

Il Platone di Gadamer, tra ermeneutica e metafisica

1.

L'immagine di Platone diffusa nel secolo scorso presso i filosofi di tradizione continentale o ermeneutica (lasciamo qui da parte i vari platonismi di logici, filosofi della matematica, neokantiani, ecc., che per lo più non avevano alcuna ambizione di fare riferimento al Platone storico) è prevalentemente negativa, o quantomeno assai controversa. Voci autorevoli hanno contribuito in diversi modi, magari anche contro le loro stesse intenzioni, a generare una diffidenza profonda nei confronti di questo pensatore, sino al punto di considerarlo, in qualche caso, come il principale nemico da abbattere per correggere le distorsioni, eticamente e politicamente non indifferenti, che hanno caratterizzato la storia millenaria della filosofia occidentale. Ecco che cosa scriveva in proposito, una trentina di anni fa, il filosofo americano Richard Bernstein (il brano si trova all'interno di un saggio in cui l'A. sta descrivendo i motivi per cui, soprattutto nel corso del '900, la razionalità filosofica e scientifica ha trovato tanti diffidenti oppositori):

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che potrei avere svolto la mia narrazione nella forma di una serie di note a Platone [B. qui allude chiaramente al noto aforisma di Whithead]. Il primo intreccio può essere fatto risalire alla "costruzione" del Platone metafisico, con la sua teoria dei due mondi, la sua denigrazione della corporeità, e la sua celebrazione delle forme eterne e immutabili che costituiscono il *telos* erotico della *dianoia* e della *noesis*. Questo Platone (talvolta chiamato "platonismo") è il cattivo a cui possiamo imputare tutto ciò che in seguito è andato storto nella razionalità occidentale. Questo è il Platone che viene attaccato e "decostruito" da Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty. Ma c'è l'"altro" Platone...che è il grande difensore del dialogo parlato e scritto - che è sempre aperto a nuove svolte e non conosce chiusura definitiva¹.

Ai nomi qui citati da Bernstein ne possiamo facilmente aggiungere parecchi altri, come Popper, Deleuze, Strauss, Vattimo: anche se poi le valutazioni vanno fatte caso per caso. Ad esempio, per Derrida (e per certi versi anche per Deleuze) il rapporto con Platone non è stato soltanto negativo. Strauss, dal canto suo, non può certo essere annoverato tra i critici di Platone, ma piuttosto tra quelli che più hanno contribuito a diffondere una interpretazione inquietante (e per certi versi mefistofelica) del suo pensiero. Diverso ancora è il caso di Heidegger. Fino a che la mole cospicua dei corsi universitari d'anteguerra era poco o parzialmente nota, sul rapporto tra Platone e Heidegger dominava indisturbata la famigerata conferenza del 1942 sull'essenza della verità, l'unico studio sul filosofo ateniese pubblicato da Heidegger². Ora sappiamo con certezza che Heidegger ha lungamente cercato in Platone temi e figure capaci di rappresentare in qualche modo gli antesignani della propria concezione della filosofia, e che la stessa conferenza pubblicata è la revisione finale di un canovaccio più volte riscritto, le cui versioni precedenti sono molto più articolate e assai meno drastiche nelle conclusioni³. E' vero che Heidegger nel dopoguerra ha dato più di un segnale di voler correggere il tiro⁴: fino a convincersi, come ha rivelato lo stesso Gadamer⁵, "che Platone era

¹ R. Bernstein, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/post moderno*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 56-57. Su questa valutazione "americana" di Platone v. anche A. Fuyarchuk, *Gadamer's Path to Plato*, Wips & Stock, Eugene (Oregon) 2010, p. XIII: "[Plato's teaching] is a conservative, which has been construed by some to entail capitalist, militant, and elitist values that hold social justice in contempt. No one in the history of thought could be a greater threat to the values of individual liberty, the right to private property, and equality enshrined in the American constitution than the apologist for a philosopher-king, noble lies, and propertyless guardian class".

² *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192.

³ Cfr. F. Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question on dialogue*, Penn State Press, Pennsylvania 2009, pp. 107-161.

⁴ E' ben nota quella pagina del saggio *La fine della filosofia e il compito del pensiero* in cui Heidegger, nel 1966, ammette che l'affermazione circa un mutamento dell'essenza della verità è insostenibile (in *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli 1980, p. 185). Fuyarchuk (*op. cit.*, p. 17) ha citato in proposito anche un'affermazione tolta dal saggio del 1955 *La questione della tecnica* (Mursia, Milano 1976, p. 13) in cui Heidegger afferma che circa la disvelatezza l'uomo non ha nessun potere. Su questa "ritrattazione" di Heidegger negli anni '60 cfr. F. Gonzalez, *op. cit.*, pp. 161-172.

qualcosa di diverso rispetto a quello che lui aveva prima pensato". Ciononostante, dal momento che tutto questo è rimasto solo allo stato di accenno, la conferenza del 1942 è stata e rimane tutt'ora un caso paradigmatico dell'antiplatonismo novecentesco⁶.

Nel panorama che abbiamo sommariamente descritto spicca per contrasto la posizione di H. G. Gadamer⁷. Per quanto Gadamer sia stato discepolo diretto di Heidegger (e per un certo periodo anche suo assistente volontario), e per quanto sia stato proprio Heidegger ad avvicinare il giovane Gadamer allo studio di Platone (come egli stesso rileva nella prefazione alla traduzione italiana dei suoi *Studi Platonici*⁸), le due rispettive maniere di interpretare Platone non potrebbero essere più distanti⁹. Il contesto biografico dell'avvicinamento di Gadamer a Platone è stato accuratamente ricostruito dagli studiosi, e in particolare da Jean Grondin¹⁰. Nel 1925, deluso dal fatto che Heidegger si dimostrava sempre più tiepido a proposito di una sua possibile abilitazione alla docenza universitaria, e probabilmente anche schiacciato dalla concorrenza di pensatori e filosofi che gli sembravano molto lontani dalla sua portata (pp. 189-190), Gadamer decise di seguire il corso regolare di filologia classica, con lo scopo di maturare solide competenze in una disciplina scientifica diversa dalla filosofia (ma ad essa ovviamente collegata), e ampliare in questo modo le sue possibilità di successo nella carriera accademica. Questa sua decisione, e l'impegno davvero notevole profuso in questo studio, non solo gli permisero di superare nell'estate del 1927 l'esame per l'insegnamento della filologia classica, ma alla fine convinsero lo stesso Heidegger (che aveva fatto parte della commissione giudicante) a dimostrarsi favorevole a proposito dell'abilitazione accademica in filosofia.

Di questa esperienza di studio due sono le cose che mi preme notare qui a titolo preliminare. La prima è che Gadamer acquisì in questo modo una competenza nelle lingue classiche su cui in seguito egli avrà modo di mettere l'accento anche per avvalorare la sua migliore comprensione dei testi greci, e platonici in particolare, rispetto a Heidegger¹¹. La seconda è che l'insegnamento della filologia era allora diretto, a Marburgo, da Paul Friedländer, che proprio in quegli anni stava lavorando alla sua ampia monografia su Platone (che uscirà nel 1930). Ed è probabilmente dalla frequentazione di questo maestro (anche se, come lo stesso Friedländer fece capire, non sono esclusi influssi di direzione opposta¹²) che Gadamer stabilì i fondamenti, sostanzialmente mai più mutati in seguito, della sua immagine di Platone. Agisse o no nell'interpretazione di Platone di Friedländer, come vuole Grondin (pp. 131, 191), l'influenza dello Stefan George Kreis, è assai plausibile che Gadamer imparò dal grande filologo sia a leggere i dialoghi di Platone a prescindere

⁵ Così dice Gadamer nell'intervista rilasciata a G. Reale nel 2000 (*La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, Vita & Pensiero, Milano 2002, p. XIV). Cfr. anche *Verità e Metodo 2* (Bompiani, Milano 1995, p. 504; d'ora in avanti VM2), dove Gadamer dice di aver avuto la soddisfazione di sapere che i suoi studi su Platone non hanno «significato qualcosa per lo Heidegger degli ultimi anni della sua vita».

⁶ Cfr. in proposito la raccolta, curata da M. Dixsaut, *Contre Platon*, Vol. II, *Renverser le platonisme*, Vrin, Paris 1995.

⁷ Su Gadamer e Platone v. anzitutto questi due pregevoli studi, usciti quasi contemporaneamente venti anni fa: F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamer*, Academia, Sankt Augustin 1999; e B. Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, Evanston 1999. Cfr. poi la recente monografia di A. Fuyarchuk, *op. cit.* (che peraltro è spesso imprecisa e troppo generica nella ricostruzione dei problemi).

⁸ *Studi Platonici I*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XV.

⁹ Gadamer è tornato più volte a parlare del suo dissenso con Heidegger a proposito dell'interpretazione di Platone. V. in particolare il saggio del 1976 intitolato Platone (*I sentieri di Heidegger*, Marietti, Casale Monferrato 1987, pp. 71-82). Ma v. anche, nello stesso volume, pp. 143-144, o anche l'intervista Reale sopra citata, dove sostiene di aver compreso Platone meglio di Heidegger (p. XIV). Cfr. in proposito Renaud, *op. cit.*, in part. pp. 22-34; Wachterhauser, *op. cit.*, in part. pp. 31-42.

¹⁰ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004.

¹¹ Cfr. H. G. Gadamer, *Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris*, «Teoria» (1), 1982, pp. 157-175 (qui p. 173).

¹² Cfr. Grondin, *op. cit.*, p. 192.

"dal carattere dogmatico della loro pretesa dottrinale" (*ibidem*), sia a valorizzarne la forma dialogica come lo strumento di comunicazione scelto da Platone per rivolgersi al lettore.

Tutto questo non significa, tuttavia, che l'influenza di Heidegger fosse in qualche modo esaurita o dimenticata. Lo impedivano in primo luogo (ma ovviamente non solo) ragioni di carattere pratico. Heidegger, in effetti, era precisamente la persona da cui dipendeva l'abilitazione di Gadamer. E fra l'altro, come Heidegger gli comunicò subito, se Gadamer voleva davvero conseguire questo obiettivo avrebbe dovuto produrre in fretta una *Habilitationschrift*, visto che la partenza di Heidegger per Friburgo come successore di Husserl era imminente (siamo sempre nel 1927). Queste circostanze spiegano alcune singolari caratteristiche di questo scritto, che Gadamer consegnerà per l'abilitazione nel 1928 (Interpretazione del *Filebo* platonico) e poi pubblicherà in volume tre anni dopo con il titolo *Etica dialettica di Platone*¹³ (questo rimarrà l'unico volume pubblicato da Gadamer sino a *Verità e Metodo*). Gadamer stesso era ben consapevole della struttura sostanzialmente anodina del suo lavoro, perché la frase con cui si apre ammette apertamente che "i due capitoli di questo libro non formano un tutto" (p. 3). D'altronde, come detto, il tempo a disposizione era pochissimo. Così il secondo capitolo, dal titolo "Interpretazione del *Filebo*" è visibilmente una ripresa della tesi di dottorato. Il primo, invece, è una disamina generale dei temi del dialogo e della dialettica, in stretta connessione con il problema del bene, in cui sono presi in considerazione alcuni testi chiave della produzione platonica, come *Fedone*, *Repubblica*, *Fedro*, *Sofista* e *Parmenide*. In questo capitolo è assai evidente l'influenza di Heidegger: non solo perché il secondo paragrafo (*Il dialogo e il logos*) risente in modo massiccio e direi quasi ingenuo delle tipologie argomentative e stilistiche di *Essere e Tempo* (che, ricordiamo, era uscito giusto nel 1927), ma soprattutto perché muove alla ricerca di un bene non metafisico immanente alla stessa dialettica, replicando in questo modo il progetto heideggeriano di determinare come ontologia ciò che in apparenza sembrerebbe appartenere all'etica.

Di quest'ultimo tema, e di come si tratti di un Platone in ultima analisi asservito alle esigenze heideggeriane, ho già parlato altrove¹⁴. Qui invece vorrei soffermarmi sulla densa introduzione al libro del 1931, dove secondo me fanno la loro comparsa i tratti più originali e più promettenti dell'immagine di Platone proposta da Gadamer. Vediamo alcuni punti salienti.

In primo luogo Gadamer, preannunciando una fiducia nell'autenticità della *VII Lettera* che non verrà mai meno (e ad avviso di scrive correttamente), colloca con decisione la riflessione politica al centro degli interessi filosofici di Platone. La lettera, scrive Gadamer,

insegna precisamente come, a contatto con Socrate e alla vista del fallimento dello stato ateniese nei suoi confronti, la naturale spontaneità dell'iniziazione di Platone alla 'politica' sia sfociata nella svolta della filosofia (p. 6).

Platone, prosegue poi Gadamer, "ha sognato per tutta la vita di dedicarsi all'attività politica", e "fu proprio la politica a porgli come compito l'iniziazione alla filosofia" (p. 7). Tutto ciò corrisponde in effetti a quanto si trova scritto all'inizio della lettera; ed è questa una delle ragioni per cui alcuni critici, incapaci di accettare l'idea che la vocazione prima e naturale di Platone non fosse la filosofia, ritengono che la lettera sia spuria¹⁵. L'argomento mi pare assai debole, ma non è il caso di approfondirlo qui. Osservo solo che è illuminante, in proposito, la menzione di Socrate. Nella misura in cui si ammette che Platone faccia filosofia alla maniera di Socrate, nella stessa misura la tonalità dominante della filosofia diventa quella etico-pratica, perché per Socrate (e, nel caso, anche per Platone) la conoscenza ha lo scopo di stabilire come si debba vivere determinando la natura

¹³ *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in *Studi Platonici 1*, op. cit., pp. 3-184

¹⁴ F. Trabattoni, *Dialettica, ontologia ed etica nel Filebo. L'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, in Ch. Gill-F. Renaud (eds.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Academia, Sank Augustin 2010, pp. 65-77.

¹⁵ Così, ad esempio M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. ***

della vita buona e dunque di quel bene che la governa¹⁶. E questo è visibilmente anche il Platone di Gadamer, come dimostra il fatto che circa 50 anni dopo egli torna ad occuparsi a fondo del problema del bene in Platone (e in Aristotele¹⁷). Naturalmente si tratta di un percorso non lineare e non privo di variabili, anche importanti. Ad esempio, mentre nello scritto del 1931 Aristotele è considerato un oppositore di Platone e il problema del bene è modellato sulla riflessione di Heidegger, con il passare del tempo entrambi questi due presupposti verranno meno; ma il quadro di fondo resterà intatto. Ed è un quadro, come si capisce fin da subito, che per quanto riguarda l'immagine di Platone si oppone in più modi all'interpretazione di Heidegger. Basti pensare, ad esempio, agli sforzi immani compiuti da Heidegger per occultare in tutti i modi nella filosofia di Platone non dico la centralità, ma anche la sola presenza dell'etica e della politica, a profitto di una straripante e onnipresente ontologia¹⁸. Gadamer, al contrario, anche quando muoveva i suoi primi passi nella ricerca filosofica sedotto e direi quasi plagiato dalla potente personalità di Heidegger, non perde mai di vista il fatto che il problema del bene non è solo (e nemmeno soprattutto) un problema ontologico. Come scriverà nel libro del 1978, riferendosi non a caso proprio al *Filebo* - ossia al dialogo che era stato il primo oggetto dei suoi studi platonici - "è sempre da questo problema [sc. il problema del bene nella vita umana], per noi fondamentale, del significato rivestito dal bene per noi, che muove il discorso sull'idea 'universale' del bene" (pp. 169-170). Ma torniamo al saggio del 1931. La filosofia platonica, scrive Gadamer poco più avanti

è una dialettica non soltanto perché nel comprendere si mantiene in cammino verso il concetto, ma anche perché, comprendendo in questo modo, essa considera lo stesso uomo come un tale essere "in cammino" e "tra". Il carattere socratico di questa dialettica sta appunto nel fatto che essa stessa attua quella che ritiene essere l'esistenza umana. (p. 7).

Subito dopo Gadamer richiama quella famosa tesi espressa più volte da Socrate nei dialoghi di Platone, secondo cui la *sophia*, intesa come il "disporre sapiente di qualcosa", è appannaggio degli dei, mentre la condizione umana, colta dal vocabolo filosofia, rappresenta non il possesso del sapere ma l'aspirazione a esso¹⁹.

Il riferimento a Socrate, determinante per stabilire in Platone lo stretto rapporto che esiste tra filosofia e politica, è dunque decisivo anche per qualificare la filosofia essenzialmente come ricerca, in quanto la filosofia è il sapere proprio di quell'ente che è sempre in cammino ("l'uomo è quell'essere che si supera", p. 8), che è caratterizzato da una tensione dinamica fra la doppia immobilità di un inizio in cui non siamo mai stati e una fine che non raggiungeremo mai. Questa sostanziale incompiutezza riguarda, per Gadamer, anche la conoscenza di ciò che in assoluto sarebbe più utile conoscere per l'uomo, ossia il bene. La finitezza e la condizionatezza dell'uomo rimandano necessariamente, quanto al loro essere e alla loro comprensibilità (qui è evidente il riferimento al celebre passo della *Repubblica* dove l'idea del bene è detta causa dell'essere e della conoscibilità di tutto ciò che esiste, 509b) a una dimensione di conoscenza immobile, piena e perfetta capace di cogliere "l'essere vero", che Gadamer chiama "l'identità dell' (ἀπαθής) νοῦς non toccato dal divenire e dal perire, la visione identica dell'identico". Ma questa visione identica dell'identico evoca una doppia immobilità, sia del soggetto sia dell'oggetto, che è del tutto estranea alla "vita" umana. Dunque

¹⁶ Come è noto, nel cap. 6 di *Metaph.* A Aristotele scrive che Socrate si era occupato esclusivamente di questioni etiche.

¹⁷ H. G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, in *Studi Platonici 2*, Marietti, casale Monferrato 1984, pp. 151-261 (ed. tedesca 1978).

¹⁸ Ho trattato questo argomento in F. Trabattoni, *Heidegger, Platone e la politica*, in corso di pubblicazione.

¹⁹ Cfr. Renaud, *op. cit.*, pp. 56-57. Sul fatto che Platone non neghi in assoluto una certa conoscenza delle idee, ma piuttosto il possesso pieno e definito di questa conoscenza, v. F. Trabattoni, Fedone 65a-68c: *possibilità e limiti della filosofia*, in L. Cardullo e D. Iozzia (cur.), ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΘΗ, *Bellezza e Virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno, Catania 2015, pp. 191-204.

per Platone è tuttavia un problema possibile, come questo essere, che è realmente, si sveli e si presenti all'interno dell'esistenza umana; o meglio: se e in che modo ciò che si presenta come "buono" alla concreta coscienza dell'esistenza umana, sia affine a ciò che il bene è realmente. (p. 11)

Se è vero che per Platone il sapere umano non eccede mai i limiti della filo-sofia, allora la domanda di cui qui parla Gadamer è possibile solo se si ammette che una risposta definitiva non può essere trovata. Appunto perché l'uomo è sempre "tra"²⁰. Questa tipica medietà, rappresentata in Platone da varie e diverse figure, tra cui in primo luogo lo stesso Socrate, l'eros e la tipica medietà della *philosophia* che vi è collegata, è d'altra parte il luogo in cui la filosofia e la vita convergono. Per cui si capisce anche il nesso che il giovane Gadamer evidentemente vedeva tra questi temi platonici la "fatticità" heideggeriana, e più in generale da determinazione fondamentale dinamica e teleologica della struttura dell'esserci così come era stata analizzata in *Essere e Tempo*. Fatta salva, ovviamente, la differenza abissale di cui già abbiamo detto: mentre l'analisi del mondo della vita e la "fatticità" di Gadamer non perdono mai di vista l'obiettivo etico, Heidegger si è sempre sdegnosamente rifiutato, anche dopo l'esito disastroso delle sue scelte personali, di imboccare questa strada²¹.

Se questa è la filosofia per il Platone "socratico" di Gadamer²², determinata dalla strutturale incompiutezza della natura e della vita umana (il suo essere "tra"), ben si capisce perché Gadamer insista, sempre nell'introduzione al libro del 1931, sulla provvisorietà del sapere filosofico secondo Platone. "La logica che presiede all'analisi platonica", scrive Gadamer qualche pagina più avanti "si può chiarire solo richiamandosi alla coerenza dell'argomento" (p. 13). Non c'è né ci può essere in Platone, in altre parole, alcun punto di arrivo definitivo, e dunque la verità può essere valutata solo sulla base, necessariamente approssimativa, delle conclusioni raggiunte. Per interpretare correttamente Platone occorre dunque tenere conto "della provvisorietà dialettica in cui fondamentale si mantiene la filosofia platonica". Di conseguenza:

Il metodo interpretativo adatto al *filosofo* [enfasi di G., non certo casuale: filosofo, non *sophòs*] Platone non è certo quello di attenersi rigidamente alle determinazioni concettuali platoniche e di fare dell' "insegnamento" di Platone un sistema unitario, in base al quale i singoli dialoghi dovrebbero venire giudicati dall'obiettiva legittimità delle loro asserzioni come nella coerenza della loro logica dimostrativa, ma piuttosto quello di seguire, come interrogante, il cammino dell'interrogazione, rappresentato dal dialogo, e di delineare la direzione, che Platone si limita a indicare, senza seguirla. (p. 13)

La strutturale provvisorietà del filosofia platonica è in più di un punto giustamente contrapposta, nel testo che stiamo analizzando, al ben più ambizioso progetto aristotelico. Ancora nel saggio del 1978, dove tuttavia prevale l'intento "concordista" (come vedremo più avanti), Gadamer osserverà acutamente che Aristotele, "contro il valore dimostrativo della *dihairesis*, ...ha giustamente obiettato che essa non presenta conclusioni logicamente cogenti" (p. 177). Il riferimento, che qui Gadamer omette, è a un passo degli *Analitici Secondi* (II, 5, 91b12 e sgg.) in cui Aristotele fa dipendere la natura non dimostrativa della dialettica platonica dal fatto essa è sospesa al consenso dell'interlocutore; e il consenso, che ovviamente rimanda alla situazione dialogica, è sempre definito, circostanziato, valido solo nelle condizioni presenti: dunque, di nuovo, provvisorio.

²⁰ Cfr. Wachterhauser, *op. cit.*, pp. 92-93.

²¹ Questo atteggiamento di Heidegger è documentabile in vari modi, dal rifiuto polemico e a tratti persino violento, della cosiddetta "filosofia dei valori" (con particolare riferimento Heinrich Rickert), alla negazione del significato etico di *Essere e Tempo* (cfr. *Lettera sull'Umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 304), e in generale alle posizioni umanistiche espresse nella *Lettera sull'Umanesimo* nel suo complesso (cfr. Wachterhauser, *op. cit.*, p. 15). Mi sono occupato di questo problema in *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 93-108.

²² V. Wachterhauser, *op. cit.*, p. 41; Renaud, *op. cit.*, pp. 43-44.

Non è certo lecito dire, osserva Gadamer, che Aristotele abbia frainteso Platone. Aristotele, piuttosto, "ha proiettato Platone sul piano di una chiarificazione concettuale" (p. 10). Il risultato di questa operazione è problematico: "questa proiezione non è in grado di fissare la tensione (*Gespanntheit*) e la forza (*Energie*) interiori del filosofare platonico, che dai dialoghi ci parlano con accento incomparabilmente persuasivo" (ivi). La tensione e il dinamismo platonici sono qui messi in contrapposizione, possiamo interpretare, alla staticità della posizione aristotelica, e fanno così emergere un'altra importante figura caratteristica della "via media" platonica: la persuasione. Sembra dunque profilarsi, in questo modo, una dicotomia piuttosto chiara tra il modo platonico e quello aristotelico di fare filosofia: laddove in Platone ci sono la politica, il dialogo, la persuasione, la retorica, il sapere mai compiuto e sempre approssimativo, in Aristotele troviamo invece la conoscenza, la "chiarificazione concettuale" (dunque impersonale), la dimostrazione, la logica, il sapere scientifico (e perciò conclusivo), la conoscenza pura.

Per quanto tutto lasci supporre che le simpatie di Gadamer convergano più verso il primo che verso il secondo, in realtà la situazione sembra qui tutt'altro che definita. A parere di Gadamer, infatti,

per essere considerata filosoficamente, questa contrapposizione tra la dialettica platonica e la ricerca aristotelica deve venire necessariamente (*notwendig*) elevata al piano del concetto, piano sul quale Aristotele è inevitabilmente (*notwendig*) destinato a trionfare su Platone (pp. 9-10)

Come se non bastasse, poche righe dopo Gadamer rincara la dose:

Nella misura in cui è lavoro del concetto (*Arbeit des Begriffes*), ogni filosofia scientifica è aristotelismo, per cui, se la si vuole intendere filosoficamente, anche la filosofia di Platone deve necessariamente (*notwendig*) venire interpretata passando attraverso Aristotele (p. 11).

E' impossibile non vedere, tanto nella forma quanto nella sostanza di queste frasi, la pesante influenza di Heidegger, che in generale privilegiava il pensiero aristotelico proprio perché genuinamente filosofico, e in particolare (nel corso dedicato al *Sofista* del 1924/25, che Gadamer ben conosceva) aveva esplicitamente teorizzato la necessità di interpretare Platone attraverso Aristotele²³. Una possibile spia psicologica di questo fatto è l'insistenza di Gadamer, che abbiamo evidenziato nelle citazioni, sulla "necessità": sembra quasi che dietro il gioco apparente, ossia la necessità a cui indubbiamente si riferiva Heidegger, si profili il gioco virtuale della necessità, da parte di Gadamer, di mettere nero su bianco la sua accettazione di questo punto di vista, a dispetto del fatto che tutto il suo testo sembri voler dire ben altro: non dimentichiamo che si trattava della sua *Habilitationschrift*, che in gran parte dipendeva proprio dalla valutazione di Heidegger.

Sia come sia, questa supposta superiorità "scientifica" di Aristotele su Platone nasconde probabilmente un equivoco, in quanto Gadamer sembra qui riproporre in termini tradizionali (Platone retore, Aristotele scienziato) un rapporto che in Heidegger aveva tutt'altra natura. Quando Heidegger apprezza la superiore scientificità della filosofia aristotelica, non si riferisce certo al contrasto tra dimostrazione e persuasione, ma piuttosto al fatto che solo Aristotele era pervenuto a porre il problema dell'essere in termini fenomenologici; ed è appunto alla fenomenologia, non certo l'apodittica degli *Analitici*, la "scienza" che qui è in questione. E in effetti questo punto di vista, in Gadamer, non si ripresenterà più: quando Aristotele diventerà uno dei punti di partenza per la fondazione dell'ontologia ermeneutica, si tratterà comunque dell'Aristotele "fenomenologo" così come era apparso a Gadamer attraverso Heidegger (e che egli rinviene soprattutto nella poetica, nell'etica, nella filosofia del linguaggio e nella retorica). Ma non si ripresenterà nemmeno la

²³ M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Milano 2013, pp. 56-57. Si veda in proposito l'acuta e profonda trattazione di questo problema in S. Rosen, *The Question of Being. A reversal of Heidegger*, New Haven - London 1993, pp. 3-45

contrapposizione, qui evidente, tra i due massimi filosofi della Grecia antica (come fra poco vedremo).

2.

La medietà dinamica della filosofia di Platone, di cui abbiamo visto alcune figure sulla base del libro del 1931, trova il suo coronamento e il suo più ampio e compiuto sviluppo in correlazione con il Gadamer ermeneutico di molti anni dopo, e in particolare nell'ambito di quella centralità del linguaggio che rappresenta uno dei temi cardine della sua riflessione in questo periodo. E' soprattutto il ruolo che il linguaggio occupa nella riflessione di Platone²⁴ e di Aristotele il motivo che permette a Gadamer di affermare, contro Heidegger, che né l'uno né l'altro possono essere ritenuti responsabili dell'ontoteologia²⁵ (VM2, p. 404). Per quanto riguarda Aristotele la differenza tra il saggio del 1931 e la riflessione posteriore è piuttosto chiara. L'ipotesi che la filosofia possa arrivare a una "chiarificazione concettuale" di tipo scientifico è ora bloccata in partenza dalla fondamentale unità di pensiero e parola²⁶ (VM, p. 494), dal fatto che fatto che non è possibile isolare "la sfera di significato del linguaggio dal mondo obiettivo dei contenuti che esso nomina" (ivi). Non si tratta, per Gadamer, di una "teoria strumentalistica dei segni" (ivi), dal momento che in questo modo si presupporrebbe comunque l'esistenza di un senso oggettivo delle cose anteriore al linguaggio che governa e determina l'uso corretto dello strumento. Per l'Aristotele di Gadamer il linguaggio è il "trovarsi uniti su cui si fonda la stessa comunità umana, la visione comune di ciò che è giusto e ingiusto che sta alla base di ogni società" (VM, p. 495). In altri termini, per quanto il linguaggio sia circostanziato e storicamente determinato, nel linguaggio si esprime e si mostra fin da subito tutta la realtà che esiste, e non c'è nulla che venga prima.

Per quanto riguarda Platone in teoria le cose dovrebbero essere ancora più semplici, perché la storicità e la determinatezza del linguaggio (e dunque della "verità" in esso si esprime) sembrerebbero qui garantite, ancor meglio che in Aristotele, dal ruolo fondamentale che Platone ascriveva al dialogo, ai suoi attori, alle circostanze in cui il dialogo si sviluppa, alla differenze individuali, alle varie strategie di convinzione e di persuasione. Opponeva tuttavia un grave ostacolo a questo percorso, ossia all'interpretazione ermeneutica di Platone, il pesante e polemico intervento di Heidegger, che vedeva in Platone una sequenza compatta e stringente dal *logos* inteso come linguaggio al *logos* inteso non solo come ragione, ma soprattutto come intelletto e come idea, con le conseguenze che tutti conoscono. In questo modo Platone, sulla base di quello che abbiamo appena detto parlando di Aristotele, diventa il filosofo anti-ermeneutico per eccellenza: ossia il filosofo che distingue nettamente una realtà oggettiva anteriore al linguaggio, a cui rimane solo il compito di servizio, diciamo così, di descrivere correttamente un oggetto alla determinazione dell'essere e della natura del quale non contribuisce in alcun modo.

Si profilava così di fronte a Gadamer un dilemma simile a quello che abbiamo richiamato all'inizio di questo saggio attraverso le parole di Bernstein. Chi è il vero Platone? Un filosofo "cattivo", dogmatico e intollerante, o un filosofo buono, socratico, aperto, ermeneutico? E' il Platone di Heidegger o quello di Friedländer? Non c'è alcun dubbio sul fatto che le simpatie personali di Gadamer, come ben si coglie già nel saggio del 1931, fossero tutte per il secondo. E non c'è dubbio, nemmeno, sul fatto che Gadamer non poteva in alcun modo apprezzare l'esito finale del confronto di Heidegger con Platone, ossia quello esposto nella *Dottrina platonica della verità*. Questo si ricava non solo dai numerosi studi che Gadamer, nel corso degli anni, ha dedicato a Platone. Ma anche e soprattutto dal ruolo che occupa Platone nella genesi dell'ontologia ermeneutica sia in VM e sia negli studi successivamente raccolti sotto il titolo VM2. In VM Gadamer sottolinea con forza sia il carattere dialogico e dialettico della filosofia di Platone, sia la centralità della dimensione linguistica, resa necessaria dalla sostanziale identità di pensiero e linguaggio. A questo fine

²⁴ Cfr. Wachterhauser, op. cit., pp. 10-13.

²⁵ VM2, p. 404.

²⁶ *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1988, 484 (d'ora in avanti WM).

Gadamer cita l'importante passo del *Sofista* (263e) in cui lo Straniero di Elea (per Gadamer qui identificabile senz'altro con Platone; il che è confermato dal fatto che Socrate dice la stessa cosa anche in *Teeteto* 189e-190a) definisce "il pensare come un intimo dialogo dell'anima con se stessa" (VM, p. 485). Si può dunque dire, in un certo senso, che alcuni tra i concetti portanti dell'ermeneutica, come l'intrascendibilità del linguaggio e l'anteriorità del dialogo in rapporto al monologo, siano già presenti in Platone. Su questa rimarchevole consonanza Gadamer si sofferma in più modi e in più luoghi. Si va dall'apprezzamento rivolto alla natura socratica e aperta del dialogo (VM2, p. 206), all'inseparabilità del sapere (VM2, pp. 256, 354) e della dialettica (VM2, p. 266) dalla retorica, alla preferenza da parte di Platone per la comunicazione orale contro quella scritta (VM2, p. 248: ma a questo tema, che trova il suo fondamento nei noti passi del *Fedro* e della *VII Lettera*, Gadamer dedica grande attenzione soprattutto nei suoi scritti di storia della filosofia antica²⁷) fino alla necessità di interpretare il dettato platonico più alla luce degli strumenti retorico-letterari che di quelli logico-deduttivi (VM2, p. 492).

Detto questo, almeno sino a *Verità e Metodo* l'ipotesi che Platone possa essere considerato il padre dell'ermeneutica si trova di fronte a un ostacolo difficile da neutralizzare in modo completo (il che spiega come mai, nonostante il fatto che il filosofo antico più amato e studiato da Gadamer fosse Platone, il pensatore greco più presente e più citato in quel libro sia invece Aristotele). Il testo platonico dove è messa programmaticamente in gioco la questione del linguaggio è indubbiamente il *Cratilo*. Ora, nella parte finale di questo dialogo Socrate riesce, non senza fatica, a farsi concedere da un Cratilo particolarmente restio che il linguaggio non è la fonte prima della conoscenza, che ci deve essere un modo di conoscere le cose anteriore e indipendente dal linguaggio medesimo e che questo modo, ove fosse praticabile, sarebbe migliore di quello che accade per via linguistica (438e-439b). Gadamer sintetizza questo punto dicendo che Platone "impone al pensiero" il compito "di innalzarsi al di sopra dei nomi", e che questo compito presuppone "l'indipendenza del mondo delle idee dal linguaggio". Di conseguenza si prospetta in Platone un tipo di conoscenza, superiore e fondativo in rapporto a tutte le altre, in cui "la mente si innalza al di sopra dei nomi alla contemplazione delle idee" (VM, p. 493).

Va da sé che se questa conoscenza intuitiva e prelinguistica fosse per Platone effettivamente possibile qualunque affinità con l'ontologia ermeneutica sparirebbe di colpo. Platone sarebbe al contrario il grande sostenitore dell'ontologia metafisica tradizionale, che ammette l'esistenza di una sostanza assoluta indifferente alle determinazioni storiche e di uno sguardo intellettuale capace di coglierla in maniera corretta: avremmo, di conseguenza, non già il Platone ermeneutico caro Gadamer, ma il Platone metafisico e ontoteologo di Heidegger. Per ovviare a questo problema, e liberare Platone dalla presa stringente di Heidegger²⁸, la strategia adottata da Gadamer è chiara, e trova precisi ed autorevoli fondamenti nello stesso testo platonico. Nel proseguimento di un passo che abbiamo citato poche righe fa, Gadamer precisa che l'atto conoscitivo con cui la mente si innalzerebbe al di sopra dei nomi, quando questo accade, è per Platone comunque possibile solo attraverso la dialettica, nel senso che esso "segue la direzione naturale in cui avviene anche la formazione del linguaggio". E subito sotto, in modo ancora più chiaro e preciso:

L'innalzarsi al di sopra dei nomi significa semplicemente che la verità non risiede nel nome come tale. Non significa invece che l'uso dei nomi e del *logos* sia qualcosa di cui il pensiero possa fare a meno. Platone ha invece costantemente riconosciuto che questi mezzi del pensiero sono necessari, anche se devono essere considerati come qualcosa di sempre separabile. (VM, p. 493)

Tutto questo, come abbiamo detto e come giustamente fa capire lo stesso Gadamer, è pensiero platonico. Ma se così stanno le cose si sviluppa una situazione apparentemente paradossale. Che

²⁷ Su questi temi v. in particolare *Dialettica e sofistica nella Settima Lettera di Platone*, in *Studi Platonicci 1*, op. cit., pp. 237-268 e *Dialettica non scritta di Platone*, in *Studi Platonicci 2*, op. cit., pp. 121-147.

²⁸ Cfr. Renaud, *op. cit.*, pp. 28-31.

sensu ha, si può ragionevolmente chiedere l'interprete di Platone, supporre l'esistenza di un sapere anteriore a quello procurato dal linguaggio e ad esso superiore, e ammettere al tempo stesso che l'uomo non ha alcun accesso alla conoscenza se non attraverso la mediazione del linguaggio? La soluzione che Gadamer propone a questo problema, da *Verità e Metodo* sino al libro sull'idea del bene in Platone e Aristotele, è questa volta più teoretica che filosofica.

Se stiano alla lettera del testo di Platone, in realtà non c'è qui nessun problema e (a maggior ragione) nessun paradosso: ai sensi della dottrina dell'anamnesi, la conoscenza intuitiva e prelinguistica delle idee non è altro che la conoscenza diretta e intuitiva che le anime ne hanno avuto prima di incarnarsi nei corpi; e che dopo l'incarnazione non possono più attivare, dovendo invece attenersi ai resoconti più o meno affidabili offerti dalla memoria, che ovviamente non possono non avere forma linguistico-proposizionale. In questo modo il punto di vista ermeneutico e il punto di vista metafisico (ma non nel senso di Heidegger, come subito vedremo) non sono più due interpretazioni diverse e incompatibili di Platone, ma piuttosto due valve della stessa conchiglia. Secondo l'ontologia ermeneutica il linguaggio rimane secondo anche se non c'è niente che viene prima. Tutto questo è accettabile anche per Platone, dal momento che l'uomo nella dimensione incarnata non ha alcun accesso alla primarietà prelinguistica. Questo significa, dunque, che tutto quanto nella vita umana è fattibile e praticabile è per Platone condizionato dai parametri dell'ontologia ermeneutica: per quanto il *logos* sia "seconda navigazione", non c'è nessuna "prima navigazione" che possa essere scelta come metodo alternativo e migliore²⁹.

Ma rimane in piedi, in questo quadro, anche la dimensione metafisica; purché sia inteso che non si tratta della metafisica della presenza (o della perentoria presenza dell'essere, come ha scritto una volta Vattimo³⁰) o della verità come correttezza dello sguardo. Applicando, di nuovo, la dottrina dell'anamnesi, si può facilmente constatare che per Platone nella dimensione umana l'essere (ciò che per lui coincide con l'essere delle idee) non è presente ma assente e che non c'è (più) nessuno sguardo intellettuale capace di coglierlo in maniera corretta, piena e completa³¹. Si chiarisce così, contro le frettolose identificazioni di Heidegger, che in Platone vi è in realtà una netta frattura tra *eidos* e *logos*. L'*eidos* è in effetti per Platone l'*ousia* che si offre allo sguardo dell'intelletto. Ma il *logos* non è la trascrizione protocollare, epistemologicamente innocente, di questo sguardo. E non lo è perché uno sguardo di questo genere non esiste; o meglio, è precluso all'ente che usa il *logos*. D'altra parte se quello sguardo fosse possibile il *logos* sarebbe inutile: poiché, come abbiamo visto nel *Cratilo*, la conoscenza diretta della cosa sarebbe molto migliore di quella che si ottiene tramite la mediazione (intesa come immagine e imitazione) offerta dal linguaggio, del *logos* non ci sarebbe nessun bisogno (che è invece l'esatto il contrario di quello che dice Platone). In sintesi, il Platone ermeneutico e il Platone metafisico non si oppongono affatto, e anche si armonizzano perfettamente. Purché la metafisica in questione non sia una metafisica della presenza, ma piuttosto una metafisica dell'assenza: dove il punto di vista metafisico non si prospetta come una ontologia scientifica, ma come traccia, come rinvio, come sospetto, ricordo, ipotesi, divinazione³², condizione di possibilità, punto di fuga, limite asintotico della vita dell'uomo e del suo desiderio di conoscere.

La prospettiva ora delineata non è mai presa in considerazione da Gadamer, il quale, non meno che il suo maestro Heidegger, non aveva alcuna simpatia per i dualismi metafisici, di qualunque genere fossero. Gadamer, invece, compie un'operazione a suo modo geniale: se si trascura, si occulta, si riduce a metafora, o almeno si minimizza la dimensione metafisica, tutto quello che rimane di Platone è precisamente il Platone ermeneutico di Gadamer. La genialità di Gadamer a questo proposito consiste nel fatto di aver mostrato a chiare tinte che l'occultamento, tipicamente

²⁹ V. in proposito F. Trabattoni, *La "prima navigazione" nel Fedone*, in G. Cornelli - Th. Robinson - F. Bravo (ed.), *Plato's Phaedo*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2019, pp. 344-352. Sulla "seconda navigazione" in Gadamer v. *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, op. cit., p. 19; Cfr. Renaud, op. cit., pp. 59-60.

³⁰ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 40.

³¹ Su questo tema dell'assenza/presenza delle idee in Platone v. S. Rosen, op. cit., pp. 96-98.

³² Cfr. Platone, *Resp.* 505e.

novecentesco, degli aspetti dualistici e metafisici, o anche religiosi e spiritualistici della filosofia di Platone non lascia come residuo un Platone analitico da valutare in base alla correttezza dei suoi ragionamenti; ma proprio quel Platone ermeneutico per l'interpretazione del quale è necessario convocare una serie ricca e disparata di strumenti concettuali, linguistici e letterari, non certo riducibili al controllo logico delle argomentazioni³³. In questo modo Gadamer ha contribuito, certo non da solo, a aprire una breccia importante nel complesso piuttosto compatto della *Platonforschung*, soprattutto anglosassone, degli anni '60; e l'onda lunga di questa apertura è ben percepibile, dagli studiosi di Platone, ancora oggi.

3.

Detto questo, rimane vero che la prospettiva ermeneutica di Gadamer rappresenta correttamente solo una delle due valve del pensiero platonico. Questa operazione si consuma soprattutto nel volume del 1978 sull'idea del bene. Per vedere in concreto come questo accade torniamo per un attimo alla dottrina della reminiscenza. In un saggio pubblicato in VM 2 Gadamer scrive:

E certo uno dei suoi [sc. di Platone] insegnamenti più profondi e più giusti è quello per cui ogni conoscere è veramente tale solo in quanto è riconoscere. Una conoscenza "prima" è altrettanto impossibile quanto una prima parola. (p. 231³⁴)

Se questo ragionamento fosse attribuibile a Platone, quello che ne risulterebbe è precisamente un pensiero ermeneutico e antimetafisico assai consono alla sensibilità di Gadamer. Ma non è questo quello che si ricava dai testi; e il ragionamento racchiuso nella frase di Gadamer appena citata non può in alcun modo essere attribuito a Platone. Platone, in effetti, non dice che "ogni" conoscere è un riconoscere, e nemmeno che non vi sia in generale una conoscenza prima. La dottrina della reminiscenza insegna che quello che comunemente si chiama apprendere in realtà è un ricordare (cioè riconoscere) quanto appreso in precedenza (cfr. *Fedone* 75e). Ma il conoscere è un riconoscere solo per quanto riguarda la conoscenza dell'anima incarnata. Questa conoscenza deve essere definita come un riconoscere e non come un conoscere, d'altra parte, solo perché è conoscenza seconda in rapporto alla conoscenza prima conseguita nell'iperuranio separata dal corpo. Di questo tipo di conoscenza prima Platone non dice mai che si tratta di un riconoscere. Dunque per Platone una conoscenza che non è un riconoscere indubbiamente esiste. Obiettare che il problema di spiegare come sia possibile una conoscenza prima si ripropone per l'anima disincarnata, come molti hanno fatto, può essere un elegante esercizio di ingegno, ma è sostanzialmente ozioso. Per fare questo, infatti, è necessario estendere le condizioni valide per l'unica conoscenza di cui abbiamo esperienza, ossia quella propria dell'uomo fatto di anima e corpo, a una situazione conoscitiva di cui non sappiamo nulla. Evidentemente Platone immagina che l'anima disincarnata possa disporre di un qualche tipo di intuizione intellettuale immediata, capace di sottrarsi alla circolarità della ragione discorsiva (l'unica che implica davvero l'identità di conoscenza e riconoscimento). Di più non è evidentemente possibile dire.

La rimozione della reminiscenza, almeno nel suo significato originale, è esplicitamente argomentata da Gadamer in una pagina importante del suo libro del 1978 (p. 187). In margine a un passo tolto dal *Fedone* (73c1) egli osserva che l'equiparazione della reminiscenza di cui qui si parla (la visione della lira ricorda il fanciullo a cui essa appartiene) "al ricordo di qualcosa di dimenticato è oltremodo artificiale...In verità qui interessa molto più la *mneme* che la *anamnesis*. Neppure il conoscere è propriamente un ricordarsi di qualcosa di dimenticato; esso è piuttosto una nuova spiegazione di qualcosa di conosciuto". Che la reminiscenza non sia un "ricordare" nel senso odierno di questo verbo è indubbio, perché nella reminiscenza platonica non è presente la

³³ Cfr., fra i tanti riferimenti possibili, VW2, p. 492, e *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 69.

³⁴ Cfr. anche *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, cit., p. 187: «la conoscenza è sempre ri-conoscenza».

consapevolezza di richiamare alla memoria qualcosa che già ci è noto. Ma questo rilievo non è sufficiente ad avallare l'interpretazione di Gadamer. Quello che per Platone è essenziale affinché si possa parlare di ricordo non è la consapevolezza psicologica, ma l'atto oggettivo del recupero; così come, in casi del tutto analoghi, si può dire che Achille "mente" solo perché dice una cosa falsa anche se non ha la coscienza di mentire (370a-e), e che il tiranno non fa quello che "vuole" nonostante abbia la piena consapevolezza di fare liberamente ciò che gli pare (466d-e). Se la reminiscenza fosse, come vuole Gadamer, «una nuova spiegazione di qualcosa di conosciuto» (ossia, come correttamente osserva Renaud³⁵, una metafora dell'apriori), essa non avrebbe alcuna efficacia nella soluzione del paradosso del *Menone*, per la quale è essenziale supporre che l'apprendere sia davvero il recupero di qualcosa che al momento non si sa (più).

Per sostenere la sua immagine ermeneutica di Platone, nel libro del 1978 Gadamer accompagna l'occultamento della reminiscenza con la riduzione dell'epistemologia platonica al modello della filosofia pratica di Aristotele. Qui Gadamer mette a frutto una serie di tematiche che aveva inizialmente studiato e approfondito al seguito di Heidegger, e poi aveva variamente sviluppato per conto proprio (come documentato in più modi, dalla sua traduzione commentata del libro VI della *Nicomachea*³⁶, alle numerose allusioni alla filosofia pratica di Aristotele che si trovano in VM). Aristotele, a differenza di Platone, ha tracciato una netta distinzione tra il sapere tecnico, che sfocia nella produzione, e il sapere pratico, che invece si sviluppa nell'azione. La figura fondamentale del sapere pratico è in Aristotele la *phronesis*, che si distingue dalla *techne* (in Platone sinonimo di *episteme*) in quanto si tratta di un saper fare che non prevede, come invece accade alla *techne*, l'esistenza e la conoscenza previa di un modello da applicare in un secondo tempo. La *phronesis*, dunque, rappresenta l'esempio pertinente di un sapere ermeneutico che è secondo, ossia è una forma di riconoscimento, perché dipende da esperienze pregresse non chiaramente identificabili, e non dalla precisa conoscenza di un oggetto conosciuto prima (eventualmente, come accade al modello tecnico, tipologicamente affine all'oggetto che viene riconosciuto).

Determinare fino a che punto Platone costruisca la sua epistemologia sulla base del modello tecnico è questione complessa, che non può essere trattata qui. Quello che si può dire è che è esso ricopre una funzione decisiva in vari punti cruciali della sua filosofia, come l'etica, la politica, la fisica e la cosmologia (il bene, etico o fisico, si riconosce, e si può all'occorrenza riprodurre mediante l'imitazione, solo se previamente si è conosciuto il modello). La stessa reminiscenza è per certi versi un tentativo di estendere il modello tecnico alla dimensione metafisica: se la conoscenza mondana è inevitabilmente un riconoscere, e se esistono forme di riconoscimento di cui non si può trovare la conoscenza originaria da cui dipendono all'interno della dimensione empirica, non resta che postulare che questa conoscenza sia avvenuta prima, al di fuori di essa.

Sulla base di quanto ora esposto si capisce bene perché in Gadamer la rimozione della reminiscenza dalla filosofia di Platone vada di pari passo con la marginalizzazione del modello tecnico, ottenuta mediante una sostanziale assimilazione della scienza platonica alla *phronesis* aristotelica. C'è differenza, scrive Gadamer nel suo libro del 1978, tra la "ragionevolezza pratica" e la "conoscenza tecnico-teoretica":

Se di solito uno che sa deve addurre ragioni, egli può attingere queste ultime da un sapere generale, acquisito mediante l'apprendimento. E' appunto questo che designano la *techne* e l'*episteme* e che in Platone è detto anche "*mathema*". Diversamente si presenta la cosa nell'esercizio della ragione pratica. Qui non ci si può fondare su un sapere generale, acquisito in precedenza, e tuttavia si avanza la pretesa di raggiungere un giudizio e di decidere sempre razionalmente in virtù di una considerazione personale dei pro e dei contro. (174).

³⁵ *Op. cit.*, p. 22.

³⁶ Aristotele, *Ethica nicomachea, Libro VI*, a cura di H. G. Gadamer, Il Melangolo, Genova 2002.

Il punto è che per Gadamer Platone costruirebbe la sua immagine della conoscenza filosofica, con particolare riferimento alla dialettica, non già sul modello della *techne* e dell'*episteme*, ma su quello della ragione pratica, che trova la sua espressione più efficace nella *phronesis* di Aristotele³⁷. Che questo modello escluda completamente la reminiscenza è documentato in modo preciso da una frase rivelativa presente nel passo citato qui sopra. Si tratta, dice Gadamer, di una conoscenza che non si può "fondare su un sapere generale, acquisito in precedenza". Ora, è però troppo chiaro che questa descrizione del sapere filosofico non corrisponde affatto al pensiero di Platone. Per Platone, infatti, questo "fondarsi su un sapere generale, acquisito in precedenza", è esattamente il modo in cui, sulla base della dottrina dell'anamnesi, si configura la conoscenza filosofica. Di conseguenza la dialettica platonica non può certo essere, come vorrebbe Gadamer, un caso esemplare di un sapere che "non può venire acquisito mediante apprendimento" (p. 177); e neppure si può dire, come egli scrive poche pagine prima, che la dialettica platonica non sia "tanto una *techne*, un potere e un sapere, quanto un essere, un 'atteggiamento' (*hexis* nel senso aristotelico) che caratterizza il vero filosofo rispetto al sofista" (p. 175). La reminiscenza, infatti, è la condizione di possibilità grazie alla quale la dialettica può diventare anch'essa un sapere tecnico, in quanto le fornisce quella conoscenza indipendente e pregressa del modello che caratterizza l'essenza della *techne*, differenziandola così in modo netto dalla *phronesis* aristotelica (in cui questa separazione di piani non esiste).

L'impressione che la dialettica platonica non sia una *techne* è in buona parte dovuta al fatto che essa pare avere un carattere piuttosto persuasivo che scientifico-dimostrativo (come Gadamer giustamente rileva) e che in Platone l'obiettivo di demarcare nettamente il filosofo dal sofista sulla base del puro sapere non può mai essere realizzato in forma compiuta³⁸. Ma questo dipende dal fatto che il sapere pregresso su cui si basa la scienza dialettica, a differenza da quanto accade con le altre forme di riconoscimento, è remoto e sbiadito, e dunque molto difficile da riattivare (si tratta infatti delle tracce delle nozioni generali rimaste nell'anima dopo che essa ha perso il contatto diretto con le idee); non certo dal fatto che la dialettica non sia una *techne*. Uno degli obiettivi di fondo del pensiero platonico, che probabilmente è anche quello più importante, consiste nel tentativo di salvare la scientificità della filosofia pure nella consapevolezza che la filosofia, ovvero la dialettica che la rappresenta nella sua forma eminente, è la più debole di tutte le scienze, a causa della nebulosità metafisica delle sue premesse; e dunque anche quella che trova maggiori difficoltà a differenziare a distinguere in termini di scientifico/non scientifico il proprio da sapere da quello di forme di sapere concorrenti come la sofistica e la retorica. Pur apprezzando senza compromessi la scientificità del sapere, egregiamente esemplificato dalle *technai*, Platone riconosce che la limitatezza della condizione umana non gli consente di trovare per la filosofia una collocazione migliore di quella che la pone in una zona intermedia tra la scienza rigorosa (lungo una tradizione che va da Aristotele a Husserl) e la conoscenza non scientifica, quale l'atteggiamento o la *hexis* di cui parla Gadamer.

Per completare il discorso c'è un ultimo tema di cui ci dobbiamo occupare. Gadamer ha tentato di mostrare l'affinità tra il sapere filosofico secondo Platone e la *phronesis* aristotelica mediante un argomento, per così dire, di carattere filologico, che merita di essere analizzato con attenzione³⁹. Platone, come è noto, sembra utilizzare i vari termini che nella lingua greca indicano il sapere con una incurante disinvoltura, come se fossero sostanzialmente sinonimi. Questo vale in primo luogo per *phronesis* et *sophia*, ossia le due principali virtù teoretiche che invece Aristotele, nelle sue etiche, distingue con particolare nettezza: mentre la *phronesis* sarebbe quel sapere non tecnico (nel senso che non ha alla sua base la visione o la contemplazione di un certo oggetto) che si usa nella

³⁷ Ho già affrontato questo problema, sia pure da un diverso punto di vista, in *La metafisica di Platone: scienza dell'essere o filosofia dei valori? In margine alle interpretazioni di Lotze, Heidegger e Gadamer*, in S. Bacin (cur.), *Etiche moderne, etiche antiche. Temi di discussione*, Bologna 2010, pp. 121-143; v. in part. pp. 139-141.

³⁸ Cfr. Renaud, *op. cit.*, p. 70: «Eine der tiefsten Einsichten Platons, so Gadamer, besteht im Widerstand gegen die Illusion, daß Dialektik die sophistischen Verwirrungen endgültig überwinden könnte».

³⁹ *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, cit., pp. 172-190.

vita pratica, la *sophia* sarebbe la conoscenza pura degli oggetti di cui il filosofo si occupa. Su questa base Gadamer ipotizza che Platone, chiamando a più riprese il sapere filosofico con il termine *phronesis*, voglia segnalare il fatto che la filosofia non possiede lo statuto epistemologico caratteristico della *techne*, ma piuttosto, esattamente come accade per la *phronesis* aristotelica, quello del sapere pratico "che non si può fondare su un sapere generale, acquisito in precedenza". In altri termini, per Gadamer la differenza tra *phronesis* e *sophia* (che gli studiosi di Aristotele spesso utilizzano per misurare la distanza progressiva tra gli scritti di Aristotele e la filosofia del suo maestro⁴⁰) sarebbe in realtà già presente in Platone, insieme alla consapevolezza che la *phronesis*, e dunque la filosofia, non può essere una tecnica. Non sarebbe dunque Aristotele l'inventore di una scienza, la *phronesis*, dotata di uno statuto epistemologico particolare, distinto da quello del sapere teoretico. Al contrario, come scrive Gadamer, è Aristotele che "continua a vivere nel mondo linguistico di Platone" (*L'idea del bene*, cit., p. 175).

Quello che c'è di vero, in questa ricostruzione è che l'assimilazione platonica di *sophia* e *phronesis* segnala la fondamentale inscindibilità del sapere teorico da quello pratico. Ma questa inscindibilità, per Platone, dipende per intero da quella necessaria connessione tra sapere teorico e uso pratico che è caratteristica naturale del sapere tecnico. Poiché solo chi previamente conosce può in seguito applicare le sue conoscenze per produrre risultati buoni (il filosofo governante in politica, il demiurgo in fisica e cosmologia), è fin da subito evidente che la *sophia* (e solo la *sophia*, nella misura in cui è effettivamente posseduta) è anche *phronesis*. Ma senza *sophia* non ci può essere alcun tipo di *phronesis*. La filosofia per Platone è una scienza debole, ma pur sempre una scienza.

Si precisa in questo modo dove sta la radice ultima di quella concordanza sostanziale tra Platone e Aristotele che Gadamer sostiene con forza nel libro del 1978. Nella misura in cui la filosofia è per Platone indagine intorno al bene, Platone converge sostanzialmente con Aristotele nell'applicare alla conoscenza del bene lo statuto epistemologico della *phronesis*; mentre gli argomenti tradizionali che di solito si usano per stabilire differenze nette tra i due filosofi, come il dualismo ontologico, la reminiscenza (come abbiamo visto) e la stessa nozione di $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (di cui Gadamer si occupa a lungo, ma non possiamo parlarne qui⁴¹), non sono per Gadamer indicatori dell'esistenza di una reale alterità ontologica, ma piuttosto documenti del dinamismo intrinseco, sospeso tra limitatezza storica e illimitatezza della ricerca, tipico della condizione umana. Da un punto di vista molto generale, dunque, Gadamer fonda il suo concordismo tra Platone e Aristotele su quella che con Adolfo Levi possiamo chiamare una "interpretazione immanentistica della filosofia di Platone"⁴². Non è un caso, in effetti, che tra i numi tutelari di "platonismo" di Gadamer figura anzitutto Natorp⁴³.

Ma l'immanentismo di Gadamer ha una natura sua propria, ben differente dallo spirito kantiano e scienziata che animava il filosofo marburghese. Per Gadamer il dualismo non solo è assurdo sul piano filosofico, ma è contraddetto in mille modi dello stesso testo platonico, dove nulla fa ritenere

⁴⁰ V. P.L. Donini, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2003, pp. 31-32.

⁴¹ V. ad esempio *L'idea del bene, tra Platone e Aristotele*, cit., p. 63. Come giustamente ha notato Renaud (*op. cit.*, p. 81), nel libro del 1978 Gadamer riesce a neutralizzare la ben critica di Aristotele su questo punto (e dunque promuovere tra i due autori un concordismo di sostanza, compatibile con il dissenso di forma) intendendo in senso metaforico ciò che Aristotele interpretava alla lettera. V. in proposito anche Wachterhauser, *op. cit.*, pp. 81-84.

⁴² Su questo tema, con particolare riferimento al bene, cfr. Renaud, *op. cit.*, pp. 76-81.

⁴³ Natorp, come è noto, fu il tutor della tesi di dottorato di Gadamer e anche colui che gli suggerì l'argomento (la dottrina del piacere in Platone; cfr. Grondin, *op. cit.*, pp. 121-128). Ma l'influenza di Natorp fu decisiva e duratura, soprattutto per l'impostazione antimetafisica e "immanentistica" (per usare il termine di Levi) del pensiero platonico (cfr. Renaud, *op. cit.*, pp. 63-64). Cfr. Gadamer, *Platone* (*op. cit.*, p. 79), p. 79: «La dottrina del *logos* dell'essere, sviluppata [nei] dialoghi dialettici, viene in realtà colpita dalla critica aristotelica del *chorismos* altrettanto poco che l'idea del bene. Il "platonismo dogmatico", sul quale insiste la critica di Aristotele, non trova qui appoggi validi». Ovviamente l'apertura al mistico che Natorp aggiunse all'edizione del 1920 della sua *Platos Indeelehre* (il *Metakritischer Anhang*) non aveva l'obiettivo di reintrodurre il dualismo metafisico; ma piuttosto quello di distinguere con più accuratezza il Platone storico (che nel 1920 per Natorp è appunto il "mistico") dalla nozione filosofica e generica di platonismo.

che l'uomo possieda una conoscenza vera e piena della realtà immateriale e immobile. Il fatto è, però, che questa consapevolezza non elimina il dualismo, che in effetti è parimenti attestato dai dialoghi. Piuttosto costringe l'interprete a intenderlo in modo diverso, ossia come un dualismo in cui il richiamo a una dimensione superiore dell'essere e della conoscenza pieni e perfetti non è metafora di qualcosa che oggettivamente non esiste; ma indicazione di qualcosa che esiste oggettivamente: anche se non è presente, e dunque la sua esistenza è altrove. Gadamer compie in questo modo l'errore speculare e contrario di coloro che minimizzano le infinite irrisoltezze del discorso platonico, e dunque interpretano il riferimento all'intelligibile come la concreta e realizzabile possibilità di conoscere un essere vero e presente. In entrambi i modi l'altrove è tolto. Se questo potrebbe forse andar bene per "attualizzare" Platone, non va bene invece per capire che cosa Platone voleva dire.