

gna. Assumendo come data la critica alla poesia e ai poeti condotta nella *Repubblica*, lo studioso si domanda se essa sia “consistente”, oltre che dal punto di vista argomentativo, da quello della capacità di incidere sull’attrazione che “naturalmente” l’anima sembra provare per ciò di cui le è stato mostrato il potenziale dannoso. Detto in altri termini, l’A. ritiene che il decimo libro offra «not a simple repudiation of the best poets but a complicated counterpoint in which resistance *and* attraction to their work are intertwined» (p. 244). Il che implica che «it is [...] possible to be committed to philosophical ideals and yet to remain deeply susceptible to the power of poetry» (p. 247). Sarebbe la consapevolezza di questo “potere” che la poesia non smette comunque di esercitare a costituire il vero discrimine tra la prima e la seconda critica che troviamo nella *Repubblica*: mentre, cioè, il libro x «addresses poetry as a subject of directly personal concern for lovers of poetry who are reading the *Republic* itself, [...] Books II-III were orientated [...] towards the role that poetry should play in the education and formation of young souls» (p. 248). Tutte le metafore dell’incantamento dalle quali la seconda critica è avvolta sarebbero, pertanto, da leggere in un’ottica quasi “erotica”, atta a descrivere lo stato di un innamorato che non intenda liberarsi dal dominio esercitato sulla sua anima dal pur pericolosissimo oggetto d’amore. Platone, dunque, intenderebbe alludere all’aspetto “attraente” della mimesi, tale anche quando la si riconosca nei suoi caratteri illusori. L’idea della parte irrazionale dell’anima che resta recalcitrante (cfr. p. 258) di fronte alla forza del *logos* è una bellissima immagine con la quale lo studioso sottolinea come l’ambiguità con la quale la poesia è tratteggiata nel libro x resti una delle più grandi aporie dei dialoghi della maturità, che lascia trasparire un sostrato “tragico” nella stessa struttura dell’anima (cfr. pp. 258-61).

FRANCESCO FRONTEROTTA-CLAUDIA MAGGI

A. HAVLÍČEK-F. KARFÍK-Š. ŠPINKA (eds.), *Plato's Theaetetus. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Prague 2008, 387 pp.

Il volume raccoglie gli atti delle relazioni presentate al sesto Simposio platonico svoltosi a Praga nell’ottobre del 2007 e dedicato al *Teeteto*. Come nel caso dei precedenti volumi i contributi sono ordinati cronologicamente secondo la sequenza sviluppata nel dialogo stesso e raggruppati

tematicamente in base ai principali argomenti che caratterizzano l'opera. E, come i precedenti lavori, anche quest'ultimo è un volume che illustra in maniera efficace e da prospettive originali, ancorché in alcuni casi ulteriormente approfondibili, un testo ricco e molto problematico.

La raccolta si apre dunque con gli articoli di Th. Szlezák (*Sokrates' voraussetzungslose maieutische Kunst*, pp. 11-29) e di L. Brisson (*Socrates, the Midwife. A Key Indication for a General Interpretation of Plato's 'Theaetetus'*, pp. 30-54) che sono dedicati alla famosa metafora dell'arte maieutica a cui Socrate paragona la propria attività filosofica. Va poi da sé che i seguenti quattro capitoli – rispettivamente di D. O'Brien (*How Tall is Socrates. Relative Size in the 'Phaedo' and the 'Theaetetus'*, pp. 55-75 e *Additional Notes*, pp. 76-119), F. Lisi (*Protagoras und Platon über das Gesetz*, pp. 120-36), A. Balansard (*Protagoras a-t-il posé l'objectivité des choses avantageuses?*, pp. 137-59) e F. Ferrari (*Prädikate oder Ideen: Der ontologische Status der 'Koinà' im 'Theaitetos'*, pp. 160-79) – si occupino, sebbene a diverso titolo, della prima parte del dialogo in cui Socrate si trova impegnato a confutare la prima risposta di Teeteto. I contributi di M. Narcy (*Socrate et le problème de l'erreur dans le 'Théétète'*, pp. 180-202), T. Chappell (*188a-c: The Key to the 'Theaetetus'*, pp. 203-16), L. Bene (*False Judgement and the Puzzles about Not-Being: 'Theaetetus' 188c-189b*, pp. 217-49) e F. Trabattoni (*'Theaetetus', 200d-201c: Truth without Certainty*, pp. 250-73) hanno invece per oggetto la seconda definizione di *episteme*. Alla terza è invece direttamente dedicato solo il capitolo di Š. Špínka (*Wissen, Meinung und Weisheit in Dialog 'Theaitetos'*, pp. 274-99); mentre i lavori di I. Chvatík (*Rethinking Knowledge and Ignorance in Plato's 'Theaetetus'*, pp. 300-18) e di D. Sedley (*The 'Theaetetus' as an Ehtical Dialogue*, pp. 319-30) sono volti a mettere in luce il significato e il valore generale dell'intera ricerca gnoseologica condotta da Socrate: un significato che non necessariamente deve essere *stricto sensu* epistemologico. A chiusura del volume si trova la nota di O. Primavesi (*Two Notes on the Platonic Text*, pp. 331-71), il quale affronta il dialogo su un piano prettamente filologico servendosene come una sorta di campione in forza di cui ripercorre la travagliata storia che ha accompagnato la sistematizzazione dello *stemma codicum* nel XIX secolo e segnala i miglioramenti in campo di pratica editoriale della nuova edizione "Oxford" (rispetto a quella precedente curata da Burnet e alle edizioni parigine "Budé").

Sebbene Szlezák e Brisson trattino la descrizione dell'attività maieutica di Socrate da prospettive diverse, vi è un punto che accomuna entrambi gli interventi: il tentativo di dimostrare che l'immagine di Socrate

come levatrice di anime costituisce un prezioso legame che avvicina un testo aporetico come il *Teeteto* ai luoghi costitutivi della filosofia platonica. Per Szlezák questo luogo è soprattutto il *Sofista* perché egli riconosce nell'arte maieutica del Socrate del *Teeteto* una prima configurazione della dialettica platonica privata però di una chiara esposizione dei suoi presupposti e delle sue premesse, proprio quei presupposti e quelle premesse che lo Straniero di Elea esplicita nel *Sofista* (pp. 28-9). Il metodo maieutico infatti, una volta determinato attraverso la descrizione offertane nel *Sofista*, non può che assumere una sola *Gestalt*, quella del dialettico platonico: solo costui possiede una scienza capace di rendere accessibile ai suoi interlocutori i fondamenti del suo pensiero. Il Socrate maieutico del *Teeteto* è così la forma destrutturata del dialettico; tale destrutturazione non impedisce tuttavia di riconoscerne la forma che, seppur *systematisch un-terbestimmt*, poggia, come emerge dalla "digressione", su un solido fondamento metafisico e antropologico.

Per Brisson invece la descrizione dell'arte ostetricia di Socrate è il segnale filosofico più chiaro che lega il *Teeteto* al *background* dottrinale del maturo Platone. Il metodo maieutico di Socrate è qualcosa di più del metodo *elenctico* dei primi dialoghi perché ha tra i suoi compiti quello di nutrire e far crescere "i parti intellettuali" migliori. Ora, quest'ultima funzione è impensabile senza presupporre la dottrina della reminiscenza del *Menone* e del *Fedone* e il percorso educativo esposto da Diotima nel *Simposio*. Per cogliere l'importanza della maieutica del *Teeteto* occorre notarne le connessioni sia linguistiche sia concettuali con la pedagogia del *Simposio* e le implicazione che la conducono alla dottrina della reminiscenza. Secondo l'A. l'esito di quest'analisi non ci presenta la maieutica come un cammino pedagogico volto a promuovere una sorta di *self-knowledge* che, peraltro, non è in alcun modo il fine dell'opera, ma come il *trait d'union* tra la ricerca della conoscenza e lo sfondo metafisico del pensiero platonico. Poiché senza le Idee la maieutica e la conoscenza non avrebbero senso, la descrizione maieutica del *Teeteto*, per non essere considerata un impoverimento rispetto agli altri scritti, va intesa come il presupposto che rimanda al presunto grande assente di questo dialogo: le Idee (pp. 53-4). Così per Brisson la lezione del dialogo è quella individuata da O'Brien: senza la teoria delle Idee non solo non è spiegabile né la conoscenza né una corretta esperienza della realtà sensibile ma nemmeno una forma di apprendimento e di sapere come quello che produce la maieutica socratica.

Il riferimento ad O'Brien conduce al secondo grande tema dell'opera: la prima definizione di ἐπιστήμη. Lo studioso inglese prende in

esame il passo del *Teeteto* (154 B-155 C) dedicato alle comparazioni simultanee: se il numero sei rimane sempre lo stesso come può essere contemporaneamente maggiore di quattro e minore di dodici? E Socrate, senza mutare in altezza, come può essere prima più alto e poi più basso di Teeteto? I critici hanno ritenuto che la risposta naturale a questo problema fosse la cosiddetta “dottrina segreta”, ossia una rielaborazione della dottrina di Protagora confezionata in veste eraclitea. In realtà O'Brien nota che questa dottrina non è in grado di risolvere il problema dal momento che non basta aggiungere una esplicita specificazione dei termini in gioco nelle differenti relazioni in cui predicati opposti ineriscono alla stessa cosa perché la contraddizione scompaia. Per sciogliere la contraddizione delle cosiddette *relative size* bisogna ritornare al *Fedone* che proprio a questo problema, tramite l'uso di esempi analoghi, vuole rispondere. Ora, poiché tanto le relazione dei sei dadi in rapporto ai quattro (maggiore) e in rapporto ai dodici (minore) quanto la relazione tra le altezze di Simmia, Socrate e Fedone descrivono entrambe un rapporto tra predicati comparativi che è valido di per sé senza bisogno di specificare un soggetto direttamente percipiente tale relazione, la risposta del *Fedone* è l'unica valida: per comprendere il problema delle “comparazioni relative” bisogna introdurre le idee e la loro instanziazione nel mondo sensibile. Nel *Fedone* le idee sono specificatamente introdotte per chiarire il *coming-into-being* (γίγνεσθαι): esso non è spiegabile solo con il cambio di taglia dell'oggetto diveniente, ma attraverso la sua partecipazione o mancanza di partecipazione alle idee. Quando è paragonato a qualcuno più basso di lui Socrate partecipa dell'altezza, in caso contrario della bassezza. *Conditio sine qua non* perché la spiegazione sia tale è però che l'altezza o la bassezza in Socrate presuppongano l'esistenza dell'idea di altezza (l'altezza in sé) e dell'idea di bassezza (la bassezza in sé). Così, mentre il *Fedone* risolve il problema delle *relative size* tramite le idee, nel *Teeteto* tale soluzione è impraticabile per l'assenza di quest'ultime. Come considerare allora il passo del *Teeteto*? La lezione è nota: senza postulare le idee non ci potrà mai essere una comprensione adeguata del mondo sensibile, giacché nessuna articolata o segreta teoria della sensazione sarà in grado di spiegare da sola i modi in cui percepiamo e ci rappresentiamo i dati sensibili (pp. 71-2). Per chi conosce la letteratura secondaria dell'opera questa conclusione non sorprende affatto perché si tratta, grosso modo, di quella già raggiunta da Cornford: se Socrate deve provare che la conoscenza non è sensazione egli deve prima presentare una dottrina della sensazione che reputa effettivamente vera e poi mostrare che essa è ina-

deguata a diventare conoscenza perché l'*episteme* presuppone una realtà sopra-sensibile che non concerne né la sensazione né il mondo sensibile. A parere di O'Brien però tale visione semplifica troppo la ragione per cui Platone si serve delle idee: queste ultime non devono essere introdotte quasi "aprioristicamente" in contrapposizione alla transitorietà della realtà empirica ma proprio come condizione necessaria per spiegare la nostra quotidiana esperienza sensibile. La dottrina segreta di Protagora è dunque destinata al fallimento perché, escludendo le idee e la loro instanziazione nel sensibile, essa non riesce a spiegare un fatto banale come quello delle "grandezze relative". Tanto potrebbe già bastare per ritenere che le idee rimangano sullo sfondo del dialogo pur senza mai essere esplicitate e che vi rimangano nella loro versione tradizionale cioè come esistenti in sé e nel sensibile.

A questo proposito una parte dei critici si è spinta ad argomentare a favore di una vera menzione diretta delle idee, precisamente nel passo (185 A-186 E) in cui Socrate introduce i κοινά cioè quegli elementi comuni a più enti e coglibili non dai sensi ma solo dall'attività razionale dell'anima. Proprio allo statuto ontologico di questi κοινά è dedicato il contributo di Ferrari il quale, dopo aver esaminato le diverse ragioni in forza di cui considerarli predicati oppure idee, opta per la prima alternativa. Per attestare che la conoscenza non è sensazione non è necessario introdurre le idee ma è sufficiente pensare i κοινά come quei predicati universali che esprimono la struttura proposizionale del giudizio. A sostegno della sua tesi lo studioso italiano invoca il "principio dell'argomento minimale" e la norma ermeneutica del *dialectical requirement*: Socrate non introduce le idee, bensì una sorta di predicati universali linguistico-concettuali, sia per non ricorrere a teoremi filosofici più complessi di quanto richieda il ragionamento sia, di conseguenza, per non incontrare il disaccordo del "sensista" Teeteto che non potrebbe certo seguire e ancor meno accettare i riferimenti socratici alle idee, entità troppo lontane dal suo bagaglio culturale (pp. 167-9). Questa interessante posizione però non elimina alcuni ragionevoli dubbi. Dal momento che la descrizione dell'attività dell'anima nel cogliere i κοινά è molto simile a quella di *Phaed.* 64 E 8-66 A 10 in cui si parla esplicitamente dell'attività dell'anima che conosce le idee, perché non pensare che i κοινά del *Teeteto* svolgano la funzione delle idee in quanto introducono una forma di conoscenza dianoetica ben diversa da quella basata sulla sensazione? Inoltre è davvero così inevitabile aggiungere questi predicati universali dei giudizi in una struttura "bimondistica" come quella pla-

tonica o non è forse più economico sistemare i κοινά al livello degli enti ideali?

Al versante politico della confutazione di Protagora sono dedicati i capitoli di Lisi e Balansard. L'obiettivo del contributo di Lisi è quello di mostrare che, contrariamente alle esegesi tradizionali dell'opera, il fine di Platone nel *Teeteto* non è quello di esporre una teoria della conoscenza ma quello di combattere il positivismo politico di Protagora e di mostrare la necessità di una dottrina della legge che sia fondata sul sapere. La prospettiva politica è certo presente nell'opera ma nel capitolo di Lisi essa viene forse eccessivamente unilateralizzata; la prospettiva politica deve invece venire iscritta nell'alveo di quella gnoseologica: per fondare la legge in chiave anti-protagorea, cioè sulla conoscenza dell'eterno valore delle idee, occorre prima stabilire in che cosa consiste la conoscenza. E questo è proprio il problema gnoseologico che si cerca di risolvere nel *Teeteto*.

Nel suo contributo A. Balansard cerca invece di chiarire il senso del seguente passo «anche coloro che non accolgono completamente la tesi di Protagora, concepiscono la sapienza più o meno in tal modo» (172 B 7-8: καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσιν, ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι). Più precisamente l'A. cerca di individuare chi sono storicamente costoro. A suo giudizio può trattarsi solo di Callicle e del suo serraglio: essi “non accolgono completamente la tesi di Protagora”, perché assegnano al bene una oggettività naturale assente in Protagora, ma “concepiscono la sapienza più o meno come il sofista” perché ne condividono il relativismo riguardo i valori morali (pp. 158-9). Ora, la necessità di questa sottile distinzione cade se si traducono le righe 172 B 7-8 come proposto da F. Caizzi in uno studio del 2002 che tuttavia l'A. manca sfortunatamente di menzionare: «e anche coloro che non seguono affatto la tesi di Protagora, concepiscono la sapienza più o meno in tal modo». Così intesa la frase indica che i destinatari della critica non sono solo Callicle e i suoi seguaci ma anche i fautori di posizioni filosofiche ben più estreme del protagonismo (ivi inclusi Trasimaco, Antifonte e gli atei materialisti) e, addirittura, tutti quei cittadini ateniesi che, pur in maniera inconsapevole, operano nella vita della *polis* secondo i canoni protagorei divenuti ormai *communis opinio* nella società ateniese.

Della definizione che equipara la conoscenza alla ἀληθῆς δόξα i contributi di Narcy, Chappell e Bene indagano un aspetto ben preciso: il significato, all'interno di questa seconda definizione, della discussione sulla natura della falsa opinione. Perché Platone si dilunga sull'argomento

se basta l'esempio del testimone oculare e dei giurati per rifiutare questa risposta?

Narcy ritiene che la trattazione della falsa opinione presupponga lo sfondo gnoseologico della metafora della Linea e afferma che la contrapposizione gnoseologica in atto in questi passi sia quella tra αἰσθάνεσθαι/διανοεῖσθαι; secondo lo studioso francese la discussione di Socrate sull'errore è precisamente il tentativo di far fare a Teeteto quel passo avanti che prima non è riuscito a fare da solo, quello cioè di passare dall'αἰσθήσις alla διάνοια (p. 194). In questa prospettiva lo studioso francese vede nella discussione sulla falsa opinione un intermezzo tra la seconda e la terza definizione di conoscenza volto a mostrare allo stesso Teeteto il circolo vizioso in cui resterà impigliato se non abbandona il piano della δόξα per approdare a quello della διάνοια. Così facendo però l'A. nega quello che a mio parere è uno dei motivi fondamentali per cui Socrate accetta la seconda definizione di Teeteto, cioè la possibilità di mostrare che il termine δόξα ha qui un valore più ampio che non è solo quello (protagoreo o della prima parte della Linea) di opinione fondata sulla sensazione. Ciò è dovuto al fatto che Narcy non accetta la traduzione di δόξα con "giudizio" in quanto assenso dell'anima al termine del διανοεῖσθαι e suggerisce invece l'ipotesi che Socrate in 189 E 4-190 A 6 non stia assegnando a δόξα un nuovo valore ma stia preliminarmente introducendo la nozione di pensiero. Se invece si accetta la possibilità di tradurre δόξα con "giudizio" allora la discussione sulla natura della falsa opinione diventa il mezzo scelto da Platone per indicarci il carattere dialettico-proposizionale della conoscenza umana, la sola forma di sapere in grado di accettare l'esistenza dell'errore.

Per Chappell invece il "puzzle" di 188 A-C, cioè il paradosso che apre il problema dell'esistenza della falsa opinione, è lo strumento che Platone utilizza per mettere in scacco i cosiddetti *Mental Image Theorists*, ossia i fautori di un modello gnoseologico empirista che, a suo parere, è il vero obiettivo critico di Platone in questo brano. L'incapacità di qualsiasi *Mental Image Theory* di rendere ragione dell'esistenza del falso implica l'impossibilità di accettare qualsiasi teoria della conoscenza che voglia fondarsi su basi puramente empiriche (pp. 210-1). Il contributo di Bene invece riguarda il secondo "puzzle" relativo al problema del falso, quello cioè che descrive il falso in termini di non essere (188 E 4-B 9). Secondo lo studioso ungherese in questo brano vi è in atto un doppio registro interpretativo, perché la domanda socratica non riguarda solo il rapporto tra il falso e il non essere ma più radicalmente riguarda il non essere come tale.

In questo senso, secondo l'A., il *Sofista* risponde non soltanto al problema del falso lasciato irrisolto nel *Teeteto* ma soprattutto al problema della natura del non-essere: tema che nel *Teeteto* è solo accennato ma che nel *Sofista* diventa di importanza capitale (p. 239). La tesi che il *Teeteto* sia una sorta di dialogo maieutico e protrettico volto ad aprire la via al *Sofista* e ai dialoghi dialettici emerge anche dall'intervento di Špinka. L'insuccesso della terza definizione di conoscenza è comunque un momento essenziale perché in esso Platone ci aiuta a capire a quali domande dobbiamo rispondere per elaborare una concezione dell'essere, dell'anima e del cosmo che consentano di realizzare quell'assimilazione a Dio in cui consiste la vera sapienza. Ponendo il problema di quale struttura formale occorra elaborare per una reale fondazione dell'essere, dell'anima e del cosmo il *Teeteto* introduce a quei dialoghi dialettici (*Sofista*, *Politico*, *Filebo* e *Timeo*) in cui queste strutture saranno finalmente realizzate (pp. 297-9). Il limite di queste tre affascinanti interpretazioni risiede nel sottolineare troppo unilateralmente il carattere negativo del *Teeteto* finendo col farne solo un momento di passaggio destinato a trovare altrove il suo valore positivo.

Questo valore positivo è messo in luce da Trabattoni che, partendo dall'analisi "metaforica" e "metafisica" di un esempio particolare come quello del testimone oculare e dei giurati, offre un'interpretazione generale dell'opera e del contributo che essa porta all'epistemologia platonica. La conoscenza perfetta, quella propria dell'anima prima di incarnarsi, è comparabile alla conoscenza assoluta propria del testimone, di colui che ha visto direttamente il furto, mentre la conoscenza dell'anima legata al corpo (cioè dell'uomo durante la sua vita mortale) equivale alla conoscenza propria dei giurati, vale a dire una conoscenza indiretta che necessita di vari strumenti (λόγος, insegnamento e persuasione) per essere progressivamente migliore senza poter mai essere piena ed esaustiva. Per giunta la conoscenza del testimone è una conoscenza che il giurato non potrà mai avere, esattamente come l'uomo nella sua vita corporea non potrà mai avere la conoscenza diretta delle idee, conoscenza che la sua anima aveva prima di incarnarsi e che recupererà solo dopo la morte. L'ἐπιστήμη in quanto contemplazione diretta delle idee è l'ideale a cui l'uomo mortale tende nella continua ricerca di un λόγος che renda la sua δόξα sempre più vera pur nella consapevolezza di non poterla mai trasformare in un sapere definitivo. Solo ammettendo che il grado più alto della conoscenza umana è δόξα vera accompagnata da λόγος si può sia ripensare le nozioni di conoscenza e ignoranza nei termini auspicati da Chvatík (per il quale la



vera ignoranza è credere che delle “cose di maggior valore” si abbia una conoscenza certa come quella geometrica) sia vedere nel *Teeteto* un’opera epistemologica ed etica insieme (dedicata cioè alle virtù intellettuali) come giustamente ritiene Sedley. Per raggiungere questo fine però non credo sia necessario – come vuole lo studioso anglosassone – lasciare aperto il *gap* tra il Platone autore e il Socrate portavoce così da fare del Socrate del *Teeteto* la levatrice del maturo Platone, ma occorre riconoscere che il carattere etico della sapienza è un fattore costitutivo dell’impianto metafisico platonico. Per quanto il legame tra ἐπιστήμη e σοφία possa essere un’eredità socratica, la rielaborazione offertane nel *Teeteto* non è un punto di passaggio dal Socrate storico (o semi-storico) al maturo Platone ma è già espressione del platonismo maturo. L’epistemologia del *Teeteto* infatti non aspetta, come afferma Sedley (p. 329), di essere riempita e compiuta dalla gnoseologia della *Repubblica*, al contrario, essendo stata formulata dopo, fornisce elementi indispensabili per ripensare la teoria della conoscenza della *Repubblica* e in particolare la nozione di δόξα che credo costituisca il vero cuore dell’epistemologia platonica.

EMANUELE MAFFI

P. FAIT (a cura di), *Aristotele. Le confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma-Bari 2007, LXI-253 pp.

Il volume presenta una forma standard, costituita da un’Introduzione, testo e traduzione a fronte, Note, Bibliografia e un Indice dei luoghi citati.

L’Introduzione, chiara e molto precisa, si divide in tre parti: (1) la parte più cospicua considera «i principali ingredienti della dottrina della “confutazione apparente”» (parr. 1-8), quali la caratterizzazione delle confutazioni apparenti, la loro prima classificazione, la loro riduzione all’“ignoranza della definizione”, il rapporto tra confutazione sofistica e logica formale, il rapporto tra sillogismi sofistici validi e la dialettica esaminatrice; (2) la seconda situa il contributo aristotelico nel suo contesto storico (par. 9); (3) la terza prende in considerazione la struttura del trattato, la sua collocazione all’interno dell’*Organon* e la cronologia (par. 10).

Per ciò che riguarda il testo, viene qui stampato quello di Ross per gli “Oxford Classical Texts”, con una trentina di correzioni che si trovano a