

Francesca Di Lorenzo Ajello

L'ἐπιστήμη e la sua giustificabilità razionale nella terza definizione del *Teeteto*: verso una teoria della responsabilità cognitiva*

Premessa: le ragioni della doxastizzazione dell'ἐπιστήμη nella III definizione

È merito di alcune recenti riletture del *Teeteto* aver fornito un'interpretazione dei rapporti tra δόξα, λόγος ed ἐπιστήμη, quali vengono in esso prospettandosi, che ne riconosce il significativo contributo ad una più precisa delineazione del modello epistemologico platonico, esente dai tradizionali pregiudizi della Teoria dei due mondi¹ del *Fedone* e della *Repubblica*.

Esse si inseriscono nel contesto di una più generale linea interpretativa paradigmaticamente espressa da John McDowell nel suo commento al *Teeteto*, ove, nel segnalare gli aspetti di innovatività del dialogo rispetto alle “most characteristic expositions of the Theory of Forms, which indicate that the title ‘knowledge’ should be reserved for a relation between the mind and the Forms untainted by any reliance on perception”², ha espresso il dubbio che tali innovazioni possano richiedere una lettura più moderata di quella stessa teoria:

It may be – egli scrive – that to concentrate excessively on the passages in which Plato disparages perception is to take an unfair view of his intentions in constructing

* Il presente saggio raccoglie alcuni risultati di una ricerca più ampia, attualmente in corso, sul tema dei rapporti tra percezione e conoscenza (ex 60% 2007), i cui primi esiti, relativi alle più recenti concezioni della percezione e alla loro capacità di render conto plausibilmente dell'idea di razionalità come criticabilità, sono stati pubblicati in F. Di Lorenzo Ajello (2008). Già in esso una prima ricostruzione genealogica dell'idea dell'appartenenza della conoscenza allo spazio normativo del “dare e chiedere ragioni”, oggi centrale nel dibattito contemporaneo da Sellars a McDowell e a Brandom e da Searle ad Habermas, ci aveva condotto (ivi, 6) a identificare nella teoria stoica della συγκατάθεσις la genesi di una concezione della conoscenza incentrata sul riconoscimento dell'importante ruolo della libertà umana di decidere, che in ambito cognitivo si prefigurerebbe come libertà di decidere se dare o no il proprio assenso ad una data esperienza.

Gli studi sul *Teeteto* che qui presentiamo, che proseguono tale ricerca genealogica, rintracciano nelle posizioni epistemologiche del *Teeteto* la genesi più lontana, antirelativistica ed antiscettica, di tale influente linea di pensiero.

¹ Per un elenco di alcuni di tali pregiudizi cf. F. Trabattoni (2009), 15-16, che pure sostiene la criticabilità della teoria dei due mondi sul piano epistemico mentre ne difende la sostenibilità sul piano ontologico. Su quest'ultimo punto cf. F. Trabattoni (2005).

² J. McDowell (1978), 227.

the Theory of Forms³.

E, coerentemente con tale posizione, nella sua opera teorica *Mind and World*, nel proporre una interessante versione naturalizzata di platonismo, è venuto mettendo in guardia contro una versione di esso eccessivamente concentrata sulla Teoria dei due mondi, che egli chiama “sfrenata (*rampant*)”, lamentando che essa sia spesso ingiustamente “battezzata con il nome di Platone”⁴.

All’interno di una tale tendenza revisionista degli studi platonici, alcune specifiche riletture del *Teeteto*, come quelle proposte, pur con declinazioni diverse, da Gail Fine, Timothy Chappell e Franco Trabattoni⁵, piuttosto che cercarvi indiretti sostegni alla Teoria delle Forme, sono giunte a riconoscerne quale esito, non messo in discussione dalla confutazione socratica delle tre accezioni di λόγος, l’identificazione della conoscenza con la capacità di “dare e chiedere ragione (λόγον δοῦναι καὶ δεῖξασθαι)”⁶.

Una tale linea interpretativa fa legittimamente leva sulla importante acquisizione, che il dialogo viene proponendo in modo innovativo già a partire dalla confutazione della prima definizione di conoscenza come αἴσθησις, data da una decisiva intellettualizzazione della δόξα che ben prepara al riconoscimento della costitutività dell’opinione vera per l’ἐπιστήμη nell’ultima definizione⁷.

In 190a2-5 esplicitamente, nel contesto della nota identificazione del δια-voεῖν col διαλέγεσθαι dell’anima con se stessa, egli scrive che l’anima:

quando giunge a definire qualcosa, sia che vi giunga grado a grado, sia rapidamente e come d’un salto, cosicché ella affermi ormai una unica e medesima cosa e non stia più incerta fra due: codesta noi diciamo che è la sua opinione. Io dico dunque che questo opinare è un ragionare, e la opinione un pronunciato ragionamento [...] ([...] ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζει, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς, ὥστ’ ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον [...])⁸.

La valorizzazione del δοξάζειν vi viene proposta attraverso la sua identificazione col λέγειν e la parallela identificazione della δόξα con il λόγος εἰ-

³ *Ibid.*

⁴ Id. (1994), 119. Sulle posizioni che McDowell sviluppa all’interno di tale particolare ed interessante cornice platonica sulla “plausibilità dell’idea della razionalità della conoscenza come sua continua autocorrezione in risposta alle interferenze dell’esperienza”, cf. F. Di Lorenzo Ajello (2008), 7-19.

⁵ Cf. in particolare G. Fine (2003) e più specificamente, 224-251, e (2008). Vedi anche T. Chappell (2004) e (2009); F. Trabattoni (1994), (2002), (2005) e (2009).

⁶ Pl. *Th.* 202c2-3. Cf. su ciò F. Trabattoni (2005); G. Fine (2003) e (2008).

⁷ Cf. su ciò F. Trabattoni (2005).

⁸ La traduzione italiana del *Teeteto* da cui citiamo qui e nel seguito del saggio è quella di M. Valgimigli (2002).

ρημένος sulla base del ruolo che nel δοξάζειν – secondo quanto egli viene mostrando – svolge l'attività intellettuale dell'anima, che egli prefigura come attività non solo del διανοεῖν e dell'ἐπισκοπεῖν ma anche del κρίνειν⁹, quindi come capacità di decidere se dare o no il proprio “assenso” anche a ciò che i sensi ci presentano.

Una tale valorizzazione della δόξα, che si contrappone puntualmente alla sua separazione dalla δάνοια e alla sua assegnazione a un dominio differente nel mito della caverna¹⁰, è implicita anche nel riconoscimento dell'intrinseca appartenenza di un tale λόγος all'opinione, come consegue anche direttamente dalla confutazione delle tre accezioni di λόγος in quanto non atte a differenziare scienza e opinione (206c-210b10).

Esemplare in tal senso è la confutazione della III definizione di λόγος come differenza (διάφορον) nell'ultima parte del dialogo:

Ma pure, credo, la opinione che io ho di Teeteto non sarà formata in me prima che questa tua rincagnatura di naso non abbia lasciato nella mia memoria, imprimendovisi, un suo segno particolare che la differenzia da tutte le altre rincagnature che ho vedute; e così dico di tutti gli altri segni da cui il tuo aspetto risulta; e sarà questo o quello che desterà in me, anche se t'incontro domani, il ricordo della tua persona e farà ch'io abbia di te giusta opinione [...] Cosicché anche la retta opinione risale per ciascuna cosa alla differenza. (Ἄλλ' οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν ἡ σιμότης αὐτῆ τῶν ἄλλων σιμοτήτων ὧν ἐγὼ ἐώρακα διάφορόν τι μνημεῖον παρ' ἐμοὶ ἐνσημνηναμένη κατάρθῃται - καὶ τᾶλλα οὕτω ἐξ ὧν εἶ σύ - ἢ με, καὶ ἐὰν αὐριον ἀπαντήσω, ἀναμνήσει καὶ ποιήσει ὀρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ. [...]) Περὶ τὴν διαφορότητα ἄρα καὶ ἡ ὀρθὴ δόξα ἂν εἴη ἐκάστου πέρι.¹¹

Perciò non è sorprendente che la δόξα si presenti nella terza definizione come parte costitutiva dell'ἐπιστήμη e che se ne venga così a prospettare una vera e propria doxastizzazione. Ma se l'attribuzione del λόγος alla δόξα ha implicazioni condivisibili ove ci induce a prender atto del fatto che il vincolo alla sua legittimazione tramite appropriate ragioni inerisce, oltre che alla conoscenza, anche, più in generale, ad ogni stato doxastico dell'essere umano¹², le sue

⁹ Pl.*Tht.* 186b8-9. Sul ruolo del κρίνειν nel δοξάζειν cf. M. Narcy (2002).

¹⁰ Cf. Pl. *R.* 514a-534c10.

¹¹ Pl. *Tht.* 209c4-d2.

¹² Su ciò riteniamo possa ormai essere diffusa la condivisione nel panorama delle più recenti acquisizioni della filosofia contemporanea dopo J. R. Searle (1969), J. Habermas (1981) e R. B. Brandom (2000), i quali a noi pare ben hanno identificato la costitutività per ogni atto linguistico dello specifico “impegno (*commitment*)” del parlante all'articolazione delle ragioni per dire quel che dice (cf. su ciò anche F. Di Lorenzo Ajello 2003). Alla luce di tale comune acquisizione non sarebbe certo sorprendente, anche dal punto di vista di chi, come Searle, ritiene che ogni atto linguistico esprima uno stato doxastico, il riconoscimento, che a noi pare implicato dall'attribuzione platonica del λόγος alla δόξα, che l'impegno all'articolazione delle ragioni inerisca ad ogni stato doxastico dell'essere umano. Ancor meno sorprendente a noi pare un tale riconoscimento possa apparire dal

implicazioni sono invece problematiche ove parrebbe giungere a mettere in discussione la capacità del λόγος di differenziare l'ἀληθῆς δόξα dall'ἐπιστήμη, la sua capacità, cioè, di aggiungere alla prima qualcosa in grado di trasformarla qualitativamente.

1. Il διαλέγεσθαι elenchico come modello di ἐπιστήμη e l'irriducibilità della sua differenza dall'ἀληθῆς δόξα in 172c5-177c7

È su tale problema che verte l'analisi che qui intendiamo proporre di alcuni passi controversi del *Teeteto* con l'intento di testare l'ipotesi che il decisivo avvicinamento di ἀληθῆς δόξα ed ἐπιστήμη, che il dialogo propone, è strettamente connesso all'intento platonico di delineare un'epistemologia del διαλέγεσθαι elenchico, incentrata su una concezione fallibilista della verità come ὁμολογία¹³, costitutivamente sempre rivedibile alla luce di nuove, possibili confutazioni.

Nel contesto di una tale interpretazione del senso generale del *Teeteto* il suo esito aporetico non comporterebbe alcuna costitutiva incapacità del λόγος di marcare la differenza in questione tra ἐπιστήμη e δόξα, ove tale incapacità sarebbe attribuibile piuttosto al λόγος nelle tre accezioni di esso specificatamente confutate da Socrate. Connesso alla costitutiva apertura del dialogo a nuove ragioni e confutazioni, un tale esito lascerebbe cioè spazio alla possibilità di altre possibili accezioni di λόγος, in grado di differenziare ἐπιστήμη e δόξα, diverse da quelle prese in considerazione e confutate nel dialogo.

Intendiamo qui argomentare a favore di tale ipotesi mostrando come essa consenta di dar conto di alcune note parti del *Teeteto*, tradizionalmente considerate marginali o in quanto mere digressioni o perché prive di significato letterale, ed in particolare:

a) dell'*excursus* 172a-177c5 su retorica e filosofia, che già Wilamowitz considerava un'aggiunta successiva priva di connessioni con le altre parti del

punto di vista platonico alla luce dell'identificazione che il *Teeteto* propone in 190a4-5 tra δοξάζειν e λέγειν e tra δόξα e λόγος εισηγμένος.

¹³ Su una tale concezione della verità cf. Pl. *Grg.* 486e5-6 ("sono convinto che se sarai d'accordo con me su quello che l'anima mia opina, basterebbe ciò perché questo fosse vero [εἴ οἷδ' ὅτι, ἂν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἔστιν αὐτὰ τᾶληθῆ]") e 487e1-8 ("[...] ogni qual volta, nel corso della discussione, ti troverai d'accordo con me, ciò significherà che almeno quei punti saranno stati adeguatamente provati sia da me che da te, né vi sarà bisogno di produrre altra prova: tu, certo, non mi darai la tua approvazione né per incompetenza, né per riguardo, né, tanto meno, per ingannarmi, poiché, come tu stesso dici, mi sei amico. Là dove, dunque, io e tu ci troveremo d'accordo, là significa che avremo colto la verità [ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βᾶσανον ἀναφέρειν. οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδεία οὔτ' αἰσχύνῃς περιουσία, οὐδ' αὖ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσας ἂν· φίλος γὰρ μοι εἶ, ὥς καὶ αὐτὸς φῆς, τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας]"). La traduzione italiana del *Gorgia* da cui citiamo qui e nel seguito del saggio è quella di F. Adorno (1988).

dialogo;

b) del passo sul testimone oculare (201b7-c7) ove Socrate, proprio contro la seconda definizione che identifica conoscenza e opinione vera, fa ricorso alla impossibilità di far valere come ἐπιστήμη l'opinione vera di giudici persuasi retoricamente e contrappone a tale δόξα la conoscenza del testimone oculare. Anche questo passo, come quello del tutto simile del *Menone* sull'opinione retta che della strada di Larissa può solo avere chi non c'è mai andato, e che perciò non può averne conoscenza¹⁴, è stato spesso considerato privo di significato letterale in quanto incompatibile con la svalorizzazione dell'αἴσθησις tradizionalmente attribuita a Platone e spesso considerata ancora principale obiettivo della I parte del dialogo;

c) della differenza tra le tre accezioni di λόγος confutate nella III parte del *Teeteto* in quanto non atte a trasformare l'ἀληθῆς δόξα in ἐπιστήμη e la specifica accezione di esso come “ragionamento relativo alla causa (αἰτίας λογισμός)”¹⁵, da Platone indicata nel *Menone* nel contesto del discorso ove egli distingue specificamente la conoscenza della strada di Larissa di chi l'ha già percorsa dalla credenza vera che può pur formarsene chi non c'è mai stato.

Che, giungendo in 202b8-c5 a identificare la conoscenza con la capacità di “dare e chiedere ragione (λόγον δοῦναι καὶ δεῖξασθαι)”, Platone miri alla conferma di un modello di conoscenza ben identificabile nella pratica socratica del διαλέγεσθαι elenchico e che egli sia ben lontano dal volerne negare la differenza dall'ἀληθῆς δόξα, può certo avere una sua prima evidenza nel fatto stesso che egli, riproponendola, la rimetta in questione nella sua differenza specifica dalla pratica retorica sulla base dell'incapacità di quest'ultima di andare oltre la δόξα.

Della πραγματεία del διαλέγεσθαι, che procede attraverso “l'esame (ἐπισκοπεῖν)” e il “cercare di confutare (ἐλέγχειν)” le opinioni dell'interlocutore, Platone mira a individuare la specifica capacità di giungere a “toccare l'essere (τυχεῖν τοῦ ὄντος, 172d9)” considerando l'esistenza stessa di una tale pratica in 161a-162 banco di prova della inaccettabilità della “Verità di Protagora”. Si dovrebbe infatti considerarla del tutto stolta ove ogni opinione fosse vera:

Questo esaminare e cercar di confutare gli uni degli altri opinioni e giudizi, che sono veri per ciascuno, non sarebbe – chiede Socrate nel dialogo – la più grande, la più enorme stoltezza, se proprio è vera la *Verità* di Protagora, e non ha ella piuttosto

¹⁴ Pl. *Men.* 97a9-b2.

¹⁵ Pl. *Men.* 97d6-98a10. In relazione a tale traduzione vedi l'esautiva presentazione delle altre che ne sono state proposte in G. Fine (2004), 55-61. Ci pare opportuno sottolineare fin d'ora che la nostra traduzione lascia aperta la possibilità di un'interpretazione del significato di αἰτία diversa da quella fornita dalla Fine. La nota studiosa, che traduce invece αἰτίας λογισμός con “reasoning about explanation”, ritiene che per Platone si abbia conoscenza che p ove la credenza vera “che p” sia accompagnata dal ragionamento sul perché p è tale (“why p is so”, *ibid.*, 61). Rinviamo al seguito di questo saggio per la nostra proposta interpretativa sul senso di αἰτία nel contesto su citato del *Menone*.

oracoleggiato per burla dal santuario del suo libro? (τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἐκάστου οὐσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἢ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέρξαστο;)¹⁶.

Nell'*excursus* 172c-177b egli mostra che alla finalità del τυχεῖν τοῦ ὄντος propria del διαλέγεσθαι è funzionale l'interesse del filosofo che lo pratica a "condurre i discorsi con agio e in pace" ed è a ciò che mira quella significativa prefigurazione della contrapposizione tra forme di agire linguistico di tipo comunicativo e di tipo strategico¹⁷ che è facile intravedere nella lunga digressione su libertà del filosofo e schiavitù del retore. Mentre egli caratterizza la retorica proprio per la sua incapacità di "dar ragione (λόγον [...] δοῦναι)" ed "accogliere (δέξασθαι) le ragioni altrui".

In 177b2-7 completando la nota digressione racconta infatti come capiti ai retori che

se debbono in privato dar ragione di cose che spregiano e accogliere le ragioni altrui, e vogliano per un certo tempo tenere testa animosamente alla disputa e non abbandonarla disarmati, ecco che allora [...] tutta la loro eloquenza, non so come, si spegne e appaiono né più né meno come fanciulli ([...] ὅταν ἰδίᾳ λόγον δέη δοῦναι τε καὶ δέξασθαι περὶ ὧν ψέγουσι, καὶ ἐθελήσωσιν ἀνδρικῶς πολὺν χρόνον ὑπομεῖναι καὶ μὴ ἀνάνδρως φυγεῖν [...] ἢ ῥητορικῆ ἐκείνη πως ἀπομαραίνεται, ὥστε παίδων μῆδὲν δοκεῖν διαφέρειν.).

Una negazione così esplicita e diretta alla retorica proprio della capacità di "dare e chiedere ragione" (λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι), che la contrappone alla filosofia che invece si caratterizza in quanto pratica del διαλέγεσθαι, diventa certamente significativa dell'irriducibilità nel *Teeteto* della ἀληθῆς δόξα all'ἐπιστήμη anche alla luce della ulteriore differenza tra πειθῶ retorica e conoscenza che egli proporrà in 200d5-201d7.

Continuando nel *Teeteto*, non diversamente che nel *Gorgia*¹⁸, a negare alla πειθῶ retorica la capacità di insegnare (διδάσκειν), identificandola piuttosto con la capacità di indurre a credere quel che si vuole, egli fa dire da Socrate a Teeteto:

¹⁶ Pl. *Tht.* 161e7-162a3.

¹⁷ Cf. J. Habermas (1981).

¹⁸ Cf. Pl. *Grg.* 454e3-455a5, ove Socrate distingue la πειθῶ "dovuta alla credenza non accompagnata da sapere (τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, 454e3-4)" o "fondata sul credere (πιστευτική, 455a1) da quella "frutto di scienza (τὸ δ' ἐπιστήμην, 454e4)" e "fondata sull'insegnamento (διδασκαλική, 455a1)", identificando nella prima la specie di persuasione di cui la retorica è fautrice.

O credi tu ci siano al mondo maestri così abili i quali, pur non essendo stato nessuno dei giudici presente quando certe persone furono derubate dei loro averi o altre violenze patirono, siano capaci la verità di codesti fatti, nel breve tempo che un poco di acqua scorre giù dalla clessidra, di dimostrare (διδάξαι) a codesti giudici sufficientemente? (ἢ σὺ οἶει δεινούς τινας οὕτω διδασκάλους εἶναι, ὥστε οἷς μὴ παρ-γένοντό τινες ἀποστερουμένοις χρήματα ἢ τι ἄλλο βιαζομένοις, τούτοις δύνασθαι πρὸς ὕδωρ σμικρὸν διδάξαι ἱκανῶς τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν;)¹⁹.

In questo contesto la credenza vera semplicemente indotta dalla πειθῶ πιστευτική della retorica non verrebbe più a contrapporsi al sapere che è in grado di produrre il διαλέγεσθαι, ma piuttosto alla conoscenza del testimone oculare.

Parlando specificatamente della credenza vera indotta dal retore nei giurati e sostenendo espressamente che ci sono fatti che possono essere conosciuti solo da chi vi ha direttamente assistito, egli giunge a dire che i giudici pur “giustamente persuasi [da retori ed avvocati] di cose che solo chi le ha viste le può conoscere (δικαίως πεισθῶσιν [...] περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι)” e “giudicando perciò solo di ciò che hanno sentito dire (ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες)”, pur essendo riusciti a farsene un’opinione vera, giudicherebbero però “senza conoscenza (ἄνευ ἐπιστήμης)”²⁰.

2. La non identificabilità della conoscenza del testimone oculare con l’αἴσθησις

La crucialità del passo è certo immediatamente evidente dal ruolo decisivo che Platone gli fa svolgere ai fini della confutazione della seconda definizione di conoscenza come opinione vera e del passaggio alla III definizione. La τέχνη retorica “mostra (σημαίνει)” che l’opinione vera da essa indotta non può essere conoscenza.

Ma il passo non è solo significativo per noi in quanto fornisce una prima conferma della nostra ipotesi che nel *Teeteto* la distinzione tra ἀληθῆς δόξα, nel caso specifico quella indotta dalla πειθῶ retorica, ed ἐπιστήμη resta irriducibile. Esso è anche, al contempo, problematico perché, venendo a riconoscere lo statuto di ἐπιστήμη alla conoscenza diretta del testimone oculare, sembrerebbe in grado di falsificare la nostra ipotesi più generale che il modello di conoscenza che Platone vuol proporre nel *Teeteto* è quello del “dare e chiedere ragione (λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι)”: la conoscenza del testimone oculare sembra infatti prospettarsi come un tipo di conoscenza percettiva per un verso in contrasto con il noto stereotipo della forte ostilità platonica alla αἴσθησις e per altro

¹⁹ Pl. *Th.* 201a10-b3.

²⁰ Pl. *Th.* 201b7-c2.

verso, in quanto interpretabile come un genere di conoscenza senza λόγος²¹, in contrasto con la terza definizione che nella nostra ipotesi sarebbe invece quella accettata da Platone.

Si tratterebbe perciò, ai fini della plausibilità della nostra proposta interpretativa, sia di mostrare come non si tratti di un ritorno alla I definizione, sia di mostrarne anche il carattere di conoscenza accompagnata da λόγος.

Dovremo perciò, innanzitutto, sgombrare il campo dal dubbio espresso già a suo tempo da Cornford²², sulla base del noto stereotipo che attribuisce a Platone una forte ostilità al mondo sensibile, che il passo in questione possa essere considerato privo di significato letterale.

Ove Platone sembrerebbe giungere, nell'esempio del testimone oculare di fatti che egli dice conoscibili solo da chi vi assiste, ad attribuire all'esperienza percettiva il ruolo di condizione necessaria di conoscenza, egli sembrerebbe contraddire la tesi, che alcuni critici ritengono possa trarsi dalla confutazione di Protagora, che la percezione non è mai conoscenza (“no knowledge at all is perception”)²³.

Già lettori sofisticati di Platone come Bostock e Chappell, sulle linee della lettura proposta da Sesto Empirico, hanno notato la non incompatibilità del passo sul testimone oculare con la I parte del *Teeteto*²⁴.

È sulla linea di tali interpretazioni che a noi pare possibile dare un senso coerente al passo sul testimone oculare nel contesto di una rilettura dei rapporti tra αἴσθησις, δόξα ed ἐπιστήμη come rapporti che Platone verrebbe a prefigurare come di tipo cooperativo.

Cruciale in tale nostra ipotesi interpretativa è il passo 186b11-c5 ove Platone ben distingue tra i παθήματα, le affezioni meramente passive dei nostri organi di senso, che arrivano all'anima attraverso il corpo, e gli ἀναλογίσματα, i ragionamenti dell'anima intorno a tali παθήματα, ed in particolare intorno al loro essere (πρός τε οὐσίαν) e alla loro utilità, che egli riconduce all'esperienza e all'istruzione piuttosto che a un dono extraumano. Scrive precisamente:

²¹ Sulla possibilità di rintracciare in Platone altre forme di conoscenza diverse da quella accompagnata da ragione, del genere della conoscenza *by acquaintance* di persone ed elementi, cf. J. H. Lescher (1989). Rinviando invece a G. Fine (2003) e (2008) per una convincente rilettura del *Teeteto* che vi ha individuato un modello interrelazionale di conoscenza valido anche nel caso della conoscenza degli elementi. Cf. in particolare, *Thr.* 207d3-208b3.

²² F. M. Cornford (1935).

²³ Per una esaustiva rassegna delle principali interpretazioni della confutazione platonica della prima definizione di conoscenza come αἴσθησις rinviamo a D. Bostock (1988).

²⁴ Ivi, 200. Egli nota che la tesi platonica che si può avere conoscenza di certi fatti solo se si è assistito ad essi “need not be taken as conflicting with the conclusion of the first part of the dialogue, since it is quite consistent to hold that in such matters perception is a necessary, but not a sufficient, condition of knowledge”. Vedi anche T. Chappell (2004), 194, che propone un'estensione di tale tesi di Bostock facendo leva sul passo 96d-97c del *Menone*. Egli vi rinvia anche a Sesto Empirico, *Contra Logicos* 1.141-144, ove Sesto commenta *Timeo* 27d-28a.

Dunque vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all'anima, attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono (Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγηται:).

Vi viene distinta e descritta una dimensione di *sentience* che uomini ed animali hanno in comune “da natura e appena nati” come anche una specifica modalità del riflettere (*ἀναλογίζεσθαι*) con l'anima su quel che tali *παθήματα* sono, e che è certamente un'attività cognitiva “propria” dell'uomo, che si esercita sulle sue sensazioni e che nel corso della confutazione della prima definizione di conoscenza come *αἴσθησις* viene intrecciandosi con altre attività cognitive e concettuali come *l'ἐπισκοπεῖν*, il *διανοεῖν*, il *κρίνειν* di cui l'anima viene considerata capace.

Vi si configura specificatamente l'insufficienza della sensazione a dar luogo a giudizi sull'“essere” di questi stessi *παθήματα*, sulla loro οὐσία come anche sulla loro eventuale “utilità”²⁵ e viene delineandosi lo spazio dell'attività intellettuale dell'anima, della *διάνοια*, identificata nei ragionamenti (*ἀναλογίσματα*) sulle stesse affezioni sensibili e per la quale viene reclamata l'importanza del processo educativo e dell'esperienza.

Lo specifico rilievo sul fatto che a tali *ἀναλογίσματα* si giunge solo col tempo e con molta esperienza e istruzione e che non tutti vi giungono rinvia certamente all'imprescindibile ruolo di un qualche grado di concettualizzazione dell'*input* sensorio, cui si accederebbe anche con l'apprendimento del linguaggio e più in generale con i processi esperienziali e formativi dell'animale razionale, come molta filosofia contemporanea è venuta enfatizzando²⁶.

Più in generale a noi pare che tutta la confutazione della prima definizione di *ἐπιστήμη* come *αἴσθησις* miri a configurare un nuovo spazio di cooperazione

²⁵ Sul problema della possibilità che tramite la sensazione si giunga a un giudizio sulle proprietà che sono proprie ad ogni organo di senso cf. D. Bostock (1988), 118-45. Ci pare opportuno segnalare come Bostock identifichi l'ambito dell'*αἴσθησις*, che in Platone è ristretto all'ambito dei *παθήματα*, con quello del formarsi credenze sulla base di quello che percepiamo (144). Quest'ultimo, nella nostra ipotesi di lettura, è invece lo spazio in cui non può non cooperare con la sensazione anche l'attività intellettuale dell'anima. Sarebbe forse più adeguata, per rendere conto della recettività dell'*αἴσθησις* come intesa da Platone, una sua traduzione con sensazione. Mentre a noi pare che il *Teeteto* richieda la distinzione di un tale livello di mera recettività da un livello che Platone identifica con quello del credere/giudicare anche sulla base di quello che sentiamo e che è un livello di cooperazione di *αἴσθησις* e *διάνοια* cui nella letteratura contemporanea si fa riferimento identificandolo come un livello di esperienza percettiva [cf. su ciò, ad es., N. Humphrey (1993) e (2001)].

²⁶ Cf. W. Sellars (1997); J. McDowell (1994); J. R. Searle (2006).

tra αἴσθησις e διάνοια atto a superare l'incapacità della prima a raggiungere e a identificare l'oggetto, il che per Platone è possibile solo ove si colga "ciò che è comune" a cose diverse.

A partire dal riconoscimento che l'anima sente attraverso (διὰ) gli organi di senso i sensibili ad essi propri, attraverso la vista il colore, attraverso l'udito il suono etc., in 185a4-e1 Socrate conduce Teeteto ad ammettere che quel che due oggetti, l'uno veduto e l'altro udito, hanno in comune, il loro essere, come il loro essere simili o dissimili, il loro essere due, l'essere ciascuno identico a se stesso e diverso dall'altro, non può essere pensato attraverso l'uno o l'altro dei due organi di senso ma è "ella stessa l'anima mediante sé stessa che [le] discerne (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν)"²⁷.

Socrate ne trae poi la conclusione che "certe cose l'anima le discerne da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo (τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων)"²⁸.

Con ciò quel che la confutazione della prima definizione di ἐπιστήμη come αἴσθησις giungerebbe, nella nostra ipotesi interpretativa, a dire è che la αἴσθησις non è mai *da sola* conoscenza, e cioè che nessuna conoscenza è mai solo αἴσθησις²⁹. Vengono sì tracciati i limiti dell'αἴσθησις, ma senza che ne venga disconosciuto il ruolo. Scrive in 186d 2-5:

Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno a esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità, per quella è impossibile (Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.).

L'immagine che Platone delinea dell'animale razionale, nel pieno riconoscimento che egli condivide con l'animale non razionale quelle capacità sensorie che gli permettono di essere sensibile a particolari caratteristiche dell'ambiente, ne identifica la specificità nella sua capacità cognitiva di ragionamento (συλλογισμός) sui παθήματα e del loro discernimento (ἐπισκοπεῖν) sia attraverso le facoltà del corpo sia "attraverso se stessa" ove all'anima viene anche richiesta la capacità di "protendersi da sé" verso le "proprietà comuni" a più cose.

Ciò ci permette di spiegare come Platone possa spingersi fino a indicare un limitato ambito del reale la cui conoscenza richiede quale sua condizione neces-

²⁷ Pl. *Tht.* 185e1-2. Su ciò cf. M. Dixsaut (2002).

²⁸ Pl. *Tht.* 185e6-7.

²⁹ Per una diversa interpretazione della posizione platonica su tale questione, che trae dalla considerazione che "perception never 'attains being' and so never 'attains truth' la conclusione "hence is never knowledge", cf. D. Bostock (1988), 110. Rinviamo, per una rassegna delle diverse proposte interpretative su tale questione, a T. Chappell (2004), 146.

saria l'esperienza diretta dei fatti senza che ciò significhi che tale conoscenza sia riducibile alla semplice αἴσθησις.

Ove egli è giunto anche a mostrare come ogni αἴσθησις necessiti della “cooperazione” della spontaneità del διανοεῖν e del κρίνειν per giungere al giudizio che così stanno le cose, è certamente esclusa ogni possibilità di pensare alla semplice αἴσθησις quale condizione sufficiente di conoscenza.

Potremmo essere realmente d'accordo, sulla base di tale lettura, con Chappell quando, volendo mettere in discussione anche l'esistenza di “tipiche esposizioni della Teoria delle Forme”, cui pur continuano a far riferimento studiosi di Platone consapevoli di doverle rimettere in discussione, scrive:

At least part of the point of the Theory of Forms, at all stages of its development, is to make the intelligibility of the perceptible world consist in its instantiating the Forms [...]. The Theory is meant to give us a way of understanding and gaining knowledge, not only about high and abstract matters, but also about what we perceive.³⁰

3. La conoscenza del testimone oculare e il λόγος

Se così, forse, è sgombrato il campo dal possibile fraintendimento che il riconoscimento dello statuto epistemico della conoscenza percettiva possa significare un ritorno alla tesi che conoscenza è αἴσθησις, ci resta da chiederci come la conoscenza del testimone oculare possa essere coerente con l'idea di conoscenza come credenza vera accompagnata da λόγος che nella nostra ipotesi di lettura sarebbe quella proposta da Platone.

Un'interpretazione in grado di dar conto di ciò ci pare possa essere plausibilmente avanzata ove si colleghi la differenza da Platone proposta tra la conoscenza percettiva del testimone oculare e la credenza vera cui si giunge per persuasione retorica con la stessa distinzione che egli propone nel noto passo del *Menone* sulla conoscenza diretta della via di Larissa di chi c'è stato e l'opinione vera che può formarsene chi non c'è mai stato e non la conosce (*Men.* 97a9-c9).

È indubbio che già di per sé – come ha ben notato McDowell – l'esclusione della conoscenza per sentito dire dall'ambito dell'ἐπιστήμη può essere spiegata solo dall'idea che ciò che è richiesto ad una credenza oltre la verità, perché essa possa contare come un caso di conoscenza, è che si è arrivati ad essa perché i fatti sono tali da renderla vera.

È quello che sembra avere esattamente in mente McDowell quando scrive:

The argument of this passage prompts this thought: the reason why a true judgement, or belief, of the sort described here does not count as a case of knowledge is that it is

³⁰ T. Chappell (2004), 148.

arrived at, not because the facts are what they are, but because of the advocate's decision, which was independent of the facts. This suggests that the next step ought to be to elaborate the idea that what is required of a judgement, or belief, besides truth, if it is to count as a case of knowledge, is that it is arrived at *because the facts are such as to make it true*. Such an idea might explain the implied exclusion of knowledge by hearsay: the connection between the facts and a true judgement or belief formed on the basis of testimony might seem too remote for the case to conform to the above suggestion about what is required for knowledge³¹.

Ma pur notando che il passo sul testimone oculare sembra suggerire tale idea, egli, fermandosi al *Teeteto*, deve prendere atto del fatto che “[...] this promising idea, though it is near the surface here, does not recur in what follows”³².

La nostra ipotesi è che tale mancato sviluppo nel *Teeteto* possa essere colmato ove si colleghi il passo in questione con l'analogo passo del *Menone*, alla luce del ricorso che in quest'ultimo si fa al concetto di αἰτίας λογισμός per differenziare ἐπιστήμη e ἀληθῆς δόξα. È il passo in cui Platone, pur proponendo una significativa rivalutazione dell'opinione vera sul piano pratico in quanto capace di dirigere l'azione non meno bene dell'ἐπιστήμη, ne nega però la stabilità che invece considera propria dell'ἐπιστήμη. E a Menone, che alla affermazione socratica della pari utilità di entrambe chiede di sapere “in che mai la scienza sia di maggior pregio della retta opinione, e perché siano diverse l'una dall'altra (ὅτι δὴ ποτε πολὺ τιμιωτέρα ἢ ἐπιστήμη τῆς ὀρθῆς δόξης, καὶ δι' ὅτι τὸ μὲν ἔτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστιν αὐτῶν)”³³, fa da Socrate rispondere con un paragone tra l'instabilità della credenza e quella delle statue di Dedalo da lui attribuita all'assenza di un δεσμὸς capace di incatenarle. Egli dice che esse:

quando non siano legate se la svignano e scappano; se son legate, invece restano [...]

E aggiunge subito dopo:

anche le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi, con un ragionamento relativo alla causa [...] Dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame (ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ᾗ, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει,

³¹ J. McDowell (1978), 228.

³² *Ibid.*

³³ Pl. *Men.* 97d1-3. La traduzione italiana del *Menone* da cui citiamo qui e nel seguito del saggio è quella di G. Reale (2000).

ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει [...] Καὶ [...] αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ. [...] ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης³⁴.

Qui il δεσμός che “lega” le opinioni e che è in grado di trasformarle qualitativamente in ἐπιστῆμαι conferendo loro la stabilità che ne fa conoscenze, viene specificatamente identificato, al di là della suggestione coerentista in esso rinvenibile, come un αἰτίας λογισμός, un ragionamento sulla causa. Non solo è facile scorgervi una accezione particolare di λόγος, diversa dalle tre accezioni da Platone presentate e confutate nel *Teeteto*, ma altresì a noi pare che la specificazione del δεσμός come αἰτίας λογισμός gli aggiunga un significato interessante e per certi versi inaspettato che lo pone sul piano del rapporto tra credenza e mondo.

Innanzitutto, infatti, a noi pare si possa plausibilmente ipotizzare che nelle intenzioni di Platone un tale δεσμός debba inerire alla conoscenza del testimone oculare, alla luce della considerazione che a tale “ragionamento relativo alla causa” Platone riconduce la differenza tra scienza e opinione retta, in un contesto in cui egli le differenzia facendo ricorso all'esempio di chi conosce per esperienza diretta la strada di Larissa e di chi invece ne ha semplice opinione vera in quanto non c'è mai andato.

Se queste considerazioni sono corrette, l'αἰτίας λογισμός cui fa riferimento il *Menone* potrebbe essere considerato in gioco anche nel caso analogo del testimone oculare del *Teeteto* e sarebbe tale specifico “ragionamento relativo alla causa” a marcarne la differenza dall'opinione retta di chi non ha assistito ai fatti, i giudici semplicemente persuasi dal retore nell'esempio del *Teeteto*.

Diventerebbe allora plausibile, sulla base di tali considerazioni, proporre un'interpretazione di tale λογισμός sulla causa che ne renda possibile l'applicazione a tale caso.

Sarebbe così legittimo, al di là delle esitazioni di McDowell, attribuire a Platone l'intuizione, che a noi pare scaturisca peraltro anche dalle pratiche comuni nella nostra forma di vita umana, in cui è condivisa la pratica di dare e accettare testimonianza come pratica epistemica basilare e con essa la distinzione tra conoscenza per sentito dire e testimonianza diretta, che tra l'esperienza visiva di determinati fatti e questi stessi fatti debba darsi un “giusto” legame causale perché la prima possa essere distinta da forme illusorie e non affidabili di esperienze percettive.

³⁴ Pl. *Men.* 97d9-98a8 (tr. italiana leggermente modificata).

Si può in definitiva legittimamente ipotizzare che sia proprio l'intuizione di fondo sottostante al concetto di αἰτίας λογισμός a suggerire a Platone che quella del testimone oculare possa essere conoscenza a differenza della credenza cui si giunge solo per sentito dire. Una tale attribuzione, verso cui a noi pare spingerci un'adeguata evidenza testuale, al di là della concomitante spinta che può venirci anche dal vincolo alla carità interpretativa che sottende ogni atto interpretativo, significa attribuzione a Platone di una concezione dell'αἰτίας λογισμός che ne farebbe un ragionamento mirante a verificare la sussistenza del giusto legame causale tra i nostri stati cognitivi e gli stati di cose su cui essi vertono.

Conclusione: l'αἰτίας λογισμός e la soluzione "platonica" al problema di Gettier

Una tale interpretazione del ragionamento relativo alla causa ci consente di attribuire a Platone non solo l'idea che "si conosce se la credenza di qualcuno colpisce il bersaglio della verità e lo fa con un'adeguata giustificazione", alla quale i più recenti studi sul tema della giustificazione espressamente si ricollegano da Chisholm a Laurence Bonjour ed Ernest Sosa³⁵. Dovremmo piuttosto, se è corretta la proposta interpretativa da noi avanzata, dire che Platone ha intravisto una risposta certamente significativa e forse, a nostro avviso, anche corretta, al problema di quale sia la natura e quali siano le condizioni di tale giustificazione epistemica, che è problema al centro di molte recenti prospettive gnoseologiche spesso in diretto collegamento col "problema del Teeteto".

La soluzione che egli lascia intravedere ci pare in grado di fare i conti con i molti controesempi all'identificazione della conoscenza con l'opinione vera giustificata presenti nella letteratura contemporanea post-Gettier.

All'insufficienza di verità e giustificazione perché si dia conoscenza, che Edmund Gettier ben mostrava nel brevissimo e noto articolo del '63 "Is justified Belief Knowledge"³⁶, si è venuto rispondendo nella letteratura filosofica contemporanea sia con un opportuno richiamo a criteri coerentisti, come nel caso di R. Chisholm³⁷, sia con altrettanto opportuni richiami alle procedure d'indagine razionale rilevanti su una data questione perché si possa giungere all'accettazione razionale dell'evidenza ad essa relativa³⁸.

E a noi pare ben possa identificarsi come procedura d'indagine razionale

³⁵ R. Chisholm (1966); L. Bonjour & E. Sosa (2003).

³⁶ E. Gettier (1963).

³⁷ Cf. R. Chisholm (1966). Il filosofo anglo-americano fa ricorso, in risposta al problema di Gettier, al principio di concordanza di Carneade, sostenendo che perché una proposizione possa essere considerata evidente è necessario che ci sia un insieme di proposizioni concordanti, ciascuna delle quali è accettabile per S nel momento t e include la proposizione percettiva in questione.

³⁸ Cf. in particolare, per la formulazione di un tale criterio di evidenza, R. K. Shope (1983).

rilevante per le credenze percettive l'adeguata considerazione dell'importanza che per la loro correttezza, per la loro "legittimità", potremmo dire in termini habermasiani, ha anche il fatto, cui rinvia l'αἰτίας λογισμός del *Menone*, che tra di esse e lo stato di cose su cui esse vertono ci sia un giusto legame causale.

La rilevanza di un tale criterio per l'accettabilità razionale delle nostre credenze percettive ci pare emerga anche dall'analisi di alcuni stati intenzionali come le esperienze percettive e le intenzioni fornitaci dal filosofo angloamericano John Searle che mostra come esse siano strutturate in modo causalmente autoreferenziale.

Searle mostra infatti come tali stati mentali richiedano per la loro soddisfazione non solo la conformità tra il loro contenuto e lo stato di cose su cui essi vertono, ma altresì che sia tale stato di cose ad essere la causa del contenuto dello stato mentale nel caso dell'esperienza visiva, mentre nel caso dell'intenzione che sia essa a causare lo stato di cose su cui l'intenzione verte.

Ci verrebbe così fornita, all'interno di una coerente teoria della mente e dell'intenzionalità, uno strumento concettuale adeguato per una risposta non *ad hoc* ai controesempi di Gettier. Searle spiegherebbe infatti perché le nostre esperienze visive per essere razionalmente accettabili richiedono che su di esse svolga un ruolo causalmente rilevante lo stato di cose su cui esse vertono e che tale rapporto di causazione esemplifichi – come egli dice – “una regolarità pianificabile”³⁹.

La soluzione al problema di Gettier che ci pare possibile fornire sulla base della acquisizione relativa all'autoreferenzialità causale delle nostre esperienze percettive coinciderebbe così, in definitiva, con la soluzione che consentirebbe di fornirgli la peculiare accezione di λόγος come αἰτίας λογισμός del *Menone*.

Pur non intendendo disconoscere la differenza tra la concezione del λόγος moderna e quella platonica ben sottolineata da Gail Fine ove sostiene che sono i moderni ad avere interesse a “[...] justifying one's claim to know that p, for any true proposition p” mentre Platone

focuses only on a subset of such cases; he is concerned only with accounts specifying the nature of entities one claims to know, and knowledge of such accounts provides something like philosophical insight or understanding, not merely good grounds for believing that a particular proposition is true⁴⁰,

riteniamo però anche che la nota studiosa non a torto abbia indicato un limite alla generalizzabilità di tale differenza ove ha aggiunto che tale *focus* più ristretto

³⁹ Sull'autoreferenzialità causale della percezione e sulla sua specifica capacità di fornire una risposta convincente al problema, già sollevato tra gli altri da Davidson, del problema delle catene causali devianti, J. R. Searle (1983), 55 sqq. e 77 sqq. Su ciò vedi anche il nostro (2001²), 87-90.

⁴⁰ G. Fine (2003), 226. Vd. anche Ead. (2004) per la sua interpretazione in tal senso dell'αἰτίας λογισμός perciò dalla studiosa tradotto con “reasoning about explanation”.

non separa nettamente (*divorce*) l'interesse di Platone da quello moderno, sostenendo che "his account of knowledge leads to problems which also confront the modern one."⁴¹

A noi pare in particolare che l'immagine della conoscenza che emerge dall'interpretazione da noi proposta dell'αἰτίας λογισμός, che si prospetterebbe come in grado di consentirci una soluzione convincente al problema di Gettier e che ben si confronta con gli esiti del dibattito contemporaneo su di esso, sia anche coerente con l'immagine che il *Teeteto* verrebbe fornendocene.

Rientrerebbe tra le implicazioni del ricorso platonico a tale ragionamento relativo alla causa che ad esso noi saremmo vincolati in quanto animali razionali che ragionano anche sui παθήματα, capaci di soppesare ragioni per decidere cosa credere e cosa pensare, a cosa dare il nostro assenso, cosa accettare di "quel che ci appare" sulla base della sua giustificabilità razionale e cioè in definitiva sulla base della sussistenza o meno di un "giusto legame causale" tra gli stati di cose e i nostri stati cognitivi ad essi relativi. È quanto a noi pare suggerisca anche il passo della *Repubblica* 602c10-603a ove Platone affida all'anima razionale il compito di ragionare su quel che i sensi ci presentano in modo da giungere a correggerne gli eventuali inganni⁴².

Quel che Platone verrebbe a prefigurare sarebbe un modello di rapporto mente-mondo mediato concettualmente e razionalmente, che è diverso sia dal modello dell'osservatore passivo proprio della concezione sofistica della conoscenza come αἴσθησις, da lui espressamente confutata, sia da quello di una pura conoscenza non contaminata dalla percezione che egli sembrava voler sostenere con l'allegoria della caverna. Di un tale modello ci pare possa ormai intravedersi il nucleo più innovativo nell'identificazione dell'atto cognitivo, sia esso esercitato o no su materiali della sensazione, come attività di giudizio: potremmo vedervi inaugurata quella linea di pensiero in cui occupano una posizione significativa Aristotele e dopo di lui gli stoici con la loro concezione della φαντασία καταλεπτική e della συγκατάθεσις⁴³. Ne sono oggi sostenitori filosofi influenti da Sellars a McDowell e Brandom e da Searle ad Habermas.

Bibliografia

- Adorno, F. (1988), Platone, *Gorgia*, traduzione di F. Adorno, Roma-Bari 1988.
 Bonjour, L. & Sosa, E. (eds.) (2007), *Epistemic Justification: Internalism vs Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford 2003.
 Bostock, D. (1988), *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sul differente contesto della *Repubblica* rispetto al *Teeteto* cf. M. Burnyeat (1976), 34.

⁴³ Per la identificazione della continuità di tale concezione rispetto alla posizione aristotelica e alla teoria stoica della συγκατάθεσις cf. M. Nancy (2002), 19. Sull'attualità della teoria stoica rispetto anche a posizioni di grande interesse nel dibattito filosofico contemporaneo rinviamo al nostro (2008), 14.

- Brandom, R. B. (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.) 2000 (tr. italiana, da cui citiamo, *Articolare le ragioni*, Milano 2002).
- Burnyeat, M. (1976), "Plato on the Grammar of Perceiving", *The Classical Quarterly*, N. S. 26.1 (1976), 29-51.
- Casertano, G. (ed.) (2002), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002.
- Chappell, T. (2004), *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis 2004.
- Chappell, T. (2009), "Plato on Knowledge in the Theaetetus", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-theaetetus/>, 2009.
- Cornford, F. M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935.
- Di Lorenzo Ajello, F. (2001²), *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, Milano 2001².
- Di Lorenzo Ajello, F. (2003), "Over the Dichotomy between Cognitive Judgements and Value Judgments: Speech Acts and Commitments", in R. Egidi, M. Dell'Utri, M. De Caro (eds.), *Normatività, fatti, valore*, Macerata 2003, 41-50.
- Di Lorenzo Ajello, F. (2008), "Introduzione. Mutamenti paradigmatici e nuovi modelli nel dibattito contemporaneo su razionalità, verità e mente", in Ead. (ed.), *Razionalità, verità e mente*, Milano 2008, 1-30.
- Dixsaut, M. (2002), "Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (*Teeteto* 184b-186e)", in G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, 24-62.
- Fine, G. (1979), "Knowledge and Logos in the Theaetetus", *Philosophical Review* 88 (1979), 366-97 (anche in G. Fine 2003, da cui citiamo, 224-251).
- Fine, G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford 2003.
- Fine, G. (2004), "Knowledge and True Belief in the *Meno*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 41-81.
- Fine, G. (ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008.
- Gettier, E. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963), 121-123 (tr. italiana, da cui citiamo, "La credenza vera giustificata è conoscenza?", in A. Bottani & C. Penco (eds.), *Significato e teorie del linguaggio*, Milano 1991, 268-270).
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a. Main, 1981 (tr. italiana, da cui citiamo, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986).
- Humphrey, N. (1993), *A History of Mind*, Vintage, London 1993 (tr. italiana, da cui citiamo, *Una storia della mente: ovvero perché non vediamo con le orecchie*, Torino 1998).
- Humphrey, N. (2001), "Doing It my Way: Sensation, Perception - and Feeling Red", *Behavioral and Brain Sciences* 24 (2001), 987.
- Lescher, J. H. (1989), "Γνῶσις and ἐπιστήμη in Socrates' dream in the Theaetetus", *The Journal of Hellenistic Studies* 89 (1989), 72-78
- McDowell, J. (1978), *Plato, Theaetetus*, translated with notes by J. McDowell, Oxford 1978.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge (Mass.) 1994 (tr. italiana, da cui citiamo, *Mente e mondo*, Torino 1999).
- Narcy, M. (1996), "Κρίσις et αἴσθησις. *De Anima* III, 2", in G. Romeyer Dherbey & C. Viano (eds.), *Corps et ame : sur le de anima d'Aristote*, Paris 1996, 239-256.
- Narcy, M. (2002), "Doxazein: 'opinare' o 'giudicare'?", in G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, 7-23.
- Reale, G. (2000), *Platone, Menone*, testo greco a fronte, Prefazione, saggio introduttivo,

- traduzione e note di commento di G. Reale; saggio integrativo di I. Toth; traduzione, adattamento del saggio di I. Toth e bibliografia ragionata di E. Cattanei, Milano 2000.
- Searle, J. R. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge (Mass.) 1969 (tr. it., da cui citiamo, *Atti linguistici*, Torino 1976).
- Searle, J. R. (1983), *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.) 1983 (tr. italiana, da cui citiamo, *Della Intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano 1985).
- Searle, J. R. (2006), "What is Language. Some Preliminary Remarks", in G. Abel (ed.), *Kreativität. XX Deutscher Kongreß für Philosophie*, Frankfurt a. Main, 2006 (tr. italiana, da cui citiamo, "Che cos'è il linguaggio. Alcune osservazioni preliminari", in F. Di Lorenzo Ajello (ed.), *Razionalità, verità e mente*, Milano 2008, 31-63).
- Sellars, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by R. Rorty and a *Study Guide* by R. Brandom, Cambridge (Mass.), 1997 (tr. italiana, da cui citiamo, *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty, *Guida alla lettura* di R. Brandom, Torino 2004).
- Shope, R. K. (1983), *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton 1983.
- Trabattoni, F. (1994), *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
- Trabattoni, F. (2002), "Il pensiero come dialogo interiore (*Theaet.* 189e4-190a6)", in G. Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, 175-187.
- Trabattoni, F. (2005), "Logos e doxa: o significado da refutação da terceira definição de epistêmê no Teeteto", in J. Trindade Santos (ed.), *Do Saber ao Conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Lisboa 2005, 111-26 (tr. italiana, da cui citiamo, "Λόγος e δόξα: il significato della confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη nel Teeteto", *Rivista di cultura classica e medievale* 48 [2006], 11-27).
- Trabattoni, F. (2009), *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Milano 2009.
- Valgimigli, M. (2002), *Platone, Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli, Introduzione e note aggiornate di A. M. Ioppolo, Roma-Bari 2002.

Abstract. Working from the background of an interpretation of the criticism of sophistic relativism and scepticism in the *Theaetetus*, which identifies the outlining of an epistemology of the elenctic διαλέγεσθαι as its goal, and which is centred on a fallibilist conception of truth as ὁμολογία, as constitutively revisable in the light of new, possible refutations, the present essay aims at showing how the decisive proximity proposed by this dialogue between ἀληθῆς δόξα and ἐπιστήμη, together with the refutation of the three meanings of λόγος, does not eliminate the difference between them.

In order to achieve this purpose we leverage some well-known passages of the *Theaetetus*, particularly the *excursus* 172a-177c5 on rhetoric and philosophy, and the passage on the eyewitness (201b7-c7), where Plato presents the difference between ἀληθῆς δόξα and ἐπιστήμη as irreducible.

The essay puts forward an interpretation that, leveraging the legitimacy of the relationship of this passage on the eyewitness with the notion of "reasoning about the

causal relationships (αἰτίας λογισμός)", which Plato calls upon in the *Meno* as a notion capable of differentiating ἀληθῆς δόξα and ἐπιστήμη, attributes to Plato the intuition that there has to be the right causal relationship between the visual experience of given facts and the facts themselves in order to distinguish the former from illusory and unreliable forms of perceptual experience.

The proposed reading lets emerge that the model of the mind-world relationship outlined by Plato is that of a conceptually and rationally mediated relationship. This model would be different both from that of the passive observer of the sophistic conception of knowledge as αἴσθησις, and from that of a pure knowledge untainted by perception, that Plato seemed to want to maintain with the "Two Worlds Theory".

The more innovative core of this model would be found, in this hypothesis of reading, in the identification of the cognitive act, whether it is exercised on the materials of sensation or not, as an act of judgement that can be shown to be an activity to "give and receive reasons (λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι)", within which the constraint committing the rational animal to "reasoning about the causal relationships (αἰτίας λογισμός)" can play an important role.

Finally, we have aimed at showing the capacity of this view of knowledge to allow for a "Platonic" solution to the well-known Gettier's problem, which would allow it, in the end, to be put in a meaningful confrontation with the most innovative results of the contemporary debate on that problem.