

STUDI

II PLATONE SOCRATICO DI GADAMER*

di François Renaud

Hans-Georg Gadamer fa parte di quella che si può chiamare la “scuola platonica di Marburgo”, formatasi per impulso di Hermann Cohen e, soprattutto, Paul Natorp, e sviluppatasi intorno agli anni Venti attorno all’insegnamento orale di Martin Heidegger. Fra i principali rappresentanti di questa scuola si contano, oltre a Gadamer, Walter Bröcker, Jacob Klein, Gerhard Krüger, Leo Strauss, Wilhelm Szilasi e Georg Picht. Muovendosi allo stesso tempo con e contro Heidegger, visto allora come una specie di *Aristoteles redivivus*, questi pensatori tenteranno un ritorno a Platone¹. La loro riabilitazione di questo filosofo rappresenterà l’occasione, in particolare nel caso di Gadamer, per distaccarsi da Heidegger e dalla concezione della tradizione e della filosofia greca nel suo insieme da questi sostenuta².

* Questo testo è una versione modificata e soprattutto accresciuta del mio articolo *Gadamer, lecteur de Platon*, uscito in «Études phénoménologiques», 26 (1997), pp. 33-57. I più vivi ringraziamenti al Dr. Giovanni Rota per la revisione del mio italiano.

1. Il ritorno a Platone compiuto nella prima metà dello XX secolo ha contribuito ad un più generale “ritorno alla filosofia antica”, fenomeno sempre evidente nel pensiero contemporaneo. Vedi su questo tema gli studi seguenti: Giuseppe Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988; Enrico Berti, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele*, in «Elenchos», 11 (1989), pp. 289-315; Id., *La philosophie pratique d’Aristote et sa ‘réhabilitation’ récente*, in «Revue de métaphysique et de morale», 95 (1990), pp. 249-266; Barbara Cassin (cur.), *Nos Grecs et leurs modernes: Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’Antiquité*, Seuil, Paris 1992; Monique Dixsaut (cur.), *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993; Ead. (cur.), *Contre Platon II. Le platonisme renversé*, Vrin, Paris 1995; Ada Neschke (cur.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Éditions de l’Institut supérieur de philosophie (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 48) Louvain-la-Neuve e Paris 1997; Catherine Collobert (cur.), *L’avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Montréal 2002; Mario Vegetti, *Perché la storia della filosofia antica è diventata noiosa?*, in Valeria Ando e Andrea Cozzo (cur.), *Pensare all’antica: A chi servono i filosofi?*, Carocci, Roma 2002, pp. 13-21; Livio Rossetti (cur.), *Greek Philosophy in the New Millennium: Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004.

2. Hans-Georg Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* [1985], in Id., *Gesammelte Werke* (ora innanzi GW) 2, Mohr, Tübingen 1986, p. 12.

Benché in genere ritenuto un aristotelico, Gadamer fu soprattutto un lettore di Platone³. L'abbondanza dei suoi studi su questo autore – già dagli anni Venti – ne è un chiaro indice⁴. Le sue traduzioni, i suoi commenti, così come i suoi tentativi di riappropriazione, fondati su una profonda conoscenza del *corpus* platonico, si concentrano su alcuni passi decisivi, in particolare della *Settima Lettera* (342 a-344 d), del *Fedone* (95 b-108 c) e del *Parmenide* (128 e-136 e), così come sulle pagine centrali di *Sofista*, *Filebo*, *Fedro* e *Simposio*⁵. Il presen-

Nella prefazione all'*Idee des Guten zwischen Plato and Aristoteles* Gadamer scrive: «Dietro di essi [sc. i suoi studi platonici], tuttavia, vi era una costante sfida: essa coincideva per me con il cammino filosofico di Heidegger e in particolare con la sua interpretazione di Platone come passo decisivo verso l'oblio dell'essere del "pensiero metafisico". Come io abbia cercato di superare teoreticamente questa sfida, è testimoniato dalla elaborazione del mio progetto di una ermeneutica filosofica in *Wahrheit und Methode*» (H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* [1978], in Id., *GW 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Mohr, Tübingen 1991, p. 130). Si deve tuttavia notare che la posizione di Heidegger nei confronti di Platone durante gli anni '20 non è così polemica come dopo la «svolta» (c. 1930). I testi di maggior rilievo di questo periodo sono il seminario sul *Sofista* (*Platon. Sophistes* [1924-25], in Id., *Gesamtausgabe* 19, a cura di Ingeborg Schlüßer, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992) e quello sul *Teeteto* (*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1931-32], in Id., *Gesamtausgabe* 34, a cura di Hermann Mörchen, sec. ed. riv. 1997, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988). L'ispirazione che Heidegger ha potuto offrire all'ermeneutica platonica di Gadamer sembra più evidente nel seminario sul *Sofista*. Nella discussione del concetto aristotelico di movimento (*dunamis*), Heidegger tratta dei concetti platonici fondamentali di numero (*arithmos*), separazione (*chôrismos*) e partecipazione (*methexis*). Nei *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 4, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, pp. 463-467), egli parla di Platone come colui che ha scoperto l'*a priori* (*der Entdecker des Apriori*), e cita il *Fedro* (249 b 5-c 6) ed il *Fedone* (72 e 5) come testimonianze della dottrina dell'*anamnesi*. Tuttavia egli parla anche di Platone, citando Kant, come di un «esaltato» («Schwärmer»: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 368)! In altre parole, Heidegger riconosce la prossimità di Platone al proprio pensiero, ma non la esamina più dettagliatamente e la sua ultima parola è quella di un rifiuto. Su questo argomento, vedi Francisco J. Gonzalez, *On the Way to Sophia: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics, and Sophist*, in «Research in Phenomenology», 27 (1997), pp. 16-60.

3. Sull'importanza della filosofia greca in generale, vedi H.-G. Gadamer, *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie*, in Id., *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr, Tübingen 2000, pp. 97-111. Su quest'importanza nella sua opera egli scrive: «A mio avviso, i miei studi sulla filosofia greca sono la parte più originale del mio lavoro filosofico» (H.-G. Gadamer, '*Platos dialektische Ethik*' – *beim Wort genommen* [1989], in Id., *GW 7*, cit., p. 121; cf. Id., *Selbstdarstellung* [1975], in Id., *GW 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Mohr, Tübingen 1986, p. 487, 494). Sull'importanza capitale di Platone in particolare egli fa la seguente sorprendente dichiarazione: «ripetere Platone [...] mi appare [...] il compito vero e proprio della filosofia» (H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Plato, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen 1972, p. 261). Cito uno dei pochissimi libri (in questo caso una raccolta di studi) sul tema «Gadamer e i greci»: Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos e Pierre Rodrigo (cur.), *Gadamer et les Grecs*, Vrin, Paris 2004.

4. Per una lista dei lavori di Gadamer su Platone, vedi l'Appendice I.

5. Platone = *Platonis opera*, recogn. J. Burnet, 5 tomi, Clarendon, Oxford, 1900-1907

te studio si propone di mostrare da una parte i limiti della opinione diffusa che fa di Gadamer un aristotelico e dell'altra l'interesse intrinseco che può avere per gli studiosi la sua interpretazione di Platone⁶.

1. Considerazioni generali

«Platone non era un platonico»⁷. Questa dichiarazione polemica di Gadamer esprime l'intenzione critica ed emancipatoria della sua ermeneutica platonica. Rivendicando una differenza sul piano storico fra Platone e platonismo, Gadamer rifiuta la lettura dualistica tradizionale della "teoria delle idee", incentrata sul concetto di separazione (*chôrismos*): essa è vista come «uno stravolgimento delle vere e proprie intenzioni di Platone», e viene da Gadamer annoverata fra i pregiudizi illegittimi imposti dalla tradizione⁸. La lettura dualistica poggia, secondo Gadamer, su un'interpretazione errata del testo platonico. Alla lettura tradizionale della "teoria delle idee" egli ne oppone una – a suo parere filologicamente più fondata – di carattere socratico o dialettico⁹.

Il vero problema di Platone non è il rapporto fra l'idea e la sua manifestazione, ma il rapporto delle idee fra loro, cioè la dialettica. A differenza di molti studiosi di Platone, Gadamer presuppone inoltre che la filosofia platonica si possa capire meglio seguendo una prospettiva unitaria piuttosto che evolutiva: benché egli accetti in linea di principio la distinzione tradizionale del pensiero platonico in tre fasi, ne mette radicalmente in dubbio il potere esplicativo¹⁰.

(edizione usata anche da Gadamer; per la *Repubblica* è stata consultata anche *Platonis Rempublicam*, recogn. S.R. Slings, Clarendon Press, Oxford 2003).

6. Otto Pöggeler scrive: «Liest man *Wahrheit und Methode*, so kann man (ehe man zum dritten Teil über Sein als Sprache kommt) durchaus annehmen, man habe es mit einem Aristoteliker zu tun, der Rhetorik, Poetik, dazu die rechtliche Verfasstheit des Lebens als Leitfaden nehme. Die Arbeiten des Bandes 7 der *Gesammelten Werke*, sicherlich ein zweiter Höhepunkt neben *Wahrheit und Methode*, erweisen Gadamer eher als Platoniker» (O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, Freiburg i. B. – München 1994, p. 497).

7. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 508.

8. Id., *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, in Id., *GW 2*, cit., pp. 13-14.

9. Gadamer osserva: «Quand j'ai rencontré Heidegger, je me suis rendu compte que j'avais tout à apprendre. C'est sous son influence que j'ai décidé d'étudier la philologie classique. Il était pour moi, dans une certaine mesure, un modèle [...], sauf comme philologue, c'est même pourquoi je le suis devenu!» (*Hans-Georg Gadamer, in Entretiens avec Le Monde I: Philosophies*, Introduction de Christian Delacampagne, Éditions La Découverte, Paris 1984, pp. 231-240 [=«Entretien avec Le Monde», *Le Monde*, 19 aprile 1981], p. 237). Gadamer ritiene che egli deve ai suoi studi classici la sua migliore preparazione filologica e quindi una certa indipendenza nei confronti di Heidegger (H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 486). Cf. le lettere di Gadamer a Heidegger (1922-1929): Donatella Di Cesare (cur.), «Caro professor Heidegger»: *Lettere da Marburgo 1922-1929*, Il nuovo Melangolo, Genova 2000.

10. Gadamer dedica attenzione al genere letterario del dialogo, inteso come dramma filosofico. Secondo Gadamer e altri studiosi, la situazione dialogica rende conto, in modo più

Egli ricostituisce la dialettica di Platone a partire del modello del dialogo socratico e cerca in tal modo di mostrare legami e motivi di continuità fra i diversi dialoghi¹¹. Ancora più in generale, la sua riabilitazione di Platone intende dimostrare l'affinità fra il socratismo platonico e la filosofia ermeneutica, e al tempo stesso la possibilità della filosofia come metafisica finita. I principali concetti platonici legati a questa riappropriazione sono: l'*anamnesis*, il dialogo, l'idea, la dialettica e l'etica.

Occorre porre anzitutto in rilievo che la lettura di Platone proposta da Gadamer non è esente da ambivalenza. L'ambivalenza è evidente nel suo lavoro teoretico maggiore, *Verità e metodo*¹², in particolare nei due principali riferimenti a Platone che si leggono in questo lavoro. Nel capitolo «Linguaggio e logos», che costituisce un commento al *Cratilo*, Gadamer interpreta e critica la concezione platonica del linguaggio quale mero segno (*Zeichen*) come l'origine del modello matematico moderno e della fatale strumentalizzazione del linguaggio da esso operata¹³. Per converso, nel capitolo intitolato «Il modello della dialettica platonica»¹⁴, Gadamer considera la forma letteraria del dialogo come il riflesso fedele del carattere dialogico del linguaggio: l'orchestrazione del linguaggio *in situ* incarna un'etica dialogica opposta ad ogni manipolazione e ad ogni dogmatismo sofisticato¹⁵. Come deve essere intesa questa ambivalenza? Gadamer, almeno in *Verità e metodo*, sembra riconoscere una tensione in Platone stesso: vi sarebbero sia un Platone "metafisico", nel senso heideg-

convincente dell'ipotesi dello sviluppo, della specificità di ogni dialogo platonico. Socrate adatta la sua argomentazione al suo interlocutore e formula i suoi argomenti in funzione delle capacità e delle preoccupazioni di quest'ultimo. La situazione dialogica può così spiegare, almeno in molti casi, le divergenze nella formulazione delle tesi, se non nelle tesi stesse, da un dialogo all'altro nel *corpus* platonico. Per una prospettiva simile, con diverse osservazioni complementari, vedi lo studio sinottico di Christopher Gill, *The Platonic Dialogue*, in Mary Louise Gill e Pierre Pellegrin (cur.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden [M.A.] e Oxford 2006, pp. 136-150 (trad. fr. ridotta in Luc Brisson e Francesco Fronterotta [cur.], *Lire Platon*, Presses universitaires de France, Paris 2006, pp. 53-75).

11. Sotto questo profilo Gadamer condivide il principio ermeneutico di Schleiermacher, secondo il quale solo il tutto è intelligibile (H.-G. Gadamer, *Schleiermacher als Platoniker*, in Id., *GW 4: Neuere Philosophie II. Probleme-Gestalten*, Mohr, Tübingen 1987, p. 379). Cf. Yvon Lafrance, *F. Schleiermacher, lecteur du Phèdre de Platon*, in «Revue de philosophie ancienne», 8 (1990), pp. 229-261; Id. *Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher?*, in C. Collobert (cur.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, cit., pp. 39-64; cf. H.-G. Gadamer, *Anhang. Aus dem Vorwort zum Neudruck der ersten Auflage* [1982], *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretation zum Philebos* [1931] in Id., *GW 5: Griechische Philosophie I*, Mohr, Tübingen 1985, p. 162.

12. *Wahrheit und Methode*, in *GW 1*, cit.; cf. J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999.

13. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [prima ed. 1960; quinta ed. 1986], in Id., *GW 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986, pp. 409-422.

14. Ivi, pp. 368-375.

15. Ivi, p. 374.

geriano della parola, sia un Platone “dialogico”, cioè socratico o aporetico. Bisogna tuttavia anche notare che a partire dal 1960, data di pubblicazione di *Verità e metodo*, Gadamer si sforzerà consapevolmente di mettere in rilievo il motivo della coscienza socratica della finitezza come tipico di Platone¹⁶. La

16. Christopher Smith ha il merito di chiarire quest’ambivalenza (*H.G. Gadamer’s Heideggerian Interpretation of Plato*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 12 [1981], pp. 211-30; *Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer’s Development of a Hermeneutical Theory*, in Hugh J. Silverman [cur.], *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York 1991, pp. 23-41). Può essere utile menzionare qualche altro studio sull’interpretazione gadameriana di Platone. Altre pubblicazioni mettono l’accento sul Platone “dialogico” come il fondamento, anzi come il cuore dell’ermeneutica filosofica di Gadamer: Pierre Fruchon, *Herméneutique, langage et ontologie: un discernement du platonisme chez H.G. Gadamer*, in «Archives de Philosophie», 36 (1973), pp. 529-68; 27 (1974), pp. 223-42, pp. 353-375, pp. 533-571; Id., *L’Herméneutique de Gadamer: Platonisme et modernité*, Cerf, Paris 1994; Francis J. Ambrosio, *Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue*, in «International Philosophical Quarterly», 27 (1986), pp. 17-32; Jean Grondin, *Gadamer’s sokratische Destruktion der griechischen Philosophie*, in Id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, pp. 54-70; Donatella Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos: Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache*, in Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt (cur.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr, Tübingen 2000, pp. 107-128. Nicholas P. White formula, da un punto di vista analitico, alcune obiezioni a cui si espone una lettura dialettica e non dogmatica di Platone come quella di Gadamer (*Observations and Questions about Hans-Georg Gadamer’s Interpretation of Plato*, in Charles L. Griswold Jr. [cur.], *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, London 1988, pp. 247-257 [rist. Pennsylvania State University Press, University Park 2002]; per la risposta di Gadamer, vedi Id., *Zur platonischen ‘Erkenntnistheorie’* [1988], in Id., *GW 7*, cit., pp. 328-337). Giuliano Sansonetti offre un utile riassunto della lettura gadameriana di Platone (*Gli “studi platonici” di Gadamer*, in «Studi Urbinati» 60, (1987), pp. 41-77; rist. in Id., *Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 39-74), mentre lo studio di Agustín Domingo Moratalla sottolinea l’importanza, spesso trascurata, della filologia classica nella formazione della teoria ermeneutica (*Ontología hermenéutica y reflexión filológica: el acceso a la filosofía de H.G. Gadamer*, in «Pensamiento», 186 (1991), pp. 195-217). Günter Figal mette in luce l’approccio gadameriano alla filosofia greca, specialmente ad Aristotele, e ne sviluppa l’indagine in modo originale (*Die praktische Vernunft des guten Lebens and die Freiheit des Verstehens: Die hermeneutische Fassung der Idee des Guten im Anschluss an Hans-Georg Gadamer*, in «Antike und Abendland», 38 [1992], pp. 67-81; cf. C. Smith, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham University Press, New York 1991). Robert R. Sullivan è l’autore dell’unica monografia interamente dedicata agli studi filologici del giovane Gadamer (1927-1942) (*Political Hermeneutics: The Political Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park/Londino 1989). Fra i rari lavori intorno a questo primo periodo si contano anche gli articoli seguenti: Fred Dallmayr, *Hermeneutics and Justice*, in Kathleen Wright (cur.), *Festival of Interpretation: Essays on Gadamer’s Work*, SUNY Press, Albany [NY] 1990, pp. 90-110; Dennis J. Schmitt, *Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language*, Ivi, pp. 209-228. François Renaud abbozza un’esposizione generale, non priva di critiche, dell’interpretazione gadameriana di Platone (*Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999), mentre la monografia di Carla Danani si concentra sul tema dell’amicizia

brevità del presente saggio non permette di discutere dettagliatamente le difficoltà esegetiche che comporta questa lettura; ci si limiterà a segnalare alcune di queste difficoltà nell'ultima sezione.

2. Anamnesi

A differenza di altri concetti platonici che sono fatti propri da Gadamer (dialogo, idea, dialettica, etica), l'*anamnesi* non è stata oggetto di un'esegesi dettagliata, forse perché, pur essendo di grande rilevanza, si presenta sparsa in numerose opere. Gadamer avvicina l'*anamnesi*, il «motivo centrale del platonismo»¹⁷, al concetto husserliano della “disidentificazione” del linguaggio. Sull'esempio di Natorp e Heidegger, Gadamer interpreta il concetto di *anamnesi* in maniera metaforica come l'*a priori* storico del pensiero filosofico¹⁸. Ciò significa che non può esistere per noi una *tabula rasa* o un inizio assoluto, perché il nostro pensiero è radicato fin dall'inizio in una tradizione concettuale. In altre parole, la filosofia moderna occidentale poggia sulla concettualità greca, sulla quale occorre riflettere di nuovo con piena coscienza, nell'esatta misura in cui tale concettualità, fonte del nostro pensiero, ha però perso una

come elemento chiave dell'appropriazione gadameriana di Platone e Aristotele (*L'amicizia degli antichi: Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003). L'analisi di Holger Schmid tratta della tensione in Gadamer fra filosofia e poesia, più esattamente fra la concezione platonica del *logos* come dialogo e la concezione arcaica e originaria del *logos* come poesia (*Hermeneutik und Kritik: Stufen des Platonismus*, in Mirko Wischke e Michael Hofer [cur.], *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 101-119); l'articolo di F. J. Gonzalez offre un paragone fra l'immagine di Socrate da Gadamer e Heidegger: *The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer*, in Sara Ahbel-Rappe e Rachana Kamtekar (cur.), *A Companion Socrates*, Blackwell, Malden [M.A.]/Oxford 2006, pp. 426-441. Sullo sviluppo del pensiero di Gadamer nel suo insieme, si possono leggere le biografie intellettuali di J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer: Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, e di D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

17. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 119. Gadamer si riferisce a Fedone 72 e-77 a. Un altro importante passo sull'*anamnesi* è in Menone 80 d-86 c.

18. P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Leipzig 1921 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961; trad. ingl.: *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, a cura di Vasilis Politis e John Connolly, con un'introduzione di V. Politis e una postfazione di André Laks, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004); M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phanomenologie*, cit., pp. 463-467; Cf. Nicolai Hartmann, *Das Problem des Apriori in der Platonischen Philosophie*, in Id., *Kleine Schriften* II, De Gruyter, Berlino 1957, pp. 48-85. Gadamer si riferisce esplicitamente a questo saggio (H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* [1971], in Id., *GW* 4, cit., p. 80, n. 5). Sulla ricezione, e più in particolare sull'appropriazione metaforica del concetto d'*anamnesi* nella storia della filosofia occidentale, vedi lo studio ben documentato, benché sommario, di Ludger Oeing-Hanhoff, *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre*, in *Colloquium Philosophicum. Festschrift für Joachim Ritter*, Schwabe, Basel 1965, pp. 240-271.

parte della sua forza espressiva originaria¹⁹. Questa perdita è dovuta al fenomeno inevitabile della sedimentazione del linguaggio, che costituisce una specie di oblio. Un pensiero, una volta fisso nel linguaggio, ci diviene familiare e non desta più in noi meraviglia, a maggior ragione se questo linguaggio viene oscurato dall'uso millenario della terminologia latina. Occorre dunque riguadagnare le sorgenti greche della nostra concettualità affinché lo si possa capire e interrogare. Contro Heidegger, tuttavia, Gadamer rifiuta come riduttiva la concezione totalizzante della storia occidentale come "oblio dell'essere", insistendo sulla sua capacità di ricordare e di auto-rigenerarsi. Il compito fenomenologico della dis sedimentazione è in realtà già all'opera, secondo Gadamer, nei dialoghi platonici: «"Voler sapere ciò che si sa senza saperlo", questa è una definizione precisa di ciò che è la filosofia, e una buona descrizione di ciò che Platone per primo ha riconosciuto, cioè [...] l'*anamnesi*, un sapere di ciò che si estrae dall'interno e viene elevato alla coscienza»²⁰. La messa in questione del dogmatismo concettuale non è la realizzazione specifica del progetto heideggeriano di distruzione-ripresa (*Destruktion-Wiederholung*), ma costituisce l'attività propria della filosofia da Platone in poi²¹.

3. Dialogo socratico

Diversamente dal trattato, il dialogo socratico è caratterizzato dalla sua concretezza: ogni dialogo ha un luogo e un momento particolare (benché non sempre vengano precisati da Platone) e presenta personaggi che hanno una specificità psicologica. L'orchestrazione del dialogo ed i personaggi costituiscono, secondo Gadamer, l'orizzonte umano e pratico dell'argomentazione. A differenza di una ricerca realizzata da un soggetto solitario e in maniera sistematica, la logica del dialogo socratico non procede *more geometrico*, ma riflette le capacità, i bisogni e le motivazioni, così come le ambiguità, le deviazioni e le contraddizioni caratteristici di ogni conversazione viva²². Da qui l'impor-

19. Gadamer si ispira al programma heideggeriano di «distruzione-ripresa» (*Destruktion-Wiederholung*) della filosofia greca. La formulazione programmatica più chiara è rintracciabile nel «Natorp-Bericht» di Heidegger (1922), il famoso «missing link» (Thomas Sheehan) ritrovato nel 1989 e subito pubblicato: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 237-269. Gadamer racconta nell'introduzione del testo dell'enorme impatto che questo scritto (e corso corrispondente a Freiburg) ha esercitato su di lui e sulla sua generazione: H.-G. Gadamer, *Heideggers 'theologische' Jugendschrift (Introduzione a Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 228-234.

20. H.-G. Gadamer, *Der Tod als Frage* [1975], in Id., *GW 4*, cit., pp. 163-164.

21. Id., *Die Sprache der Metaphysik* [1968], in Id., *GW 3: Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, Mohr, Tübingen 1987, p. 230; Id., *Plato* [1976], Ivi, p. 247.

22. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 506; Id., *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos 'Phaidon'*, [1973], in Id., *GW 6: Griechische Philosophie II*,

tanza, nei dialoghi platonici, della dimensione retorica²³. La retorica socratica, simile alla *phronesis* aristotelica, è un sapere del momento opportuno (*kairos*), cioè sapere con chi, quando, come e perché si debba parlare. La maieutica socratica è in questo senso un'*anamnesi* personalizzata, cioè un sapere che non si acquista passivamente, ma solo riflettendo sulle proprie opinioni²⁴. L'«armonia del *logos* e dell'*ergon*»²⁵, l'unità di ciò che si pensa e si dice da una parte e di ciò che si fa e di ciò che si è dell'altra, corrisponde alla dimensione etica, che è essenziale nella filosofia²⁶. Questa unità è la legge fondamentale del dialogo socratico. Tutti gli interlocutori sono impegnanti nella discussione come in un gioco intenso che li assorbe e li domina. In parole povere, il dialogo socratico è, secondo Gadamer, il modello ultimo di ogni razionalità dialogica, anzi di ogni pensiero autentico.

Gadamer è d'accordo con Heidegger sulla dimensione metafisica che è caratteristica della scoperta platonica delle idee. Ma Platone ha, scrive Gadamer, «al tempo stesso limitato mimeticamente tutte le sue asserzioni, e come Socrate sapeva fare con la sua solita ironia con i suoi partner del dialogo, così Platone sottrae anche al lettore la sua parvenza di superiorità tramite l'arte della poesia e del dialogo. Filosofare con Platone, non criticare Platone: questo è il compito. Criticare Platone è forse altrettanto ingenuo che rimproverare a Sofocle di non essere Shakespeare. Questo suona paradossale, ma solo per colui che è cieco rispetto all'importanza dell'immaginazione poetica»²⁷. Dunque Gadamer considera il dialogo socratico come un genere letterario e Platone come un filosofo-artista²⁸. Egli si inserisce in tal modo, insieme al suo maestro di filologia Paul Friedländer, in una lunga tradizione di platonisti che risale fino a Schleiermacher²⁹. Questo approccio letterario condurrà Gadamer all'ela-

Mohr, Tübingen 1985, p. 188. Cf. Gerhard Krüger *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Vittorio Klostermann, Francoforte 1939, p. xvi.

23. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'* [1967], in Id., *GW 2*, cit., pp. 232-250; Id., *Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'* [1971], Ivi, pp. 251-275; Id., *Rhetorik und Hermeneutik* [1976], Ivi, pp. 276-291; Id., *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* [1978], Ivi, pp. 301-318. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Mohr, Tübingen 1927, p. 138.

24. Cf. *Teeteto* 149 d-151 a; *Menone* 86a-88b, cf. 72 e-77 b.

25. *Lachete*, 188 c-e.

26. La coppia *ergon-logos*, che esprime in un certo senso la struttura fondamentale del dialogo socratico, costituisce anche un *locus communis* della letteratura greca. Cf. p. es. Erodoto, VI, 38, Tucidide, I, 128, 3, Eschilo, *Prometeo*, v. 338, Sofocle, *Elettra* v. 59-60, *Edipo* v. 517, 864-65; Aristotele, *Etica ad Eudemo* VII 12, 1245 a 26-28.

27. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 501.

28. Per una messa a punto aggiornata della "questione socratica", così come per una posizione critica in certi punti simile a quella di Gadamer, vedi Louis-André Dorion, *Socrate*, Presses universitaires de France (coll. Que sais-je ?), Paris 2004, pp. 17-26.

29. H.-G. Gadamer, *Anhang. Aus dem Vorwort zum Neudruck der ersten Auflage* [1982], *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW 5*, cit., p. 161; Id., *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen* [1983], in Id., *GW 7*, cit., p. 273. La lettura drammatica o letteraria ha trovato nello XX secolo un numero considerevole di rappresentanti. Si contano fra i Tedeschi, oltre a Gadamer: J. Stenzel, P. Friedländer, H. Gundert, W. Wieland, Th. Ebert;

borazione di un'interpretazione ironica della *Repubblica*, intesa come una critica, di ordine soprattutto etico, della vita politica dell'epoca in cui fu scritta³⁰.

La *Settima lettera* (342 a-344 d) s'impone, secondo Gadamer, come una testimonianza decisiva contro l'interpretazione meramente metafisica di Platone e come fondamento teorico del dialogo socratico. Il pensiero di Platone, secondo Gadamer, riconosce che ogni testo viene dalla parola viva e che ci deve ritornare, ed è in tal senso ermeneutico. Se il *Cratilo* considera erroneamente le parole come semplici segni e strumenti, la *Settima lettera*, all'opposto, dimostra il carattere essenzialmente orale dell'attività filosofica, e indica inoltre i limiti della comunicazione, sia orale sia scritta³¹. Gadamer rivolge la sua attenzione in particolare ai passi che trattano dei fattori della conoscenza (342a-e) e dell'insufficienza del linguaggio (342e-343d).

I quattro fattori del sapere – il nome (*onoma*), la parola (*logos*), l'immagine (*eidôlon*) ed il sapere (*epistêmê*), distinto dello spirito (*nous*) – sono incapaci, in ragione della loro partecipazione alla percezione sensibile e dell'imprecisione che ne risulta, di mostrare l'essere vero. Nessuna comunicazione, orale o scritta, ne permette una presentazione esatta e affidabile, dal momento che ogni enunciato si espone inevitabilmente alla falsa interpretazione ed all'abuso³². Nessuna forma di sapere e di comunicazione può dunque offrire una garanzia di certezza, perché nessun criterio argomentativo permette di distinguere fra l'uso propriamente filosofico della parola e il suo uso sofistico, cioè manipolatorio e dogmatico. L'univocità e l'infallibilità del linguaggio rappresentano un'ideale irraggiungibile. La verità rimane legata all'errore. Così, la confutabilità formale di una tesi non esclude necessariamente il fatto che sia veritiera³³. Platone si oppone, in tal modo, ad ogni forma di scientismo, cioè ad

fra i Francesi, R. Schaerer, V. Goldschmidt, J. Laborderie. Negli Stati Uniti, questa prospettiva si è diffusa in parte grazie all'influsso degli emigranti tedeschi, basti pensare a P. Friedländer, L. Edelstein, P. Merlan, L. Strauss, J. Klein, E. Voegelin. Su quest'approccio e sui suoi nuovi rappresentanti, vedi fra l'altro le raccolte seguenti: C.L. Griswold (cur.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, cit.; F.J. Gonzalez (cur.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Rowman e Littlefield, Lanham [NY] 1995; Christopher Gill e Mary Margaret McCabe (cur.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford 1996; Julia Annas e Christopher Rowe (cur.), *New Perspectives on Plato: Modern and Ancient*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002.

30. Questa interpretazione si ispira fra altri a Paul Friedländer (*Platon I, Eidos, Paideia, Dialogos*, De Gruyter, Berlino 1928; Id. *Platon II: Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode*, De Gruyter, Berlino 1930 [terza ed. in 3 tomi, Berlino, 1964-1975]) a Werner Jaeger (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 tomi, De Gruyter, Berlino 1934-1944), e trova numerosi paralleli in quella di Leo Strauss (*The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1964, pp. 50-138).

31. H.-G. Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?* [1983], in Id., *GW 7*, cit., p. 265-267.

32. Id., *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Vittorio Klostermann, Francoforte 1976, p. 10; Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief* [1964], in Id., *GW 6*, cit., p. 100; Id., *Hegel und die antike Dialektik* [1961], in Id., *GW 3*, cit., p. 20. Cf. Franco Trabattoni, *Scrivere nell'anima: Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 200-244.

33. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW 1*, cit., p. 350.

ogni prospettiva secondo la quale tutto ciò che non può essere formulato in maniera univoca e che non si può “verificare” sarebbe privo di senso. I mezzi del sapere non sono il sapere stesso³⁴. Questo limite nell’acquisizione e nella trasmissione del sapere viene dal suo radicamento nella vita di tutti i giorni. La dialettica socratica di Platone, secondo Gadamer, riconosce e incarna questo radicamento.

«La filosofia “ermeneutica”, scrive Gadamer, non concepisce se stessa come una posizione “assoluta”, ma come un cammino verso l’esperienza. Non c’è un principio più alto di quello che consiste nel rimanere aperti al dialogo»³⁵. Una certa convergenza s’imporrebbe dunque fra il dialogo socratico e la filosofia ermeneutica: entrambi concepiscono l’attività filosofica come la ricerca comune tramite domande e risposte, opposta al discorso monologico e dogmatico³⁶. La filosofia nel suo senso socratico non è altro che il sapere dell’ignoranza. Dunque essa è innanzitutto iniziazione ed esortazione. Il lettore non deve rimanere passivo ma deve partecipare al dialogo³⁷. Da qui scaturisce il secondo dialogo, questa volta fra il testo ed il lettore. Leggere Platone significa seguire le diverse implicazioni delle domande che pongono i dialoghi senza risolverle, significa cioè filosofare con lui³⁸.

4. Idea e linguaggio

Gadamer interpreta l’introduzione delle idee nel *Fedone* come la svolta verso il linguaggio, più esattamente verso la riflessività e l’intelligibilità del linguaggio³⁹. Nel celebre passo autobiografico del dialogo (96 a-99 d) Socrate

34. Id., *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 507. Cf. Wolfgang Wieland, *Platon and die Formen des Wissens*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 1982, p. 46.

35. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 505.

36. Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, in Id., *GW 6*, cit., p. 90. Cf. D. Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos*, cit. pp. 107-128.

37. Id., *Die neue Platoforschung* [1933], in Id., *GW 5*, cit., p. 223; Id., *Logos und Ergon im platonischen ‘Lysis’* [1972], in Id., *GW 6*, cit., p. 174; Id., *Platos Denken in Utopien*, in Id., *GW 7*, cit., p. 289.

38. Id., *Die neue Platoforschung*, in Id., *GW 5*, cit., pp. 223-224; Id., *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 502. Cf. Friedrich Schleiermacher, *Einleitung*, in Id., *Platons Werke*, Erste Teil, Bd. 1, Akademie Verlag, Berlino 1804, pp. 5-36; rist. in Konrad Gaiser (cur.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms Verlag, Hildesheim 1969, p. 12; P. Friedländer, *Platon I*, cit.; Id. *Platon II*, cit.; terza ed. in 3 tomi: tomo 1, p. 77; Jacob Klein, *A Commentary on Plato’s Meno*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1965, p. 18 (rist. University of Chicago Press, Chicago 1989); Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, cit., p. 10; cf. D. Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos*, cit., pp. 107-128; G. Figal, *Platonforschung und hermeneutische Philosophie*, in Thomas A. Szlezák (con la collaborazione di Karl-Heinz Stanzel) (cur.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Olms Verlag, Hildesheim 2001, pp. 19-29.

39. È interessante notare che il terzo volume delle *Kleine Schriften* di Gadamer (1972), che contiene studi su Husserl e Heidegger oltre che su Platone, è intitolato *Idee und Spra-*

espone le insufficienze delle teorie fisiche della sua epoca. Anassagora ed altri filosofi della natura (*physikoi*) hanno cercato di comprendere le cose ed i processi del mondo naturale per mezzo di una spiegazione materiale e meccanica. Questo approccio immediato alle cose non permette tuttavia di comprenderle, perché trascura le opinioni degli Ateniesi, cioè degli uomini, sottovalutando così il potere della ragione⁴⁰. Socrate afferma testualmente: «A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di cogliere con ciascuno degli altri sensi. Perciò, ritenni di dovermi rifugiare nei *logoi* [*eis tous logous kataphugonta*] e considerare in questi la verità delle cose che sono»⁴¹. La parola decisiva *logos* (qui al plurale *logoi*), quasi intraducibile, viene resa da Gadamer con la perifrasi «il modo in cui noi parliamo delle cose» (*wie wir von den Dingen reden*)⁴². Egli evita deliberatamente i termini connotati in modo fortemente concettuale, come “proposizioni”, “nozioni” o “definizioni”. La fuga nei *logoi*, cioè l'allontanamento dalle spiegazioni materialiste e meccaniche dell'epoca, consiste nel cercare la verità nel linguaggio che noi parliamo ogni giorno e negli argomenti migliori che formuliamo nel dialogo⁴³. Un dubbio radicale à la *Descartes* è un'ipotesi che non condurrebbe alla verità bensì al vuoto⁴⁴. La fuga nei *logoi* è dunque secondo Gadamer l'*anamnesi* del linguaggio e della sua capacità d'astrazione⁴⁵. Il dialogo platonico, che prende le mosse indagando opinioni comuni (*doxai*), illustra l'emergere della filosofia a partire dal linguaggio familiare, riconducendo così la ricerca, una volta superata la cecità dei filosofi della natura, al mondo prefilosofico delle opinioni⁴⁶.

che («Idea e linguaggio»). Questo titolo annuncia la tesi fondamentale della sua ermeneutica platonica e dell'ermeneutica in generale: l'inseparabilità fra idea e linguaggio.

40. *Fedone* 97 b-100 a.

41. *Fedone* 99 e (trad. it. Giovanni Reale, in Id. [cur.], *Platone, Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2002, p. 107). Cf. *Menone* 75 b-d, 76 d-e.

42. H.-G. Gadamer, *Plato. Texte zur Ideenlehre*, cit., p. 21.

43. *Fedone* 100 b. Cf. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW* 5, cit., p. 53; Id., *Bürger zweier Welten* [1985], in Id., *GW* 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr, Tübingen 1995, p. 227.

44. Cf. l'osservazione seguente di Socrate nel *Fedro* (230 d): «Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì» (trad. it. G. Reale, in Id. [cur.], *Platone, Tutti gli scritti*, cit., p. 541). Gadamer attira inoltre l'attenzione sul seguente motivo drammatico: quando Socrate introduce le idee, egli ne parla come di «cose che sempre [...] ho continuato a ripetere» (*Fedone* 100 b 5; trad. it. G. Reale, in Id., [cur.], *Platone, Tutti gli scritti*, cit., p. 107). Cf. *Fedone* 76 d 8. Anzi l'ipotesi delle idee è ingenua (cf. *euêthôs*), perché dire che ciò che rende un oggetto caldo è il caldo, è una banalità (*Fedone* 100 d 4). Socrate discute dunque ciò che gli interlocutori hanno sempre fatto sia nell'atto stesso di parlare sia in quello di discutere (H.-G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik* [1950], in Id., *GW* 6, p. 17; Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, Ivi, p. 112).

45. Id., *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 119; Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW* 7, cit., pp. 157-162; Id., *Destruktion und Dekonstruktion* [1985], in Id., *GW* 2, cit., p. 369.

46. Id., *Ethos und Ethik* (*MacIntyre u. A.*), in Id., *GW* 3, cit., p. 364.

La fuga nei *logoi* è al tempo stesso anche una fuga nelle idee. L'ipotesi dell'idea secondo Gadamer rimane strettamente legata al metodo socratico. L'ipotesi, concetto ispirato al modello matematico, cerca nell'idea un'unità stabile e interamente razionale, cioè per nulla empirica. Le parole in cui si esprime il linguaggio costituiscono, già di per sé, punti di vista generali e stabili. L'idea è l'elemento di unità nella molteplicità del mondo sensibile; ad esempio, essa è ciò grazie a cui ciò che è pio è pio e ciò che è empio è empio⁴⁷. L'impegno del dialettico consiste proprio nel contemplare l'unità eidetica⁴⁸. Solo il linguaggio ci può far vedere l'essenza delle cose. La comprensione delle cose da parte della percezione sensibile è possibile solo tramite la riflessività del linguaggio, cioè per mezzo della determinazione concettuale. Solo il linguaggio fa scoprire la trascendenza della virtù (*aretè*), che non si trova mai nella realtà empirica o nella sua imperfetta realizzazione nelle azioni umane. L'idea è la condizione *a priori* di ogni conoscenza e di ogni esame critico. La fuga nei *logoi* comporta certamente una dimensione metafisica, come lo stesso Gadamer riconosce, ma allo stesso tempo indica la prossimità del pensiero e dell'esperienza linguistica comune del mondo⁴⁹. In altre parole, Platone ha di mira il pensiero puro, ma riconosce anche «che il medium dell'*onoma* e del *logos* rimane indispensabile per pensare le cose»⁵⁰. Mentre il *Cratilo* riduce il concetto al numero, il *Sofista* (ad esempio) insegna che il pensiero (*dianoia*) e il discorso (*logos*) sono, in realtà, la stessa cosa (*tauton*) e che il pensiero è un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa⁵¹. Uno stretto legame unisce il parlare (*legein*) e il pensiero (*dianoia*)⁵². In questo risiede l'inseparabilità fra pensiero e linguaggio, che l'ermeneutica filosofica difende e le cui origini Gadamer trova appunto in Platone⁵³.

Gadamer collega l'ipotesi dell'idea, introdotta nel *Fedone*, alla dialettica relativa all'idea del bene nella *Repubblica* (505 a-509 c). Si tratta in entrambi i casi dello stesso problema: la fondazione teorica dell'etica⁵⁴. Sul concetto del bene, intenso come il «ciò in vista di cui» (*tou heneka*, *Worumwillen*), deve poggiare ogni sapere⁵⁵. L'insufficienza della spiegazione materialistica della natura viene dal fatto che essa trascura le opinioni comuni e quindi la ragione degli eventi e delle azioni umani. Le medesime ossa che permettono a Socrate di sedere in carcere potrebbero benissimo essere la stessa causa del suo andare in esilio. Nessun sapere o potere è buono in sé, ma ha bisogno di una

47. *Eutifrone* 5 d-6 d.

48. *Fedro* 265 d 3; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 374.

49. Id., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts* [1965], in Id., *GW* 4, cit., p. 21.

50. Id., *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 427.

51. *Sofista* 263 e.

52. *Teeteto* 189 b-190 a.

53. H.-G. Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* [1992], in Id., *GW* 8: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Mohr, Tübingen 1993, p. 432.

54. Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW* 7, cit., p. 143.

55. *Repubblica* 505 a; H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW* 5, cit., p. 47.

giustificazione che mette in causa la ragione delle nostre azioni e delle nostre vite⁵⁶.

Il principio del bene dunque non costituisce affatto, secondo Gadamer, la base di un sistema deduttivo⁵⁷. È vero che gli esercizi dialettici mirano a preparare il pensiero (*dianoia*) ad una comprensione intuitiva (*noêsis*) del principio incondizionato (*anhypotheton*) dell'idea del bene⁵⁸. Gadamer tuttavia insiste sui passi nei quali il momento della rivelazione è contornato d'ironia, e ciò sembra indicare che Platone stesso fosse consapevole dell'inaccessibilità dello scopo⁵⁹. Le idee di Platone, secondo Gadamer, non sono tanto il punto d'arrivo quanto il punto di partenza della ricerca, cioè la condizione necessaria del discorso riflessivo⁶⁰. L'ipotesi dell'idea non è un'affermazione, ma un presupposto di cui si deve rendere conto⁶¹. In parole povere, l'universale per Platone costituisce un'ipotesi euristica⁶².

5. Dialettica: trascendenza e immanenza

Il *Parmenide* rappresenta, per Gadamer, la chiave per la comprensione dei dialoghi tardi ed è un nodo della sua generale interpretazione di Platone⁶³. Questo dialogo è uno dei pochissimi in cui si discute la teoria delle idee in quanto tale. Nel *Parmenide* (130 a-135 c), la separazione ontologica (*chôrismos*) fra le idee e le sue manifestazioni particolari viene dal vecchio Parmenide criticata e rifiutata come assurda. Considerata da molti studiosi come l'abbandono del dualismo ontologico da parte di Platone, la critica della teoria delle idee nel *Parmenide* è al contrario, secondo Gadamer, la sua realizzazione.

56. Ivi, p. 40.

57. Tesi difesa in particolare dalla scuola di Tübingen: Hans J. Krämer, *Arete bei Platon and Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1959; Id., *Platons ungeschriebene Lehre*, in Thomas Kobusch e Burkhard Mojsisch (cur.), *Platon, Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, pp. 249-275; Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Klett Verlag, Stoccarda 1963 (sec. ed. 1998); Id., *Plato's enigmatic lecture 'On the Good'*, «Phronesis», 25 (1980), pp. 5-37; Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, Berlino 1985; Id. *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen (= Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, tomo 2, De Gruyter, Berlino 2004; cf. F. Trabattori, Scrivere nell'anima, cit., pp. 262-309).*

58. *Repubblica* 508 e-511 d.

59. Cf., p. es. *Repubblica* 500 d 1, *Simposio* 212 c 2.

60. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW* 5, cit., p. 50.

61. Cf. *Repubblica* 534 b.

62. Cf. *Repubblica* 532 b, e.

63. H.-G. Gadamer, Recensione di Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums* (Oldenburg, Monaco e Berlino 1929) [1929], in Id., *Zur griechischen Metaphysik*, in Id., *GW* 5, cit., p. 299; Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW* 7, cit., p. 205.

La necessità delle idee non viene e non può essere messa in questione. Anzi, il rapporto fra l'idea e la sua manifestazione non è mai dimostrato; viene postulato. Platone presuppone la loro esistenza come in sé evidente⁶⁴. L'idea apre la possibilità della dialettica (*ten tou dialegesthai dunamin*)⁶⁵. «Quest'ipotesi delle idee non è in sé la filosofia di Platone, ma stabilisce all'inizio i compiti della filosofia»⁶⁶. Il problema centrale di Platone non è dunque la partecipazione (*methexis*) delle realtà sensibili alle idee, ma la partecipazione reciproca delle idee. La principale tesi del *Parmenide* afferma appunto l'impossibilità che un'idea esista "in sé", separata dalle altre⁶⁷. La dialettica della mescolanza delle idee viene illustrata nella seconda parte del dialogo⁶⁸. Definire un'idea significa distinguerla dalle altre. Il suo essere implica il puro non-essere di tutto ciò che essa non è⁶⁹. In altre parole, l'idea dell'unità include necessariamente l'idea della pluralità⁷⁰. L'idea non è il predicato di un oggetto: essa contiene in sé il complesso di tutte le idee, poiché ogni sapere implica la totalità. La dialettica dell'uno e del molteplice riflette l'essenza del linguaggio, e non è altro, secondo Gadamer, che la dialettica (o il circolo ermeneutico) del tutto e della parte⁷¹. Questo problema è già presente nei "dialoghi giovanili", in particolare laddove si tratta di definire la virtù (*aretê*) e dimostrare l'unità delle virtù cardinali⁷². Gadamer vede una perfetta corrispondenza fra il *Parmenide* (133 b-135 b, 136 e) e la *Settima lettera* (343 d-e)⁷³. La dialettica esprime l'interdipendenza delle idee fra loro. Platone è dunque l'autore di una teoria generale della relazione, la cui conseguenza è l'infinità della dialettica. Ogni pensiero, ogni giustificazione (*logon didonai*) è una riflessione sulle implicazioni che intercorrono tra le idee nel loro rapporto reciproco⁷⁴. Questa connessione coincide, a sua volta, con l'interdipendenza dei generi supremi (*megista genê*) del *Sofista* (essere, movimento, riposo, identità, differenza), condizione dell'atto del filosofare⁷⁵. Da qui si ricava l'immanenza delle idee⁷⁶.

64. Id., *Auf dem Rückgang zum Anfang* [1986], in Id., *GW 3*, cit., p. 409.

65. *Parmenide*, 135 c 1-2.

66. H.-G. Gadamer, *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, in Id., *GW 6*, cit., p. 112.

67. Id., *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW 5*, cit., p. 21; Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, in Id., *GW 6*, cit., p. 105.

68. *Parmenide* 142 b-159 b. H.-G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik* [1968], in Id., *GW 6*, cit., pp. 138-139; Id., *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW 5*, cit., p. 71.

69. Id., *Auf dem Rückgang zum Anfang*, in Id., *GW 3*, cit., p. 410.

70. Id., *Platos dialektische Ethik*, in Id., *GW 5*, cit., p. 70.

71. Id., *Plato und die Vorsokratiker* [1964], in Id., *GW 6*, cit., p. 68; Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., p. 197.

72. *Protagora*, 329 c-334 c; cf. H.-G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik*, in Id., *GW 6*, cit., p. 135.

73. Id., Recensione di Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, in Id., *Zur griechischen Metaphysik*, in Id., *GW 5*, cit., p. 299.

74. Id., *Platos ungeschriebene Dialektik*, in Id., *GW 6*, cit., p. 151.

75. Id., *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, in Id., *GW 6*, cit., p. 27; Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, Ivi, pp. 112-113.

76. Ispirato da Léon Robin, J. Stenzel, P. Natorp e in particolare Jacob Klein (*Die grie-*

Alla fine di *Verità e metodo* Gadamer si sforza, sulla scia Platone, di illustrare il problema dell'immanenza dell'idea attraverso il concetto del bello. In effetti, nel *Filebo* Socrate afferma che «la potenza del bene si è rifugiata nella natura del bello [nun de katapepheugen hêmin he tou agathou dunamis eis tên tou kalou phusin]»⁷⁷. Il bello costituisce la visibilità dell'ideale e dunque l'unità immanente dell'idea e della sua manifestazione (*Erscheinung*)⁷⁸. Commentando Platone, Gadamer espone il momento noetico del concetto ermeneutico della verità come evidenza ed evento. Il bello «possiede [...] la funzione ontologica più importante che ci sia, quella di permettere la mediazione fra l'idea e la manifestazione»⁷⁹. Il bello si distingue dal bene per la sua manifestazione; ha il modo di essere della luce⁸⁰.

chische Logistik und die Entstehung der Algebra, in «Quellen and Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie and Physik», Abteilung B, Studien, III, 1 [1934], pp. 18-105; 2 [1936], pp. 122-235; trad. ingl.: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, MIT Press, Cambridge 1968), Gadamer identifica la teoria delle idee con la problematica dell'uno e del molteplice, che a sua volta coincide con la teoria dei numeri ideali, l'uno (*hen*) e la dualità indeterminata (*aoristos duas*) (H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 489; Id., *Platos ungeschriebene Dialektik*, in Id., *GW 6*, cit., p. 133). La posizione di Gadamer è la seguente: il problema della pluralità è già dai dialoghi giovanili quello della dualità (Ivi, p. 135). La tesi della scuola di Tübingen (H. J. Krämer, K. Gaiser, T. A. Szlezák, ed altri), secondo cui Platone ha pensato la sua filosofia in termini della struttura del numero, secondo Gadamer può considerarsi associata (Id., *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, in Id., *GW 6*, cit., p. 91). Egli si riferisce all'*Ippia Maggiore* (301 a-303 d), dove si parla di un numero «comune» a diverse unità. La dialettica dell'uno e del molteplice viene formulata a partire del modello del numero (Id., *Platos ungeschriebene Dialektik*, in Id., *GW 6*, cit., p. 135), più esattamente secondo «la struttura numerica» del *logos*, che sarebbe una formulazione più che concettuale. La struttura numerica consiste nel fatto che l'idea, simile al numero, è una pluralità unificata: un concetto ha sempre un'unica determinazione, mentre presenta una pluralità di sensi. L'ultima espressione scritta della posizione di Gadamer nei confronti della scuola di Tübingen si trova in H.-G. Gadamer, *Introduzione*, in Giuseppe Girgenti (cur.), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di H.-G. Gadamer con la scuola di Tübingen e Milano e altri studiosi* (trad. it. Giuseppe Girgenti), Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 17-23. (La lista dei partecipanti a questa tavola rotonda, oltre a Gadamer: J.-R. Arana, R. Brague, G. Figal, J. Halfwassen, H.J. Krämer, M. Migliori, K. Oehler, G. Reale, Th. A. Szlezák). Egli pone in rilievo l'importanza e la giustezza del contributo di questa scuola, pur insistendo al tempo stesso sull'interpretazione *socratica*, non sistematica, da dare secondo lui alla teoria dei principi. Si riferisce in particolare alla *Settima Lettera* e alla *Repubblica* 506 d-507 a (H.-G. Gadamer, *Introduzione*, in G. Girgenti [cur.], *La nuova interpretazione di Platone*, cit. p. 21). Sulle interpretazioni *etiche* divergenti delle dottrine non scritte di Platone formulate rispettivamente dalla scuola di Tübingen e da Gadamer, vedi E. Berti, *Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 56 (2000), pp. 44-48.

77. *Filebo* 64 e 5-6 (trad. it., con leggere modificazioni, Claudio Mazzarelli, in G. Reale, *Platone, Tutti gli scritti*, cit., p. 473).

78. H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., p. 194-195; Id., *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* [1974], in Id., *GW 8*, cit., p. 106.

79. Id., *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW 1*, cit., p. 485.

80. Ivi, p. 486. È difficile sopravvalutare l'importanza della metafora della vista e della

Gadamer cerca in questo modo di chiarire l'esperienza dell'arte a partire del concetto del bello, illustrato nel *Fedro* come «la cosa più evidente» (*ekphanestaton*) e «più amabile» (*erasmiôtaton*)⁸¹. Egli collega l'esperienza del bello all'*anamnesi* e alla *theôria*. L'esperienza della *theôria* e quella del bello sono entrambe contemplazione o visione⁸². Entrambe sono atti completi in sé, cioè aventi il fine in se stessi⁸³. L'istantaneità della comprensione si realizza quando ci si applica interamente all'oggetto (*Sache*). La *theôria* è il momento della trascendenza, dell'andar fuori di se (*ex-stasis*) e della «pura presenza»⁸⁴. Questo momento improvviso (*to exaiphnês*) è transizione (*metabolê*)⁸⁵. Il carattere enigmatico della struttura temporale del tempo si concepisce come un «fradue» (*metaxu, Dazwischen*)⁸⁶. È il momento strano (*atopos*) che sta fra il movimento e l'immobilità, che non appartiene a nessun tempo. Come afferma il giovane Socrate nel *Parmenide*, la struttura temporale della contemporaneità assomiglia alla presenza della luce del giorno⁸⁷. La luce del giorno è una presenza indivisibile, benché essa non sia da nessuna parte la stessa. La sua essenza risiede nella sua manifestazione⁸⁸. Le cose sono visibili solo in questa luce comune⁸⁹. Ciò che si vede non è la luce stessa, ma ciò che essa fa apparire

luce nella storia della filosofia. La centralità di questa metafora presso i Greci, a partire da Omero fino a Plotino, è ben conosciuta. La stessa abbondanza dei *verba videndi* in Omero, come *theasthai, noein* e *gignoskein*, che diverranno concetti filosofici fondamentali, ne fa fede. In effetti, il primato della vista non è solo platonico (*Fedro* 250 d, *Timeo* 45 a-47 b), ma anche più generalmente greco: Eraclito (B 101 a), Erodoto (II, 99, cf. I, 8.2.), Aristotele (*Metafisica* 980 a 24-26). Cf. Dieter Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*, Bouvier Verlag, Bonn 1976.

81. *Fedro* 250 d 7. Cf. Attilio Zadro, *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 146.

82. Occorre notare che Gadamer fa ricorso non solo alla metafora greca della luce, ma anche a quella cristiana, più precisamente agostiniana, dell'udito. La legittimità di questa giustapposizione viene dal fatto che entrambe le metafore, visuale e acustica, condividono una struttura analogica, quella dell'intelligibilità (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., pp. 424-431). Cf. J. Grondin, *Gadamer and Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in Id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, pp. 24-39.

83. *Simposio* 211 d-212 a, *Repubblica* 527 e 3; Aristotele, *Prorettico* B 44, B 66; cf. *Etica Nicomachea* X, 1177 a-1179 a; Plotino, *Enneade* III, 8, 2-7. Cf. Cicerone, *Tusculanae disputationes* V, 3, 8-9.

84. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 129, 133. Cf. *Parmenide* 131 b, Aristotele, *Metafisica* XII, 7.

85. *Parmenide* 155 e-157 b; H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW* 7, cit., p. 322. Cf. Werner Beierwaltes, *EXAIPHNES oder: Die Paradoxie des Augenblicks*, in «Philosophisches Jahrbuch», 74 (1966), pp. 271-283.

86. H.-G. Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit* [1969], in Id., *GW* 4, cit., p. 149; Id., *Die Aktualität des Schönen*, in Id., *GW* 8, cit., p. 101.

87. *Parmenide* 131 b. Cf. Günter Figal, *Platos Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides*, in «Antike und Abendland», 39 (1993), p. 35-36.

88. H.-G. Gadamer, *Plato als Porträtist* [1988], in Id., *GW* 7, cit., p. 245.

89. La concezione aristotelica dell'intelletto (*nous*) poggia, come si sa, sulla distinzione

re. L'esperienza dell'arte, simile ad una festa, è il coglimento di una identità individuata e riconosciuta nell'infinita varietà delle sue manifestazioni. L'oggetto della contemplazione è inoltre il più bello e desiderabile oggetto dell'*erôs*⁹⁰. Eros è l'indigenza o la finitezza umana, un fra-due, luogo intermedio fra i poli dell'assoluta ignoranza e della divina saggezza. La *philosophia* non è possesso ma desiderio del sapere. Il sapere sicuro e definitivo rimane il privilegio degli dei⁹¹.

6. Filosofia pratica: leggere Platone insieme ad Aristotele

Come detto all'inizio, Gadamer è generalmente considerato un aristotelico piuttosto che un platonico, e non senza ragione. Con altri pensatori contemporanei come Joachim Ritter e Hannah Arendt, egli rientra in quel generale rinnovamento della filosofia pratica, che a partire dagli anni Sessanta ha esplorato e riabilitato la concezione aristotelica della filosofia pratica⁹². La filosofia pratica aristotelica occupa nel progetto di Gadamer, così come la dialettica platonica, un posto centrale. L'analisi della situazione ermeneutica compiuta del giovane Heidegger in base al paradigma della *phronêsis*, ha assunto il ruolo di "modello dei problemi del compito ermeneutico". In *Verità e metodo*, nella sezione intitolata "L'attualità ermeneutica di Aristotele", Gadamer caratterizza l'ermeneutica filosofica come una versione moderna della filosofia pratica aristotelica⁹³. Egli in un certo senso interpreta tutta la filosofia greca, in particolare Platone, alla luce dell'etica aristotelica⁹⁴. La sua riabilitazione di Platone cerca, fra le altre cose, di correggere l'opposizione tradizionale fra un Platone «idealista» e un Aristotele «realista»⁹⁵. Così egli si sforza di mettere in rilievo la continuità di pensiero fra i due grandi pensatori, o più esattamente ciò che egli chiama l'unità di influsso (*Wirkungseinheit*) della triade Socrate-Platone-Aristotele: l'unità fra la vita teoretica e quella pratico-politica, fra *theôria* e *praxis*. Questa unità di pensiero si riassume, secondo Gadamer, in quattro parole chiave, o meglio in due coppie di termini: *logos* e *êthos*, *dialettica* e *phronêsis*. La *phronêsis*, o sapere pratico, si oppone alla neutralità delle

fra intelletto attivo (*poiêtikon*) e intelletto passivo (*pathêtikon*): come la luce, lo spirito "fa" pensare (cf. *De anima* 430 a 14-20).

90. Sui altri passi su *erôs*, oltre al *Simposio* e al *Fedro*: p. es. *Liside* 218 a-b, *Filebo* 58 d, *Teeteto* 148 e-151 d.

91. *Simposio* 204 a; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW* 1, cit., p. 490.

92. Cf. p. es. Rüdiger Bubner, *Eine Renaissance der praktischen Philosophie*, in «Philosophische Rundschau», 22 (1983), pp. 1-35; E. Berti, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele*, cit.; Id., *La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente*, cit.

93. Per una lista degli studi di Gadamer su Aristotele, vedi Appendice II.

94. H.-G. Gadamer, *'Platos dialektische Ethik' – beim Wort genommen*, in Id., *GW* 7, cit., p. 121.

95. Id., *Auf dem Rückgang zum Anfang*, in Id., *GW* 3, cit., p. 395.

“scienze oggettive” e alla dicotomia fra *theôria* e *praxis* di cui queste sono responsabili⁹⁶. La filosofia pratica, guidata dalla *phronêsis* aristotelica, costituisce dunque una critica dell’oggettivazione teoretica e della strumentalizzazione della ragione. Il sapere pratico tratta di ciò che è di interesse immediato, ossia di ciò che si deve fare *hic et nunc*. Questo sapere rappresenta dunque non solo lo stretto legame fra teoria e prassi, ma anche la differenza fra tecnica ed etica (o politica).

La dialettica platonica costituisce anche un sapere etico, cioè un sapere fondato sugli eventi umani, e parte dunque dalle opinioni comuni (*logoi, endoxa*). Questa attenzione alla lingua parlata dipende dal radicamento del logos nell’*êthos* della comunità (*polis*). La fuga nei *logoi* di cui si parla nel *Fedone* corrisponde all’attenzione aristotelica al modo in cui noi parliamo delle cose (*pôs legetai*): «Si tratta dunque di un concetto di sapere che si oppone all’ideale dell’osservatore passivo e che mette in gioco la coscienza della comunità (*Gemeinsamen*), la quale unisce tutto»⁹⁷. Dunque anche la scienza dipende da precondizioni come l’educazione e la ragionevolezza (*Vernünftigkeit*). Le parole (*logoi*) di cui si deve rendere ragione costituiscono il solo principio o l’unico fondamento della dialettica e del sapere pratico. In parole povere, la *theôria* presuppone la partecipazione all’*êthos*.

L’appartenenza all’*êthos* rende impossibile, secondo Gadamer, una conoscenza meramente teoretica del bene. L’idea del bene di Platone, a differenza delle altre idee, non è comprensibile in modo concettuale⁹⁸. La certezza definitiva, sia nella teoria sia nella *praxis*, ci è negata. Il mondo etico-pratico è quello della mera probabilità e plausibilità. La conoscenza di questo mondo non può essere sapere rigoroso (*epistêmê*). Sia la dialettica sia il sapere pratico vengono formati e sviluppati, come ogni disposizione umana, dai costumi, e più in generale dalla vita in società⁹⁹. Secondo Platone, come anche secondo Aristotele, il sapere teoretico e quello tecnico non possono essere applicati in un modo immediato, ma devono venire integrati nella vita morale. Proprio in questo risiede il ruolo indispensabile del sapere pratico. Anche il sapere teoretico deve poggiare su un fine (*tou heneka*) che può giustificare il suo uso¹⁰⁰. Il fine del sapere pratico e della dialettica si oppone ugualmente, secondo Gadamer, alla concezione sofistica della virtù come sapere tecnico. Come si ricava dal *Protagora*, la dialettica, simile al sapere pratico, non può essere insegnata¹⁰¹. «La dialettica non è tanto una *technê*, un’abilità e un sapere, quanto un

96. La parola *phronêsis* viene tradotta da Gadamer in diverse maniere, ma abitualmente con *praktisches Wissen*; cf. H.-G. Gadamer, *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI* (testo greco, traduzione, commentario), Vittorio Klostermann, Francoforte 1998, *passim*.

97. Id., *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, in Id., *GW 2*, cit., p. 317.

98. Id., *Praktisches Wissen* [1930], in Id., *GW 5*, cit., p. 240.

99. Ivi, p. 242.

100. R. Bubner, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1992, p. 36.

101. *Etica Nicomachea* 1140 b 29-30; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW 1*, cit., pp. 322-323.

essere, cioè un'attitudine (una *hexis* nel senso aristotelico) che distingue il filosofo vero dal sofista»¹⁰². Allo stesso modo anche la filosofia ermeneutica non si definisce tanto come una certa posizione teorica, quanto come «un cammino d'esperienza» e di dialogo¹⁰³. La dialettica è inoltre, secondo Gadamer, un sapere riflessivo ed applicato, un sapere-per-sé (*to hautô eidenai*), come lo chiama Aristotele¹⁰⁴. La riflessione etica non è altro che la sua corretta applicazione alla situazione concreta¹⁰⁵. La dialettica platonica, che assume in tutta l'opera di Platone la forma del dialogo socratico, non presenta solo problemi, ma esseri umani che discutono questi problemi, cioè situazioni dialogiche particolari, in cui le domande e le risposte sono, almeno in parte, espressione delle preoccupazioni di questi individui. L'esigenza platonica di armonia fra argomentazione e modo di vita corrisponde appunto, secondo Gadamer, all'unità fra *logos* ed *êthos* tipica del sapere etico. Anche gli argomenti più speculativi dei dialoghi "tardi" vengono sempre sviluppati secondo la logica del dialogo, in cui la *theôria* rimane sempre legata all'interrogazione dell'anima. La dialettica platonica, anche quando si spinge alle domande di carattere ontologico, ha sempre lo scopo di chiarire il problema del bene nella vita umana. Platone non crede, scrive Gadamer, in un sapere del generale che non sia legato alla conoscenza dell'anima¹⁰⁶. La dialettica, in quanto arte della retta distinzione (*Unterscheidung*), ha la struttura della decisione (*Entscheidung*)¹⁰⁷. Sia la *phronêsis* aristotelica sia la dialettica platonica costituiscono la coscienza della finitezza umana¹⁰⁸.

102. Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., pp. 148-149.

103. Id., *Selbstdarstellung*, in Id., *GW 2*, cit., p. 505.

104. *Etica Nicomachea* 1141 b 34; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW 1*, cit., pp. 328-329.

105. *Etica Nicomachea* 1141 a 8-10; H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., p. 226.

106. Id., *Praktisches Wissen*, in Id., *GW 5*, cit., p. 239.

107. Secondo Gadamer, la distinzione aristotelica fra le virtù dianoetiche e le virtù etiche costituisce una separazione analitica o formale di aspetti in realtà inseparabili. Cito in proposito l'edizione recente, con traduzione e commento, del libro VI dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele curata da H.-G. Gadamer (*Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, cit.) e lo studio di E. Berti sul rapporto fra *sophia* et *phronêsis* in Heidegger e Gadamer (E. Berti, *Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, cit., pp. 345-360).

108. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in Id., *GW 1*, cit., p. 329. Aristotele non rifiuta il concetto platonico di filosofia, ma lo modifica. Si tratta, secondo Gadamer, di un cambiamento di paradigma. La filosofia pratica di Aristotele distingue etica e ontologia come due campi ben distinti. Ciò non esclude, però, la questione platonica riguardo allo statuto ontologico del bene: la teleologia universale di Aristotele si basa sul concetto di un bene universale (benché immanente alle cose). La concezione teleologica del bene corrisponde, secondo Gadamer, al bene come principio, così come viene presentato nel *Fedone*: il bene è lo scopo (*telos*), il fine (*tou heneka*) di tutte le azioni (cf. H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., p. 200). In questo risiede la particolarità dell'idea del bene. In opposizione a Heidegger, dunque, che traduce l'idea del bene in termini di «capacità» (*Tauglichkeit*) e le attribuisce un senso puramente metafisico, Gadamer sot-

7. Considerazioni critiche

7.1. Statuto del teoretico

«D'altra parte non si deve mai dimenticare che la filosofia greca non significa *filosofia* nello stesso senso che noi diamo oggi a questa parola. La filosofia significava allora l'insieme della ricerca teoretica»¹⁰⁹. Questa osservazione di Gadamer sottolinea con ragione l'elemento speculativo della filosofia greca. Il suo scopo è niente di meno la sapienza (*sophia*), cioè il sapere teoretico del tutto e degli esseri umani come parte privilegiata del tutto. Così come lo definisce Platone, il filosofo desidera con passione non una parte della sapienza, ma la sapienza intera¹¹⁰. Anche se è irraggiungibile, la *sophia* rimane lo scopo di tutte le sue indagini. Proprio in questo risiede l'apertura della filosofia greca al mondo in quanto dato – concezione a cui Gadamer oppone la soggettività moderna.

È tuttavia discutibile se la lettura di Gadamer renda pienamente giustizia alle ambizioni teoriche del pensiero greco. È vero che Gadamer, al contrario della maggioranza dei pensatori contemporanei, riconosce inizialmente la pertinenza delle domande metafisiche fondamentali, provenienti dai Greci. In compenso, però, la sua interpretazione largamente kantiana di queste domande conduce inevitabilmente a trasformarne il senso. Inoltre la filosofia come contemplazione (*theôria*) non si può definire solamente come attività, come ritiene Gadamer, ma anche in rapporto agli oggetti della contemplazione. I soli oggetti che noi possiamo conoscere veramente sono, secondo Platone, immutabili ed eterni. Come nota lo stesso Gadamer, citando Aristotele, il mondo della *praxis* è quello della contingenza, in cui le cose possono sempre essere altrimenti da come sono ora¹¹¹. Per quanto Gadamer riconosca lo statuto mera-

tolinea la dimensione pratica dell'idea del bene e, più in generale, della teoria delle idee. (La tesi di Gadamer dell'idea del bene come principio del sapere pratico si ispira al concetto heideggeriano di prudenza o *Umsicht*; cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, Mohr, Tübingen 1927, par. 15-18). Egli spiega la differenza fra i due paradigmi riferendosi ai diversi condizionamenti storici. Questi condizionamenti costringono Platone e Aristotele a trattare e a risolvere uno stesso problema in modi diversi. Platone risponde al relativismo morale dei sofisti, perciò deve trovare principi che siano evidenti in sé, capaci di resistere ad ogni attacco. Aristotele, che vive ormai in un'altra epoca, non subisce una tale pressione etica e/o politica: il suo problema è soprattutto di ordine teoretico. Questa differenza fondamentale spiega, secondo Gadamer, perché Platone stabilisca la separazione eidetica – non ontologica –, mentre Aristotele non vede la necessità di tale esigenza. Platone prende a modello, a tale scopo, la matematica, mentre Aristotele si orienta verso la biologia: il suo modello non è il numero, ma gli esseri viventi (*phusei onta*). La loro domanda fondamentale rimane tuttavia la stessa: come si possa scoprire l'*eidos* immutabile di ogni cosa, cioè che cosa sia (*ti estin*) (H.-G. Gadamer, *Amicus Plato magis amica veritas* [1968], in Id., *GW* 6, cit., p. 82, 86).

109. Id., *Die griechische Philosophie und das moderne Denken* [1978], in Id., *GW* 6, cit., p. 3.

110. *Repubblica* 475 b 8-9.

111. H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW* 7, cit., p. 225.

mente noetico delle idee platoniche, la sua interpretazione tratta essenzialmente degli aspetti formali o strutturali delle idee, evitando deliberamente il contenuto della filosofia teoretica, perché egli ritiene non necessario imbarcarsi in una questione propriamente metafisica. Certo, Gadamer ha ragione di far notare che la concezione della filosofia come modo di vivere fa convergere teoria e pratica, nella misura in cui la filosofia è soprattutto un'attività nel senso forte della parola, mentre le dottrine sono solo il risultato di quest'attività. Bisogna tuttavia anche osservare che la filosofia è per i Greci un'attività che ha il suo scopo in se stessa. A quest'obiezione Gadamer potrebbe replicare che l'ideale di *theôria* in Platone e Aristotele presuppone sempre la partecipazione, cioè l'appartenenza alla comunità (*êthos*), e che perciò la *theôria* non può mai essere moralmente neutra: essa si orienta sempre verso il bene¹¹². Da qui discende la visione del mondo unificata tipica dei Greci, che pensa il tutto e le sue parti alla luce del bene, cioè in maniera teleologica (in contrasto con la visione frammentata dei Moderni). Tuttavia è difficile vedere in qual modo l'ermeneutica immanente di Gadamer, così come il pensiero contemporaneo in genere, possa assumere al suo interno questa visione teleologica¹¹³.

D'altra parte, il riferimento alla finitezza della vita umana è acutamente pensato da Gadamer come fondamento comune alla tradizione religiosa e alla filosofia. La celebre massima delfica "Conosci te stesso" richiama i limiti e la fragilità della vita umana, in contrasto con l'eternità e la perfezione divina. Come osserva lo stesso Gadamer, il Socrate di Platone richiama spesso ai limiti intellettuali dell'essere umano e del suo sapere, e in ciò dipende dalle rappresentazioni greche tradizionali¹¹⁴. Platone e Aristotele, tuttavia, difendono anche un'altra interpretazione della massima delfica: l'essere umano deve capire che il suo io (o la parte superiore del suo io) sta nella parte razionale della sua anima e di conseguenza deve cercare di realizzare pienamente la sua natura intellettuale, o addirittura diventare simile a Dio¹¹⁵. Data la sua concezione immanente e pratica della *theôria*, Gadamer tende a rifiutare non solo l'accessibilità ma anche la pertinenza dell'ideale teoretico del saggio. Egli considera il tentativo di passaggio dalle opinioni (*doxai*) al sapere rigoroso (*epistêmê*) come vano. L'opinione assume dunque, in questa interpretazione, un carattere definitivo ed insuperabile. Il pensiero secondo Platone deve certamente partire dalle opinioni; tuttavia il sapere rigoroso, illustrato dal modello della matematica, rimane per Platone in ogni caso lo scopo da raggiungere. L'idea che la conoscenza umana sia contenuta entro un limite certo e definiti-

112. *Repubblica* 505 d-e.

113. Cf. Catherine H. Zuckert, *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, in Robert J. Dostal (cur.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 220.

114. *Apologia* 23 b; *Carmide* 164 c-172 c.

115. *Alcibiade I* 129 b-133 c; *Teeteto* 176 a-b; Aristotele, *Etica Nicomachea* 1177 a-b; sul passo dell'*Alcibiade I*, si veda F. Renaud, *La conoscenza di sé nell'Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro*, in Maurizio Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani (cur.), *Interiorità e Anima. Psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 225-244.

vo appare difficilmente compatibile con le ambizioni scientifiche e filosofiche di Platone (basta pensare in particolare al lungo *curriculum studiorum* illustrato nel libro VII della *Repubblica*) o con il principio ermeneutico di apertura (*Offenheit*). Anche il non-sapere socratico, come lo stesso Gadamer riconosce, non può essere inteso come una posizione definitiva: è la ricerca di un sapere futuro, concepito dunque, in linea di principio, come possibile¹¹⁶.

Problematica è inoltre la sua interpretazione storicizzante dell'*anamnesi*. Il ricordo storico di cui parla la fenomenologia non sembra compatibile con la dimensione chiaramente non storica dell'*anamnesi* platonica¹¹⁷. Presso i Greci, il criterio dell'ordine eterno, concepito come movimento circolare, è il presente e non tematizzano, come ammette Gadamer stesso, la storicità del sapere. Gadamer riconosce la differenza, ma tenta lo stesso di difendere il suo tentativo di appropriazione: «È certo corretto ed evidente dire che l'essenza della storicità [*Geschichtlichkeit*] è giunta alla coscienza del pensiero umano solo con la religione cristiana e con la sua accentuazione dell'attimo assoluto dell'agire sacro di Dio; e che se pure anche prima erano noti *gli stessi fenomeni* della vita storica, essi erano intesi in un senso "protostorico" [*"urgeschichtlich"*]¹¹⁸. È importante notare come, secondo questa affermazione, l'interpretazione storicizzante dell'*anamnesi* proposta da Gadamer comporti un momento non storico e in quanto tale platonico: essa presuppone la possibilità di un accesso ai fenomeni della vita umana in generale, vale a dire una certa identità tra i fenomeni a cui si riferiscono i Greci e quelli a cui abbiamo accesso noi moderni¹¹⁹. Questo momento non storico dell'ermeneutica di Gadamer corrisponde, ad un altro livello, a quello della *noêsis*, che costituisce il tema della quinta sezione del presente studio.

7.2. Qualche specificità del dialogo socratico

Uno dei meriti dell'interpretazione gadameriana di Platone risiede nell'aver adottato un approccio drammatico o letterario, che tenta di render conto di tutti gli aspetti del dialogo platonico. Secondo quest'approccio, il metodo socra-

116. H.-G. Gadamer, *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens* [1990], in Id., *GW 7*, cit., p. 106.

117. Cf. p. es. Oskar Becker, *Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst*, in «Philosophische Rundschau», 10 (1962), p. 236. Jean-Louis Vieillard-Baron formula la seguente domanda critica: «Le recours à Platon est-il un élément de la modernité philosophique, pourtant caractérisée, de Hegel à Bergson et Heidegger, par la réflexion sur le devenir et le temps?» (*Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, Paris 1988, p. 17).

118. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus* [1965], in Id., *GW 2*, cit., p. 413; sottolineatura mia.

119. Per una discussione sul senso, in parte problematico, di tali fenomeni "originali" e sul loro rapporto metodologico con il compito dello studioso, vedi F. Renaud, *L'appropriation de la philosophie grecque par Hans-Georg Gadamer*, in C. Collobert (cur.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, cit., pp. 89-96.

tico, e più generalmente l'immagine che ne dà Platone, non si può mai ridurre al contenuto esplicito delle argomentazioni. L'argomentazione di Socrate opera spesso al livello dell'implicito, cioè della mera suggestione o allusione. Non basta dunque chiedersi se un argomento logicamente è valido o no, ma occorre porsi anche la domanda ermeneutica relativa a perché Platone abbia deciso di mettere nella bocca di questo personaggio un certo argomento in un certo frangente.

Inoltre, come abbiamo visto, Gadamer considera il dialogo socratico come il paradigma del dialogo in generale, del comprendere, e dunque di ogni giustificazione razionale. Questo deciso tentativo di appropriazione è condiviso da altri pensatori contemporanei, come Hannah Arendt e Karl-Otto Apel¹²⁰. Occorre tuttavia segnalare qualche importante limite di tale identificazione fra dialogo socratico e dialogo *tout court*. Tratteremo qui di alcune questioni formali, ancor oggi spesso trascurate, inerenti al dialogo socratico, con particolare riferimento ai dialoghi considerati più rappresentativi del metodo di Socrate.

L'interpretazione di Gadamer assume, senza discuterle esplicitamente, sia l'ineguaglianza fra Socrate e i suoi interlocutori sia la natura delle sue strategie argomentative¹²¹. Ma sono proprio questi gli aspetti del dialogo socratico che paiono meno compatibili con la supposta identificazione del dialogo socratico con il dialogo per eccellenza. Certo, Socrate definisce il *logos* come il solo criterio della discussione, come l'istanza superiore che ognuno deve seguire dovunque essa ci conduca. Questa insistenza sulla dimensione non personale o non individuale del dialogo socratico (di cui parla Gadamer con la metafora del gioco) non deve tuttavia far dimenticare l'importanza delle strategie, in parte problematiche, che Socrate pone in atto. Tali strategie devono venire comprese nel contesto delle regole dialettiche. Queste regole, spesso meramente implicite, suppongono la distinzione fra il ruolo dell'interrogante e quello del rispondente¹²². Come è noto, Socrate interpreta quasi esclusivamente il ruolo dell'interrogante, perché pretende di non sapere e di essere desideroso di imparare dagli altri. Il rispondente, per parte sua, deve rispondere alla domanda come viene posta dall'interrogante. È vero che il primo ha, in linea di principio, il diritto di assumere il ruolo dell'interrogante, ma questo succede di rado, non solo perché il rispondente pretende di sapere, ma anche perché Socrate fa ricorso a strategie che gli permettono di mantenere il ruolo interrogante, e così di continuare a condurre il dialogo, spesso fino all'auspicata confutazione dell'interlocutore. Fra queste strategie ci sono le famose dichiarazioni (parzialmente ironiche) di ignoranza, che si incontrano abitual-

120. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 2 tomi, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, pp. 166-181; Karl-Otto Apel, *Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie*, in Dieter Krohn, Detlef Horster e Jürgen Heinen-Tenrich (cur.), *Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium*, Junius, Amburgo 1989, pp. 55-77.

121. Nei suoi studi su Platone Gadamer non usa quasi mai termini peggiorativi come "ineguaglianza" e "strategie".

122. Cf. Michel Nancy, *Les Règles de la dialectique chez Platon*, in «Études philosophiques», (1996), pp. 83-96 (trad. it. in «Dianoia», 1, pp. 29-40).

mente in momenti decisivi del dialogo, quando l'interlocutore, per timore o impazienza, sta per interrompere la conversazione. Oltre alle domande disgiuntive (a o b; sì o no), Socrate fa anche ricorso a domande fittizie (p. es. "Se tu mi chiedessi...", "Se qualcuno ti chiedesse...", ecc.). Per mezzo di queste domande Socrate certamente contribuisce in maniera costruttiva allo svolgimento del dialogo. Tuttavia non si può negare che il Socrate interrogante (in particolare nel caso delle domande fittizie) goda di una certa superiorità e indipendenza nei confronti del suo interlocutore¹²³. In questo senso, il dialogo socratico ha un orientamento pedagogico, e ciò implica il rapporto asimmetrico del maestro e dell'allievo e dunque l'ineguaglianza dei suoi interlocutori, mentre il concetto gadameriano del dialogo presuppone l'ideale moderno dell'uguaglianza. Inoltre, nei "dialoghi socratici" così come Platone ha scelto di comporli, non si realizza mai la completa educazione dell'interlocutore di Socrate: egli viene indubbiamente confutato, ma l'armonia fra le parole e le azioni, che Gadamer sottolinea, è un obiettivo che nei dialoghi non giunge mai a rappresentazione¹²⁴.

Gadamer riconosce indirettamente questa difficoltà mediante un rapido confronto fra Platone e Senofonte. Senofonte presenta quasi esclusivamente l'effetto positivo di Socrate sui suoi interlocutori: il dialogo da Senofonte è soprattutto didattico e finisce quasi sempre con l'accordo e l'armonia. Il dialogo di Platone, al contrario, mira alla confutazione dei falsi saperi, in particolare dei sofisti, e finisce d'abitudine in maniera aporetica: ciò spiega la diffusa impopolarità di Socrate di cui si parla nell'*Apologia*¹²⁵. Nonostante questa ammissione (che tuttavia è piuttosto isolata) Gadamer sembra sopravvalutare la positività del dialogo socratico in Platone. L'armonia fra parole e azioni costituisce certamente una condizione del dialogo ideale, ma non del dialogo così come Platone ha scelto – quali che fossero le ragioni che lo muovevano – di rappresentarlo. La dimensione etica del dialogo socratico risiede, come sottolinea Gadamer, nella ricerca della conoscenza di sé e del proprio miglioramento: attraverso la dialettica noi veniamo chiamati a scoprire chi siamo e che cosa è veramente buono per noi. Gadamer dà, a quest'aspetto fondamentale, un'interpretazione esistenzialistica: «La dialettica non è tanto una *technè*, una capacità o un sapere, quanto un essere, una "disposizione" (nel senso aristotelico, una *hexis*) che stabilisce la differenza tra il filosofo e il sofista"¹²⁶. La dimensione etica implica peraltro che l'interlocutore debba sempre esprimere la sua opinione personale, e non una qualsiasi tesi¹²⁷. Tuttavia, è difficile dire in

123. Cf. Angela Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Edizioni della Normale Superiore di Pisa, Pisa 2000, pp. 93-140.

124. Cf. Thomas A. Szlezák, *Platons 'undemokratische' Gespräche*, in «Perspektive der Philosophie», 13 (1987), pp. 347-368.

125. H.-G. Gadamer, *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, in Id., *GW 7*, cit., pp. 104-106. Per una nuova raccolta sull'immagine di Socrate in Senofonte, vedi Michel Narcy e Alonso Tordesillas (dir.), *Xénophon et Socrate*, Vrin, Paris 2008.

126. Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in Id., *GW 7*, cit., pp. 148-149.

127. Cf. p. es. *Lachete* 187 e-188 a; Gregory Vlastos, «The Socratic Elenchos», in

quale misura il dialogo socratico poggi davvero su questa base etica. Oltre alle strategie sopra menzionate, non è facile determinare in quale misura la regola etica (secondo la quale l'interlocutore deve sempre esprimere la sua opinione) venga rispettata nei "dialoghi socratici". Succede qualche volta che un interlocutore di Socrate ignori questa esigenza (come Callicle, Trasimaco e Protagora), senza che Socrate protesti o senza che la continuazione del colloquio ne venga per questo compromessa¹²⁸. L'esigenza della sincerità presuppone inoltre la capacità, che molti interlocutori non possiedono, di sapere quali siano effettivamente le loro opinioni, dal momento che il difetto principale del loro sapere falso è appunto l'incoerenza, ossia la confusione. Ora, poiché la dimensione etica del dialogo socratico si fonda largamente sull'esigenza della sincerità, diviene davvero difficile stabilire in quale misura questa dimensione etica possa davvero essere mantenuta.

Queste considerazioni conducono, da ultimo, a un altro problema, che Gadamer rileva senza tuttavia discuterne dettagliatamente le implicazioni. Egli ritiene che l'argomentazione in buona parte pedagogica di Socrate comporti numerosi errori logici intenzionali (p. es. paralogismi, imprecisioni logiche, *argumenta ad hominem*). Questi errori logici intenzionali non rappresentano per Gadamer un problema, nella misura in cui la reale intenzione di Socrate non è, secondo lui, quella di comunicare un sapere positivo, ma quella di rivelare all'interlocutore il suo falso sapere per quello che è, mostrandogli l'assenza d'armonia fra parole e azioni di cui egli soffre¹²⁹. L'interesse fondamentale di Socrate per le opinioni del suo interlocutore corrisponde secondo lui alla fusione di dialettica e retorica, così come è descritta nel *Fedro*¹³⁰. Tuttavia Gadamer non si interroga circa il principio morale che potrebbe giustificare l'uso di errori intenzionali. Questa domanda tuttavia non può essere elusa, soprattutto pensando che l'intenzione pedagogica di Socrate sarebbe perfettamente compatibile con un'argomentazione logicamente valida: anzi, verrebbe realizzata con maggiore efficacia. Una parte della risposta a questa difficile domanda viene offerta indirettamente dall'approccio sia letterario sia filosofico adottato da Gadamer. Intendo parlare dell'importante distinzione, ancora poco riconosciuta o ad ogni modo poco operante nella ricerca, fra ciò che dice Socrate e ciò che Platone si propone di fare attraverso le parole del protagonista del dialogo. Il dialogo socratico è in ultima analisi rivolto al lettore, il quale può e deve notare questi errori. In tal modo, l'errore nel dialogo (fra Socrate e i suoi interlocutori) diviene un mezzo maieutico per la formazione filosofica del lettore e la ricerca infinita delle implicazioni delle domande suggerite dal testo.

Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1 (1983), pp. 36-37 (rist. in Id., *Socratic Studies*, a cura di Miles Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 1-37).

128. *Gorgia* 505 d-e, *Repubblica* 350 d, *Protagora* 333 c-d.

129. H.-G. Gadamer, *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, in Id., *GW 7*, cit., pp. 114-117.

130. *Ivi*, p. 110.

Appendice I

Segue la lista, in ordine cronologico, degli studi di Gadamer interamente o principalmente dedicati a Platone (con l'esclusione delle numerose recensioni) nelle *Gesamtelte Werke* (=GW) e altrove:

- 1922 *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (dissertazione inedita), Università di Marburgo, 117 p.
- 1931 *Platos dialektische Ethik*, in GW 5, pp. 3-163.
- 1934 *Plato und die Dichter*, in GW 5, pp. 187-211.
- 1942 *Platos Staat der Erziehung*, in GW 5, pp. 249-263.
- 1960 *Das Vorbild der platonischen Dialektik*, in GW 1, pp. 368-375
- *Sprache und Logos*, in GW 1, pp. 409-422.
- 1963 *Platos Traktat über Argumentation*, in *Logique et Analyse*, pp. 417-30.
- 1964 *Plato und die Vorsokratiker*, in GW 6, pp. 58-70.
- *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief*, in GW 6, pp. 90-115.
- 1968 *Amicus Plato magis amica veritas*, in GW 6, pp. 71-89.
- *Platos ungeschriebene Dialektik*, in GW 6, pp. 129-153.
- 1972 *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, in GW 6, pp. 171-186.
- 1973 *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos 'Phaidon'*, in GW 6, pp. 187-200.
- 1974 *Idee und Wirklichkeit in Platos 'Timaios'*, in GW 6, pp. 242-270.
- 1976 *Plato*, in GW 3, pp. 238-48.
- 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in GW 7, pp. 128-227.
- *Plato. Texte zur Ideenlehre* (testo greco, traduzione e commento), 95 p.
- 1980 *Denken als Auslösung: Plotin zwischen Platon and Augustin*, in GW 7, pp. 407-417.
- 1982 *Mathematik und Dialektik bei Platon*, in GW 7, pp. 290-312.
- 1983 *Prefazione a Studi Platonici 1*, a cura di G. Moretto, Marietti, Genova, pp. 1-11.
- *Unterwegs zur Schrift?*, in GW 7, pp. 258-269.
- *Platos Denken in Utopien*, in GW 7, pp. 270-289.
- *Der platonische 'Parmenides' und seine Nachwirkung*, in GW 7, pp. 313-327.
- 1988 *Plato als Portratist*, in GW 7, pp. 228-257.
- *Zur platonischen 'Erkenntnistheorie'*, in GW 7, pp. 328-337.
- 1989 *'Platos dialektische Ethik' – beim Wort genommen*, in GW 7, pp. 121-127.
- 1990 *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, in GW 7, pp. 83-117.
- *Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im 'Sophistes'*, in GW 7, pp. 338-369.
- *Die sokratische Frage und Aristoteles*, in GW 7, pp. 373-380.
- *Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik*, in GW 7, pp. 396-406.
- 1993 *Sokrates und das Göttliche*, in Herbert Kessler (cur.), *Sokrates. Gestalt und Idee, Sokrates-Studien I*, Graue Edition, Heiterheim 1993, pp. 97-108.
- 1996 *Fester Boden. Plato und Aristoteles*, in Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Reklam, Stoccarda 1996 (trad. riv. di *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini, Milano 1993), pp. 43-53.
- *Leben und Seele (Phaidon)*, in Ivi, pp. 54-66.
- *Die Seele zwischen Natur und Geist*, Ivi, pp. 67-81.
- *Von der Seele zum Logos (Theätet und Sophistes)*, in Ivi, pp. 82-96.

Appendice II

Segue la lista degli studi di Gadamer su *Aristotele* nelle *GW* e altrove:

- 1927 *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, in *GW* 5, pp. 164-186.
- 1930 *Praktisches Wissen*, in *GW* 5, pp. 230-248.
- 1948 *Aristoteles. Metaphysik XII* (traduzione e commento), Vittorio Klostermann, Francforte.
- 1960 *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in *GW* 1, pp. 317-329.
- 1963 *Le problème herméneutique et l'éthique d'Aristote*, in *Le problème de la conscience historique*, Publications universitaires de Louvain, Louvain, pp. 49-63 (rist. a cura di Pierre Fruchon, Seuil, Parigi 1996).
- 1964 *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in *GW* 4, pp. 175-188 (saggio sul rapporto tra l'etica aristotelica e quella kantiana, come quello del 1989).
- 1978 *Die Idee der praktischen Philosophie*, in Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in *GW* 7, pp. 217-227.
- 1983 *Die Idee der praktischen Philosophie*, in *GW* 10, pp. 238-246.
- 1985 *Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik*, in *GW* 7, pp. 396-406.
- 1989 *Aristoteles und die imperativistische Ethik*, in *GW* 7, pp. 381-395.
- 1990 *Die sokratische Frage und Aristoteles*, in *GW* 7, pp. 373-380.
- 1996 *Der doxographische Ansatz des Aristoteles*, in Id., *Der Anfang der Philosophie*, Reklam, Stuttgart, pp. 97-113.
- 1998 *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI* (testo greco, traduzione, commento), Klostermann, Frankfurt a.M.