII, 2^a partie, *Théétète*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris 1926, p. 149; M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, tr. M.J. Levett, Indianapolis/Cambridge 1990, p. 35; con particolare riguardo a 176a-d, vero centro della digressione, cfr. anche R.M. POLANSKY, *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, London & Toronto 1992, p. 141, n. 95; e infine le considerazioni di Anna Maria Ioppolo in *Platone. Teeteto*, tr. M. Valgimigli, intr. e note di A.M. Ioppolo, Roma-Bari 1999, p. XXXVIII, n. 60; contro tale notazione meramente 'materiale' cfr. invece A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 409.

² G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, p. 158. Anche A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze 1968, p. 523 ritiene che il nesso «con l'argomento del dialogo è debole»; ma poi segue Burnet nel considerare la digressione come espressione dello stato d'animo di Platone prima del secondo viaggio a Siracusa; su di una linea interpretativa analoga cfr. pure F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, p. 89. Per Taylor l'errore sta nel vedere la digressione come polemica contro Isocrate; essa sarebbe invece rivolta più contro Antifonte e Trasimaco: sulla questione cfr. anche *infra*, p. 214 e n. 42.