

Primo Ciclo del Seminario “Linguaggio e Potere”

Relazione di Francesca Eustacchi

Fiorinda Li Vigni

TRA PROTAGORA E GORGIA: IL DISCORSO INGANNEVOLE E IL LINGUAGGIO DEL CONFRONTO

Mario Vegetti

PLATONE E LA CRITICA AI SOFISTI

Sono qui raccolti sinteticamente i temi centrali e i problemi emersi durante il primo ciclo di seminari e lezioni sul tema “Linguaggio e Potere”, svoltosi dal 23 al 26 gennaio 2012, presso la Scuola di Roma dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Questo primo seminario si è incentrato sul problema del rapporto fra linguaggio e potere in Protagora e Gorgia. In particolare:

1) si è condotta, a partire dalla posizione gorgiana, una riflessione sul potere persuasivo del *logos* e sulla possibilità del discorso ingannevole, con il riuscito tentativo di far emergere la concezione del linguaggio che questo sofista propone.

2) riflettendo sull’impostazione di Protagora e di Platone si è affrontata analiticamente, sul terreno politico, la relazione tra potere e linguaggio nella specifica configurazione del linguaggio come strumento del confronto;

3) si è cercato di ricostruire la visione che Platone ha dei sofisti, l’utilizzo che egli fa delle loro idee, cercando di mettere in luce le critiche che rivolge loro.

Quello che è subito emerso durante lo svolgimento dei lavori, e che ha colpito – credo – tutti i partecipanti, è stata la varietà degli approcci adottati. Le questioni sono state infatti affrontate da diversi punti di vista:

- quello storico-filosofico, che, basandosi su uno stretto legame con i testi, ha cercato di valorizzare il contributo dei filosofi greci, contestualizzando le specifiche tematiche all’interno del panorama, non solo culturale, ma anche sociale e politico, entro cui esse si collocano;
- quello ermeneutico, che ha “riletto” i pensatori antichi ponendo loro domande di particolare interesse filosofico, cercando così in essi strumenti e nuovi spunti di ricerca;
- quello filologico, che, attraverso l’analisi specifica del significato attribuito ai diversi termini, ha permesso di cogliere aspetti essenziali dei testi utilizzati, aprendo nel contempo nuove possibili vie interpretative del pensiero dei filosofi presi in esame;
- quello, potremmo dire, della “genealogia” di idee, che sembrano avere forti richiami e assonanze a idee e dinamiche moderne e contemporanee.

Si è cercato di riordinare il materiale, non certo per proporre una sintesi esaustiva, che renda conto di tutte le questioni e tematiche emerse, ma per porre in rilievo convergenze e divergenze interpretative e valorizzare eventuali elementi di novità che andrebbero ulteriormente approfonditi.

Per questo non intendo presentare un compendio delle relazioni e degli interventi, perché si rischierebbe di perdersi nella molteplicità degli argomenti trattati, ma tentare di ricostruire per temi il percorso svolto. Mi sembra di aver individuato quattro possibili fili conduttori: 1. il potere persuasivo del discorso e la possibilità del falso; 2. la frattura tra essere e pensiero e tra realtà e linguaggio; 3. una nuova interpretazione dell’uso del linguaggio da parte dei sofisti e la nozione di *kairos*; 4. la questione del rapporto Platone-sofistica.

1. Il potere persuasivo del discorso e la possibilità del falso

Questo tema è stato soprattutto affrontato nell’analisi, condotta dalla prof.ssa Li Vigni, di due scritti di Gorgia, l’*Encomio di Elena* e il *Trattato sul non essere*.

L’*Encomio di Elena* si caratterizza, più che come un encomio, come una difesa della donna, volta a liberarla dall’accusa di tradimento e a ristabilire la verità. Gorgia può scagionare Elena evidenziando, accanto ad altri elementi, il potere di costrizione che il *logos* ha sull’anima degli uomini, un potere che è pari a quello della forza fisica e dell’*eros*. In virtù di questo particolare significato conferito al discorso, la donna da traditrice si trasforma in vittima, quindi risulta innocente.

Il sofista può attribuire al linguaggio un tale potere e così compiere con successo tale difesa ovviamente facendo a sua volta uso del linguaggio, o meglio di un particolare modo di argomentare. Il discorso gorgiano nell’*Encomio* sembra tuttavia paradossale, il che ha portato molti studiosi a sostenere che esso abbia l’unico scopo di far risaltare l’arte della parola, che esso sia l’esibizione di un sofista che non arretra nemmeno di fronte all’evidenza più schiacciante, deciso quindi a difendere l’indifendibile.

La Li Vigni, attraverso un confronto con un altro scritto gorgiano, *La difesa di Palamede*, ha mostrato che questa interpretazione non è l'unica che è possibile fornire al modo argomentativo del Leontinese. La *Difesa* appare un testo di argomentazione giuridica, volta alla difesa di un imputato che non ha commesso il fatto, grazie alla demolizione logica dell'attendibilità delle accuse. A differenza dell'*Encomio* qui l'imputato che Gorgia difende è innocente, perché, di contro ad Elena, certamente non ha compiuto il reato di cui lo si accusa. Questa differenza sembra confermare che Gorgia è totalmente indifferente rispetto all'oggetto della difesa, se sia buono o cattivo, colpevole o innocente, e che quindi è interessato unicamente a mostrare la potenza della sua arte.

Secondo la Li Vigni, tuttavia, il confronto tra le due opere permette di ridimensionare il carattere paradossale dell'encomio. A sostegno di questa tesi la studiosa mette in luce alcuni caratteri significativi della cultura tradizionale: nei poemi omerici, ad esempio, emerge una prima embrionale distinzione tra atti volontari e atti involontari, anzi in essi si trova un'ampia gamma di circostanze che determinano l'involontarietà dell'azione (i decreti degli dei, il fato, la necessità, la forza, la violenza, il potere della parola). Tutte queste circostanze sono richiamate da Gorgia nell'*Encomio*. Sembra esserci così una piena corrispondenza tra le ipotesi di involontarietà presentate nei poemi e la posizione di Gorgia. Questi insiste sulla responsabilità oggettiva piuttosto che su quella individuale e alcuni studi come quelli di Carlo Brillante hanno messo in evidenza come il mutamento di giudizio nei confronti di Elena intervenga unicamente con la tragedia, mentre nei poemi omerici essa è sì oggettivamente causa della guerra, ma non è considerata soggettivamente imputabile. Infine nel comune sentire della tradizione arcaica, una donna onesta che intratteneva un rapporto sessuale illecito veniva considerata comunque sedotta, quindi costretta al rapporto o con la violenza o con armi subdole quali le parole persuasive.

Mentre nel *Palamede* Gorgia elabora una linea difensiva basata sul principio della verisimiglianza logica che induce a dimostrare l'innocenza dell'imputato, nell'*Encomio* egli pronuncia il suo discorso allo scopo di dimostrare la non imputabilità dell'accusato, anche se questi ha commesso il fatto. Ciò avviene tuttavia "forzando" quegli elementi della mentalità tradizionale che si prestavano alla dimostrazione. Il modello che ne emerge è dunque binario: da un lato il sofista rispetta la tradizione, dall'altro, nel far ciò, è innovativo.

A conferma della serietà del suo intento Gorgia propone nell'*Encomio* una fenomenologia del potere persuasivo del discorso, che produce illusione, inganno, ma che non per questo risulta sempre nocivo per l'uomo. Questo potere è connesso a due distinti fattori: la capacità del *logos* di mettere in moto le forze irrazionali della psiche e la debolezza dell'opinione degli uomini che li rende facili oggetti di manipolazione. Come nella tradizione la persuasione operata attraverso il discorso risulta una forza ambivalente¹, così in Gorgia le forme di persuasione indotte dal discorso possono essere di beneficio o di danno per gli uomini. Nell'*Encomio* Gorgia distingue dal «discorso che fa leva sulle forze emotive e che esercita, attraverso l'inganno, un benefico potere sulla psiche degli uomini, il discorso falso, che ricava il suo potere non più dalla permeabilità dell'animo alla suggestione emotiva, ma dalla debolezza delle cognizioni a cui gli uomini per lo più si affidano».

Nel pensiero arcaico il *logos* falso è il discorso ambiguo, la parola ambigua che sembra essere verità, mentre è solo un'ombra illusoria. La verità infatti è la rappresentazione fedele della realtà. Alla parola falsa quindi si contrappone la conoscenza che si ottiene essendo spettatori, partecipando a un dato fatto. Dunque quando Gorgia, per spiegare il potere di persuasione del discorso falso, sottolinea che per lo più gli uomini sono preda dell'opinione, egli «non sta mettendo in dubbio in linea di principio la capacità degli uomini di conoscere e di pervenire alla verità, non sta radicalizzando in senso scettico l'impossibilità dell'uomo di uscire da un sapere illusorio; la verità che qui si oppone all'opinione è

¹ Nel corso della sua relazione la Li Vigni ha approfondito nello specifico la caratterizzazione ambivalente della persuasione, condotta dalla tradizione; qui non è possibile, né utile, riproporne una sintesi. Non saranno ripresentati neanche tutti i passaggi della trattazione che la studiosa ha svolto sull'uso degli elementi tradizionali fatto da Gorgia nell'*Encomio*, ma saranno accennati soltanto conclusioni e contributi innovativi, funzionali allo svolgimento di questo ragionamento.

verità relativa a un certo stato dei fatti; egli sta mettendo in evidenza la circostanza in cui gli uomini per lo più si affidano a una sorta di pregiudizio, in quanto, nella maggioranza dei casi, tale verità è per essi inaccessibile».

Il discorso falso sembra quindi collocarsi proprio nello spazio che c'è tra la conoscenza certa e l'opinione che è facilmente modificabile. Tra i discorsi falsi Gorgia annovera i discorsi dei fisici, in quanto parlano di cose che non sono direttamente conoscibili, quelli dei retori, volti ad ottenere il pieno consenso grazie all'adulazione e non curandosi della verità, e quelli dei filosofi, che provocano repentini mutamenti nell'ambito dell'opinione. Questo carattere distintivo dei discorsi filosofici sembra rispecchiato dal serrato susseguirsi delle tre tesi, esplicitate da Gorgia nel *Trattato sul non essere*. La speculazione gorgiana si considera qui legata all'intento di dissolvere, superare le dottrine filosofiche di quel tempo, specie quella eleatica, che sono passibili di auto-contraddizione.

Gorgia sottolinea, infine, la quasi fisicità dell'azione dei discorsi che si dimostrano in grado di modellare l'anima, di plasmarla e di modificarla: come il farmaco modifica la natura del corpo, allo stesso modo il discorso influenza la disposizione della psiche. Il potere persuasivo del discorso, dunque, sembra fondarsi su una concezione non smaterializzata della psiche.

2. La frattura tra essere e pensiero e tra realtà e linguaggio

La possibilità del discorso falso e del suo potere persuasivo è fortemente connessa al divario tra essere, pensiero e linguaggio. Prendiamo le tre tesi del *Trattato sul non essere*, di cui, come è noto, non abbiamo il testo originale, ma le versioni di due interpreti, quella di Sesto Empirico e quella dell'Anonimo.

La prima tesi propone una dissoluzione del concetto di essere, qualunque sia l'interpretazione che se ne dà². Nella seconda tesi, che si muove su un piano gnoseologico, viene evidenziata la frattura tra essere e pensiero, dimostrata in due tappe:

1. La prima si basa sulla constatazione che alcuni oggetti pensati non esistono nella realtà; ciò significa che c'è un pensiero a cui non corrisponde nulla al di fuori del pensiero stesso. L'argomentazione si basa in effetti su un paralogismo che trasforma enunciati particolari (alcuni pensati non esistono) in enunciati universali (tutti i pensati non esistono).

2. La seconda tappa viene riferita, nel corso del seminario, unicamente ad un argomento specifico di Sesto, di cui non si trova alcun riferimento nell'Anonimo. Qui Gorgia considera il pensiero come una forma di percezione; pertanto come non si nega esistenza agli oggetti percepiti da un organo di senso particolare, nonostante essi non siano percepiti da un altro organo di senso, così non si negherà l'esistenza di ciò che è solo pensato malgrado non sia percepito da alcun senso. Tuttavia anche in questo caso l'esperienza ci dice che ciò è assurdo; Gorgia ne trae la conseguenza che ciò che è non può essere pensato³.

La terza tesi evidenzia la frattura tra pensiero e linguaggio. Anche qui ci sono diverse interpretazioni; Sesto ne propone tre: 1. Non è possibile convertire le cose in parole, dunque noi comunichiamo parole ma non cose (frattura tra realtà e linguaggio); 2. Non è la parola a significare la cosa, ma la cosa a significare la parola (la parola non esiste); 3. Se anche la parola avesse un'esistenza esterna, non per questo si potrebbe comunicare, infatti il discorso sarebbe colto da un organo diverso da quello con cui si colgono le cose: al divario tra linguaggio e cose, si aggiunge il divario tra i diversi canali percettivi.

La dimostrazione dell'Anonimo invece si basa sull'assunto che la parola è segno, quindi è altro da ciò di cui è segno, da questo derivano una serie di aporie: 1. L'impossibilità di formarsi un proprio

² Quella di Sesto Empirico, secondo cui Gorgia è uno scettico che farebbe venir meno ogni tendenza alla verità, in quanto tende a dire che nulla è, favorendo così una lettura di Gorgia in termini ontologici, e quella dell'Anonimo, secondo cui Gorgia sarebbe orientato a dimostrare l'impossibilità di distinguere l'essere dal non-essere.

³ Occorre notare che questo argomento di Sesto presenta notevoli difficoltà interpretative, che hanno diviso la critica (la maggior parte degli studiosi l'hanno ritenuto contraddittorio, incoerente e persino inutile alla trattazione) e che non è possibile qui discutere.

concetto di una data cosa ad opera di un altro, mediante la parola, senza averne fatto un'esperienza diretta; 2. se anche si conosce qualcosa è impossibile che chi ascolta pensi ciò che è nella mente dell'altro perché la stessa cosa si duplicherebbe; 3. Se anche il medesimo oggetto si trovasse in diverse persone, non può apparire loro allo stesso modo, perché ciascuno si trova in una condizione diversa; ciò vale anche per la stessa persona che muta stato al trascorrere del tempo.

Dallo sganciamento del linguaggio dalla realtà deriva una duplice conseguenza: da un lato le grandi capacità creative attribuite al linguaggio, dall'altro il suo essere potenziale oggetto di fraintendimento e di manipolazione della realtà e delle menti.

3. Una nuova interpretazione dell'uso del linguaggio da parte dei sofisti e la nozione di kai-ros

Sulla base di queste analisi sono stati prospettati nuovi scenari della concezione che Gorgia ha del linguaggio e del suo uso. In particolare, con la seconda tesi Gorgia non vuole sostenere l'impossibilità di conoscere o quella di distinguere il vero dal falso, ma porre l'accento sui limiti della conoscenza umana, che si trova di fronte ad una complessità di fattori tale che non si può accettare l'impostazione eleatica che sosteneva l'identità di essere e pensato. Inoltre, la terza tesi, ponendo l'accento sulle difficoltà della comunicazione, richiama il relativismo protagoreo dell'*homo mensura*, per cui la conoscenza dipende dalla sensazione individuale ed è soggetta al suo mutare nel corso del tempo; dunque nell'ambito della percezione della parola, la stessa parola non può avere né un significato comune (i soggetti che la recepiscono e/o la enunciano hanno fatto esperienze diverse, hanno una sensorialità diversa, etc.) né lo stesso significato privato (anche in un singolo individuo isolato, la percezione della parola cambia, sia perché i diversi canali percettivi che la recepiscono non comunicano tra di loro, sia perché al variare del tempo anche lo stesso ambito percettivo può avere percezioni diverse)⁴.

Da queste considerazioni si trae la conseguenza che Gorgia usi questa sua opera non per opporre al trinomio eleatico essere, pensiero e linguaggio il trinomio opposto, in modo da farsi portavoce di una sorta di meontologia, una metafisica del nulla, ma piuttosto per dimostrare l'universale falsificabilità e contraddittorietà di tutti gli enunciati "cripto-metafisici" e il loro carattere ingannevole, in quanto non sono in grado di esprimere e comunicare la realtà dei fatti, immobilizzandoli in schemi rigidi. Non c'è dubbio, infatti, che Gorgia usi gli strumenti logici degli eleati, esasperandoli e portando avanti argomentazioni spesso arbitrarie, che unisce ad altre logicamente impeccabili. Ci si è chiesto, nel corso del seminario, perché Gorgia compia questa operazione e se la compia in modo volontario o meno. L'ipotesi suggerita è che da una parte egli non abbia una padronanza di strumenti logici diversi da quelli di matrice eleatica, dall'altra, stia dimostrando nel contempo che, se non si fa ricorso all'esperienza sensibile, è impossibile giungere per via solo razionale a una qualche certezza, perché il pensiero non ha in se stesso la capacità di affermare il vero né di smentire il falso. Ciò non toglie d'altro canto che il discorso gorgiano, con i mezzi della dialettica, può render conto di questa incapacità e della stessa falsità dei discorsi ingannevoli: con la sua forza demolitrice e polemica è riprova a se stesso del proprio potere (un potere che, in questo senso, ha una connotazione positiva in quanto dimostra ciò di cui esso è mancante) e quindi «rimanda, oltre a sé, al metadiscorso che lo descrive». In questo recupero dell'esperienza percettiva e sensibile sembra collocarsi la ricchezza della proposta sofistica. La teoria della percezione è secondo la Li Vigni di grande importanza per la comprensione della posizione di Gorgia. Punto di contatto fra l'*Encomio* e il *Trattato*, essa costituisce anche un terreno di incontro con l'altro grande sofista, Protagora. Muovendo dalla testimonianza platonica relativa alla ripresa da parte di Gorgia della teoria empedoclea dei pori, la relatrice mette in evidenza l'applicazione estesa che il sofista fa di questo principio⁵.

⁴ L'impossibilità di un linguaggio sia pubblico sia privato nel *Trattato sul non-essere*, è stata ben chiarita dal dottor Fais durante il seminario.

⁵ Si è visto come nell'*Encomio di Elena* il sofista sembra impiegare la teoria della percezione non per spiegare la percezione del colore (esempio riportato da Platone nel *Menone*), ma per illustrare il potere del discorso in

La chiave di volta per capire questo uso della teoria della percezione potrebbe essere rintracciata, secondo la studiosa, nella nozione di *kairos*. Tale nozione aveva un'applicazione non solo in ambito retorico, come capacità di pronunciare il discorso adeguato ad una data situazione⁶, ma anche in ambito medico; in esso si qualifica come il criterio che distingue la medicina dalle altre scienze e il suo significato è quello di ciò che è opportuno, di giusta misura⁷. L'autore di *Antica Medicina* sostiene che il metodo del postulato è ammissibile per scienze come la cosmologia, che indaga oggetti troppo distanti, ma non per la medicina che indaga un oggetto vicino come l'essere umano⁸. La medicina si occupa di stabilire quale sia l'alimentazione *corretta* e sana per l'uomo e quale per l'animale, quale sia la *giusta* dose di cibo per il sano e quale per l'ammalato, quali cure vanno bene per un certo malato e quali per un altro, o quali rispetto allo stesso malato siano opportune in un dato momento e quali in un altro, etc. etc. Dalla varietà e dalla complessità delle situazioni prospettate si può intuire facilmente che il *kairos*, nella sua accezione di "giusta misura", si caratterizza come un concetto, per così dire, versatile, per il suo basarsi sulla sensazione del corpo che è individuale. Scrive Ippocrate in *Antica Medicina*:

Occorre in qualche modo puntare a una misura (*metron*), ma non troverai alcuna misura né numero né peso che valga come punto di riferimento per la conoscenza se non la *sensazione del corpo*. Il compito è di acquisire una scienza esatta che permetta di sbagliare poco, qua e là, e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse, ma la certezza raramente è dato vedere⁹.

La scienza medica si basa quindi sul criterio della "giusta misura", in grado di render conto della molteplicità delle malattie e anche dell'infinita variabilità individuale delle stesse; questo criterio deriva dalla conoscenza di quante più situazioni sensitive possibili e dalla consapevolezza che le cose mutano: la conoscenza di ogni specifica sensazione corporale permette, infatti, di individuare quale sia il *giusto* rimedio *possibile* in una data situazione; "possibile" perché questa dinamica, per cui ad un certo sintomo corrisponde una certa cura, vale, data l'infinita varietà delle malattie e degli individui di cui si è detto, *per lo più* e non in senso assoluto (ossia non esclude il caso che una cura *x*, sebbene sia stata in ogni caso e finora adatta al sintomo *y*, possa ad un certo punto non risultare più valida).

Difficile non essere d'accordo con chi trova un'assonanza tra questa concezione esposta dalla medicina ippocratica e il principio dell'*homo mensura* di Protagora: entrambi passano dalla *impossibilità di stabilire una regola generale alla necessità di stabilire un criterio* che deriva dalla sensazione. Dunque «si può ipotizzare che la riflessione medica sia legata a quella sofistica su una questione fondamentale, quella della ricerca del criterio che riscatta la medicina come *techne* sia dalle ipotesi dei filosofi naturalisti, sia da una rinuncia scettica alla conoscenza e a una ricerca metodologicamente fondate».

Le affermazioni di Protagora, spesso riassunte nella formula che è impossibile conoscere perché non si hanno le stesse percezioni e sensazioni, o che ciò che ad ognuno appare tale anche è, sembrano in questa prospettiva acquistare un senso diverso e non sembrano limitarsi ad una pura provocazione retorica.

La direzione, dunque, che tali affermazioni sembrano imboccare non è quella di un relativismo nel senso comune del termine, ma piuttosto quella finalizzata a mostrare e a delineare i limiti della genera-

grado di modellare la psiche facendo leva sulle emozioni: essa viene così estesa dall'ambito della sensazione a quello dell'emozione; nel *Trattato* tale teoria viene estesa al pensiero e al linguaggio secondo una diversa prospettiva, cioè come frattura tra essere, pensiero e linguaggio e come priorità della cosa percepita rispetto al suo riflesso sul pensiero e sul linguaggio.

⁶ Carattere che accomunava Protagora e Gorgia. A quest'ultimo si fa risalire l'introduzione del concetto.

⁷ Il termine *kairos* appare anche in un testo di medicina, *Luoghi dell'uomo*, ed ha chiaramente questo significato; significato che si ritrova in *Antica Medicina* e nel principio protagoreo dell'*homo mensura* sotto il termine *metron*. Per questo il termine *metron* può considerarsi sinonimo del termine *kairos*, almeno per quanto concerne il suo uso nell'ambito specifico della medicina.

⁸ La Li Vigni sottolinea una possibile analogia con l'affermazione gorgiana che annovera tra i discorsi falsi quelli dei fisici.

⁹ Cap. 9 di *Antica Medicina*, traduzione di M. Vegetti in *Opere di Ippocrate*, Utet, Torino 1976, pp. 159-190.

lizzazione e assolutizzazione dell'esperienza. Gorgia, d'altro canto, con la sua decostruzione del *logos* nel *Trattato sul non essere*, sembra muoversi in una direzione analoga: mostrando i limiti della pretesa razionalità assoluta della logica eleatica, riapre l'orizzonte dell'esperienza sensibile, che risulta utile alla conoscenza. È su questo terreno della valorizzazione dell'esperienza che sembrano incontrarsi la sofistica e la riflessione sulla medicina.

A questo proposito può essere utile riprendere l'analisi del mito di Protagora nell'omonimo dialogo platonico, proposta dalla Li Vigni nel corso del seminario, in quanto permette di spostare l'attenzione dall'ambito gnoseologico a quello etico-politico, confermando la plausibilità di questo modello interpretativo della sofistica, seppure su un altro terreno, che, peraltro proprio per questa sua alterità, funge da riprova.

Nel mito Protagora sembra assumere le vesti di difensore della democrazia, in quanto sostiene l'isegoria, cioè il diritto di ogni cittadino di intervenire nelle questioni politiche in assemblea e in tribunale; si oppone a lui Socrate che avanza il principio della competenza.

La discussione verte sulla questione dell'insegnabilità della virtù politica. Scopo dell'insegnamento di Protagora, infatti, è quello di formare un buon cittadino, capace di amministrare le cose private e di intervenire in quelle pubbliche; Socrate non è convinto che la virtù politica sia oggetto di insegnamento: a differenza di altri ambiti in cui per decidere cosa fare ci si rivolge ad un esperto in materia, in tribunale e in assemblea interviene e avanza le proprie opinioni chiunque e non sembra esserci uno specialista in arte politica.

Il mito è la risposta a questa "obiezione" di Socrate. Ne estrapoliamo le assunzioni di fondo: tutti gli uomini possiedono l'arte della tecnica insieme con il linguaggio, ma questo non basta a garantire né la sopravvivenza né la pacifica convivenza degli uomini. Soltanto con l'acquisizione della virtù politica¹⁰, che ricevono tutti in egual misura, gli uomini saranno in grado di sopravvivere e convivere. In ciò sembra risiedere la giustificazione dell'isegoria. Il linguaggio, tuttavia, nella prima fase di sviluppo non è in grado di attenuare e controllare la naturale aggressività dell'uomo; solo dopo che questi abbia acquisito le doti sociali, il linguaggio diviene centrale come diritto di ogni cittadino di prendere parola nell'assemblea o al tribunale, diviene cioè il primo contrassegno del regime democratico.

Nel mito si rintraccia l'idea che le società umane siano in grado di trovare in se stesse le risorse ordinarie e donatrici di senso per la propria sopravvivenza. Gli uomini, infatti, sembrano capaci di perseguire il bene, in quanto hanno innate doti sociali (giustizia e timore); tuttavia tale bene è multiforme, in quanto tiene conto dei diversi bisogni e delle diverse esperienze degli individui. Ne consegue che le regole morali, per il raggiungimento di tale bene, non possono derivare da un sistema di valori assoluti, dal richiamo alla natura o dai rapporti gerarchici. L'idea che le regole non possono essere stabilite in maniera aprioristica, presenta notevoli analogie con il concetto di *kairos*, di cui si è parlato, nell'ambito medico: come non possiamo derivare le cure da postulati, in quanto da ciascuna cosa provengono effetti diversi o addirittura opposti, a seconda del soggetto, così non possiamo rifarci a regole assolute per determinare un dato fine e per regolare in base ad esso tutto l'agire. Questa affinità è ulteriormente confermata da uno specifico passo (*Prot.* 334 A-C), che sembra descrivere la necessità di adattare ogni cosa alla circostanza: il *kairos* viene qui applicato all'ambito etico-politico e sembra strettamente intrecciato al concetto di utile (l'utile per l'uomo non è l'utile per l'animale, l'utile in una data circostanza è dannoso in un'altra, etc.).

Se non si possono fissare regole assolute, universalmente valide, può sembrare venir meno se non il ruolo dell'educazione nel far emergere e alimentare le doti sociali, quanto meno il suo compito di indirizzarle verso un fine comune, in quanto ognuno, per se stesso, stabilirà secondo il suo particolare modo di sentire, secondo le sue esigenze quale bene e quale utile perseguire e come agire in tal senso.

¹⁰ Nel mito Zeus fa donare a tutti gli uomini giustizia e timore, fuori dal mito, l'educazione, impartita agli uomini dalla famiglia, dai genitori e dai precettori, ha il compito di portare alla luce le doti sociali innate in ogni uomo.

Per spiegare il particolare ruolo dell'educazione si è fatto un opportuno accenno al *Teeteto*, dove Socrate non obietta contro l'insegnabilità della virtù in generale, come nel *Protagora*, ma contro la stessa pretesa del sofista di insegnare, con un argomento simile a quello sopra esposto; ossia, se guida dell'agire è la conoscenza ed essa si identifica con la sensazione e ognuno percepisce in modo diverso le cose, nessuno avrà l'autorità per decidere (insegnare) quale opinione sia giusta, quale sbagliata e quale cosa fare e quale non fare.

Platone immagina la difesa di Protagora: lo stesso cibo appare gradevole a chi è sano e sgradevole a chi è malato; l'opinione di entrambi è vera. Non si può cioè negare che al malato il cibo risulti cattivo, così come non si può opporre il sano al malato, come il sapiente all'ignorante. Ciò non toglie, secondo il ragionamento di Protagora, che la condizione del malato sia peggiore rispetto alla condizione del sano. Occorre, quindi, modificare tale condizione peggiore in una condizione migliore: il malato recuperando la salute passerà dal percepire i cibi amari a percepirli gradevoli. Questa trasformazione è operata dal medico sul corpo del paziente, tramite i farmaci, ma un'analogia trasformazione sull'animo può essere operata tramite l'educazione, attraverso la quale l'uomo passa da una condizione peggiore a una migliore¹¹. Il sofista adopera i discorsi come il medico adopera i farmaci. Ciò non significa che sia superato il relativismo per cui ognuno percepisce le cose in modo diverso, ma neppure che l'individuo, e la città nel suo complesso, non possano dare a se stessi un fine e secondo quel fine giudicare della condizione migliore e della condizione peggiore.

Quindi possiamo ricavare, in conclusione, che il recupero della multiformità della dimensione esperienziale, da parte di Protagora, non implica necessariamente una deriva relativistica, né in ambito gnoseologico né in ambito etico-politico, e che, perciò, il ruolo dell'educazione non risulta affatto minacciato. Peraltro se – come sembra – esiste, in questa prospettiva (in particolare per la nozione di *kairos*), un forte punto di contatto tra medicina ippocratica e pensiero sofistico e qualora considerassimo l'*homo mensura* protagoreo in modo estremistico, dovremmo allora a mio avviso considerare “relativisti” anche i medici che utilizzavano il metodo ippocratico. Questa assunzione implicherebbe assurde conseguenze – in quanto nessuno si sarebbe dovuto lasciar curare dai medici suddetti –.

4. La questione del rapporto Platone-sofistica

Sicuramente da queste riflessioni è emersa una nuova immagine dei due sofisti presi in esame; un'immagine diversa e più articolata – quindi anche più “viva” – rispetto a quella stereotipata che vede Protagora come il primo esponente del relativismo più sfrenato e Gorgia come il promotore dell'atteggiamento nichilista. Ciò ci obbliga ad una maggiore cautela nell'attribuir loro posizioni così estreme, anche perché, come si è visto dall'analisi del mito appena svolta, lo stesso Platone sembra far uso di un'accortezza simile, nel presentarci Protagora non semplicemente, e non certo, come un relativista spregiudicato.

A questo proposito non possiamo non chiederci se e come questa particolare raffigurazione dei sofisti influenzi le interpretazioni riguardanti la visione e la critica platonica degli stessi.

Su questo punto è stata significativa la lezione del prof. Vegetti, il quale ha messo in risalto come Platone si confronti costantemente con la sofistica: il filosofo «compie un'accurata interpretazione delle posizioni dei sofisti, le rigorizza, mette in evidenza la loro portata teorica, ne produce forme di unificazione concettuale». Questa operazione platonica sarebbe dettata principalmente dalla volontà di rispondere ad un pensiero che minacciava la filosofia, spesso confusa con la sofistica, soprattutto sul terreno della confutazione (*elenchos*), tipicamente socratico, e quello della concezione e dell'esercizio del potere¹². Secondo Vegetti questa stretta somiglianza spiega «l'ansia con cui Platone ha tentato di distinguere il filosofo dal sofista».

¹¹ Cfr. *Teeteto*, 166 E ss.

¹² La somiglianza tra filosofo e sofista è espressa con la metafora del cane e del lupo che si trova nel *Sofista* (231 A); questa risuona anche nella *Repubblica* (III, 416 A) in cui si teme che i governanti si comportino come lupi più che come cani da guardia.

Ma in che cosa consisteva nello specifico la «minaccia sofistica»? Essa metteva in pericolo l'ambito del linguaggio, della verità e dei valori etici, quindi l'ambito della politica e dell'etica, con la conseguenza di rendere impossibile un sapere oggettivo e universalmente valido, capace di descrivere, al di là delle credenze e delle opinioni, lo stato oggettivo delle cose; sul piano etico-politico, ciò implicava l'impossibilità di riferirsi a valori che siano assoluti o *anche solo* oggettivi, abbandonando la politica al gioco del più forte.

Per evitare queste conseguenze Platone, secondo lo studioso, sarebbe costretto a rispondere ai sofisti attraverso la costruzione di un edificio filosofico, il quale permetta di compiere un discorso vero: «Per restituire al linguaggio una capacità veritativa dobbiamo produrre *oggetti tali*¹³ che consentano enunciati universali. Ciò comporta la costruzione di una nuova ontologia»; tali oggetti sono le Idee. A questo scopo il filosofo ricorrerebbe alla matematica e alla geometria come ai suoi principali alleati. Con la creazione di enti ideali e stabili, Platone garantisce stabilità anche alla conoscenza e al linguaggio stesso, evitando le degenerazioni relativistiche della sofistica: «Se noi quindi possiamo presupporre che ogni volta che pronunciamo “bello” il significato di questo predicato è stabile, ma è stabile perché descrive la proprietà di un oggetto invariante, abbiamo trovato l'ancora che ci permette di stabilizzare il senso del linguaggio e di poter decidere quali sono gli enunciati veri e gli enunciati falsi, indipendentemente dalle opinioni soggettive».

Se Platone avesse realizzato il suo programma, dice Vegetti, dovremmo disporre di un dizionario eidetico. Ma l'unica definizione che possediamo è quella dell'idea di giustizia. La via che il filosofo ha esplorato sembra piuttosto quella della «costruzione di reti, di cui le idee costituiscono come dei nodi, che non sono definite nel loro contenuto, ma per la loro posizione in un sistema di rapporti tra enti ideali».

In conclusione, secondo il relatore, saremmo di fronte alla costruzione di un'ontologia e di un'epistemologia che ci permetterebbe – se ho capito – non di fondare effettivamente la nostra conoscenza e il nostro agire, ma soltanto di affrontare *correttamente* i problemi relativi ad una certa circostanza. Il filosofo, quindi, sembrerebbe effettuare un tale sforzo soltanto allo scopo *di indicare una via per cui è possibile* produrre risposte *ad hoc*, che si applicherebbero a problemi “locali”, ma che, per così dire, non avrebbero valore all'infuori delle singole situazioni di discussione. In tal modo queste risposte rischiano, a mio avviso, di apparire molto simili a ciò che chiamiamo *escamotages*.

Nel ragionamento appena condotto sembrano dunque a mio avviso trovare pochissimo spazio quelle “critiche mirate” che, caso per caso, Platone rivolge agli argomenti dei sofisti, cioè non sembrano essere considerate adeguatamente quelle risposte locali e specifiche che emergono dai dialoghi platonici e che riguardano l'ambito etico, gnoseologico, politico, o per lo meno, non se ne coglie appieno il senso. Infatti Platone attraverso queste risposte non solo affronta correttamente i problemi, ma sembra fornire soluzioni, che attengono sì ad uno specifico contesto, ma che, se considerate in modo trasversale, costituiscono, a partire da diverse prospettive, contributi alla soluzione di un unico problema (si veda, ad esempio, il problema conoscitivo e quello dell'insegnabilità della virtù affrontati nel seminario).

D'altra parte, stante la volontà di Platone di stabilizzare il linguaggio, non si capisce perché di tale stabilizzazione non ci sia traccia nei suoi scritti: al contrario le questioni e i problemi sono affrontati attraverso una molteplicità di punti di vista, a volte opposti, e su diversi livelli, proprio come fanno i sofisti (si pensi alle antilogie protagoree, alla retorica gorgiana, fino agli esiti estremi dell'eristica), facendo uso di una terminologia diversificata (la *psychè*, ad esempio, viene considerata, a seconda del contesto, come *nous*, come anima intera, come sinonimo di uomo, etc.).

Potrebbe dunque essere interessante condurre un'analisi di queste risposte specifiche che Platone rivolge ai sofisti; anche perché dai testi emerge che ogni volta che “si scontra”, o si confronta, con una posizione sofistica (si veda, ad esempio, il *Protagora* e il *Teeteto*, ai quali si è accennato nel seminario), il filosofo ateniese può rispondere con efficacia e con successo ai suoi argomenti, proprio perché

¹³ Corsivo mio.

si pone sul suo stesso terreno, senza utilizzare categorie ontologico-metafisiche che implicherebbero uno spostamento di piano rispetto a quello antropologico, su cui è appunto situata la sofistica.

Questa analisi potrebbe fornire una chiave di lettura per una ricomprensione del rapporto Platone-sofistica, che eviti, da una parte, di ridurre unilateralmente la visione del filosofo nei confronti dei sofisti ad una mera decostruzione del loro presunto relativismo o nichilismo, attraverso l'utilizzo della metafisica¹⁴; e che impedisca, dall'altra parte, di appiattare il giudizio ricco e articolato che Platone, nei suoi scritti, fornisce di un fenomeno variegato quale è quello appunto designato dal termine "sofistica", nella quale egli innanzitutto distingue due generazioni, la prima dei "grandi sofisti", pensatori e innovatori, la seconda di abili non filosofi e immoralisti¹⁵. In questa ricchezza di approcci della riflessione platonica sulla sofistica, la domanda con cui sembra dover fare i conti questa indagine è: che cosa salviamo della sofistica? Quali sono gli aspetti "veri" che di essa Platone riprende?

¹⁴ Una tale critica deriverebbe non solo dall'intento di fondare la possibilità di una conoscenza certa, ma anche «dall'ansia di Platone di distinguere», a scampo di equivoci, i sofisti dai filosofi, quindi anche da se medesimo. Secondo Vegetti questo è uno dei motivi principali per cui il filosofo ateniese costruirebbe nei suoi dialoghi grandi avversari come i sofisti.

¹⁵ Maurizio Migliori ha mostrato nei suoi lavori la multiformità del giudizio platonico sui diversi sofisti. Si veda, tra gli altri, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000; *La filosofia dei sofisti: un pensiero post-eleatico*, in «Annali della Facoltà di lettere e filosofia», XXXIII (2000), pp. 9-30; *Gorgia quale sofista di riferimento per Platone*, in «Giornale di Metafisica», N.S. 21 (1999), pp. 101-126.