

Primo Ciclo del Seminario “Linguaggio e Potere”

Relazione di Davide Grossi

Fiorinda Li Vigni

*TRA PROTAGORA E GORGIA: IL DISCORSO INGANNEVOLE E IL LINGUAGGIO DEL CON-
FRONTO*

Mario Vegetti

PLATONE E LA CRITICA AI SOFISTI

“Quando l'anima mia tornò di fori
a le cose che son fuor di lei vere,
io riconobbi i miei non falsi errori.”

(Dante, Purgatorio XV)

La lettura dell'*Encomio di Elena* di Gorgia, proposta dalla Prof. Sa Li Vigni, costituisce il punto di partenza di una lettura della sofistica antica volta ad individuare la possibilità di una interpretazione positiva del rapporto tra linguaggio e potere. Tale interpretazione ha inteso smarcare i discorsi di Gorgia e Protagora dalle più generali accuse mosse da Platone nei confronti della sofistica e, in particolar modo, nei confronti di quella forma di sofistica che è l'eristica. Secondo questa impostazione il Protagora platonico è stato interrogato quale fonte attendibile del pensiero protagoreo.

Il seminario ha dunque avuto due punti focali: da un lato il discorso di Protagora, dall'altro quello di Gorgia; quest'ultimo, pur debitamente distinto dal primo, è stato, in ultima analisi, ricondotto ad una visione unitaria dei due autori mediante un'analisi del concetto di *kairòs*.

La presente relazione intende problematizzare l'impostazione generale del discorso a partire dalle considerazioni svolte dalla Prof.ssa Li Vigni in margine all'*Encomio di Elena*, il quale è stato discusso a mo' di premessa dell'intero seminario.

In primo luogo l'autrice si dimostra attenta ad intendere seriamente il gioco gorgiano (*paìgnion*), opponendo alla tesi gomperziana¹ l'opportunità di considerare analiticamente la struttura dei discorsi del filosofo siceliota al fine di individuarne la specifica razionalità.

In base alla decodificazione forense della *Difesa di Palamede* e al richiamo dell'elenco omerico con le “attenuanti” giuridico-morali tratto da uno studio di Eva Cantarella, la Li Vigni ha inteso ridimensionare il presunto carattere “paradossale” della difesa. L'*Encomio* le è parso piuttosto una legittima costruzione difensiva, secondo quanto la consuetudine etica dell'epoca già prevedeva, che una “difesa dell'indifendibile”, secondo quanto riportato dalla tradizione.

A partire da questa linea ermeneutica in funzione antiparadossale, l'interprete ha quindi sottolineato i passaggi del testo, dove il biasimo di Gorgia è rivolto all'uso ingannevole della persuasione mostrando sotto quali rispetti è possibile manipolare la parola al fine di produrre il falso. L'esaltazione della potenza magica del discorso non appare quindi isolabile, secondo la Li Vigni, dalla revisione critica dei suoi effetti che lo stesso Gorgia opera nelle pagine dell'*Encomio*.

Mi soffermerò più avanti sui passaggi specifici di questa lettura al fine di evidenziarne i punti problematici mentre procederò adesso al tentativo di intendere sinteticamente l'*Encomio di Elena* con il trattato *Sul Non Essere*, che i risultati più cospicui della nostra critica potranno implicitamente venire in luce solo a partire da una considerazione concreta dell'opera gorgiana.

Da un punto di vista ancora astratto avvertiamo il rischio, prendendo Gorgia troppo sul serio, di non comprenderlo, di appiattirlo sopra una interpretazione troppo vicina alla docile razionalità del nostro tempo. Bisogna invece lasciarsi prendere in giro da Gorgia se si intende non solo comprenderne lo scherzo, bensì parteciparne.

Nelle *Lezioni sulla Storia della Filosofia*² Hegel mette in guardia lo studioso che si accosti al pensiero del siceliota, dai pericoli cui egli può andare incontro: da un lato quello di squalificarne il discor-

¹ Cfr. Gomperz H., *Sophistik und Rhetorik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlino-Lipsia 1912.

so come irrazionale o privo di senso, dall'altro quello di ricondurne la portata a posizioni accettabili secondo il senso comune. "Il sano intelletto", scrive Hegel, si rivela però tutt'altro che sano laddove si fa filosofia ed è per questo che quello di Gorgia è andato, a buon diritto, ben oltre il segno. Sicché, pur muovendo dalla necessità di considerare lo scherzo del filosofo di Leontini nella sua serietà, resta il compito di considerarne il carattere agonistico-speculativo, ciò che appunto oltrepassa l'astratto intelletto: il paradosso. Trascurare il significato paradossale dei suoi argomenti significa infatti non intendere la potenza negativa che si agita non soltanto dietro l'*Encomio* bensì dietro l'intera opera del sofista. Certo, è possibile ricondurre l'*Encomio* ad una esibizione critica delle ambiguità del linguaggio inscrivendo la questione sollevata dalla sua opera in un orizzonte gnoseologico intersoggettivo, ma ciò costituisce, a nostro avviso, un grave fraintendimento non solo dell'intento dell'autore bensì anche della cosa pensata dall'autore e ciò proprio in quanto tale discorso si rivela in siffatto modo, incapace di dar ragione della sua costitutiva autoreferenzialità. Occorre quindi comprendere innanzitutto la natura autoriflessiva dell'*Encomio*, sebbene per far questo sia altresì necessario che il discorso sull'*Encomio* rifletta lo stesso contraccolpo che la "cosa-encomio" patisce laddove esso sia inteso speculativamente. Si tratta di farsi persuasi dell'innocenza di Elena e allo stesso tempo di difendere la parola che, difendendo lei, si autoaccusa.

Questo è il grande problema che lo scritto ci impone di risolvere mettendo in discussione non solo la colpevolezza di Elena bensì anche quella di Gorgia e, da ultimo, la nostra. Se infatti è per il potere della persuasione che Elena è vinta e dunque "sembra" colpevole, è per lo stesso potere che essa "appare" innocente. L'innocenza di Elena è cioè dimostrata dal *lògos* (questo discorso) che, biasimando il *lògos* di Paride, denuncia la propria potenza.

Procediamo con ordine ed esaminiamo dettagliatamente questo nucleo apparentemente aporetico assecondando il testo: in esso è posta una stretta analogia tra il volere del caso (*tyche*), il volere degli Dei, la violenza fisica, la bellezza, l'amore e la persuasione. Appare evidente come queste potenze rimandino ad un unico plesso semantico, ossia quello della forza.

In tutti i casi prospettati da Gorgia ne va sempre di una attività, la quale sta di contro ad un che di passivo: queste forze sono maggiori, hanno più potere di ciò che contrastandole non può che soccombere loro. Elena è innocente in quanto la sua volontà è incapace di opporre resistenza ad una volontà più potente, ad una forza più grande. Ma che cosa vuol dire questo? Evidentemente che Elena è troppo debole – o meglio, che la volontà di Elena è troppo debole – ma in quanto la debolezza è involontaria, allora non è imputabile. Questo il punto: la debolezza non è colpa mentre la forza sì. O ancora: la debolezza della volontà non essendo voluta non è colpevole.

Ma com'è possibile che invece la forza sia sempre colpevole laddove anch'essa è data così com'è da/secondo natura (*physis*)? È l'esser sé della forza ad implicare quella prepotenza che la oppone ad altro, pare quindi che vi sia una disparità che l'esser sé della volontà debole appare innocente mentre l'esser sé della volontà forte no, eppure la volontà forte non è più responsabile di sé di quanto non lo sia quella debole, oppure no? Questa asimmetria occorre indagare con maggiore attenzione³.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833 (tr. it. a cura di Codignola-Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 2, pp. 32-33, La Nuova Italia, Firenze 1932)

³ Su questo punto non sarebbe inappropriato un confronto con Callicle e Trasimaco. Due sofisti le cui posizioni ci sono giunte per mezzo di Platone (rispettivamente nel *Gorgia* e nella *Repubblica*), circostanza questa che ha destato il sospetto che il primo fosse nientemeno che un'invenzione platonica. Al di là della possibilità che siano esistiti o meno, è certamente vero che Platone avrebbe dovuto inventarli. Le rispettive posizioni, analoghe ma non identiche, costituiscono infatti due termini di confronto fondamentali della riflessione platonica sulla giustizia.

Gorgia assimila la persuasione della parola che inganna alla forza della necessità che soggioga, sì che è impossibile sottrarsi al volere del caso o degli Dei o della necessità⁴, così come è impossibile sottrarsi alla parola che persuade o alla bellezza o ad Eros. La necessità (*anàanke*) è termine che indica ciò cui non è possibile opporsi, così la volontà del Dio non può essere ostacolata in quanto è forza che non può essere smentita. Una volontà smentibile sarebbe infatti una volontà debole sicché la supremazia di una forza è supremazia della sua volontà. Qui volontà e forza fanno tutt'uno, nel senso che la prima è ciò che possiede o meno una certa forza; quando dunque la prima è potente essa ha forza, quando non la possiede essa è debole. Di Elena Gorgia dice che, non potendo avere più forza di un Dio, è innocente, mentre di colui che le ha inflitto il proprio volere che è colpevole. Colui che infligge il proprio volere costringe l'altro alla propria volontà ed è questa schiavitù inflitta ciò che libera dall'accusa di colpevolezza colei che patisce la volontà altrui. Qui però Gorgia, mentre biasima la prepotenza di una simile volontà accusandola di produrre inganni dell'anima e fittizie opinioni, opera nei confronti del lettore con la stessa violenza. Quando prima parlavo di auto riflessività dell'*Encomio* mi riferivo proprio a questo aspetto, un aspetto la cui considerazione non può che rendere paradossale questo breve scritto.

La paradossalità (*paràdoxos*) non consiste nella circostanza per cui si difende l'indifendibile, poiché anzi ciò che si difende si dimostra essere essenzialmente difendibile, bensì nel fatto che la difesa, per essere tale, appare essa medesima indefendibile. È l'indifendibilità della difesa a costituire il vero paradosso e non il contrario.

Occorre però approfondire la logica del discorso e verificare se le cose presentino davvero un tale enigma. Una prima analisi sembrerebbe confermarlo sebbene l'aporia possa essere tolta rilevando la differenza tra la costrizione formale e la costrizione materiale operata dalla difesa. Intendiamo dire che la contraddizione tra l'ingiustizia del persuadere (che il discorso difensivo operi esso stesso una violenza) e la giustizia della persuasione (che l'oggetto di tale discorso appaia innocente) può essere tolta facendo valere la distinzione dei contraddittori menzionati. Detto in altri termini: il discorso persuasivo non è imputabile in quanto persuasivo bensì in quanto è ingiusto ciò di cui esso persuade. Dato però che nella difesa di Elena la persuasione produce sì una violenza ma una violenza che produce giustizia, quella stessa non è imputabile. Nel caso di Paride invece (ma vale lo stesso tenendo ferma l'ipotesi e dell'eros e della bellezza ecc.) la persuasione è colpevole non per il fatto di essere violenta bensì per ciò che essa, in quanto violenza, produce. Il caso sembrerebbe così risolto, sembreremmo quindi capaci di comprendere la distinzione tra persuasione ingannevole e persuasione verace, desumibile dalle sezioni 11-15, attribuendo alla prima il carattere di costrizione/forza volta all'ingiustizia, mentre alla seconda quello di costrizione/forza volta alla giustizia. L'*Encomio* stesso ricadrebbe così nella seconda forma persuasiva e l'autoreferenzialità dell'intero discorso non darebbe adito ad altra ingiustizia.

A scrutare la cosa ancor più da vicino ci si rende conto però che in questi termini il discorso presenta un difetto perché, sebbene le premesse non siano errate in linea di principio⁵, lo sono tuttavia le conclusioni: se la potenza della persuasione decreta la sottomissione del più debole al più forte secondo necessità e quindi secondo giustizia, quale criterio ulteriore potrà decidere della giustizia o dell'ingiustizia di ciò che la volontà persuasiva avrà voluto dal persuaso?

⁴ Sul significato tragico di questa possibilità si veda il saggio di Carlo Diano, *L'evento nella tragedia attica* contenuto nel volume: *I Tragici, Opere*, Sansoni, Firenze 1983.

⁵ Di fatto però potrebbero rivelarsi anch'esse errate attenendosi a quanto Gorgia sembra dichiarare nella sezione 12 dell'*Encomio*: "Chi ha persuaso, dunque, in quanto ha esercitato costrizione, ha commesso ingiustizia, mentre chi fu persuaso, in quanto ha subito costrizione per mezzo delle parole, soffre ingiustamente di una cattiva fama." (tr. it. a cura di Mauro Bonazzi in *I Sofisti*, Rizzoli, Milano 2007).

Una volta che sia stata ammessa la necessità che il più forte non sia ostacolato dal più debole (sez. 6) non vi è più alcuna ragione per la quale condannare l'empietà della forza che esprime se stessa. Dal momento che essa è ammessa, tutto ciò che essa vuole non solo è legittimo ma necessario. Non ha neppure più senso parlare di ingiustizia in sé, ogni atto costituendo in sé da un lato ingiustizia (come costrizione) dall'altro un'auto-posizione necessaria.

Lo spirito tragico della sofistica già individuato da Untersteiner rivela qui la sua immane potenza: ogni parola/azione che tolga la colpa ne istituisce infatti una nuova. Il circolo della *pleonexia* si riflette così non solo sull'*Encomio* ma sul lettore che ne patisce l'effetto. Vi è qui un ulteriore piano del discorso ed è il piano entro cui è inscritta questa stessa interpretazione del testo, l'atto con cui mi persuado della persuasività della parola destituisce la possibilità di contrapporre il discorso al suo oggetto. Ogni obiezione resta tolta in quanto la forza dell'*Encomio* trascina dietro di sé l'apparire della cosa difesa, sicché lo stesso *Encomio* come oggetto di discorso – questo – non è più, non è affatto. Svanisce come ciò che essendo altro dal discorso da cui è incluso, è divenuto quello. Così Elena scompare assieme alla propria volontà: la parola che la difende, assumendone interamente l'istanza, la consuma; le sottrae letteralmente realtà. Tolta la colpa, non le resta l'innocenza, la prima essendo di Paride, la seconda di Gorgia: ella è ormai una pura passività, una pura forma. Che cosa significa questo? Che le gesta di Elena non le appartengono, sono di Paride, degli Dei o della sorte, ma non solo: non è più neppure sua l'innocenza, essa è del discorso che ha persuaso noi e lei, della sua innocenza.

Ecco che la colpa del persuadere e l'innocenza dell'essere persuasi si fanno tutt'uno. Se è la parola a imporre la propria volontà commettendo ingiustizia, è ancora la parola facendo giustizia a imporre la propria volontà, ingiustamente. Giustizia è fatta con ingiustizia. Questo verdetto vanifica l'esistenza in sé della colpa o meno, essa è sempre per altro: è già in altro. Cosa resta dell'imputato? Nient'altro che una maschera, una pura exteriorità *kenotizzata*⁶: in essa, è fatta la volontà altrui⁷. Il capo d'accusa decade in quanto la difesa destituisce non solo l'accusare ma l'accusato.

Il prestigio della *psicogaghia* fa sparire l'oggetto dal discorso, così lo stesso Gorgia scompare dietro il trucco della persuasione che noi esercitiamo nei confronti del lettore e di noi stessi. Gorgia ripete le nostre parole così come prima noi ripetevamo le sue, così come Elena ripeteva quella di Paride o del Dio. Eppure qualcosa appare, questo discorso ha come oggetto qualcosa e Gorgia parla di Elena, di che cosa dunque? Di niente? No: del niente.

Qui si apre l'abisso dell'eristica dal quale la Prof. Li Vigni ha tentato di salvaguardare il discorso di Gorgia, inscrivendolo all'interno di una struttura argomentativa sicura del proprio oggetto, certa di poter discernere tra il vero e il falso.

Vede le cose diversamente Platone, il quale, dalle differenti posizioni dei sofisti, desume nel Sofista le conseguenze estreme della loro dottrina portandola a identificarsi con l'eristica (antilogica) spiegandone tutta la pericolosità magica. Essi sono accusati di demolire la condizione di possibilità (*kritérion*) della scienza (*epistème*) nella misura in cui negano il costituirsi della pura nullità dell'errore: di fatto i sofisti, rilevando l'onticità di ogni discorso, pongono l'impossibilità di pensare l'errore come ciò che assolutamente non è e, allo stesso tempo, nullificano l'oggetto del discorso. Se la confutazione (*élenchos*) ontologica si fonda sulla possibilità di denunciare il non-essere della tesi avversaria e se è impossibile dare indicazione del nulla, allora la confutazione ontologica è impossibile. Ma, se la confutazione è impossibile, è impossibile che il nulla-positivamente significativo non sia e ciò in quanto è sempre vero tutto ciò che è posto, anche il nulla. La posizione dell'essere esige la posizione di ciò che non è essere ma la posizione di questa differenza è insieme posizione della loro indif-

⁶ Su questo tema cruciali le riflessioni di V. Vitiello in *Grammatiche del pensiero*, ETS, Pisa 2009.

⁷ Non è forse il *fiat voluntas tua* un appello che il Dio ci persuadea?

ferenza. Perché? Perché il nulla appare, appare così come appare il non-esser-colpevole di Elena e l'esser-innocente-di-Elena di Elena. La relazione tra persuasione e opposizione ha questo carattere: che il persuaso non lascia alcun resto di sé, egli è questo non esser più sé – è l'esser identico all'altro da sé; è il togliersi dell'opposizione nella pura posizione di sé. L'oggetto permane ancora ma ormai solo come *phàntasma*. Esso è la rappresentazione di un vuoto, la maschera parla ma non ha volto: ha nulla. L'oggetto della rappresentazione viene deposto in quanto è posta la sua immagine ma non l'oggetto in-immagine. L'opposizione di positivo e negativo depone la negatività posta. La positività attiene al nulla, tien dietro il nulla; sta cioè presso di esso come sua dimora-luogo. L'opinione (*dòxa*) falsa - dichiarano gli eristi - è apparire (*dokèin*) del falso ed è questa congiunzione a inquietare Platone: come confutare (togliere) l'errore se esso è-appare?

Non è questa la sede per esaminare la soluzione platonica, possiamo però avvertire che la sua urgenza dipende dall'aporia inscenata da Gorgia nell'*Encomio*, la stessa posta a fondamento del trattato: che il Non Essere è. Questo enunciato non potrà che apparire ancora astratto senza un confronto analitico con il suddetto scritto; occorre però avvertire subito che, se le cose stessero così, dovremmo ammettere che in esso l'eristica trova la propria condizione di possibilità. Difatti se l'eristica presume di poter dare ragione di ogni discorso è perché presuppone l'inconfutabilità del nulla.

Occorre dunque meglio chiarire il nesso tra eleatismo ed eristica⁸ al fine di confutare la tesi che ritiene contrapposte le loro istanze⁹, per tale ragione rivolgeremo la nostra attenzione al trattato *Sul Non Essere* tenendo ferma in via preliminare la versione di Sesto.

Nell'approccio alla lettura del trattato, la Prof. Li Vigni ha preliminarmente deciso di soffermare la propria attenzione sulla terza tesi, ridimensionando il valore della prima al fine di guadagnare al proprio discorso la posizione gorgiana che le interessava far emergere circa il rapporto tra sensibilità e pensiero. Noi riteniamo invece necessario intendere la concreta articolazione delle tre tesi al fine di restituire il senso delle rispettive deduzioni.

Ciò su cui bisogna riflettere in primo luogo è l'equivalenza tra Non Essere (*Mè òntos*) e Natura (*physis*) inscritta nel titolo dell'opera; essa ci permette di escludere dall'interpretazione della prima tesi quella valenza meramente negativa con la quale si è soliti intendere il non essere dell'essente. Tale equivalenza¹⁰ importa il valore positivo del non-essere il quale è posto come il tutto stesso – secondo la nozione arcaica di *physis* –, ossia come l'intero positivo. Laddove si tenga conto di questo rilievo è possibile intendere diversamente l'espressione "*medèn èstin*", la cui traduzione in "nulla esiste" potrebbe risultare fuorviante. Poiché se si tratta di una traduzione corretta da un punto di vista filologico ciò non per tanto essa si rivela capace di restituire l'ambiguità logico-semanticamente dell'espressione greca, la quale non dice che l'essere non è (e quando noi traduciamo che "nulla esiste" intendiamo dire che "alcuna cosa esiste"), bensì che (il) Nulla, è. Questa traduzione, beninteso, non va certamente isolata da quella che attribuisce il non essere all'essere ma va intesa insieme con questa. La difficoltà maggiore consiste però nel tenere fermo questo plesso apparentemente antieleatico con quest'altro, di carattere pienamente parmenideo: "gli opposti hanno opposte qualità e l'essere è opposto al non essere" (sez.80 trad. nostra).

⁸ Non avremo modo, in questa sede, di soffermarci sulla filosofia dei megarici, i ragionamenti dei quali provano sufficientemente questo stretto rapporto. Invece, circa il nesso tra Gorgia e Parmenide, Carlo Diano ha avuto il merito di gettare una chiarissima luce in *Il contributo siceliota alla storia del pensiero greco*, in *Saggezza e Poetiche degli Antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968

⁹ Pur tenendo conto del fatto che tanto per l'eleatismo e ancor più per la sofistica, appare storicamente improprio parlare di *scuola*, riteniamo sia possibile indicare alcuni essenziali tratti generali comuni ai rispettivi rappresentanti.

¹⁰ Su questo punto Untersteiner (cfr. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Einaudi 1949) è estremamente esplicito nel rilevare il valore di suddetta equivalenza.

La soluzione consiste nel comprendere il carattere intimamente dialettico¹¹ del pensiero sofistico il quale muove i concetti consumandone la realtà, così la persuasione va intesa come una immane potenza negativa, la quale ponendo se stessa toglie il suo oggetto: essa è la pura espressione di sé o la forza. Da questo punto di vista la soluzione del nostro problema si presenta mostrando come il discorso tolga la propria negazione includendola. Ad incipit della testimonianza Sesto annovera Gorgia tra coloro che hanno negato il criterio, il termine criterio si riferisce qui alla legge (*nòmos*) della differenza (*krisis*) la quale è appunto legge dell'opposizione e criterio della distinzione di vero e falso, allo stesso modo egli conclude mostrando come per mezzo delle tesi sia stato negato suddetto criterio. L'esito ultimo sembrerebbe dunque essere quello dell'indistinzione di positivo e negativo, di vero e falso. Ma la negazione della legge dell'opposizione non abolisce il valore dell'opposizione universale. Le pagine del trattato fanno costante uso dell'opposizione, essa è prova dell'irrealtà del positivo o, meglio, della positività del negativo. È pertanto mediante il principio che il principio è destituito. Questo apparente vizio formale sembrerebbe autorizzare la confutazione del discorso ma in verità ciò si dimostra impossibile in quanto è ancora da essere fondato il principio della confutazione.

Procediamo con ordine e torniamo all'analisi della prima tesi. La dimostrazione consta di tre parti, essa procede riducendo ad assurdo l'ipotesi opposta alla prima tesi attraverso la confutazione di tre alternative logiche costruite sul predicato della prima antitesi: "se è¹²" è l'ipotesi maggiore contrapposta alla tesi "*medèn èstin*". L'espressione greca manca del soggetto (*"ei gàr èsti"*) ed è già questo un fatto degno di attenzione: la ragione è che i soggetti possibili vengono posti in sintesi con la copula nello svolgimento delle ipotesi minori. Infatti, se nessuna sintesi avrà dato luogo ad una situazione logica "possibile" allora la riduzione ad assurdo sarà riuscita e al posto del vuoto di soggetto sarà necessario porre un soggetto vuoto¹³ (*medèn*).

Non potendoci soffermare diffusamente sulle singole articolazioni della *reductio* ci limiteremo ad osservare che essa avviene riconducendo ad "*atopon*", le differenti antitesi, mediante il rilievo della medesima situazione aporetica. La situazione contraddittoria appare sempre determinata dall'impossibilità logica di concepire l'identità di essere e nulla. È quindi lo stesso divieto parmenideo a determinare l'impossibilità che "qualcosa" sia o che il "non qualcosa" sia o che i due insieme, siano.

La prima congettura dimostra l'impossibilità che il nulla sia ed è interessante notare come, da ultimo, questa ipotesi diverrà l'unica sostenibile e la prima tesi del trattato¹⁴. Questo fatto rimane inspiegabile se non si accerta il senso dell'espressione greca con la quale Gorgia esclude la pensabilità della relazione tra i termini in questione: *atopon*. Letteralmente esso è il privo-di-luogo o, detto altrimenti, esso è un luogo senza posizione. Questa mancanza è ciò che noi designiamo con il termine "assurdo"; in una prospettiva geometrica¹⁵ potremmo dire che esso è un punto senza spazio¹⁶. L'impensabile non

¹¹ Il merito delle lezioni di Hegel su Gorgia consiste nell'aver individuato questo tratto sebbene egli non abbia poi approfondito la circostanza per cui tale aspetto conduca, da ultimo, ad una scepri eristica che il filosofo tedesco non poteva accettare.

¹² Qui il testo appare mancante del "ti" che solitamente viene aggiunto traducendo "se qualcosa è" ma è un'aggiunta posticcia, dettata dalla forma grammaticale con la quale siamo soliti pensare la relazione tra soggetto e predicato.

¹³ Untersteiner e Calogero concordano per ragioni diverse con la tesi scettica di Rensi secondo il quale la negazione dell'essere gorgiano sarebbe riferibile unicamente all'essere assoluto e non già all'essente in quanto tale. Il nostro discorso contrasta tale interpretazione pur riconoscendo l'altissimo merito di codesti critici di aver rigorosamente trattato i passaggi argomentativi del trattato (cfr. G. Rensi, *Gorgia o della psicogagia in Figure di Filosofi*, A. Guida, Napoli 1938).

¹⁴ Un altro confronto inevitabile dovrebbe essere quello tra il *Peri tou me òntos* e il *Parmenide* di Platone ma anche in questo caso ci riserviamo di svolgerlo in altra sede.

¹⁵ E' ben noto il valore filosofico della geometria nell'ambito delle scuole italiche, su questo cfr. Imre Toth, *Lo schiavo di Menone*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

ha figura né è rappresentabile altrimenti che come ciò che non può essere rappresentato. Per questo l'impensabile non resta impensato, anzi, proprio in quanto non appare, neppure diletta, è un non-esser-stato. Nel caso della prima ipotesi esso designa il non-essere della sintesi di non-essere ed essere nonostante la medesima sintesi ritornerà quale esito complessivo o residuo della *reductio*, la quale quindi porterà, come prova della verità del primo asserto, alla propria paradossale assurdità. Evidentemente il discorso impone di pensare diversamente la relazione tra verità e impossibilità oltre che il rapporto tra premessa e conclusione, ma è questo un compito che il presente scritto non potrà soddisfare. Intanto possiamo dire che la confutazione del principio dell'opposizione non nega il valore immediato dell'opposizione sicché esso resta ma come oltrepassato/mediato. Che cosa significa? È cosa questa ancora interamente da indagare nel discorso di Gorgia ma è importante notare come sia possibile condurre la medesima analisi a proposito del rapporto tra *noein* ed *einai* poiché l'apparente separazione di linguaggio e pensiero che i critici vedrebbero esposta nella terza tesi assume significato completamente diverso laddove si riconosca, quale suo fondamento, l'identità di pensiero ed essere e cioè, di nuovo, la premessa eleatica.

Non avremo modo qui di dimostrare quanto detto pertanto esso non potrà che apparire totalmente incomprensibile. Pur scusandoci di questo, abbiamo ritenuto importante annotarlo dato che le presenti considerazioni avevano – almeno come pretesto iniziale – il compito di riguardare il seminario in oggetto nella sua interezza. A tal proposito rileviamo che il discorso di Gorgia resta frainteso nella misura in cui viene considerato secondo una logica che gli è aliena, la medesima logica che il discorso gorgiano mette radicalmente in crisi, ossia quella realistico-oggettiva. Ribadiamo quindi che le tre tesi non vanno assunte nella loro aseità bensì in relazione al processo che le ha formate, di cui sono allo stesso tempo invero e falsificazione. Nulla di nuovo da una simile indicazione se non fosse per il fatto che essa – se condotta fino in fondo – vieta di considerare le tesi un arresto del processo. La persuasione non si acquieta nel risultato, ma consuma anche questo. Così le tesi non soltanto non vanno intese astrattamente dal processo ma vanno intese esse stesse come processo¹⁷. Ne consegue, nel caso dell'antitesi maggiore¹⁸, che l'elemento "vizioso"¹⁹ proprio in quanto di-spiega la circolarità, apre al movimento. Dunque, scrive Gorgia: se è, o l'ente o il non ente, o l'uno e l'altro. Ma che l'ente sia, non è possibile, in quanto se l'ente fosse, il non essere *sarebbe* non essere quindi anche l'essere sarebbe nulla ma ciò non è possibile (non è). E pure che l'ente non sia, non è possibile, in quanto se l'ente non fosse, l'ente sarebbe niente e ciò non è possibile (non è). Neppure che essere e non essere siano insieme è possibile, in quanto se fossero entrambi, l'essere sarebbe niente e ciò sarebbe impossibile (non è). Come vediamo, la conclusione delle argomentazioni – che qui non possiamo seguire nella loro integrità – è sempre la medesima: l'identità di essere e nulla non è, quindi le ipotesi che comportano tale identità sono tutte impossibili, cioè non sono. Ma *sono* tutte impossibili – non sono –, dunque l'impossibile – il non essere – è. L'antitesi si rovescia nella tesi: "se è" allora "nulla è". Se è impossibile che essere e nulla siano lo stesso (premessa maggiore) e se tutto ciò che è possibile che sia (le tre antitesi minori, premessa inferiore) è impossibile, allora l'impossibile è. La conclusione nega la premessa maggiore ma è possibile in quanto essa è posta da principio. La riduzione ad assurdo interna alla prima tesi del trattato rispecchia la struttura generale delle tre tesi. Il "se fosse" non esprime altro

¹⁶ Sul valore spaziale del principio di non contraddizione, si vedano gli importanti studi di Massimo Donà: *L'aporia del fondamento* (Napoli 2001, II ed. Mimesis 2008) e *Il tempo della verità* (Mimesis 2010).

¹⁷ Neppure Gentile, nella sua grande interpretazione della sofistica antica (ma in particolar modo del pensiero di Protagora) contenuta nei *Sistemi di Logica*, riconosce questo aspetto, il quale invece, a parer nostro, costituisce una clamorosa anticipazione dell'atto o della logica del pensare. Sarebbe quindi interessante un confronto tra la sofistica e il pensiero di Gentile, il quale, sia detto qui in maniera dogmatica, porterebbe ad una critica del discorso gentiliano secondo i suoi stessi principi.

¹⁸ Ma anche delle tre tesi, cosa che qui non avremo modo di mostrare.

¹⁹ Per tale ragione la nostra lettura si discosta anche da quella di matrice hegeliana.

che l'attualità dell'impossibile, che la possibilità dell'impossibile, la quale è data in quanto la riduzione all'assurdo è ridotta all'assurdo.

Il vizio del circolo assume ora tutta la sua ampiezza – seconda una struttura che rispecchia quella dell'*Encomio* – in quanto la prima tesi non esclude la sua antitesi ma trapassa in essa. Se non si comprende questa struttura dialettica non ha alcun senso interrogarsi sulla seconda o sulla terza tesi e soprattutto non si comprende il perché Gorgia le ponga come possibili una volta che la prima le abbia escluse. Invece l'impossibilità della seconda rispecchia l'impossibilità della prima e così via. Questo processo non è infinito, oltre la terza tesi infatti il discorso di Gorgia non procede oltre ma sembra arrestarsi in maniera apparentemente arbitraria a meno che non si intenda la relazione tra la terza tesi e la prima. La terza infatti, la quale prevede "che se l'essere fosse conoscibile allora non sarebbe dicibile", ha pur essa un riverbero e tale riverbero è la prima: la quale ha questa premessa implicita "e se fosse dicibile, non sarebbe". Non è forse poiché lo diciamo, pur non potendo dirlo, che il non essere è? Certo, l'essere non è non essere ma in quanto io dico il non essere per dire l'essere, dico che il non essere è (prima tesi). Ecco di-spiegato il circolo attraverso il vizio. Il peccato è ad un tempo necessario e irrimediabile. Ma non basta: la separazione tra pensiero ed essere, con la quale sembrerebbe concludersi il trattato, trova ora una diversa formulazione: in verità infatti è la negazione della separazione a implicare l'opposizione in cui ritorna come opposizione di pensiero e nulla. Sicché in quanto la natura è nulla, essa è negata ogni volta che è dis-detta. Ed è secondo necessità – non può infatti essere altrimenti, pena il silenzio - ch'essa si lascia disdire dalla persuasione che, mostrandola, la penetra, la nega. Che l'innocenza del non-essere sia dunque anch'essa trucco della seduzione (*psikagogia*)? Secondo Eraclito "la natura ama nascondersi"²⁰ ma non è forse questo suo pudore ad attrarre il discorso che fa apparire (*dokèin*) ciò che è (il non essere) come non è (come essere)? Il potere del *logos* insomma sembrerebbe tratto in inganno (*apàte*) dalla cosa stessa (*ti*) che si fa ri-velare fingendosi inesistente/innocente. Le malizie del nulla meritano ben altra trattazione ma riteniamo di poter concludere qui il breve e tutt'altro che esaustivo esame del *Perì tou mè ontos* che ci eravamo proposti di svolgere in questa sede.

Ora, non potendoci dilungare oltre modo su ogni successivo passaggio del seminario, vorremmo infine aggiungere qualche altra, pur astratta, considerazione di ordine generico.

A proposito di Protagora, tenendo ferma l'opportunità di integrarne la dottrina con le "invenzioni" del *Protagora*, osserviamo una diversa possibilità interpretativa: mi pare infatti che non si sia riflettuto abbastanza sul carattere artificioso del mito di Prometeo ed Epimeteo.

Protagora non offre alcun fondamento al suo discorso se non in senso teleologico, per lui è necessario presupporre la regola se si intende salvaguardare insieme e l'insegnabilità della virtù e la possibilità della politica. Ma che tale regola esista in sé o meno è del tutto indifferente al sofista ed è per questo che un mito può narrarlo. Tanto la narrazione quanto la deduzione sofistica non ha il compito di dire il vero ma di farlo. Non si tratta allora di universalismo in potenza – come sostenuto dalla Li Vigni – ma di una possibilità data come se fosse universale, la quale, non potendosi radicare, come poi osservato dalla stessa studiosa, in alcun giusnaturalismo o diritto divino, è sì un relativismo ma di carattere essenzialmente diverso dai relativismi moderni. Relativismo va inteso qui non come soggettivismo (un'espressione e un concetto senza significato nell'Atene del V secolo), bensì come posizione dell'intrascendibilità della relazione; "l'uomo misura di tutte le cose" significa questo: che tutte le cose appaiono secondo relazioni/misure di cui l'uomo è metro in quanto esso è già nella relazione e niente affatto per sé. Una relazione che non ha nulla a che vedere quindi con degli atomi isolati ma con delle forze estroflesse, anime concupiscenti e in reciproca osmosi. L'isegoria, da questo punto di vista,

²⁰ Così suona il detto di Eraclito nella traduzione di Giorgio Colli cfr. *La sapienza greca*, III vol. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1993.

non è altro che lo spazio comune, il luogo fisico entro il quale avviene lo scontro/incontro di forze, l'assemblea diventa così la scena dove, se tutti possono parlare, tutti possono essere confutati, è cioè il luogo dove il più forte prevale in base alla parola sul più debole. Senso di giustizia e pudore non sostituiscono il caso con l'ordine, ma trasfigurano l'ordine delle forze primordiali/animali con l'ordine delle forze logiche, non meno primordiali, non meno soggette al *nòmos* della *fame*. Il pudore e la giustizia costituiscono le regole del gioco democratico entro il quale il più debole diventa il più forte²¹. In latino la conseguente prossimità di forza (*vis*) e virtù risulta del tutto evidente²², ma è anche questo un tema sul quale non potremo dilungarci come sarebbe opportuno.

Pertanto passiamo alla considerazione di un altro momento del seminario, quello sul *kairòs*. Hanno suscitato grande interesse le indicazioni che la Prof. Sa Li Vigni ha offerto su questo tema. Il prezioso rilievo circa il valore di questo concetto all'interno dell'economia argomentativa gorgiana ci pare pienamente centrato, saremmo però tentati di discuterne il significato in relazione alla sua accezione paolina (*nyn kairòs*) proponendo una rilettura della dialettica tra profezia e glossolalia in Paolo alla luce della persuasione. Riteniamo inoltre che si potrebbero ricavare preziose indicazioni dal modo con il quale Michaelstadter intende il *kairòs* rettorico in relazione al *Qohelet*, ma sono queste suggestioni che ci riserviamo di sviluppare altrove. Valgano quindi solamente a sottolineare il grande interesse che hanno suscitato in noi le riflessioni su tale elemento tenendo conto che esse, se interpretate alla luce della nostra lettura, acquisirebbero un diverso significato.

In conclusione riteniamo pienamente soddisfacente il contributo offerto dal seminario nella misura in cui abbiamo potuto misurare su di esso il valore e la forza della nostra interpretazione. Si è trattato quindi di un importante momento di confronto su un tema troppo spesso trascurato dal dibattito filosofico contemporaneo. Invece, intendere il rapporto tra linguaggio e potere alla luce dello scontro tra sofistica e filosofia è certamente il grande tema su cui occorre che la filosofia concentri i propri sforzi, è però altresì necessario che essa rifletta su ciò che ha determinato la configurazione dominante di questo rapporto: il nichilismo. Ed è opinione di chi scrive che pensare seriamente il suo destino importi la creazione di una *me-ontologia* capace di mostrare l'articolazione concreta delle forme o figure del nulla.

²¹ Non sembra davvero possibile fare filosofia senza tenere conto della lezione nietzschiana. Ciò non significa dare per scontata la sua *Genealogia della morale*, certamente però, proprio in quanto va discussa, non può essere eluso un confronto con la sua istanza.

²² La stessa prossimità è già stata dimostrata in greco, mediante l'individuazione della radice indoeuropea *ar* cfr. E. Severino, *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano 1980.