

## Significato del *logos* e significato degli elementi nel *Teeteto* e nel *Cratilo* di Platone

1.

Teeteto introduce la sua ultima definizione di *episteme*, dichiarando di riportare l'opinione di una persona che resta anonima, con queste parole:

ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθοῦς δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης: καὶ ὄν μὲν μὴ ἔστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτωςι καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά.

Diceva che l'opinione vera sorretta da spiegazione è conoscenza, mentre quello che ne è privo non vi rientra. Ora, le cose di cui non si dà spiegazione non sono "passibili di conoscenza" - sono parole sue - mentre lo sono quelle per cui una spiegazione è possibile (201c8-d3; qui, e altrove, la traduzione è quella di Andrea Capra, In Trabattoni 2018)

La definizione in oggetto intende ovviamente correggere, o meglio integrare, quella precedente. Dire che l'*episteme* è retta opinione non basta, perché si dà il caso, come emerso poche righe prima tramite l'esempio dei giudici in tribunale, che esista una retta opinione che non sia conoscenza. Se dunque la retta opinione rimane il soggetto base dell'*episteme*, occorre distinguerne almeno due tipi, ossia la retta opinione che non è conoscenza e quella che invece lo è, e contestualmente trovare un criterio per discriminare la prima dalla seconda. Questo criterio è la disponibilità ad essere accompagnata dal *logos*. Esistono di conseguenza un'opinione che pur essendo vera non è disponibile ad essere accompagnata dal *logos* (è infatti *alogos*), e un'opinione vera che invece è aperta a questa possibilità. Sulla base di questa analisi assai elementare si ricava dunque che esiste una *doxa* vera incompatibile con il *logos*.

Il lettore del *Teeteto* ha diritto di chiedersi che cosa mai sia questa *doxa* di cui ora parla Platone. Infatti nel corso dell'analisi della seconda definizione Socrate aveva detto che la *doxa* è un *logos* proferito (εἰρημένον, 190a4), e dunque ci si può chiedere come possa esistere una *doxa alogos*. Una soluzione molto semplice sarebbe quella di distinguere, in questi due passi, un diverso uso del *logos*: prima come discorso articolato verbalmente (non importa se proferito o anche solo pensato), poi come sinonimo di "ragione". Ma sarebbe una risposta superficiale, e largamente inefficace. "Rendere ragione di una cosa", e in particolare proprio della *doxa*, consiste per Platone nell'atto di λόγον δίδοναι/δοῦναι, ossia offrire la spiegazione di una certa cosa mediante mezzi verbali:

E non sai che avere retta opinione, senza anche avere il mezzo di darne ragione, non è né sapere - una cosa irrazionale come potrebbe essere scienza? - né ignoranza?

τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ' ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πράγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; —οὔτε ἀμαθία (Symp. 202a5-7)

Di conseguenza se qualcosa è disponibile a essere accompagnato dal *logos*, per Platone significa che di questa cosa è possibile dare una spiegazione mediante un discorso. Se viceversa il *logos*, in particolare nel primo dei passi che abbiamo citato, significasse solo e semplicemente "ragione" e non anche "discorso", dovremmo supporre che per Platone esistono cose a cui ci si può riferire con il discorso articolato senza che tuttavia sia possibile darne una spiegazione. Ma questo sembra davvero improbabile. Se è vero che non ogni *logos* costituisce una spiegazione, o fornisce una ragione di ciò di cui parla, è però anche vero che se a una certa cosa è possibile riferirsi con il discorso, non c'è nessun motivo per cui questo discorso non possa essere una spiegazione. In altri termini, è inerente alla natura stessa del *logos* la sua capacità di essere usato per rendere ragione di una cosa. Se dunque di una cosa non c'è ragione, deve essere completamente impermeabile al *logos*.

Per conciliare i due passi del *Teeteto* che abbiamo citato sembra dunque più produttivo il procedimento inverso, ossia supporre che sia il termine *doxa* ad avere un doppio significato. In effetti basta mettere a confronto la *Repubblica* con il *Teeteto* per constatare che è esattamente così. Nella metafora della linea divisa esposta alla fine del VI libro della *Repubblica*, ad esempio, il primo dei due macrosegmenti della linea, ossia quello che ha come riferimento gli oggetti sensibili e le loro immagini, è chiamato da Socrate *δοξαστόν*, e in tal modo è contrapposto al macrosegmento superiore, definito invece *γνωστόν* (510a9). Sembra dunque evidente che in questo testo *doxa* significa "conoscenza che ha per oggetto la realtà sensibile (tanto l'originale quanto le sue immagini)". Che *doxa*, e le forme verbali collegate, significhino nella *Repubblica* solo questo, certo non si può dire. Sono ormai non pochi anni che Gail Fine ha messo autorevolmente in luce varie forme di sovrapposizione<sup>1</sup>. Ma non è il caso di soffermarsi ora su questo punto. Per il nostro scopo presente basta rilevare che l'ambiguità della nozione di *doxa* e delle forme verbali connesse deriva dal fatto che *doxa* significa anche "giudizio, opinioni, parere", e che ovviamente non c'è nessuna ragione di limitare queste funzioni conoscitive all'interno della sola realtà sensibile.

Se trasferiamo questo discorso sul *Teeteto* otteniamo dei risultati interessanti. Nella prima parte del dialogo *Teeteto* definisce la conoscenza come *αἴσθησις*. Tuttavia, benché nella metafora della linea il macrosegmento inferiore, qualificato come *δοξαστόν*, sia anche definito come quello che si riferisce al genere del sensibile (*ὁρωμένον*, 509d8), nel *Teeteto* Socrate si guarda bene dal collegare immediatamente l'*αἴσθησις* alla *doxa*. Quello che realmente accade è che **la definizione proposta da Teeteto** è collegata alla gnoseologia protagorea secondo cui tutte le opinioni sono vere, e solo in rapporto all'opinione intesa nel senso di Protagora tornano in gioco il termine *doxa* e i suoi affini<sup>2</sup>. Ma è chiaro che in questo caso non c'è un riferimento esclusivo alla sensazione, come mostra gran parte della discussione della posizione di Protagora, in cui le *doxai* in questione sono opinioni o pareri di vario genere, in particolare di taglio etico o politico. Quello che voglio dire, insomma, è che nel *Teeteto* è di scena soprattutto il significato di *doxa* come "giudizio", mentre quello che limita l'uso del termine alla conoscenza sensibile, benché sembrerebbe naturalmente connesso alla nozione di conoscenza come *αἴσθησις*, nel *Teeteto* è sostanzialmente messo in mora: presumibilmente, appunto, per con creare **interferenze** con la gnoseologia della *Repubblica*.

Se il quadro che abbiamo proposto è accettabile, possiamo tentare di capire che cosa significa *doxa* nelle due occorrenze in cui compare nella terza definizione di *episteme* proposta da Teeteto. La *doxa* vera ma *alogos* non è altro che la *αἴσθησις*. Non fa problema qui il fatto che la sensazione<sup>3</sup> sia qualificata come vera già nella definizione (il che impedisce, ovviamente, che esista una sensazione falsa). In realtà il fatto che la sensazione sia sempre vera è ricavabile in più modi dallo stesso *Teeteto*. Questo non significa, ovviamente, che la sensazione sia in grado di riportare correttamente il mondo esterno. Significa, piuttosto, che solo il soggetto senziente è giudice affidabile di quello che percepisce: io posso ovviamente sbagliare nel ritenere che la torre da me percepita sia tonda anziché quadrata: ma quello che io percepisco è una torre rotonda, e nessuno mi può sensatamente accusare di non percepire quello che io percepisco<sup>4</sup>. D'altra parte la sensazione è vera ma è *alogos* proprio perché non è ulteriormente articolabile con il discorso e con la ragione. Il contenuto sensibile di quello che percepisco è affetto da una opacità naturale, che limita questo tipo di conoscenza al contenuto che appare e al modo in cui appare. Mentre si può sensatamente esigere spiegazioni del tipo "dimmi perché ritieni che la giustizia sia l'utile del più forte", o anche "dimmi

<sup>1</sup> Cfr. in particolare Fine 1978 e 1990.

<sup>2</sup> Cfr. Trabattoni 2018, pp. XLIX-L e pp. 187-188, n. 92.

<sup>3</sup> **Nell'economia di questo saggio il termine *αἴσθησις* può essere tradotto in questo modo tradizionale, pur essendo evidente che la parola greca comprende un ventaglio più ampio di significati (v. Trabattoni 2018, pp. XLV-XLVI.)**

<sup>4</sup> Anche senza necessariamente adottare l'interpretazione cosiddetta "infallibilista", proposta dalla Fine, della prima definizione di *episteme* prodotta da Teeteto nel dialogo (su cui v. Trabattoni 2018, pp. L-LIV), sono sostanzialmente d'accordo sul fatto che Socrate accetti nel *Teeteto* l'infallibilità della sensazione parecchi studiosi (tra cui Corfnord 1935, p. 58; Frede 1989, p. 22; Silverman 2000, p. 116, n. 12; Fine 1996, 1998, Tschemplik 2008, p. 69).

perché secondo te quel colore è rosso", non si può sensatamente chiedere "perché vedi rosso?". E se la sensazione è una forma di *doxa*, si tratta si tratta indubbiamente di una *doxa alogos*.

La *doxa* vera che si accompagna con il *logos*, non potendo coincidere con la sensazione (di cui non si dà *logos*), sarà dunque con tutta probabilità da identificare con la *doxa* intesa come giudizio. La definizione di *episteme* che ne risulta sarebbe allora la seguente: si ha *episteme* di *x* quando si è in possesso in primo luogo di dare una descrizione corretta di *x*, in secondo luogo di dare una spiegazione che la giustifichi. La condizione che rende possibile accompagnare questa *doxa* con un *logos* consiste perciò nel fatto che con essa si intenda un giudizio e non una sensazione. Un giudizio, ad esempio l'espressione elementare *S è p*, da un lato ha già esso stesso la natura del *logos*, nella misura in cui il minimo comune denominatore di qualunque tipo di *logos* è il suo carattere linguistico-verbale; dall'altro, e proprio per questo, può essere a sua volta accompagnato da un *logos* esplicativo. In altri termini, la spiegazione attraverso il *logos* (nella forma della risposta a una domanda che chiede "perché"), è possibile solo se ciò che si intende spiegare ha già la natura del *logos*; se invece si tratta di una *doxa alogos*, nessuna spiegazione è possibile. Dunque secondo questa definizione la condizione necessaria (anche se non sufficiente, perché la spiegazione deve ancora essere prodotta) del fatto che vi sia *episteme* è che nell'oggetto da spiegare non vi sia nulla che preceda, in modo a-logico, il *logos*.

Quanto detto collima perfettamente con l'asserzione, spesso ripetuta nei dialoghi, secondo cui non esiste vera conoscenza se non per mezzo del *logos* e attraverso di esso<sup>5</sup>. Laddove capiti di rinvenire una determinazione opaca, impermeabile al *logos* inteso come caratterizzazione linguistico-discorsiva, non può esistere nemmeno un *logos* inteso come spiegazione o ragione. Ma la definizione in oggetto è interessante anche da altri punti di vista. In primo luogo è praticamente identica alla una definizione di conoscenza largamente accolta nella filosofia contemporanea<sup>6</sup>. In secondo luogo, come è stato fatto notare da Chappell<sup>7</sup>, la terza definizione del *Teeteto* corrisponde piuttosto bene alla nozione di conoscenza che si può ricavare da numerosi altri passi dei dialoghi platonici. Se questo è vero, rimane ovviamente da chiedersi perché nel corso dell'indagine venga tuttavia rifiutata. Diffondersi su questo problema esula dagli scopi specifici di questo intervento, e ne accenneremo brevemente alla fine. Ora è importante vedere in che modo Platone prepara il terreno per avviare l'analisi verso un esito almeno apparentemente infruttuoso. Il presupposto da cui dobbiamo prendere le mosse è la condizione che abbiamo enunciato sopra, ossia che è possibile convalidare la definizione se e solo se esiste un percorso conoscitivo, che va dall'identificazione dell'oggetto della conoscenza alla sua spiegazione, capace di muoversi totalmente all'interno del *logos*. Come ora vedremo la più ampia riformulazione della proposta di Teeteto, che Socrate espone subito dopo e che si suole denominare "teoria del sogno", benché sia presentata come una specie di parafrasi articolata di tale proposta, in realtà non ottempera a questa condizione.

La teoria del sogno, come è noto, traduce la differenza tra retta opinione *alogos* e retta opinione accompagnata dal *logos* nei termini di una contrapposizione tra gli elementi e il loro composto (al punto che si è parlato in proposito, non senza qualche buona ragione, di un embrionale atomismo logico<sup>8</sup>). Il passo cruciale per il nostro ragionamento è il seguente:

οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ: τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς

E così gli elementi, inconoscibili e privi di spiegazione, sono tuttavia oggetto di sensazione. Invece le loro combinazioni sono dicibili e passibili di opinione vera.

<sup>5</sup> V. in particolare *Fedone* 99e4-6, e *Pol.* 286a5-7. Per una più ampia lista di passi v. Trabattoni 2016, pp. 113-114.

<sup>6</sup> "Secondo una definizione classica la conoscenza è una 'credenza vera giustificata' " (De Caro 1998). Un riferimento obbligato è Chisholm 1966, ma si tratta davvero di una definizione ampiamente diffusa e condivisa (De Caro, p. 133, cita anche M. Schlick, C. I. Lewis e A. Ayer).

<sup>7</sup> Chappell 2005, pp. 199-200: *Menone* 92a, *Fedone* 76b, 97d-99d, *Simposio* 202a, *Repubblica* 534b, *Timeo* 51e.

<sup>8</sup> V. la sintesi di questa discussione in C) orhappell 2005, pp. 208.

Mentre nella formulazione **di cui Teeteto si fa portatore** la *doxa* intesa come sensazione, ossia la *doxa* impermeabile al *logos*, era contrapposta alla *doxa* come giudizio, ossia la *doxa* trasparente al *logos*, nella formulazione di Socrate è rimasta solo la *doxa* come giudizio, come chiaramente mostrato dal fatto che si accompagna alla dicibilità, e coincide precisamente con ciò di cui si dà conoscenza, perché appunto in quanto dicibile può essere trattato dal *logos*, e dunque è conoscibile. Dal lato opposto, ossia il lato di ciò che invece è *alogos*, dunque non spiegabile e non conoscibile, ora si parla chiaramente di sensazione, eliminando così l'ambiguità fra i due tipi di *doxa* che era invece presente nella formulazione di Teeteto. Ma ciò che segna in modo evidente la differenza tra le due concezioni è che solo nella seconda i due termini in gioco solo interpretati secondo la relazione elementi-composto. In altre parole, mentre l'esposizione di Teeteto si limitava a contrapporre, **secondo una concezione ben attestata nei dialoghi platonici**, la *doxa* vera intesa come sensazione, che non può mai diventare conoscenza, alla *doxa* vera intesa come giudizio, che invece può divenire conoscenza qualora sia giustificata dal *logos*, la riproposizione di Socrate aggiunge che l'oggetto del *logos* è il composto di elementi *alogoi*, che sono conoscibili sono mediante la sensazione, e che per quanto riguarda la loro determinazione linguistica possono essere solo nominati; il che equivale a dire, dal momento che per Platone il *logos* è *συμπλοκὴ τῶν ὀνομάτων* (202b; cfr. anche *Soph.* 262b9-c7), che l'*episteme* è conoscenza mediante il *logos* di composti i cui elementi invece non sono trattabili dal *logos* medesimo. Ora, sia di chi sia questa teoria (forse, come suggerito, di Antistene<sup>9</sup>), è chiaro che non può essere una dottrina platonica. Perché per Platone, come detto, c'è intelligibilità entro i limiti esatti in cui c'è *logos*. Dunque se ciò che si vorrebbe spiegare non ha il carattere del *logos* fin dall'inizio, non c'è modo di reintrodurre il *logos* in un secondo momento, e perciò la realtà in oggetto è destinata a rimanere inintelligibile. Questo spiega perché la conoscenza sensibile, che appunto si trova in questa condizione, benché sempre vera e dunque per certi versi infallibile, non costituisce un buon candidato alla domanda del *Teeteto* su che cos'è *episteme*. Come si ricava infatti da un passo cruciale del dialogo (186c), la verità delle cose si manifesta solo nei loro caratteri universali; e questi caratteri universali, benché accompagnino necessariamente l'atto della sensazione, non sono colti e individuati direttamente dalla sensazione medesima, ma da un atto di riflessione compiuto dall'anima, che raccoglie ciò che è simile nelle sensazioni e lo esprime mediante giudizi. Questo non significa, come molti ritengono<sup>10</sup>, che per Platone la sensazione, per poter esistere proprio in quanto sensazione, abbia bisogno del giudizio; significa che la sensazione si accompagna sempre al giudizio. E' del tutto plausibile, in altri termini, che esistano sensazioni non accompagnate da giudizi. E' presumibilmente in questo modo, in effetti, che si comportano gli animali<sup>11</sup>. Non così gli uomini, per cui la sensazione del rosso (ad esempio) si accompagna (o si può accompagnare) a giudizi universali del tipo "il rosso è *un colore*", "quello che vedo è *un colore*", ecc. Dunque per Platone sensazione e intellesione (prodotta dal *logos*), pur essendo concomitanti nell'atto della sensazione (è la sensazione delle cose belle o grandi che richiama la nozione universale corrispondente<sup>12</sup>), camminano su binari paralleli, e dunque restano distinte e impermeabili l'una all'altra. Non così invece nella teoria del sogno, in cui gli oggetti della sensazione sono gli elementi i cui composti sono oggetto dell'intellessione (*logos*). Platone in proposito applica il principio della trasparenza del *logos* di cui spesso abbiamo detto: se all'origine della conoscenza non c'è il *logos*, ma solo elementi ad esso impermeabili, non c'è modo di reintrodurre il *logos* a posteriori, e a nulla serve supporre che il *logos* abbia per oggetto la composizione degli elementi. Se infatti l'elemento è impermeabile al *logos* (dunque alla ragione-spiegazione), tale sarà anche il composto.

<sup>9</sup> Così in particolare Brancacci 2001.

<sup>10</sup> V. Trabattoni 2018, pp. XCVII e i riferimenti nella nota 198.

<sup>11</sup> Nel grande mito del *Fedro* del Socrate fa chiaramente capire che solo le anime che hanno potuto vedere le idee universali si possono incarnare in esseri umani: 248c-d, 249b-c

<sup>12</sup> Cfr. *Fedone* 74c, 74e-75a. Cfr. Trabattoni 2011, pp. 85-85, note 98 e 100.

2.

Dai passi del *Teeteto* che abbiamo esaminato risulta dunque che per Platone in primo luogo non è possibile conoscere il composto senza conoscere gli elementi, e in secondo luogo che gli elementi siano conoscibili, esattamente come i composti, nella misura in cui sono trattabili dal *logos*. Se così stanno le cose, il problema si trasferisce all'interno del *logos* medesimo. Infatti anche il *logos*, in quanto συμπλοκή τῶν ὀνομάτων, è un composto. E se il *logos* deve funzionare come strumento conoscitivo della realtà, in base al principio enunciato nel *Teeteto* deve essere interamente intellegibile, tanto nella sua forma composta (il discorso articolato), quanto nei suoi elementi. Sembra chiaro, in effetti, che Platone promuove il *logos* come strumento unico di conoscenza proprio per ovviare alla relativa opacità e oscurità di altri strumenti di conoscenza. Nel celebre passo del *Fedone* in cui è introdotta la "seconda navigazione" (*Fedone*, 99c-100a) la "fuga nei logoi" è presentata da Platone come l'unico metodo efficace per supplire all'inadeguatezza della percezione sensibile. Nella metafora della linea della *Repubblica*, la noesi è quella forma di conoscenza in cui è all'opera un *logos* (511b3) capace di lasciarsi alle spalle le immagini di cui si serve la *dianoia*, che a loro a volta richiamano la realtà sensibile di cui sono copie (511a7-9). In generale, il criterio applicato da Platone consiste nel collegare la razionalità e l'intelligibilità del reale alla relazione discorsiva di proposizioni che si spiegano l'un l'altra, e lasciare irrimediabilmente nell'irrazionale (ossia in ciò che non è passibile di spiegazione) tutto quanto sia estraneo a questo rapporto (e in particolare la sensazione).

Il problema è che gli elementi primi del *logos* non sono né le parole, né le sillabe, ma le lettere dell'alfabeto; e queste, come si ricava dallo stesso *Teeteto*, pare proprio che non siano intellegibili (nel senso di *aloga*, ossia non disponibili al *logos*)

καὶ πῶς τοῦ στοιχείου τις ἐρεῖ στοιχεῖα; καὶ γὰρ δὴ, ὃ Σώκρατες, τό τε σῖγμα τῶν ἀφώνων ἐστί, ψόφος τις μόνον, οἷον συριττούσης τῆς γλώττης. τοῦ δ' αὖ βῆτα οὔτε φωνὴ οὔτε ψόφος, οὐδὲ τῶν πλείστων στοιχείων. ὥστε πάνυ εὖ ἔχει τὸ λέγεσθαι αὐτὰ ἄλογα, ὧν γε τὰ ἐναργέστατα αὐτὰ τὰ ἐπτὰ φωνὴν μόνον ἔχει, λόγον δὲ οὐδ' ὄντινοῦν. (203b2-5)

E come si potranno indicare gli elementi costitutivi di una lettera? Per di più la «esse» è una lettera muta, un fruscio, un sibilaro della lingua. E la «bi», così come la gran parte delle lettere, a maggior ragione: non è vocale e non è neppure un fruscio. E quindi è del tutto ragionevole definirle prive di spiegazione: perfino le più chiare, le sette vocali, hanno solo voce, ma non spiegano un bel niente.

Secondo Burnyeat e Chappell<sup>13</sup> da questo passo non si può ricavare che le lettere dell'alfabeto sono totalmente impermeabili al *logos*. Infatti da un lato il *logos* di cui qui si parla, quello che permette di rendere ragione della proposizione scomponendola in parole, delle parole in sillabe e delle sillabe in lettere, sembra corrispondere solo a una delle tre accezioni di *logos* che vengono introdotte subito dopo, ossia a quella che consiste nell'enumerazione delle parti (206e-208c). D'altro lato è vero che qui Socrate propone una certa spiegazione discorsiva delle lettere, laddove descrive la «esse» come un fruscio o un sibilaro della lingua. Su questa base Chappell ha supposto che in questo passo sia già presente una critica implicita alla teoria del sogno: non è vero che gli elementi dei composti che conosciamo non sono definibili, ma solo nominabili, come vuole Socrate.

A mio avviso non è una interpretazione convincente. Contro la prima osservazione si può notare che nel suo significato minimale l'espressione "accompagnato (accompagnabile) dal *logos*" (nel senso di non *aloga*), indica quegli oggetti che sono disponibili a una descrizione linguistico-discorsiva (ancorché questo ancora non sia sufficiente per dire che il *logos* qui un questione sia già una spiegazione). Ma è chiaro che gli elementi assolutamente semplici, di cui non è possibile enumerare parti, qualità o aspetti differenti, non ottemperano a questa condizione. Questo significa

<sup>13</sup> Burnyeat 1990, pp. 189-190; Chappell 2005, p. 118.

che laddove non c'è pluralità di parti a cui applicare la συμπλοκή τῶν ὀνομάτων, nessun *logos* è possibile, non solo nel significato di "enumerazione" ma in nessun senso in generale. La seconda osservazione, invece, mi pare semplicemente inesatta, poiché dire che la lettera «esse» è prodotta dalla lingua che sibila non è affatto un *logos* (ossia una spiegazione) della lettera intesa come parte del linguaggio, ma semmai è il *logos* della lettera intesa come suono. Un *logos* relativo alle lettere dell'alfabeto corrisponde piuttosto al progetto che Socrate mette in atto (quali che siano le finalità che persegue) alla fine della sezione etimologica del *Cratilo*. Proprio in rapporto all'indagine appena condotta Socrate spiega anzitutto che

Almeno di quei nomi da noi trattati poco fa, la correttezza voleva essere tale da riuscire a mostrare qual è ciascuna delle cose che sono. ERM. E come no? SOCR. Non meno di questo, dunque, i nomi, se devono essere nomi, devono possedere, sia i primi sia quelli che vengono dopo. ERM. Certamente. SOCR. Ma quelli che vengono dopo, come è verosimile, sono in grado di realizzare quanto detto per mezzo di quelli che vengono prima. ERM. Sembra. SOCR. Bene. Ma allora i primi nomi, ai quali nessun altro fa ancora da supporto, in quale modo, per quanto è possibile, ci renderanno evidenti in massimo grado le cose che sono, se devono proprio essere nomi?

SO. ἀλλὰ μὴν ὧν γε νυνδὴ διεληλύθαμεν τῶν ὀνομάτων ἢ ὀρθότης τοιαύτη τις ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων. ER. πῶς γὰρ οὐ; SO. τοῦτο μὲν ἄρα οὐδὲν ἦπτον καὶ τὰ πρῶτα δεῖ ἔχειν καὶ τὰ ὕστερα, εἴπερ ὀνόματα ἔσται. ER Πάνυ γε. SO. Ἀλλὰ τὰ μὲν ὕστερα, ὡς ἔοικε, διὰ τῶν προτέρων οἷά τε ἦν τοῦτο ἀπεργάζεσθαι. ER. Φαίνεται SO. Εἶεν· τὰ δὲ δὴ πρῶτα, οἷς οὐπω ἕτερα ὑπόκειται τίνι τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατόν ὅτι μάλιστα φανερὰ ἡμῖν (ε) ποιήσει τὰ ὄντα, εἴπερ μέλλει ὀνόματα εἶναι; (422d1-e1)

La funzione qui attribuita ai nomi (o alle parole, come potremmo dire con linguaggio più moderno), è dunque assai impegnativa: niente di meno che rivelare la natura di ciascuna cosa. Ma poiché i nomi non hanno lo stesso grado di semplicità e di composizione, per comprendere correttamente la natura significativa del linguaggio e la sua relazione con la realtà che vorrebbe descrivere è necessario possedere in primo luogo la conoscenza degli elementi (i nomi che vengono prima), e solo dopo sarà possibile passare alla conoscenza dei composti (i nomi che vengono dopo). Correlata alla pretesa veritativa del linguaggio, propria sia degli elementi sia dei composti, è l'idea che i nomi (dunque il linguaggio<sup>14</sup>) siano l'imitazione della realtà. Tuttavia bisogna poi chiedersi:

ἀλλὰ τίς ἂν εἴη ὁ τρόπος τῆς διαιρέσεως ὅθεν ἄρχεται μιμεῖσθαι ὁ μιμούμενος; ἄρα οὐκ ἐπεὶπερ συλλαβαῖς τε καὶ γράμμασιν ἢ μίμησις τυγχάνει οὕσα τῆς οὐσίας, ὀρθότατόν ἐστι διελέσθαι τὰ στοιχεῖα πρῶτον...(424b7-9)

<sup>14</sup> L'argomento generale del *Cratilo* è la "correttezza dei nomi" (ὀνόματα), e rigorosamente parlando non si può dire che gli ὀνόματα coincidano senz'altro con il linguaggio. Il termine ὀνόματα non indica però solamente i "nomi", siano essi intesi come sostantivi o come aggettivi. Dal *Cratilo* si può ricavare infatti non solo che gli ὀνόματα comprendono anche i ῥήματα, ossia i verbi (cfr. Ademollo 2011, p. 55: ὄνομα...may be used generically and include verbs"), ma addirittura che "they count as ὀνόματα proper and common nouns, adjectives and verbs in infinitive (414ab, 426c) or participle (421c) mood. They do not explicitly include verbs in finite moods, but they seem to be including them implicitly, when they say that the ὄνομα is the "smallest" part of a sentence (385c)" (ibid., p. 1). In ogni caso, è evidente che gli ὀνόματα rappresentano per Platone quella parte largamente maggioritaria del linguaggio che ha la funzione di descrivere e cogliere correttamente la natura della realtà, permettendone la conoscenza tramite il *logos*. E questo assunto, che costituisce del resto l'asse portante di tutto il dialogo, è sufficiente per promuovere quella sostanziale identificazione di ὀνόματα, linguaggio e *logos* (nella misura, si intende, in cui il *logos* ha carattere linguistico-discorsivo) su cui si basa il discorso che intendiamo svolgere.

Quale può essere il modo per distinguere ciò a partire da cui colui che imita inizia a imitare? Poiché l'imitazione della realtà avviene con sillabe e lettere, la cosa più corretta sarà differenziare in primo luogo gli elementi.

Questi elementi sono naturalmente le sillabe e le lettere; i quali stanno a loro volta in rapporto ai composti, come già si era detto e come ora si spiega di nuovo, nello stesso modo in cui i nomi "che vengono prima" stanno in rapporto ai nomi "che vengono dopo". Dunque, per quanto possa apparire ridicolo, sembra chiaro che le cose imitate si rendono manifeste anzitutto per opera di sillabe e lettere. Perciò non abbiamo nulla di meglio da fare, per chiarire la natura imitativa e rivelativa del linguaggio, che muoverci a ritroso verso la verità dei primi nomi (425d). Infatti

Chi non conosce in un qualche modo la correttezza dei primi nomi, è impossibile che conosca quella dei posteriori, che necessariamente vengono chiariti a partire da quelli intorno ai quali non si sa nulla.

ὅτι τις τρόπον τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδύνατόν που τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι, ἃ ἐξ ἐκείνων ἀνάγκη δηλοῦσθαι ὧν τις πέρι μηδὲν οἶδεν (426a3-5)

E più avanti:

Dunque se il nome deve essere simile alla cosa, è necessario che sussistano già predisposti gli elementi simili alle cose, a partire dai quali si comporranno i primi nomi? Voglio dire questo: avrebbe mai qualcuno composto quel che dicevamo poco fa, una esecuzione pittorica simile a ciascuna delle cose che sono, se non sussistessero in natura colori, a partire dai quali sono composte le cose dipinte, simili a quelle che l'arte pittorica imita? O sarebbe stato impossibile?

οὐκοῦν εἶπερ ἔσται τὸ ὄνομα ὅμοιον τῷ πράγματι, ἀναγκαῖον πεφυκέναι τὰ στοιχεῖα ὅμοια τοῖς πράγμασιν, ἐξ ὧν τὰ πρώτα ὀνόματά τις συνθήσει; ὧδε δὲ λέγω: ἄρα ποτ' ἂν τις συνέθηκεν ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν ζωγράφημα ὁμοίον τῷ τῶν ὄντων, εἰ μὴ φύσει ὑπῆρχε φαρμακεία ὅμοια ὄντα, ἐξ ὧν συντίθεται τὰ ζωγραφούμενα, ἐκείνοις ἃ μιμεῖται ἡ γραφικὴ; ἢ ἀδύνατον; (434a3-b2)

In sintesi, il testo suppone che il linguaggio, in quanto imitazione rivelativa della realtà, possieda questa sua funzione a tutti i livelli di composizione e scomposizione in cui si presenta, fino ad arrivare agli elementi semplici: questi elementi (i nomi anteriori) devono avere già un significato, perché in caso contrario non avrebbero alcun significato nemmeno i loro composti (i nomi posteriori).

Siamo dunque arrivati più o meno allo stesso punto del *Teeteto*. Ma nel *Teeteto* Socrate non esaminava direttamente il linguaggio; piuttosto lo usava come un esempio del rapporto fra le parti e l'intero. Questa indagine è invece condotta nel *Cratilo*, e apparentemente si propone lo scopo di rintracciare il significato inerente agli elementi del linguaggio: ossia la ragione per cui certe lettere o sillabe sono più o meno adatte di altre a imitare determinati oggetti. Già prima Socrate aveva avvertito che probabilmente si tratta di una impresa ridicola. Ora calca la mano, ed aggiunge un rilievo almeno altrettanto pungente:

Comunque ciò che ho intuito sui primi nomi mi sembra assai oltraggioso e ridicolo.

ἃ μὲν τοίνυν ἐγὼ ἥσθημαι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα. (426b5-6)

Tuttavia Socrate procede nel tentativo, e attraverso una serie di esempi perviene a stabilire, fra le altre cose, che la lettera "*rho*" è l'elemento che ha in modo specifico la funzione di imitare il moto (426d-e). Su questa base si sviluppano dunque le condizioni che rendono possibile la natura

veritativa del linguaggio (o la correttezza dei nomi, secondo la formulazione propria del dialogo): ciò avviene quando il linguaggio, tanto nei composti quanto negli elementi primi, imita correttamente la realtà.

Si dà il caso però che individuare il carattere significativo degli elementi primi non sia così facile come si era pensato. Sviluppando l'analisi, Socrate scopre che in realtà le lettere non hanno una funzioneificante definita, in quanto possono riferirsi sia a cose simili sia a cose dissimili (435a9). E questo dimostra che il linguaggio è almeno parzialmente fondato sull'uso (ἔθος) e sulla convenzione (συνθήκη):

Certo, a me piace che i nomi siano per quanto possibile simili alle cose; attento, però, che questa forza attraente della somiglianza non sia per davvero vischiosa, come dice Ermogene, e che non sia invece necessario servirsi anche di questo mezzo volgare, la convenzione, per la correttezza dei nomi.

ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατόν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν: ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσκρα ἢ ἡ ὀλκὴ αὐτῆ τῆς ὁμοιότητος, ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὁρθότητα (435c3-6)

Platone è contrario alla convenzionalità del linguaggio solo nella misura in cui si suppone che la verità inizi e finisca con il linguaggio stesso, perché in questo caso la verità erediterebbe quel carattere irrimediabilmente volatile e relativo che un linguaggio puramente convenzionale non può non avere. A questo fine, Socrate mostra nel dialogo che esiste una realtà non linguistica di cui il linguaggio è immagine o imitazione, in base alla quale diventa possibile parlare di uso scorretto o scorretto del linguaggio, nella misura in cui l'imitazione della realtà è più o meno fedele all'originale. Ma al tempo stesso, appunto perché non è il linguaggio l'origine del significato, non esiste una correttezza naturale dei nomi in quanto nomi: i nomi saranno corretti in quanto capaci di significare correttamente il loro oggetto, e a questo proposito si può notare che il linguaggio è disponibile a molti usi.

La convenzionalità del linguaggio, a cui alla fine il *Cratilo* sembra approdare, è cruciale a mio avviso per risolvere il problema da cui siamo partiti attraverso l'esame di alcune sezioni del *Teeteto*. Principio comune ai due dialoghi è che l'intelligibilità dei composti richiede l'intelligibilità degli elementi. Il *Cratilo*, interrogandosi specificamente sull'intelligibilità degli elementi del linguaggio, assume una posizione caratteristicamente ambigua, tipica del modo di procedere indiretto e "dialettico" dell'argomentare platonico. Da un lato Socrate insiste molto sulla necessità che la trasparenza del linguaggio sia dimostrata in modo completo, ossia comprensiva dei suoi elementi. Dall'altro fa in più modi capire che rintracciare l'intelligibilità degli elementi del linguaggio nella naturale capacità imitativa di sillabe e lettere è impresa ridicola, che eccede i limiti di quanto è possibile domandare al linguaggio medesimo. In tal modo Platone segnala ad un tempo la necessità di mostrare la completa trasparenza del linguaggio e l'impossibilità di farla dipendere dal potere imitativo di sillabe e lettere, dunque la necessità di dimostrare l'intelligibilità in questione in una maniera diversa. Questa maniera consiste, appunto, nel presupporre la convenzionalità del linguaggio.

La convenzionalità del linguaggio, oltre al vantaggio di evitare di rendersi ridicoli pretendendo di trovare una corrispondenza naturale tra le 24 lettere dell'alfabeto greco e la sterminata realtà che questi pochi elementi vorrebbero imitare, è perfettamente in grado di spiegare perché lettere e sillabe dell'alfabeto, pur essendo semplici e non composti, tuttavia non sono *aloga*. L'opacità, e dunque la non intelligibilità, degli elementi di un composto in rapporto al composto medesimo deriva dal fatto che gli elementi sono in primo luogo entità a se stanti, che possiedono caratteristiche in proprio e una natura specificamente determinata; e che solo in secondo luogo sono anche elementi di un determinato composto. Di conseguenza la conoscenza di questo composto sarà ragione sufficiente per conoscere i suoi elementi solo limitatamente al fatto che si tratti di *elementi*



*di quel composto*; mentre questo percorso conoscitivo, che va dal composto ai suoi elementi, non può essere esteso a spiegare che cosa questi elementi sono in loro stessi, al di là della loro relazione con il composto. Se invece parliamo di un insieme convenzionale, quale per Platone è il linguaggio (almeno sulla base dei testi che abbiamo commentato), allora la doppiezza enunciata non esiste più. Mentre in insiemi non convenzionali gli elementi contengono aspetti non ricavabili dalla conoscenza dell'intero, gli elementi di quell'intero che è il *logos* (le lettere dell'alfabeto) sono parti funzionali dell'intero, dipendono interamente da esso, e dunque non hanno alcuna realtà separata dall'intero di cui sono parti. Perciò, anche se in quanto parti del *logos* non sono soggette al *logos*, grazie alla loro identità di sostanza (per sé) e di funzione (nell'intero), sono ugualmente del tutto trasparenti. Per fare un esempio, mentre è impossibile conoscere la natura di questo particolare cavallo sulla base della conoscenza della mandria di cui fa parte, è possibile conoscere perfettamente che cos'è il cavallo degli scacchi sulla base dell'insieme (il gioco degli scacchi) di cui rappresenta una funzione puramente convenzionale: il cavallo degli scacchi è interamente spiegato e descritto, senza residui opachi, una volta che si sono elencate qualità e le funzioni che gli derivano dal sistema di cui è elemento. L'ipotesi che voglio suggerire è che per Platone il rapporto, nel linguaggio, tra elementi e composto funzioni esattamente allo stesso modo.

3.

Si precisa dunque in che senso per Platone il linguaggio è rivelativo della realtà. Non è il linguaggio, come si ricava dal *Cratilo*, l'origine e la sede della conoscenza e della verità. La correttezza del linguaggio, ossia la sua disponibilità a costituire il mezzo capace di offrire una descrizione vera del mondo (almeno nei limiti del possibile) dipende dalla sua capacità di imitare (o rappresentare) lo stato di cose, prelinguistico ed antepredicativo, a cui esso si riferisce. Ma sarebbe ingenuo - questo lo si ricava congiuntamente dal *Cratilo* e dal *Teeteto* - pretendere che questa capacità imitativa dipenda dalla disposizione naturale del linguaggio, e soprattutto dei suoi elementi, a imitare determinate cose e non altre (come accadrebbe se fosse possibile, nell'esempio del *Cratilo*, associare la lettera "rho" sempre e soltanto alla nozione di movimento). La capacità imitativa del linguaggio deve essere piuttosto associata, sempre sulla base del *Cratilo*, alla sua natura convenzionale. Il linguaggio, in altri termini, è un sistema di elementi che si compongono e si scompongono a vari livelli, che caso per caso dà origine a proposizioni e discorsi modellati sulla realtà che vorrebbero rappresentare/imitare. Il successo o l'insuccesso della descrizione non dipendono dalla scelta di particolari elementi al posto di altri, e nemmeno dalla scelta di particolari modi di composizione. Infatti, come si legge nell'*excursus* della *VII Lettera*<sup>15</sup>,

Quanto al nome delle cose, diciamo che nessuno è fisso in nulla, e nulla impedisce che ciò che ora è chiamato tondo sia chiamato retto, e ciò che è chiamato retto, tondo, e nondimeno le cose risulteranno stabili per chi ha fatto lo spostamento dei nomi e le ha chiamate diversamente (343b-c).

ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κωλύειν δ' οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα καλούμενα εὐθέα κεκλήσθαι τὰ τε εὐθέα δὴ στρογγύλα, καὶ οὐδὲν ἦττον βεβαίως ἔξειν τοῖς μεταθεμένοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν.

Dipendono invece dalla capacità dell'insieme di riprodurre in modo analogicamente corretto, ossia rispettando sia i suoi caratteri peculiari sia l'ordine e la disposizione tra le sue parti, l'oggetto che intende rappresentare/imitare.

---

<sup>15</sup> L'autenticità della *Lettera* è praticamente impossibile da determinare con sicurezza. Ma a mio parere non è questo il punto. Se infatti si riesce a mostrare, come ho cercato di fare in alcuni miei lavori (cfr. Trabattoni 1994, p. 200-244; 2003, p. 103-138), che essa si integra in modo del tutto naturale ed armonico all'interno dell'opera e della filosofia di Platone, il problema dell'autenticità diviene semplicemente irrilevante.

Se così stanno le cose, sembrerebbe che per Platone il criterio di verità si trasferisca dalla nozione di "adeguamento" all'oggetto (del pensiero - che come già sappiamo ha carattere naturalmente linguistico - e del linguaggio all'oggetto) a quella di "coerenza": la doppia impossibilità di decidere in primo luogo se gli elementi sono o no una buona imitazione degli oggetti, e in secondo luogo, in mancanza di questo, se tale caratteristica può essere attribuita agli insiemi (*Teeteto*), non lascia altra possibilità per valutare comparativamente i discorsi che misurarne il grado relativo di coerenza. Questa è la conclusione a cui sono giunte, in particolare, le indagini approfondite e per certi versi innovative di Gail Fine (ma si tratta di un risultato accolto anche da altri studiosi), che ha parlato in proposito di *interrelational model of knowledge*<sup>16</sup>. Questa interpretazione si scontra però con un difficile problema. Se è vero che lo scopo del linguaggio è quello di imitare la realtà, ne consegue che il criterio per valutare la verità di una descrizione linguistica non consiste, per Platone, nella sua coerenza interna; ma nel grado di adeguamento al modello che la sua immagine linguistica vorrebbe imitare. E infatti Platone avverte nel *Cratilo* che la coerenza dell'insieme non offre nessuna garanzia di verità, perché se si parte da presupposti sbagliati si può ben costruire, come capita in matematica, un insieme coerente ma falso ed errato (436c-e). Se prendiamo però questa prescrizione alla lettera si sviluppa una situazione molto particolare, e per certi versi paradossale. Posto che deve esistere un oggetto prelinguistico al quale il linguaggio si sforza di conformarsi, delle due l'una: o la conoscenza umana non può mai eccedere i limiti del linguaggio, e dunque non avrà a disposizione alcun modello da confrontare, con il risultato che la verità dell'immagine (o imitazione) non potrà mai essere verificata; oppure, come Socrate dice nel *Cratilo*, è possibile imparare le cose senza servirsi delle parole (438e), e allora perché utilizzare il linguaggio invece di muovere direttamente alla conoscenza delle cose stesse? In questo caso, prosegue Socrate, l'uomo avrebbe la possibilità di scegliere se imparare dall'immagine (ossia il linguaggio) se l'immagine stessa è ben costruita, o se imparare dalla verità la verità stessa, e dunque stabilire su questa base se l'immagine è appropriata o no; e ovviamente questo secondo sarebbe l'apprendimento più sicuro e più chiaro.

Sta di fatto però che questa strada diretta, che muove verso la realtà in quanto tale senza passare dal *logos*, in Platone non solo di fatto non è mai percorsa (nemmeno nel passo del *Cratilo* che abbiamo citato, dove al contrario viene elusa da Socrate con una sottile ma eloquente mossa retorica<sup>17</sup>), ma è addirittura esclusa laddove Platone afferma che il *logos* è la via che l'uomo deve obbligatoriamente usare per conseguire la conoscenza. Si sviluppa in questo modo, nel dettato platonico, una caratteristica ambiguità: un'ambiguità che rischia di diventare, se non è spiegata in modo plausibile, una vera e propria contraddizione: **l'oltrepassamento del *logos* sembra al testo stesso sia necessario sia impossibile.**

Questa situazione è accuratamente riprodotta nell'ambiguità che caratterizza la terza definizione di episteme proposta da *Teeteto* nel dialogo omonimo. Scartata la *doxa* come sensazione *alogos*, la *doxa* vera è un *logos* (giudizio) che vorrebbe riprodurre correttamente l'oggetto a cui si riferisce. Infatti in un importante passo della *Repubblica* Socrate dice "non ti sembra che dire il vero consista nell'opinare le cose che sono?" (τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι; III, 413a). Chi dunque voglia sapere se la *doxa* è vera, esclusi i casi in cui si applichino il principio di autorità o ci si attenga ai risultati dell'uso, non può fare altro che confrontare la *doxa* con il suo oggetto, ossia l'imitazione all'originale, per vedere se quell'oggetto coincide o non con la sua descrizione. Quando però si tenta di eseguire questo lavoro, ci si accorge ben presto che l'unico strumento che abbiamo è ancora il *logos*, mentre non abbiamo la presa diretta dell'oggetto; con il risultato che la chiusura definitiva dell'indagine viene reiteratamente e indefinitamente rinviata. Poniamo, ad esempio, che io mi stia chiedendo se l'opinione/descrizione "X" della giustizia è vera o no. Per stabilirlo in forma definitiva dovrei poter confrontare questa descrizione con quell'oggetto che è la giustizia. Ma si dà il caso che la conoscenza di questo oggetto, che per Platone è ovviamente l'idea della giustizia o la giustizia in sé, è sempre mediata dal *logos*, inteso come discorso che esprime il ricordo di una

---

<sup>16</sup> Fine 2003, p. 242 sgg.

<sup>17</sup> Come cerco di dimostrare in Trabattoni 2016, p. 130-131.

conoscenza diretta non più presente. Dunque la conoscenza, esattamente come accade nella terza definizione proposta da Teeteto, non può consistere in altro che aggiungere un *logos* a un altro *logos*, dal momento che anche la *doxa*, come già sappiamo, è essa stessa un *logos*. Ma proprio in forza di questa identità è anche lecito dire che la terza definizione di Teeteto non fa nient'altro che aggiungere *doxa* a *doxa*. Ed è appunto questo il motivo per cui Socrate, alla fine del dialogo, la scarta. Poiché la *doxa* per natura è fallibile, mentre l'*episteme* per definizione non lo è (cfr. *Resp.* 477e), nessuna definizione che contenga la *doxa* può cogliere adeguatamente la nozione di *episteme*. Ciò non toglie che questa conoscenza "fallibile" sia il grado più alto di conoscenza a cui l'uomo possa pervenire; e questo spiega perché la terza definizione sembra corrispondere in modo così preciso al pensiero di Platone in proposito. Se è rigettata, è solo perché non può essere considerata infallibile. Se **adottiamo una certa prospettiva**, vedremo solo i limiti della conoscenza, e dichiareremo fallita la nostra ricerca dell'*episteme*, sulla base della constatazione che conoscere non è niente di più che soccorrere una *doxa* fallibile con un'altra *doxa* che non lo è di meno. Se invece **adottiamo la prospettiva opposta**, diremo che la ragione, soccorrendo reiteratamente un *logos* con un *logos* diverso e migliore, pur rimanendo comunque entro i limiti della *doxa* (e dunque di un sapere fallibile), consente tuttavia all'uomo di compiere progressi significativi. Platone è entrambe le cose. La natura della filosofia è racchiusa nell'espressione ossimorica "circolo virtuoso", dove sono a un tempo rappresentate le sue possibilità (la virtù) e i suoi limiti (il circolo)<sup>18</sup>.

### Bibliografia

**Ademollo, F., *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.**

Burnyeat, Myles (1990), *Introduction a The 'Theaetetus' of Plato*, Indianapolis, Hackett

Brancacci, Aldo (2001), "Antisthène, la troisième définition de la science et le songe de Théétète", in G. R. Dherbey e G. B. Gourinat (cur.), *Socrate et les Socratiques*, Vrin, Paris, p. 345-374.

Chappell, Timothy (2005), *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett, Indianapolis.

Chisholm, Roderick (1966) *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.

Cornford, Francis Macdonald (1935) *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London.

**De Caro, Mario (1998), *Dal punto di vista dell'interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci, Roma 1998.**

Fine, Gail (1978), "Knowledge and Belief in Republic V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, p. 121-139 (ristampato con leggere modifiche in Fine 2003, p. 66-84).

Fine, Gail (1990), "Knowledge and Belief in Republic V-VII", in S. Everson (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Thought, i. Epistemology*, Cambridge, p. 85-111 (ristampato con leggere modifiche in Fine (2003), pp. 85-116).

Fine, Gail (1996), "Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b", in Gill, C. - McCabe, M. M. (ed.) *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, p. 105-133.

Fine, Gail (1998), "Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus", *Apeiron* 31, p. 201-234.

Fine, Gail (2003), *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford.

Frede, Dorothea (1989), "The Soul's Silent Dialogue. A Non-aporetic Reading of the *Theaetetus*", *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 215, p. 20-49.

Silverman, Alan (2000), "Flux and Language in the *Theaetetus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, p. 109-152.

Trabattoni, Franco (2011), Platone, *Fedone*, Einaudi, Torino.

<sup>18</sup> Il fondamento non circolare della conoscenza (ovvero la supposizione che permetterebbe al circolo vizioso di diventare virtuoso) è a mio avviso data in Platone dalla dottrina della reminiscenza. V. in proposito Trabattoni 2016, pp. 60-63.

Trabattoni, Franco (2016), *Essays in Plato's Epistemology*, Leuven University Press, Leuven.  
Trabattoni, Franco (2018), *Platone, Teeteto*, Einaudi, Torino.  
Tschemplik, Andrea (2008), *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*, Roman & Littlefield, Lanham-New York-Toronto.