

SPAZIOFILOSOFICO

1/2012

Numero 04
Sofisti



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2012 www.spaziofilosofico.it

Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

1/2012

SOFISTI

a cura di Enrico Guglielminetti e Luciana Regina

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, LUCIANA REGINA <i>Diversamente Sofisti: Doppiopetto e canottiera. Editoriale</i>	11
E. GUGLIELMINETTI, LUCIANA REGINA <i>Differently Sophists. Editorial</i>	13

TEORIA

B. CASSIN, <i>Come la sofistica fa veramente cose con le parole</i>	17
C. BAGNOLI, <i>Verità e autorità</i>	39
F. PIAZZA, <i>Dire addio alla verità? Il ruolo dell'eikos nella polemica antisofistica</i>	49
U. VOLLI, <i>“Il logos è un potente signore”</i>	59
L. REGINA, <i>Pratiche di verità</i>	71

POLITICHE

L. VIOLANTE, <i>Intervista</i>	85
--------------------------------	----

PRATICHE

P. FERRUA, <i>Sofisti e Avvocati, I</i>	93
F. GIANARIA, A. MITTONE, <i>Sofisti e Avvocati, II</i>	99

STUDI

L. CEDRONI, <i>Verità, parresia e politica nell'antica Grecia</i>	105
E. GUGLIELMINETTI, <i>Gemelli diversi. Sulla “piccola differenza” tra il sofista e il filosofo</i>	115
M. BONAZZI, <i>Attualità dei Sofisti?</i>	125
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	129

SOFISTI

DIVERSAMENTE SOFISTI: DOPPIOPETTO E CANOTTIERA

EDITORIALE

Abbiamo scelto il tema *Sofisti* per questo numero di *SpazioFilosofico* perché ci pareva più preciso nel segnalare un'urgenza di ripensamento, rispetto a quello della *Verità*. Non è questo il luogo per un censimento di tutti i titoli dedicati alla verità che sono oggi in circolazione nel dibattito culturale, ma sono numerosissimi; anche il relativismo e il post-moderno ricevono attenzioni diffuse. In entrambe le produzioni (sulla verità e il post-moderno) si nota, rispetto a qualche tempo fa, una sorta di liberazione dall'imbarazzo, come se il tabù fosse caduto dalla questione della verità e la si potesse di nuovo nominare senza per questo finire etichettati come metafisici dogmatici. E, dall'altro lato, come se il post-moderno, con il suo relativismo, fosse divenuto ormai un fatto storico, non un progetto o un'idea antitotalitaria, quindi fosse ora passibile di giudizio e il giudizio risultasse decisamente meno positivo di quello di cui godeva come progetto.

L'11 settembre del 2001 è stato un gigantesco fatto, che ha provocato reazioni fino a un momento prima considerate impresentabili, come *La rabbia e l'orgoglio* di Oriana Fallaci, e un momento dopo divenute manifesto di un repentino rovesciamento di segno, dal più al meno, attribuito ai tratti indeboliti del pensiero occidentale, un tempo forte. Forte, per gli improvvisamente molti, doveva tornare a significare forte, come i fatti. Finito il tempo delle sfumature, delle interpretazioni, delle culture e della tolleranza che generano vulnerabilità. C'è in giro chi – come i terroristi – approfitta della vulnerabilità raffinata e voluta liberamente e la tramuta in decadenza, e poi in macerie. Forti come i fatti dovevano diventare di nuovo i giudizi di valore, i criteri. Non si può dire che questa sia diventata una posizione maggioritaria, perlomeno non nel mondo intellettuale, ma la rivalutazione della non ignorabilità dei fatti è in atto. Lo è, si direbbe, a titolo di conforto per una parte di mondo che respira aria viziata da troppo tempo, e lo è, ci pare, molto al di là di quanto sia giustificato dal contenuto e dall'apporto teorico che contiene in sé. Somiglia a un canto (s sofistico?) delle sirene che, se ascoltato con abbandono, sostiene e guida, toglie dall'ansia di tenere insieme cose complicate in modo complicato. Sembra dunque che racchiuda soprattutto un cospicuo valore d'uso in tempi di crisi.

In questo appello a *svegliarsi dal sonno antidogmatico* c'è qualcosa di semplicemente regressivo, come nel sermone della Fallaci, ma anche qualcosa di epocale, di nuovo. Ce ne accorgiamo oggi, a dieci anni dal 2001, quando un altro fatto globale anche se non fulmineo, come la crisi economica, è arrivato a livelli non più di tanto interpretabili e ha fatto piazza pulita in pochi giorni di costruzioni sociali e linguistiche improbabili, che se ne stavano lì indisturbate, rovesciate a gambe all'aria, senza che nessuno riuscisse a rimetterle diritte con il semplice uso di argomenti razionali né tantomeno con l'arma naïf del "re è nudo". I nudi fatti storici non sono forse coglibili come tali, ma i loro effetti sorprendenti sono un'ottima ragione per prenderli sul serio.

Il risveglio dal sonno antidogmatico non accetta di essere un nuovo dogmatismo, ma al limite un sensato pragmatismo, che non mira tanto al bene, quanto – piuttosto – al meglio. Situazioni, ragioni di opportunità, l'ineluttabilità delle decisioni... In questo lungo e doloroso giro ciò che colpisce è che ci si ritrova in un'atmosfera sofistica in senso originario, proprio quando il relativismo sembrava messo

nell'angolo. E il relativismo è davvero nell'angolo, mentre il pragmatismo imperversa in molte diverse forme. Ma la sofistica è stata sia l'una sia l'altra cosa, e per entrambi i motivi è stata ritenuta pericolosa.

Nella nuova impopolarità della sofistica, seguita alle sue molte rivalutazioni, c'è qualcosa da pensare dunque adesso e nuovamente. Non per rivalutarla daccapo, ma per capire meglio quale partita si sta giocando e se ci sono alternative ulteriori rispetto alla scelta, francamente asfittica in politica come in filosofia, nell'azione e nel pensiero, fra i fatti che travolgono la ragione e che si mettono al posto della verità puramente e semplicemente e le ragioni che cavillano in assenza di gravità e di responsabilità, perché tanto la verità è tramontata insieme con la menzogna.

La vittima di questo scontro ad armi pari tra fatti senza interpretazioni e interpretazioni senza fatti, potrebbe infatti essere proprio la verità. Diversamente sofisti, i due partiti si ritrovano insieme nel giudicare per sempre archiviata la questione della verità, se per "verità" si intende qualche cosa di diverso dalla mera corrispondenza (in questa scatola ci sono 100 fagioli). L'esclusione della verità – nella forma dell'addio a essa o nella forma della sua presa di possesso – è il fondo comune, su cui si svolge larga parte del dibattito contemporaneo.

Non chi dice *verità, verità*, insomma, entrerà nel regno della filosofia. Accade forse in filosofia quello che è già accaduto in politica. Non abbiamo forse visto che i contrari si attraevano? La Milano in doppiopetto, tutta interpretazioni e niente fatti, non va forse d'amore e d'accordo con la Varese in canottiera, zero forma e tutta sostanza? Che differenza c'è tra un doppiopetto e una canottiera? Moltissima, certo, ma in fondo non insuperabile. Le differenze, qui, contano meno delle somiglianze. Non sarebbe ora di cambiare pagina?

I saggi, raccolti in questo primo numero della seconda annata di *Spaziofilosofico* (buon compleanno!), sono un piccolo contributo in direzione di un'altra Italia, intellettuale e politica. Vi è, infatti, necessità di un cambiamento.

Enrico Guglielminetti, Luciana Regina

DIFFERENTLY SOPHISTS:
DOUBLE BREASTED SUITS AND TANK TOP T-SHIRTS

EDITORIAL

For this issue of *SpazioFilosofico*, we have chosen the theme “Sophists” because when it comes to marking the urgency of a rethinking, such a theme seems to us to be more precise than the subject “Truth.” This is not the place to list all the book titles devoted to truth that are currently present within the cultural debate; they are quite numerous, though. Relativism and postmodernity also receive widespread attention. In comparison with some time ago, in both productions (on truth and postmodernity) one can notice a sort of liberation from embarrassment, as if the taboo regarding truth had been removed and one could again mention “truth” and not end up labeled as a dogmatic metaphysician. On the side of postmodernity, it is as if, with its relativism, the postmodern has by now become a historical fact, no longer a project or an anti-totalitarian idea, and as if it can now be subjected to judgment; such judgment ends up being definitely less positive than the assessment postmodernity was granted as a project.

September 11, 2001 has been a colossal fact, which has provoked reactions that up to a second earlier could have never been imagined (such as Oriana Fallaci’s *La rabbia e l’orgoglio*) and that a second later became the manifesto for a sudden turn, from plus to minus, to be imparted on the weakened features of the once strong Western thought. For the suddenly many, strong had to return to mean strong such as facts. The time of nuances, interpretations, cultures, and tolerance that generate vulnerability was over. There are individuals around who, like the terrorists, take advantage of such a refined and freely willed vulnerability and turn it into decay and then ruins. Value judgments and criteria had to return to be as strong as facts. One cannot say that this position has become majoritarian, at least not within the intellectual world; yet a revaluation of the claim that facts cannot be ignored is in act. It is in act, as it were, as a form of comfort for a part of the world that breaths air that has been stale for too long; and, we think, it is in act well beyond what is justified by the content and theoretical contribution that it carries within itself. It resembles a (sophistic?) song of sirens that, if we listen and relinquish ourselves to it, nourishes, guides, and delivers us from the anxiety of keeping together complicated issues in a complex manner. It thus seems mainly to possess a conspicuous use value within a time of crisis.

In this appeal to *wake up from the anti-dogmatic slumber* there is something simply regressive (as in Fallaci’s sermon), but also something epochal, new. We realize this now, ten years after 2001, when another global albeit not sudden fact such as the economic crisis has reached levels that can only minimally be interpreted. In a few days such an event has done away with improbable social and linguistic constructs that used to lie there unchallenged and that are now turned upside down, and no one can set them straight up again through the simple use of rational arguments or the naïve weapon of “the king is naked.” Naked historical facts perhaps cannot be grasped as such, yet their astonishing effects are an excellent reason why we should take them seriously.

The waking up from the anti-dogmatic slumber does not consent to being a new dogmatism but rather, at most, a sensed pragmatism, which aims not at the good but rather at the best. Situations, reasons of opportunity, the ineluctability of the decisions.... In this long and painful detour, what surprises is that we find ourselves within a sophistic atmosphere in an ordinary sense, exactly at the moment when

relativism seemed to have been cornered. And truly, relativism is cornered, whereas pragmatism rages in many different forms. Sophistry has been both, though, and for this reason it has been deemed dangerous.

In the unpopularity of sophistry and its many revaluations there is something that deserves thinking, now, again, and anew. The goal is not to re-evaluate sophistry again but rather better to understand what game is currently been played, and whether there exist alternatives that go beyond the choice between facts that overwhelm reason through a replacement of the truth purely and simply with themselves and reasons that quibble in the absence of gravity and responsibility due to the decline of both truth and lies. Frankly, this choice is asphyxiating within politics as well as philosophy, action as well as thought.

The victim of such an equal fight between facts without interpretations and interpretations without facts might be truth itself. Sophistic in different manners, the two parties find themselves together in their judging the question of truth as forever archived, if by truth we understand something else than mere correspondence (in this box there are 1000 beans). Whether in the form of saying good-bye to it or in that of taking possession of it, the exclusion of truth is the shared ground on which most of the contemporary debate unfolds.

Not the one who says “Truth! Truth!” will enter the kingdom of philosophy. Perhaps what is happening in philosophy is the same as what has already occurred in politics. Have we not observed that opposites attract? Doesn't the town of Milan, dressed up in double breasted suits, all interpretations and no facts, go perfectly hand in hand with the town of Varese, dressed down in tank tops, no form and all substance? What is the difference between a double breasted suit and a tank top? Of course the difference is great, but in the end it is not insurmountable. Differences here count less than resemblances. Isn't it time to turn page?

The articles gathered in this first issue of the second year of *SpazioFilosofico* (happy birthday!) are a small contribution in the direction of a different Italy—intellectually and politically. There is, in fact, need for change.

Enrico Guglielminetti, Luciana Regina

(Translated by Silvia Benso)

TEORIA

Barbara Cassin

COME LA SOFISTICA FA VERAMENTE COSE CON LE PAROLE¹**Abstract**

Sophistic discourse is the paradigm of a form of discourse that does things with words. It is not a “performative” in Austin’s sense; rather, it is really a discourse that makes, transforms, or creates the world. The relation with performativity is even more appealing given that epideixis, the word that designates sophistic discourse, cannot be rendered in a better form than with “performance.” In order to clarify how one should understand linguistic performance, this essay presents a tour void of any particular concern with boundaries between epochs, places, literary genres, or disciplines. 1) We begin with ancient Greece, with the primary scene of Parmenides and Gorgias, where one can understand the difference between truthful discourse and discourse “that makes.” 2) We then move to South Africa at the end of the last century and look at the Truth and Reconciliation Commission, whose effect, as it is examined and thematized, is a making by way of words. 3) We finally arrive at the “here and now,” at the Vocabulaire Européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles, whose Humboldtian ground is the difference among the worlds that different languages produce, the impact of the fact of linguistic plurality on discursive performance.

«How to do things with words?» – Come fare, come si fanno cose con null’altro che con parole?

Mi sembra che, in un modo che rimane da problematizzare, il discorso sofistico sia il paradigma di un discorso che fa cose con parole. Senza dubbio esso non è un “performativo” nel senso austiniano del termine, benché il senso austiniano vari considerevolmente in estensione e in intensione (vi ritornerò), ma è proprio un discorso che opera, che trasforma o crea il mondo, un discorso che ha ciò che io indico come un “effetto-mondo”.

Il rapporto con la performatività è ancor più tentante dal momento che “*epideixis*”, la parola che in Platone serve terminologicamente a designare il discorso sofistico, non può essere resa meglio che con “*performance*”, a condizione di intendere “*performance*” nel senso dell’estetica contemporanea (o, per lo meno, anche nel senso dell’estetica contemporanea), come un *happening*, un *evento*, un’improvvisazione (Gorgia è l’inventore del discorso *ex tempore*, dice Filostrato) che richiede coinvolgimento: è ogni volta qualcosa come un “*exploit*”².

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata come intervento alla *Société Française de Philosophie*.

² Il termine “*Performative*”/“performativo” è un’invenzione di Austin, trapiantata poi nel francese da Austin stesso a partire dal Convegno di Royaumont (cfr. J.L. AUSTIN, *Performatif-constatif*, in AA.VV., *La philosophie analytique*, Minuit, Paris 1962, pp. 271-281) e adottata-popolarizzata subito da E. Benveniste (cfr. E. BENVENISTE, *La philosophie analytique et le langage*, in

Proprio il rapporto tra *performance* e performativo è ciò che intendo cominciare a esaminare, riflettendo su ciò che vorrei indicare come “la *performance* prima del performativo”. Interrogherò lo statuto del retorico (o della retorica), cui Austin riserva, senza tuttavia nominarlo, un posto un po’ instabile tra “locutorio” da una parte e “illocutorio” o performativo dall’altra: il posto del “perlocutorio”, *per*, proprio come “performativo”³.

Non è tuttavia di Austin che parlerò. Austin è semplicemente il quadro di riferimento contemporaneo che oggi ci orienta: egli ha “inventato” per noi il performativo come tale, cercando di isolarlo, e non nasconde mai la difficoltà o la permeabilità della sua tassonomia. Giusto una citazione per far comprendere questa difficoltà: nella settima lezione (sulle dodici comprese in *How to Do Things with Words*, dunque tardi nella sua riflessione) egli scrive:

«È quindi tempo di reimpostare il problema in modo nuovo. Vogliamo riconsiderare in modo più generale i sensi in cui dire una cosa (*to say something*) può essere fare qualcosa, o in cui nel dire qualcosa (*in saying*) facciamo qualcosa (e forse anche considerare il caso differente in cui *per mezzo del* dire qualcosa [*by saying*] facciamo qualcosa). Forse qui una certa chiarificazione e definizione possono aiutarci ad uscire da questo intrico. Infatti, dopo tutto, “fare qualcosa” è un’espressione molto vaga. Quando proferiamo un qualunque enunciato, non stiamo forse “facendo qualcosa”?»⁴

Nel quadro della teoria generalizzata degli *speech-acts*, degli “atti linguistici”, la differenza tra locutorio, illocutorio e perlocutorio ha spesso la forma dell’“intrico”. Al di là del fatto che tutti e tre sono, precisamente, “atti” linguistici, non è semplice (e senza dubbio le categorie stesse sono al contempo astratte, scivolose e in sovrapposizione tra loro) esplicitare la differenza tra i tre. Il “locutorio” o “constativo”, un *normal statement*, è un’enunciazione che *says something*, cioè che opera *of saying*: “il gatto è sul tappeto” ha un significato (*meaning*: al tempo stesso “senso” e “significato”) ed è suscettibile di

ID., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 267-276; trad. it. V. Giuliani, *La filosofia analitica e il linguaggio*, in ID., *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 321-331). “*Performance*” è un termine molto più antico, che non cessa di essere preso in prestito dal francese all’inglese e viceversa, con estensioni o sfocamenti di senso. L’inglese, dice il *Klein’s comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, l’avrebbe formato sull’antico termine francese “*parfournir*” (dal latino medioevale “*perfunire*”) o/e “*parformer*” prima che il francese lo prendesse in prestito dall’inglese almeno tre volte, secondo il *Dictionnaire Culturel de la Langue française*: nel 1869, per analogia con il vocabolario degli appassionati di corse di cavalli, significa «il modo di sviluppare un soggetto, di eseguire un’opera in pubblico», nel 1953 significa «il risultato individuale nel compimento di un compito», nel 1963 si oppone, sulla scia di Chomsky, alla “competenza”. È dunque un termine bilingue e in movimento, che unisce lo sport (*performance-record*), la tecnica (*performance*-rendimento di una macchina), la psicologia (*test di performance*), la linguistica (*performance/competenza*) e l’arte moderna (*performance-happening*).

³ “Per”, tuttavia, certamente non ha il medesimo senso nei due casi, anche se Austin non lo esplicita. Il “per” della “*performance*” denota il compimento di un “fino in fondo”, mentre il “per” della “perlocuzione” denota il mezzo, cioè il “*by*” del “*by saying*”: è “per mezzo” del dire, e non “nel” dire stesso (“*in saying*”, caratteristico dell’illocutorio o performativo), che il perlocutorio agisce (cfr. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, a cura di J.O. Urmson e M. Sbisà, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1975², p. 108; trad. it. C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, p. 81). Si veda la citazione che segue, dove il perlocutorio figura tra parentesi. [Segnalo che Barbara Cassin trae le proprie citazioni dell’opera di Austin dalla trad. fr. di G. Lane, *Quand dire c’est faire*, Seuil, Paris 1970; nel seguito saranno tuttavia forniti i rimandi solamente all’edizione in lingua inglese citata e alla versione italiana (N.d.T.).]

⁴ Ivi, p. 91; trad. it. cit., p. 69 (traduzione leggermente modificata). [Indico qui che nel seguito l’espressione inglese “*by saying*”, che la versione italiana dell’opera di Austin traduce con “col dire”, sarà invece sempre esplicitata in “per mezzo del dire” (N.d.T.).]

essere vero o falso; illocutorio o performativo *stricto sensu*, invece, fa qualche cosa *in saying*, “dicendolo, nel dirlo”: “mi scuso” o “la seduta è aperta” hanno una “forza” e sono suscettibili di “successo” o “fallimento” (*felicity/unfelicity*); il perlocutorio, infine, fa qualcosa *by saying*, “per mezzo del fatto di dire”: convincere, persuadere o indurre in errore⁵ hanno un “effetto” e producono conseguenze. La differenza tra performativo-illocutorio e perlocutorio, tra forza ed effetto, è ancora più labile dal momento che illocutorio, per avere successo o compimento, è esso stesso “legato ad effetti”: in particolare «si deve ottenere un effetto sull’uditorio se l’atto illocutorio ha da essere portato a compimento»⁶.

Mettiamo che sia la difficoltà di stabilizzare questa differenza tra “forza” ed “effetto” a incitarmi a riflettere sulla *performance* prima del (o al di qua del) performativo, come un invito a rimettere in questione lo statuto della retorica.

Ne va, a dire il vero, dei tre tipi di argomenti cui ho lavorato in questi ultimi anni e dei quali mi sono chiesta che cosa li unisse; la risposta è qualcosa come la *performance* discorsiva. È per tentare di spiegare questo a me stessa che vorrei proporvi una passeggiata senza particolari riguardi per i confini sia tra le epoche e i luoghi, sia tra i generi letterari e le discipline:

1. Cominceremo dalla Grecia antica, dalla scena primaria Parmenide/Gorgia, ove si comprende la distinzione tra discorso fedele e discorso “facitore”, tra ontologia/fenomenologia da una parte e logologia dall’altra. Si comprende al tempo stesso che si acquisiscono qui il sospetto e i mezzi per rimettere in causa tale distinzione a vantaggio di una logologia generalizzata, cioè per dare una rivalutazione dell’ontologia come discorso che fa, e anche come discorso perfetto, *performance* assolutamente riuscita.

Il modello della *performance* sofistica è l’*epideixis* nel senso retorico del termine, e il modello dell’*epideixis* retorica è l’*Encomio di Elena*: non un’opera eterna per diritto, *ktema es aiei*, un «acquisto per sempre», come quella di Tucidide, ma *emoi de paignion*, «per me un gioco», così come dice in conclusione dell’*Encomio* Gorgia, una *performance* epidittica che produce un “effetto-mondo”, giacché ormai noi siamo in un mondo in cui l’innocenza di Elena è pensabile, perfino plausibile, da Euripide a Offenbach e Hoffmansthal.

2. Passeremo attraverso il Sudafrica della fine del secolo scorso, trattando della Commissione “Verità e Riconciliazione”, il cui effetto, esaminato e tematizzato, è un fare per mezzo di parole; certo, non soltanto per mezzo delle parole, poiché si tratta di un dispositivo concreto, ma essenzialmente per mezzo delle parole, dei racconti, del dire, di *statements* e di *stories*, presi in questo dispositivo al fine di fare il popolo arcobaleno, di costruire un passato comune, di produrre la riconciliazione.

⁵ Si noterà che Austin non fornisce del resto esempi (virgolettati) di enunciazioni perlocutorie. Questa difficoltà è senza dubbio legata alla definizione complessa degli atti perlocutori: «ciò che otteniamo o riusciamo a fare *per mezzo del* dire qualcosa» (ivi, p. 109; trad. it. cit., p. 82). Si ritrova questo “o”, che esprime alla meno peggio la differenza tra colui che parla e colui che ascolta, a p. 118 (trad. it. cit., p. 88): «L’atto perlocutorio può essere o il raggiungimento di un obiettivo perlocutorio (convincere, persuadere) o la produzione di un seguito perlocutorio». L’atto illocutorio si distingue dal perlocutorio come «gli ho ordinato di fare una cosa ed egli ha obbedito (*I ordered him and he obeyed*)» si distingue da «*ho fatto* si che egli obbedisse (*I got him to obey*)» (ivi, p. 117; trad. it. cit., p. 87): la differenza, sottile, non rinvia né direttamente né necessariamente a enunciazioni distinte. Tutto accade come se il perlocutorio, questa enunciazione di un terzo tipo, comparisse e sparisse tra la settima e la decima lezione.

⁶ *Ibidem*. A p. 118 (trad. it. cit., p. 88) si riassume in questo modo: «Così abbiamo qui tre modi in cui gli atti illocutori sono legati agli effetti: assicurarsi la recezione, entrare in vigore e sollecitare una risposta (*securing uptake, taking effect and inviting a response*); e tutti questi sono distinti dalla produzione di effetti che è caratteristica dell’atto perlocutorio».

3. Arriveremo al “qui e ora”, al *Vocabulaire Européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, il cui fondamento, completamente humboldtiano, è la differenza tra i mondi che le differenti lingue producono, l’impatto del fatto della pluralità delle lingue sulla *performance* discorsiva.

1. *Logologia, epideixis, retorica*

Ontologia/logologia, o come Gorgia legge il Poema di Parmenide come un atto linguistico.

Nella lettura che il trattato di Gorgia *Sul non essere o sulla natura* propone del poema di Parmenide *Sulla natura o sull'essere*, tutto ruota manifestamente attorno al modo in cui si legano l'essere e il dire (non dimentichiamo la definizione del Lalande, s.v. “Sophistique, nom commun”: «una filosofia di ragionamento verbale, senza solidità e senza serietà»...). Delle due l'una, detto brutalmente: o c'è essere, *esti, es gibt Sein*, e il compito dell'uomo, pastore dell'essere, è di dirlo fedelmente, nella co-appartenenza dell'essere, del pensare e del dire: onto-logia, da Parmenide a Heidegger; oppure l'essere non è e non c'è che dentro il poema e per mezzo di esso, come un effetto del dire, una produzione discorsiva, ciò che io propongo di indicare come una “*performance*”: “logologia”, per riprendere un termine di Novalis riscoperto da Dubuffet⁷.

Il procedimento di Gorgia (trattato contro poema) consiste semplicemente nell'attirare l'attenzione, troppa attenzione, attenzione insolente e attenzione forzata, su tutte le manovre (fossero pure le manovre della lingua e della discorsività stesse) che permettono l'istituzione del rapporto di disvelamento tra essere e dire, in particolare sul modo in cui il *Poema* fa passare da *esti* a *to on*, dal verbo al participio soggetto-sostantivo (come una “secrezione”), giocando sull'insieme di quelli che sono i sensi di *esti*: “è possibile”, “è vero che” (come in francese: “*c'est le cas que*”), “è” nel senso di copula e di identità, “è” nel senso di esistenza; giocando, per dirla in termini post-aristotelici, sull'omonimia (o, per lo meno, sul *pollakhos*) e sull'anfibologia. Ecco, per dirla in termini un po' più austiniiani, un modo di far intendere il *Poema* come un'enunciazione in situazione almeno tanto quanto lo si intende come una serie di proposizioni, e di far avvertire la forza illocutoria di ogni fraseggio constativo: il *Poema*, dunque, come un atto linguistico.

⁷ Ecco come Novalis descrive il raddoppiamento logologico: «Nessuno sa che la peculiarità del linguaggio è proprio quella di preoccuparsi soltanto di se stesso. Perciò esso è un mistero così portentoso e fecondo, – se infatti si parla soltanto per parlare allora si pronunciano le verità più splendide e originali.» (NOVALIS, *Monolog*, in ID., *Schriften. Die werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968ss., vol. 2, p. 672; trad. it. a cura di G. Moretti, *Opere filosofiche*, 2 voll., Einaudi, Torino 1993, vol. 1, p. 619; mi permetto di rinviare al mio *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, pp. 113-117; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 74-77). Questo “parlare per parlare” non può non essere avvicinato al *legein logou kharin* con cui Aristotele espelle i sofisti dalla comunità degli esseri parlanti che, obbedendo al principio di non contraddizione, parlano sempre per identificare qualcosa (*Metafisica*, IV, 4, 1006a 11-26 e IV, 5, 1009a 20-21; rimando, questa volta, a B. CASSIN e M. NARCY, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1989; trad. it. a cura di S. Maso, *La decisione di significare: il libro Gamma della Metafisica*, Zanichelli, Bologna 1997).

L'effetto di limite o di catastrofe così prodotto consiste nel mostrare che, se il testo dell'ontologia è rigoroso, cioè se non costituisce un oggetto di eccezione rispetto alla legislazione che esso stesso instaura, esso allora è un capolavoro sofisticato.

Che l'essere sia un effetto del dire si intende così doppiamente: non si tratta soltanto di una critica dell'ontologia (il vostro preteso essere non è mai altro che un effetto del modo in cui parlate), ma di una rivendicazione caratteristica della "logologia": «Non è il discorso che indica il fuori, è il fuori che diviene il rivelatore del discorso»⁸. Ciò che importa, ora, non è un essere che sarebbe sedicentemente già, ma l'essere che il discorso produce: occorre misurare fin da questa prima scena l'ampiezza del cambiamento di paesaggio. Il più sicuro principio di identità non ha più per formula "l'essere è" o "l'essere è essere", ma – è ancora una frase del trattato – "colui che parla parla" e anche "colui che dice dice [...] un dire".

La presenza dell'Essere, l'immediatezza della Natura e l'evidenza di una parola incaricata di dirli adeguatamente svaniscono insieme: la dimensione fisica che la parola scopre fa spazio a quella politica che il discorso crea. Qui si raggiunge in effetti, grazie ai sofisti (i «maestri della Grecia», diceva Hegel), la dimensione del politico, come *agora* per un *agôn*: la città è una creazione continua del linguaggio, è proprio "il mondo più chiacchierone di tutti", per dirla con Jacob Burckhardt e Hannah Arendt.

Lo statuto della "performance" epidittica: effetto retorico ed effetto-mondo.

Lo statuto dell'*epideixis* è centrale in questa prospettiva.

Epideixis è il nome stesso che la tradizione attribuisce per eccellenza alla discorsività sofistica. Il termine è consacrato da Platone (per esempio *Ippia maggiore*, 282c, 286a; *Ippia minore*, 363c; *Gorgia*, 447c) e designa il discorso consecutivo di Prodicò, di Ippia e di Gorgia, in opposizione al dialogo per domande e risposte che Socrate predilige. Qualcosa come una "conferenza", persino una "performance", tanto l'oratore dà della sua persona: «I Tessali [...] gorgizzavano, [...] ed avrebbero preso anche a crizzzare, se Crizia avesse dato loro una *epideixis heautou sophias*», cioè, con le stesse parole che Aristotele usa per Talete, «una dimostrazione del suo saper fare»¹⁰.

Il termine stesso non si comprende che per contrasto con l'*apodeixis*.

⁸ SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, VII, 85 (= GORGIA, *Sul non essere o sulla natura*, DK 82 B 3, 85). [Riguardo alle citazioni tratte dal DK si indicherà la pagina corrispondente de *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1969 (in questo caso p. 920); ogni volta che, tuttavia, la versione italiana dei passi citati presentata in questa edizione mostrerà significative differenze rispetto alla traduzione francese fornita da B. Cassin si preferirà, nel presente saggio, volgere in italiano la traduzione francese anziché riportare il brano così come compare nell'edizione italiana citata (N.d.T.).]

⁹ «*Kai legei hô legôn [...] arkhên gar ou legei de khroma, alla logon*», da MXG (è l'altra versione del *Trattato* trasmessa anonimamente in coda al *corpus* aristotelico), G, §10, 980b (pubblicato e tradotto in B. CASSIN, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1980, pp. 540-541 = DK 82 B 3a, 21-22; trad. it. in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 923).

¹⁰ FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, I, 16; trad. it. M. Civiletti, Bompiani, Milano 2002, p. 105 (traduzione leggermente modificata per fedeltà a quella fornita da B. Cassin [N.d.T.]). Sull'*epideixis heautou sophias*, cfr. nota 12.

La *deixis* è l'atto (e l'arte) di mostrare senza parola – con l'indice teso come Cratilo – il fenomeno che svanisce, oppure – con un gesto sovrano come la Giustizia nel *Poema* di Parmenide – il cammino dell'essere.

L'*apodeixis*, che rinvia a tutti gli *apo* (*apophainesthai*, *apophansis*) caratteristici della fenomenologia¹¹, è l'arte di mostrare “a partire da” ciò che è mostrato, fondandosi su esso, l'arte di “di-mostrare”: fare in modo che il fenomeno divenga oggetto di scienza, far passare dal singolare al generale, far vedere Socrate-uomo in Socrate e fare in modo che si dia assenso a ciò (non dimentichiamo che l'*apodeixis*, la “prova”, è il nome della tecnica di ottenimento dell'assenso nella quale consiste il cuore della retorica aristotelica).

L'*epideixis* è l'arte di mostrare “davanti” e di mostrare “in più”, secondo i due grandi sensi del prefisso. In questo *epi* si articolano la *performance* e l'elogio. Mostrare “davanti”, pubblicamente, agli occhi di tutti: un'*epideixis* può essere così una dimostrazione di forza (il dispiegamento di un esercito, per esempio in Tucidide, o una dimostrazione di folla), una manifestazione, un'esposizione¹². Ma anche mostrare “in più”, mostrarne “di più” in occasione di questa pubblicità: facendo sfoggio di un oggetto ci si serve di ciò che si mostra come di un esempio o di un paradigma, lo si “magnifica”: “fare di una mosca un elefante”, dice Luciano, il che si accorda con la pratica degli elogi paradossali, quello della calvizie come quello, contemporaneo, della brocca composto da Francis Ponge, che rivendica anch'egli l'*hubris*, “senza vergogna”. E si dà così mostra “in più” di se stessi, come oratori di talento, dominatori dei contrari o come veramente “poeti”, cioè *facitori*. È dunque in gioco, in senso lato, una “prestazione” improvvisata o no, scritta oppure orale, ma sempre rapportata al contesto solenne, all'uditore, al pubblico; e, nel senso stretto precisamente codificato dalla retorica di Aristotele, sono in gioco l'“elogio” o il “biasimo”, che dicono il bello o il vergognoso e mirano al piacere; è cioè in gioco l'eloquenza epidittica, nella sua differenza rispetto all'eloquenza del consiglio (che dice l'utile o il dannoso e riguarda il futuro) e a quella del processo (che dice il giusto o l'ingiusto e riguarda il passato).

Con la sofistica i due sensi di *performance* e di elogio si congiungono e si amplificano l'un l'altro; la più memorabile *epideixis* di Gorgia (lo *one man show* che l'ha reso celebre ad Atene, cioè per sempre e nel mondo intero) è un'*epideixis*, l'*Encomio di Elena*, in cui egli, «lodando il lodevole e biasimando il biasimevole», è nondimeno riuscito ad assolvere l'infedele che tutti, da Omero in poi, accusano. La natura paradossale dell'elogio vi si rivela pienamente: Elena è la più colpevole delle donne poiché ha messo la Grecia intera a ferro e fuoco, tuttavia Gorgia ci convince che Elena è l'innocenza stessa. Il supplemento di *deixis* che è l'*epideixis* giunge così a volgere il fenomeno nel suo contrario; il fenomeno diviene l'effetto

¹¹ È sufficiente rifarsi al § 7 di *Essere e tempo*.

¹² Una delle più istruttive occorrenze del termine “fuori dalla retorica” in Aristotele è quella che riguarda l'*epideixis* del grande antenato Talete, che prende la sua rivincita sulla servetta trace: «Siccome, povero com'era, gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, dicono che, avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, ancora nel cuore dell'inverno, disponendo di una piccola somma, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, dando una cifra irrisoria, perché non c'era richiesta alcuna: ma quando giunse il tempo della raccolta, poiché molti cercavano i frantoi tutti insieme e d'urgenza, li dette a nolo al prezzo che volle, e così, raccolte molte ricchezze, dimostrò che per i filosofi è davvero facile arricchirsi, se lo vogliono – e invece non è questo ciò di cui si preoccupano» (ARISTOTELE, *Politica*, I, 11, 1259a, 9-18; trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 24). Talete, facendo valere la previsione e la legge della domanda e dell'offerta, avendo così attenzione al corso del tempo (e quindi al corso dei valori) e non alla presenza del presente, inventa il monopolio: poiché ha fatto ciò, si dice di lui che ha fatto «*epideixis* [mostra, prova, sfoggio] della sua saggezza» (ivi, 1259a, 19).

dell'onnipotenza del *logos*. Questa è del resto la ragione per cui ogni elogio è anche o prima di tutto un elogio del *logos*:

«il discorso è un gran sovrano, che con il più piccolo e impercettibile dei corpi porta a compimento gli atti più divini (*theiotata erga apotelei*)»¹³.

Rendo “*apotelei*” con “porta a compimento”, ma potrei dire “performa”: il discorso agisce e performa atti e opere (*erga*) fino al compimento (*apo*). Gorgia, nel suo “gioco” ri-creatore di una Elena ormai innocente (da Euripide e Isocrate a Goethe, Hoffmannstahl, Hoffenbach, Claudel e Girardoux), rende manifesto che la posta in gioco dell'*epideixis* non è, come in fenomenologia, passare dal fenomeno al suo dire, ma piuttosto, in stile logologico, dal dire al suo effetto.

Viene dunque istituito il modello che il *De interpretatione* rovescerà: non sono i fenomeni, bensì il discorso, a far patire l'anima; o, come dice ancora Gorgia:

«Sopravvengono, in coloro che l'ascoltano, il brivido che gela di paura, la pietà che si scioglie in lacrime e il cordoglio che si delizia del dolore, e l'anima prova, attraverso la mediazione del discorso, una passione che le è propria di fronte a fortune e a disgrazie che riguardano azioni e persone estranee (*ep'allotriòn te pragmatòn kai sòmatòn idion ti patêma dia tôn logòn epathen hê psukhê*)»¹⁴.

Con questo elogio della poesia come “discorso dotato di misura”, noi non siamo semplicemente nella retorica, nel senso classico del termine. È importante in effetti comprendere che la tirannia, la demiurgia, la *performance* discorsiva o come la si voglia chiamare, è doppia: è un effetto sull'anima, un effetto che passa da un che di estraneo a un che di proprio con nient'altro che con parole; ma è anche e al tempo stesso un effetto-mondo, dove l'oggetto del discorso, la “finzione”¹⁵, prende consistenza e diviene realtà. Come sottolinea Jean-François Lyotard in *Le différend*: «Occorrerebbe estendere l'idea di seduzione [...]. Non è il destinatario ad essere sedotto dal destinatore. Quest'ultimo, il referente, il senso non subiscono meno del destinatario la seduzione esercitata»¹⁶.

Il mondo, infatti, si trasforma: con la sofistica si va, diciamo, dal fisico al politico. L'elogio stesso si caratterizza come un momento di invenzione politica, che serve a far passare dalla comunione nei valori della comunità (compresa la comunione nei valori condivisi della lingua, condivisi per l'appunto mediante il senso delle parole e delle metafore, come sottolinea Nietzsche) alla creazione di valori nuovi.

I due primi paragrafi dell'*Encomio di Elena* danno testimonianza di questo passaggio e cominciano a produrlo. Non intendo riprendere tutta l'analisi, ma solamente schizzarla citandoli:

¹³ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 8 = DK 82 B 11,8; trad. it. cit., p. 929.

¹⁴ Ivi, § 9; trad. it. cit., p. 930.

¹⁵ Impiego di proposito il termine arrischiato “finzione” nel senso di “fabbricazione” discorsiva; occorrerebbe qui utilizzare la grafia “fissione”, come fa Lacan, per attirare l'attenzione su due questioni. La prima è quella dello statuto “eziolato” o “parassita” della creazione letteraria o poetica secondo Austin (cfr. *How to Do Things with Words*, cit., p. 104; trad. it. cit., p. 78). La seconda è la rimessa in causa della distinzione tra i generi del discorso (compresa la differenza “filosofia”/“letteratura”, con lo statuto alquanto ambiguo della “poesia” greca) quando ci si pone da un punto di vista logologico (a tale proposito non posso che rinviare al mio già menzionato *L'Effet sophistique*, cit.).

¹⁶ J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1983, p. 128; trad. it. A. Setra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 113.

«[1] Ordine, per la città, è l'eccellenza dei suoi uomini, per il corpo è la bellezza, per l'anima la saggezza, per ciò che si fa è il valore, per il discorso la verità. Il loro contrario è il disordine. A ciò che è degno d'elogio (uomo, donna, discorso, opera, città, cosa) occorre fare l'onore di un elogio, a ciò che è indegno occorre applicare un biasimo; poiché pari errore e pari ignoranza è biasimare il lodevole o lodare il biasimevole.

[2] Spetta poi al medesimo uomo sia dire rettamente ciò che occorre, sia contraddire [...] coloro che biasimano Elena, una donna riguardo alla quale si assommano, in modo univoco e unanime, la credenza degli ascoltatori dei poeti e la fama di un nome che porta la memoria di sventure. Quanto a me, io voglio, dando logica al discorso, far cessare l'accusa contro questa donna di cui si sente dire tanto male, dimostrare che i detrattori si ingannano, mostrare la verità e porre fine all'ignoranza»¹⁷.

È così che la liturgia (*kosmos, kallos, sophia, aretê, aletheia*) apre, attraverso il modo in cui un "io" dà *logismon* al *logos* – «ecco, passate dall'uno all'altro nel mio discorso»¹⁸ –, su un *happening* che performa un altro mondo.

Mi sembra che qui siamo nelle immediate vicinanze della frontiera labile tra "perlocutorio", con effetto retorico sull'altro *by saying* – si potrebbe dire soggettivo (Austin parla, quando lo nota, di «atti [...] che provochiamo o riusciamo a fare *per mezzo del* dire qualcosa, come convincere, persuadere, impedire e anche sorprendere o indurre in errore»)¹⁹ –, e "illocutorio", il più "attivo" degli atti linguistici, capace di cambiare direttamente lo stato del mondo *in saying* e oltrepasante in ogni caso il perlocutorio con qualcosa come un immediato e oggettivo effetto-mondo.

2. Da Gorgia a Desmond Tutu

Apriamo un'altra scena, che rappresenta ai miei occhi un punto di applicazione contemporaneo e bruciante della *performance* sofisticata. Si potrebbe far figurare in esergo quel magnifico murale bianco e nero che ornava il muro della casa dove alloggiava Desmond Tutu all'ingresso di Città del Capo: *How to turn human wrongs into human rights?* – Come far volgere un fenomeno nel suo contrario per mezzo della forza dei discorsi?

La CVR

Prima di tutto occorre senza dubbio abbozzare il paesaggio. La Commissione Verità e Riconciliazione (CVR) è la chiave del dispositivo inventato dal Sudafrica per evitare il bagno di sangue che si poteva prevedere alla fine dell'*apartheid* e per promuovere ciò che Tutu indica come «il miracolo della soluzione *negoziata*». Essa deve contribuire a produrre una nuova nazione, il *rainbow people*, il popolo arcobaleno.

¹⁷ GORGIA, *Encomio di Elena*, §§ 1-2 = DK 82 B 11,1-2; trad. it. cit., pp. 927-928.

¹⁸ «*Phere dê pros allon ap'allou metastô logon*» (ivi, § 9; trad. it. cit., p. 930); è così che Gorgia marca le interpunzioni nel suo elogio della poesia, attirando l'attenzione sull'atto linguistico nel momento stesso in cui esso si compie ed opera.

¹⁹ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., p. 109; trad. it. cit., p. 82 (traduzione leggermente modificata).

Due testi permettono di misurare rapidamente il cammino percorso: la legge fondamentale dell'*apartheid* o *Population Registration Act* del 1950 e l'epilogo della costituzione provvisoria del 1993. Ecco il primo, firmato *de facto* dal Re d'Inghilterra²⁰:

«In nome di Sua Eccellentissima Maestà il Re, del Senato e dell'Assemblea dell'Unione Sudafricana, si promulga che:

1. [...] (iii) "Persona di colore" designa una persona che non è bianca o indigena. [...] (x) "Indigeno" [*native*] designa una persona che è di fatto o è considerata comunemente un membro di una qualsiasi razza aborigena o tribù d'Africa. [...] (xv) "Persona bianca" designa una persona che è evidentemente tale di aspetto o che è comunemente considerata come una persona bianca, con l'esclusione di ogni persona che, pur essendo evidentemente bianca di aspetto, è comunemente considerata come una persona di colore. [...].

5. [...] (2) Il governatore generale potrà, mediante proclamazione nella *Gazzetta*, prescrivere e definire i gruppi etnici o altri gruppi nei quali le persone di colore e gli indigeni saranno classificati [...].»²¹.

Ed ecco il secondo, cioè quelle *sunset clauses* del 1993 che costituiscono l'atto di nascita della Commissione e ratificano l'abolizione dell'*apartheid*, esattamente vent'anni dopo la sua condanna come crimine contro l'umanità da parte dell'ONU. La promessa di amnistia appare indispensabile per evitare il bagno di sangue e permettere che si tengano elezioni libere:

«La presente Costituzione fornisce un ponte storico tra il passato di una società profondamente divisa, segnata dalla lotta, dal conflitto, dalle sofferenze taciute e dall'ingiustizia, e un avvenire fondato sul riconoscimento dei diritti dell'uomo, sulla democrazia, su una coesistenza pacifica e su possibilità di sviluppo per tutti i sudafricani, senza considerazioni di colore, di razza, di classe, di credo o di sesso.

La ricerca dell'unità nazionale, il benessere di tutti i cittadini sudafricani e la pace esigono una riconciliazione del popolo del Sudafrica e la ricostituzione della società.

L'adozione di questa costituzione pone il saldo fondamento per il popolo del Sudafrica per superare le divisioni e le lotte del passato, che hanno generato gravi violazioni dei diritti dell'uomo, la trasgressione dei principi di umanità nel corso di conflitti violenti e un'eredità di odio, di paura, di colpevolezza e di vendetta.

Noi possiamo ora farvi fronte, sulla base dell'esistenza di un bisogno di comprensione e non di vendetta, di riparazione e non di rappresaglie, di *ubuntu* e non di vittimizzazione.

Al fine di promuovere questa riconciliazione e questa ricostruzione, sarà accordata l'amnistia per gli atti, le omissioni e le infrazioni legati a obiettivi politici e commessi nel corso dei conflitti del passato (...).

Con questa Costituzione e questi impegni, noi, il popolo del Sudafrica, apriamo un nuovo capitolo della storia del nostro Paese.

Dio benedica l'Africa!»²²

²⁰ [La traduzione italiana del testo di questa legge è condotta sulla versione francese che ne fornisce B. Cassin e verificata sul testo originale inglese reperibile *on line* all'URL <http://bit.ly/yRA1j9>, che fa parte del sito internet dell'Università di KwaZulu-Natal (N.d.T.).]

²¹ P.-J. Salazar evoca «le prodezze linguistiche dei Licurgo dell'Africa australe» (P.-J. SALAZAR, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Hermann, Paris 1998, p. 27). In effetti non è tanto di definizioni che si tratta, quanto di risemantizzazione, cioè del mondo che si crea operando sulle parole, e al quale la Commissione sarà particolarmente sensibile (cfr. *infra* il paragrafo *La responsabilità semantica: come parliamo?*).

²² *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu*, a cura di P.-J. Salazar, Seuil, Paris 2004, pp. 304-305 (rinvio a questa edizione non solamente per il *Rapporto*, ma per tutti i testi dei decreti e

Tre condizioni appaiono come necessarie, per quanto non siano mai sufficienti, per passare dalla guerra alla riconciliazione, dunque per curare l'odio: una politica della giustizia, una politica della memoria, una politica della parola. È evidentemente la terza ad interessarci ora attraverso le altre due.

Giustizia: non è una giustizia punitiva (l'*apartheid* fa parte di “quegli atti che non si possono punire né perdonare”, per dirla con Hannah Arendt); è una giustizia restauratrice (“riconciliare”) ed anche instauratrice (instaura il popolo arcobaleno), o anche “transizionale” (per parlare questa volta come Protagora nell'apologia del *Teeteto*: essa “fa passare da uno stato meno buono a uno stato migliore”). Essa è possibile soltanto perché ci si inserisce nel *kairos*, in quell'istante *t* in cui, contrariamente a Norimberga, non ci sono “né vincitori né vinti”. La commissione trae da ciò i suoi tratti singolari: è una commissione e non un tribunale, non è presieduta da un giudice ma da un premio Nobel per la pace, non commina pene ma raccomanda amnistie, e, riguardo a ciò che concerne più direttamente il nostro argomento, non istruisce processi ma ascolta deposizioni, dichiarazioni, racconti.

Memoria: diversamente dal caso della prima amnistia storica, quella del decreto ateniese del 403 dopo la tirannide dei Trenta e la guerra civile, questa non è una amnesia (“amnesia” e “amnistia” sono una sola e medesima parola, un allotropo in greco antico)²³. Qui, al contrario, l'amnistia è una politica della memoria: costruire un passato comune per costituire una comunità che non esiste ancora, questo *rainbow people*, con archivi consultabili *on line* e con una dimensione pubblica (le sedute, di città in città nel grande teatro itinerante della commissione, sono trasmesse alla televisione la domenica sera; non si potrà mai dire: non si sapeva). Ma non c'è per questo “sovramemorizzazione” e memoria infinita: occorre ottenere, secondo i termini stessi del *Rapporto* della Commissione, «abbastanza verità per»²⁴: per vivere insieme. La verità ottenuta, accuratamente distinta dalla verità storica, è esplicitamente una produzione, una costruzione a partire da discorsi.

Parola: è questa la chiave del dispositivo, leggibile nelle condizioni dell'amnistia. Queste condizioni sono definite dalla legge del luglio 1995 che organizza la Commissione come tale, due anni dopo la sua “invenzione” nelle *sunset clauses*. Le tre condizioni legali perché un atto sia amnestiabile, e dunque amnistiato, sono le seguenti (menziono le prime due per non lasciare monco il dispositivo):

1) Esso deve essere stato commesso durante il periodo detto di *apartheid* (tra il 1° marzo 1960 e la *firm cut-off date* del 10 maggio 1994).

2) Occorre che esso sia un “atto”, una “omissione” (di nuovo, nessun “negazionismo” sarà possibile o piuttosto, secondo il futuro anteriore che Jacques Derrida associa al Sudafrica, sarà stato possibile) o una

delle leggi). [La traduzione italiana qui fornita di tali testi è condotta sulla versione francese riportata da B. Cassin e verificata sul testo inglese di questi documenti pubblicato *on line* sul sito del Governo Sudafricano <http://www.info.gov.za/view/DynamicAction?pageid=528> (N.d.T.).]

²³ Il decreto stabilisce *mé mnésikakein*: «Non ti ricorderai i mali degli eventi passati», e punisce con la morte coloro che lo fanno (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 39).

²⁴ «*Enough of the truth... for*» (*Foreword by Chairperson (Chapter One)*, in TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. I, scaricabile dall'URL <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>], 70; trad. fr. in *Amnistia l'apartheid*, cit., p. 120). La numerazione utilizzata, qui come nelle successive citazioni dal *Rapporto*, è quella che figura nella versione del 1998 presentata a Nelson Mandela e pubblicata nei principali giornali.

“infrazione” «associati a un obiettivo politico (*associated with a political objective*) commessi nel corso dei conflitti del passato»²⁵.

3) Occorre infine che «colui che richiede l’amnistia faccia una rivelazione completa (*full disclosure*) di tutti i fatti pertinenti», così che l’amnistia finisce per definirsi come «la libertà in cambio della verità»²⁶. Si deve notare che questa rivelazione non è una “confessione”, nella misura in cui nessuno obbliga, né è d’altronde in grado di obbligare, il *perpetrator* a parlare. È proprio questa la chiave del dispositivo. Questa condizione importantissima dell’amnistia è, nel senso socratico della parola, “ironica”, e Tutu utilizza il termine a più riprese: essa fa giocare al criminale, al malvagio, il ruolo del pubblico ministero, del buono. In effetti i criminali amnistiati, persone giuridiche o morali (aziende, università, giornali, partiti), non sono imputati che vengono portati di fronte a tribunali e ai quali si strappano confessioni, bensì richiedenti, “presentatori di istanze”, i quali si presentano di propria iniziativa e il cui interesse ben compreso, messa tra parentesi ogni morale, è di dir tutto, di “dischiudere” il vero. Dal momento che l’amnistia non è un “amnistia tombale”, ma è pronunciata atto per atto, solo ciò che è detto è amnistiabile; coloro che richiedono l’amnistia saranno dunque condannabili soltanto per ciò che non dicono e che si potrebbe venire a conoscere dal confronto delle testimonianze, rese dal momento che tutti hanno interesse a parlare. È dunque in gioco un atto discorsivo molto particolare: uno “*statement*”, una “dichiarazione” a proprio nome, operativa di per se stessa e in quanto tale.

In altri termini, questa politica così nuova della giustizia è edificata su una politica della parola, dell’attenzione prestata al linguaggio come atto e come *performance*.

“Language, discourse and rhetoric, does things”

- Da Gorgia a Tutu via Austin

Si può descrivere questa *performance* secondo quattro componenti.

La prima, la più decisiva, rimanda alla costruzione del mondo, all’“effetto-mondo” della *performance*. Mi si permetta, per farla breve, di accostare questa frase importantissima e già citata dell’*Encomio di Elena*:

«Il discorso è un gran sovrano, che con il più piccolo e impercettibile dei corpi porta a compimento gli atti più divini; esso, infatti, ha il potere di mettere fine alla paura, di allontanare la pena, di produrre la gioia, di accrescere la pietà...»²⁷.

e questa frase, non meno sovrana, del *Rapporto* della Commissione:

«È un luogo comune quello di trattare il linguaggio semplicemente come parole e non come azioni [...]. La Commissione intende adottare qui un altro punto di vista. Il linguaggio, discorso e retorica, *fa* cose [*Language, discours and rhetoric, does things*]:

²⁵ Non insisto, dacché non è il mio tema, sulle difficoltà evidenti che coincidono con quelle legate alla “Legge dell’obbedienza dovuta” in Argentina.

²⁶ *Foreword by Chairperson*, cit., 29; ; trad. fr. in *Amnistier l’apartheid*, cit., p. 95.

²⁷ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 8 = DK 82 B 11,8; trad. it. cit., pp. 929-930.

costruisce categorie sociali, dà ordini, ci persuade, giustifica, spiega, dà ragioni, scusa. Costruisce realtà. Muove alcuni contro altri»²⁸.

Si vede che qui, come nella sofistica, il linguaggio opera, “fa cose”, “costruisce il reale”, mentre agisce su colui che ascolta e su colui che parla.

- *Da Gorgia a Tutu via Arendt.*

La seconda componente porta dai sofisti e da Aristotele a Tutu *via* Arendt. Questa componente è legata alla costruzione dell'uomo nella sua umanità stessa, cioè nella sua politicità, nel suo essere-politico; ciò in stretto contatto con quanto Aristotele accoglie del pensiero dei sofisti per opporsi al filosofo-re di Platone, cioè la costruzione della dimensione politica sul linguaggio.

La Commissione è sofistico-aristotelico-arendtiana per il fatto che essa riumanizza tutti coloro che vi compaiono dando loro la parola. Essa fa di loro, vittime come *perpetrators*, animali dotati di *logos* (discorso-ragione) e pertanto animali politici («più politici degli altri», precisa Aristotele). Ciò che è proprio dell'uomo diviene nuovamente proprio di essi. Non sono più né “babbuini”, né passanti intrappolati nel proprio silenzio, e neppure carnefici resi muti dall'orrore di crimini che essi devono negare per continuare a esistere.

- *Da Gorgia a Tutu via Freud.*

La terza componente è catartica e terapeutica: essa porta da Protagora («passare da uno stato meno buono a uno stato migliore») o Gorgia a Tutu *via* Freud. Vorrei semplicemente sottolineare l'importanza di questa tematica del *logos-pharmakon* in tutta l'antichità e riportare la terapia discorsiva alla sua espressione matriciale che si trova, ancora una volta, nell' *Encomio di Elena* di Gorgia:

«C'è tra la potenza del discorso (*hè tou logou dunamis*) e la disposizione dell'anima (*tèn tès psukhês taxin*) lo stesso rapporto (*logos*) che c'è tra la funzione delle droghe (*hè tòn pharmakòn taxis*) e la natura dei corpi (*tèn tòn somatòn phusin*). Come una specifica droga fa uscire dal corpo uno specifico umore, e certe droghe fanno cessare la malattia, altre la vita, così, tra i discorsi, alcuni producono dolore, altri affascinano, altri fanno paura, altri ispirano coraggio all'uditorio, altri, attraverso qualche malvagia persuasione, avvelenano l'anima e la stregano»²⁹.

Non è difficile accostare la farmacia logica di Gorgia e le parole d'ordine della Commissione: «*Revealing is healing*» («Rivelare è curare») sulla copertina dei dossier che essa istruisce e «*Healing our land*» («Curare la nostra terra») sugli striscioni delle sedute pubbliche. La terapia si dispiega nella metaforica un po' ossessiva dell'*apartheid* come malattia del corpo sociale, con sindromi, sintomi, ferite, antisettici, medicinali. Parlare, dire, *tell the story, tell your story, full disclosure* scandiscono un'impresa di cure al tempo stesso individuali e collettive («*personal and national healing*», «*healing through truth telling*»)³⁰,

²⁸ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, scaricabile dall'URL <http://www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%205.pdf>, cap. 7, 124; questo passaggio del *Rapporto* e i successivi non figurano in *Amnistia l'apartheid*.

²⁹ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 14 = DK 82 B 11,14; trad. it. cit., pp. 931-932.

³⁰ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, cit., cap. 9, 5ss.

in cui la verità diviene «l'ingrediente essenziale dell'antisettico sociale»³¹. Ma poiché è di una malattia dell'anima che si tratta, e poiché la si cura parlando, è in gioco alla fin fine una psicanalisi a misura di paese, il paese che del resto se ne assume il costo. La psicanalisi come *performance* discorsiva: ciò, per quanto meriti uno sviluppo più ampio, non è affatto materia di dubbio.

- *La responsabilità semantica: come parliamo?*

L'ultima componente è apparentemente meno legata a ciò che abbiamo conservato della sofistica, benché Prodicò sia messo in caricatura da Platone per i suoi scrupoli sinonimici, o benché Protagora si irripi della discordanza tra il femminile *hé mênis*, l'ira di Achille, e il carattere eminentemente virile dell'eroe e dell'epopea stessa cui quest'ira dà l'avvio³².

È in gioco una politica di responsabilità riguardo alle parole che si impiegano: quale mondo contribuiamo a produrre parlando come parliamo, e come si articolano la lingua e i nostri atti di parola? Già Tucidide faceva notare che la *stasis*, la guerra civile ad Atene, era anche una guerra di parole: «Cambiarono a piacimento il significato consueto delle parole in rapporto ai fatti»³³. Venticinque secoli più tardi, Victor Klemperer percepisce come filologo l'ascesa del nazismo nella lingua tedesca: «Le parole possono essere come minime dosi di arsenico: ingerite senza saperlo sembrano non avere alcun effetto, ma dopo qualche tempo ecco rivelarsi l'effetto tossico»³⁴. E ciò risuona di nuovo nelle testimonianze sconvolgenti per sobrietà raccolte da Jean Hatzfeld in *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais*: «Devo precisare – dice una rifugiata – un'osservazione importante: il genocidio ha cambiato certe parole nella lingua dei rifugiati, e ha decisamente fatto sparire il senso di altre parole, e colui che ascolta deve essere attento a queste perturbazioni di senso»³⁵.

Antjie Krog, la significativa giornalista e scrittrice boera che seguiva la Commissione, cita questa lettera del gennaio 1986 indirizzata dal magnate Anton Rupert al presidente Pieter Botha: «Faccio appello a Lei personalmente. Riaffermi il Suo rifiuto dell'*apartheid*. È una cosa che ci sta mettendo in croce, sta distruggendo la nostra lingua [...]». E insieme cita, a mo' di risposta del presidente: «Sono stufo di sentire ripetere a pappagallo "*apartheid*". Ho detto tante volte che la parola "*apartheid*" significa buon vicinato...». Da parte sua, la giornalista comincia dalla domanda: «La storia scivola dalla politica alla lingua [...]: cosa ne facciamo della lingua dei *Boere*?»³⁶. Anche la Commissione ha preso vigorosamente in esame la guerra civile delle parole; così le forze di sicurezza «hanno mancato di prendersi la cura appropriata delle parole di cui esse si servivano»³⁷, si sono indistintamente indicati come "terroristi" quelli che sono colpevoli di atti di terrorismo e coloro che lottano con mezzi legali e pacifici, confondendoli

³¹ Ivi, cap. 9, 19.

³² Cfr. PLATONE, *Protagora*, 337a-c e ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 14, 173b 17-22; cfr. anche ID., *Retorica*, III, 5, 1407b 6.

³³ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, III, 82; trad. it. a cura di L. Canfora, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 226.

³⁴ V. KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Reclam, Leipzig 1996¹⁵, p. 21; trad. it. P. Buscaglione, *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998, p. 33.

³⁵ J. HATZFELD, *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais*, Seuil, Paris 2002, p. 209.

³⁶ A. KROG, *Country of my skull*, Random House, Johannesburg 1998, pp. 266, 270 e 99; trad. it. M. Rullo, *Terra del mio sangue*, Nutrimenti, Roma 2006, pp. 452, 459 e 173.

³⁷ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF SOUTH AFRICA, *Report*, vol. V, cit., cap. 6, 99.

sotto una categoria unica di “persone da uccidere”³⁸. Questa è la ragione per cui i giovani coscritti si lamentano con lo psicologo del fatto che «il presente ha distrutto i fondamenti di “senso” che essi adottavano per elaborare la loro esperienza traumatica»³⁹. Il discorso dell'*apartheid* era dunque un cattivo medicamento che mandava a effetto, del *pharmakon*, l'aspetto per cui esso è un veleno: «Nell'opinione della Commissione il genere di retorica utilizzato dagli uomini politici e dalle forze di sicurezza era *reckless* (imprudente), *inflammatory* (provocatorio) e costituiva un incitamento ad azioni illegali»⁴⁰. Ciò è quanto permette a certi responsabili, così come per l'eufemismo della “soluzione finale”, di sostenere di non aver mai dato l'ordine di uccidere: eliminare, *take out*, *wipe out*, *eradicate*, non vuol dire *kill*; ci sarebbe stato da parte dei subordinati *misunderstanding*, eccesso di zelo, abuso, cattiva volontà. A ciò la Commissione replica: «Si deve concludere che queste parole erano dirette a dire esattamente ciò che esse dicevano (*exactly what they said*)»⁴¹.

«*Exactly what they said*»: prendere in parola le parole. Non soltanto il fatto che si dica è un atto, ma ciò che una parola dice è un atto. Significante, significato e referente, o materia fonica, senso e denotazione, fanno blocco. Senza voler esporre ulteriormente distinzioni cariche di storia e di dottrine, vorrei semplicemente fare intendere la prossimità di questa ingiunzione con ciò che costituisce per Aristotele l'aspetto non trattabile della sofistica, sul quale viene a infrangersi la dimostrazione del principio di non contraddizione: il sofista pretende di fermarsi al «*logos* che c'è nei suoni della voce e delle parole»⁴². Questa esigenza, che obbliga Aristotele a utilizzare la costrizione (*bia*) e non la persuasione, è alla base della *performance* discorsiva: la caratteristica dell'atto è di dire ciò che è detto, senza riguardo per l'intenzione, e anche di dire tutto ciò che è detto, omonimie ed anfibolie incluse, poiché ciò che è detto è detto. È proprio su questo che si fondano le confutazioni dette “sofistiche” che Aristotele analizza: esse prendono l'avversario in parola o alla lettera perché prendono la parola, e persino la frase, in parola o alla lettera, considerando buona igiene discorsiva che non si possa sfuggire al fatto di dire ciò che si dice e di udire ciò che si ode.

La *performance* stessa si trova così messa in opera in modo molteplice in questo straordinario tentativo politico, eppure si tratta sempre di un fermarsi sull'atto (a tutti i livelli) che il discorso costituisce, sul fatto che le parole fanno cose.

³⁸ Ivi, cap. 6, 90.

³⁹ Ivi, cap. 9, 26.

⁴⁰ Ivi, cap. 6, 90.

⁴¹ Ivi, cap. 6, 97.

⁴² ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 5, 1009a, 20-22. Cito il contesto: «Tuttavia, non bisogna usare con tutti lo stesso modo di discutere: alcuni hanno bisogno di essere persuasi, invece altri devono essere costretti. Infatti, coloro che hanno abbracciato questo modo di vedere [sc. il rifiuto del principio di non contraddizione] a causa di difficoltà che essi hanno incontrato, hanno una ignoranza facilmente sanabile: in effetti, nella discussione con costoro, si ha a che fare non con vuoti discorsi, ma con veri ragionamenti. Ma per tutti coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere, la loro guarigione è una confutazione di ciò che è detto nei suoni della voce e nelle parole (*tou en tei phonei logou kai tou en tois onomastin*)» [la *Metafisica* di Aristotele è citata dalla trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 163, qui leggermente modificata nella parte finale per seguire più fedelmente la traduzione francese data da B. Cassin (N.d.T.)].

3. La differenza delle lingue come pluralità di performance

La tensione universale/singolare

Vorrei ripartire, per una terza tappa, dal recente *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*⁴³. Un libro impossibile: per dodici anni, in 150 collaboratori, abbiamo lavorato su testi filosofici scritti in una quindicina di lingue d'Europa o costitutive dell'Europa, partendo da quei sintomi della differenza tra le lingue che sono gli "intraducibili", cioè non ciò che non si traduce ma ciò che non si cessa di (non) tradurre: da Babele in poi, felicemente. Ma si sa bene che i Greci ignoravano superbamente la pluralità delle lingue – erano, per riprendere un'espressione di Momigliano, "fieramente monolingui" –, al punto che *hellenizein* significa tanto "parlare greco" quanto "parlare correttamente", "pensare e agire da uomo civilizzato", in opposizione con un *barbarizein* che sovrappone e confonde tra loro lo straniero, l'intelligibile e l'inumano. Come potrà allora un lavoro sui Greci fornire una qualunque presa sulla differenza delle lingue?

È molto semplice, o almeno credo di poter semplificare con la chiave ontologia/logologia. O si parte dalle cose, o si parte dalle parole.

L'"onto-logia" del disvelamento parmenideo apre la via verso la metafisica dell'adeguazione. Con Platone e Aristotele si possono descrivere le cose così: il linguaggio è un *organon*, un "utensile", un mezzo di comunicazione, e le lingue, come dice Socrate nel *Cratilo*, sono semplicemente i materiali differenti che possono servire per fabbricare questo utensile⁴⁴, sono in qualche modo abiti delle idee. È la ragione per cui occorre partire dalle cose, da ciò che è, e non dalle parole⁴⁵. In questa prospettiva, tradurre è comunicare nel modo più veloce la cosa che sta sotto le parole, produrre l'unità dell'essere al di sotto della differenza delle lingue, ridurre il molteplice all'uno: la traduzione è allora ciò che Schleiermacher chiama *dolmetschen*, interpretariato, "intermediazione"⁴⁶.

⁴³ *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil-Le Robert, Paris 2004, oggi in corso di traduzione-adattamento in ucraino, russo, romeno, portoghese (Brasile), spagnolo (Messico), inglese (USA), arabo e persiano.

⁴⁴ «Se, poi, ciascun legislatore [i legislatori stabiliscono i nomi] non lo compone con le stesse sillabe, non si deve essere per nulla perplessi a questo proposito: nemmeno ogni fabbro forgia con lo stesso ferro, pur facendo lo stesso strumento, per il medesimo scopo. Tuttavia, finché vi imprime la stessa Idea, anche se la pone in un altro ferro, lo strumento va bene, sia che si costruisca tra noi, sia tra i barbari» (PLATONE, *Cratilo*, 389e 1-390a 2; trad. it. M.L. Gatti in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 140).

⁴⁵ «Le cose devono essere imparate e ricercate non a partire dai nomi, bensì a partire da se stesse molto più che dai nomi» (ivi, 439b; trad. it. cit., p. 181).

⁴⁶ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in ID., *Sämtliche Werke*, Reimer, Berlin, 1835ss., sezione terza, vol. 2, pp. 209ss.; trad. it. G. Moretto, *Sui diversi metodi del tradurre*, in ID., *Etica ed ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 86ss.; cfr. anche il glossario di Ch. Berner nella versione francese dell'opera di Schleiermacher (trad. fr. A. Berman e Ch. Berner, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, Seuil, Paris 1999), pp. 135-138.

Il mondo che parte dalle parole è tutt'altro mondo; il linguaggio non è più considerato, in primo luogo o solamente, come un mezzo, ma come un fine e come una forza: «Chi trova il linguaggio di per sé interessante è diverso da chi vi riconosce solo il mezzo di comunicazione di pensieri interessanti»⁴⁷. Il solo “c'è” è allora quello humboldtiano della pluralità delle lingue: «Il linguaggio si manifesta nella realtà unicamente come molteplicità»⁴⁸, il linguaggio è la varietà delle lingue e non è nient'altro. In questa prospettiva tradurre non è più *dolmetschen*, ma *übersetzen*, comprendere come le differenti lingue producono mondi diversi, fare comunicare questi mondi e smuovere le lingue l'una per mezzo dell'altra dalla loro tranquillità, in modo che la lingua del lettore vada incontro a quella dello scrittore⁴⁹; il mondo comune diviene un principio regolativo, un obiettivo, non un punto di partenza. Questo regime è quello del *Dictionnaire des intraduisibles* ed è a fondamento della logologia sofisticata immersa nella pluralità delle lingue. Diviene allora pertinente interrogarsi sulle filosofie come esse si dicono, su che cosa sia filosofare nelle lingue.

Da questo punto di vista “la” filosofia è una tensione tra universale e molteplicità dei singolari. Schleiermacher la descrive perfettamente, a condizione di sottolineare il suo “a malapena”:

«Qui [nella filosofia autentica], più che in qualsiasi altro campo, ogni singola lingua contiene in sé, nonostante le diverse concezioni contemporanee o successive, un sistema di concetti che, proprio per il fatto di toccarsi tra loro, di unirsi e di completarsi nella medesima lingua, sono un tutto, le cui singole parti però non trovano alcuna corrispondenza nel sistema delle altre lingue, con l'eccezione, a malapena, dei termini “Dio” ed “Essere”, il primo sostantivo e il primo verbo. Infatti anche l'assolutamente universale, per quanto posto al di fuori del campo della particolarità, è da questa illuminato e colorato»⁵⁰.

Né globish, né nazionalismo ontologico

Questo gesto filosofico, tuttavia, è anche (e oggi forse soprattutto) un gesto politico. Quale Europa linguistico-filosofica vogliamo? Risposta: ce ne sono due che noi non vogliamo e che io propongo di caratterizzare così: né tutto-all'inglese, né nazionalismo ontologico.

Il primo scenario catastrofico non lascia sopravvivere che una sola lingua senza autore e senza opera, il *globish*⁵¹ (“*global English*”), e alcuni dialetti. Tutte le lingue d'Europa, il francese, il tedesco e così via, non dovrebbero più essere parlate che a casa propria, e andrebbero preservate come specie minacciate per mezzo di una politica patrimoniale. L'inglese stesso, quello di Shakespeare e di Joyce, farà parte di quei

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *Vorarbeiten zu Homer und die klassische Philologie*, in ID., *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.J. Mette e K. Schlechta, Beck, München 1933ss., vol. V, p. 268; trad. it. G. Campioni e F. Gerratana, *Appunti filosofici 1867-1869 – Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano 1993, p. 200.

⁴⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues [1827-29]*, in ID., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Behr's, Berlin 1903ss., vol. 6 (tomo 1), p. 240.

⁴⁹ Parafraso la celebre alternativa: «O il traduttore lascia il più possibile tranquillo lo scrittore e gli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile tranquillo il lettore e gli muove incontro lo scrittore» (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, cit., p. 218; trad. it. cit., p. 95, qui leggermente modificata), scegliendo con Schleiermacher la mancanza di tranquillità della prima via.

⁵⁰ Ivi, p. 239; trad. it. cit., pp. 114-115 (corsivi di B. Cassin; traduzione leggermente modificata).

⁵¹ È un termine che traggio da J.-P. NERRIÈRE, *Don't speak English, parlez globish*, Eyrolles, Paris 2006²; trad. it. (della prima edizione) a cura di M. Farris, *Parlate globish*, Agra, Roma, 2005.

dialetti che nessuno comprende più, mentre il *globish*, vetta della lingua di comunicazione, permette di presentare un progetto di ricerca a Bruxelles, e persino all' *Agence National de la Recherche*, proponendo *issues* e *deliverables* in una *knowledge-based society*. La difficoltà riguarda evidentemente il rapporto tra *globish* e lingua inglese; a rendere la minaccia così forte è proprio il rischio di collusione tra un esperanto pragmatico e una lingua di cultura.

Vorrei sviluppare le cose nella maniera seguente: l'inglese è evidentemente una lingua d'impero, come erano state prima di esso la *koiné*, il latino e, in misura minore, il francese: è la lingua della diplomazia e dell'economia americana, ed è divenuta così "lingua internazionale ausiliaria", per riprendere la formula di Umberto Eco, in attesa che un'altra certamente la detronizzi. Tuttavia ci sono anche ragioni filosofiche perché il *globish* derivi principalmente dall'inglese: il legame tra la lingua d'impero e la filosofia analitica costituisce ai miei occhi la base culturale della "lingua internazionale ausiliaria". Da una parte, in effetti, una certa filosofia analitica patrocina l'angelismo dell'universale: ciò che conta è il concetto, non la parola (Aristotele è mio collega a Oxford). Qui si ritrovano insieme Platone (le lingue sono gli abiti del concetto e l'abito importa poco), Leibniz e la sua caratteristica universale («[...] quando sorgeranno delle controversie, non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino, e si dicano reciprocamente – chiamato, se loro piace, un amico – : calcoliamo [*calculemus*]») ⁵² e il progetto dei lumi («Così, prima della fine del secolo diciottesimo, un filosofo che vorrà istruirsi a fondo delle scoperte dei suoi predecessori dovrà riempirsi la memoria di sette o otto lingue diverse, e dopo aver speso il tempo più prezioso della sua vita nell'apprenderle, morirà prima di poter cominciare i suoi studi. L'uso del latino – così ridicolo, s'è visto, nelle materie di gusto – sarebbe certo utilissimo nelle opere filosofiche, ove il pregio sta tutto nella chiarezza e nella precisione ed alle quali è sufficiente una lingua universale e convenzionale») ⁵³. Veramente una bella compagnia filosofica, che incoraggia e trovare nell'inglese un latino contemporaneo e un plausibile surrogato di lingua universale. Perché non l'inglese?

Tanto più che l'angelismo dell'universale si accompagna con un militantismo dell'ordinario. L'inglese, preso questa volta come idioma, nella singolarità delle opere e degli autori che si sono espressi in inglese nella tradizione filosofica, è per eccellenza la lingua del fatto, la lingua della conversazione corrente che presta attenzione a se stessa. Che si tratti dell'empirismo o della filosofia del linguaggio ordinario originatasi dal *linguistic turn*, si sgonfiano i palloni della metafisica prestando attenzione, *matter of fact* e *fact of the matter*, a ciò che diciamo quando parliamo l'inglese di tutti i giorni. Non più "perché non l'inglese", ma "poiché l'inglese".

Da ciò deriva la forza eccezionale di un *globish* che si sostiene su (o per mezzo di) un "inglese analitico" che fa apparire come *nonsense* una filosofia continentale immersa nella storia e nella densità delle lingue e che avrebbe fatto insegnare Jaques Derrida solamente nei dipartimenti di letterature comparate. A partire da questa prospettiva l'idea stessa di intraducibile è nulla e inesistente o, peggio, sprovvista di utilità.

⁵² G.W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.J. Gerhardt, Weidemann, Berlin 1875ss., vol. VII, p. 200; trad. it. a cura di F. Barone in ID., *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968, p. 237.

⁵³ J. D'ALEMBERT, *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson-David-Lebreton-Durand, Paris 1751ss., vol. I, p. xxx; trad. it. a cura di P. Casini, *Discorso preliminare dell'Enciclopedia*, in J. D'ALEMBERT e D. DIDEROT, *L'Enciclopedia*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1964, p. 137.

L'altro scenario catastrofico è una bizzarria, non analitica bensì ermeneutica e continentale, il cui punto di partenza moderno, legato all'ingombrante problema del "genio" delle lingue, è il romanticismo tedesco ("mentre in Italia la Musa conversa cantando, mentre in Francia racconta e ragiona con preziosità, mentre in Spagna ha l'immaginazione cavalleresca, mentre in Inghilterra pensa con acume e profondità, che cosa fa in Germania? *Imita*", scrive per esempio Herder)⁵⁴. Ritorno sempre a questa frase di Heidegger che rende leggibile tutto ciò in maniera caricaturale:

«[...] *la lingua greca è filosofica*, cioè non è stata investita dalla terminologia filosofica, ma è filosofante in quanto lingua e configurazione linguistica (*Sprachgestaltung*). Ciò vale di ogni lingua autentica, naturalmente in gradi diversi. Il grado si misura secondo la profondità e la potenza dell'esistenza del popolo e della razza che parla la lingua ed esiste in essa (*Der Grad bemißt sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und des Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*). Il medesimo grado di profondità e di creatività filosofica che ha la lingua greca appartiene solo alla nostra lingua tedesca»⁵⁵.

Il greco, dunque, e il tedesco, più greco del greco. Ho proposto di designare questo secondo scenario catastrofico mediante l'espressione «nazionalismo ontologico», riprendendo la diagnosi di Jean-Pierre Lefebvre, della quale condivido anche le virgole:

«Ciò che comincia con Fichte, parallelamente a un movimento culturale in cui la poesia e la politica giocano un ruolo importantissimo, è una deliberata riappropriazione, operata dal pensiero tedesco, del suo modo di espressione in ciò che esso ha di più specifico, originale, irriducibile. L'intraducibilità, al limite, diviene il criterio del vero, e questo nazionalismo ontologico, confortato dallo stupore ammirato che esso ottiene oltre il Reno più che in qualsiasi altro luogo, culminerà con Heidegger, che rimane nondimeno uno dei più grandi filosofi del suo secolo»⁵⁶.

Tutto il lavoro del *Dictionnaire* va contro questa tendenza (che costituisce una bizzarria simmetrica al disprezzo universalistico) a sacralizzare l'intraducibile. Ma, se questa tendenza persiste, il fatto è che, da una parte, il greco e il tedesco sono due lingue feconde di opere filosofiche decisive per la filosofia e per la sua storia, e che, d'altra parte, Heidegger è il contemporaneo che ci ha insegnato, o reinsegnato, che «parlare la lingua è qualcosa di completamente diverso da utilizzare una lingua»⁵⁷ e che tradurre è un «dispiegamento della propria lingua con l'aiuto del confrontarsi con la lingua straniera»⁵⁸.

⁵⁴ J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in ID., *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., 1985ss., vol. 7, p. 549. L'imitazione diviene la caratteristica geniale di una lingua che sarebbe stata mancante di genio, esattamente come per Aristotele la mano è «lo strumento degli strumenti», capace di utilizzarli e dunque di rimpiazzarli tutti.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930)*, a cura di H. Tietjen, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 31, pp. 50-51. Una nota alla fine della frase indica: «Cfr. Meister Eckhart e Hegel».

⁵⁶ J.-P. LEFEBVRE, *Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands*, in *Encyclopaedia universalis/Symposium-Les Enjeux*, Encyclopaedia Universalis, Paris 1990, vol. 1, p. 170.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken*, in ID., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 8, p. 133; trad. it. U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Carnago 1971. [L'edizione italiana traduce in realtà "Sprache" con "linguaggio", mentre si è preferito qui utilizzare "lingua" per fedeltà al testo di B. Cassin, che cita dalla trad. fr. di A. Becker e G. Granel, PUF, Paris 1967, p. 139, dove "Sprache" è tradotto con "langue" (N.d.T.).]

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister" (Sommersemester 1942)*, a cura di W. Biemel, in ID., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 53, pp. 79-80.

“Deterritorializzare”: sinonimia e omonimia

La rotta da tenere tra questi due scogli si può indicare in termini deleuziani: “deterritorializzare”. Si possono raggruppare sotto questa voce i due punti di impatto della nozione di *performance* su un lavoro come quello del *Vocabulaire*.

Il primo rinvia a ciò che Humboldt designa come “sinonimica delle lingue principali”: il mondo in cui le lingue differenti producono mondi differenti, né del tutto gli stessi, né completamente altri tra loro. Occorre affermare, con lo Humboldt dei *Fragmente der Monographie über die Basken*, che «diverse lingue non sono altrettante designazioni di una cosa; sono differenti prospettive sulla cosa, e, quando la cosa non è oggetto dei sensi esterni, si ha spesso a che fare con altrettante cose costituite in modo diverso da parte di ciascuno [...]»: l'essere è un effetto del dire, e noi siamo non soltanto prospettivisti o relativisti, bensì logologi. Humboldt aggiunge: «Tramite la varietà delle lingue cresce immediatamente per noi la ricchezza del mondo e la varietà di ciò che conosciamo in esso; al tempo stesso, perciò, si amplia per noi l'ampiezza dell'esistenza umana, e nuovi modi di pensare e di sentire si offrono a noi con caratteri determinati e reali»⁵⁹. Questa è precisamente l'ambizione di un'opera come il *Dictionnaire*, di cui Humboldt, sforzandosi di tradurre l'*Agamennone* di Eschilo e disperando di riuscirci, prefigura l'intenzione (e il progetto, il disegno): «Una tale sinonimica delle lingue principali [...] non è ancora mai stata tentata, benché se ne trovino frammenti in molti scrittori, ma essa diverrebbe, se trattata con spirito, un'opera delle più seducenti». La “sinonimica delle lingue principali” rinvia al fatto che si considera che le parole corrispondenti in ognuna delle lingue esprimano il medesimo concetto; esse, però, non lo fanno che con una “differenza”, una “connotazione”, un “grado nella scala dei sentimenti”, che costituisce precisamente il discrimine tra parole e concetti: «Una parola è talmente poco un segno di un concetto che il concetto stesso non può nascere, e ancor meno essere fissato, senza essa; l'azione indeterminata della forza di pensiero si condensa in una parola come nuvole leggere si formano in un cielo sereno. Essa è allora un essere individuale, con un carattere e una figura determinati, con una forza agente sullo spirito, e non privo della capacità di riprodursi e diffondersi»⁶⁰.

È ancora a partire dal movimento di deterritorializzazione, dal “di fuori” di un'altra lingua, dunque, che si riesce a percepire come la propria lingua sia “equivocamente” fabbricata. In spirito di autentica logologia, è su Lacan che mi appoggerò per fare comprendere ciò. Si può applicare alle lingue della filosofia ciò che egli scrive ne *L'Étourdit* a proposito delle “*lalangues*” di ogni inconscio: «Una lingua fra tante altre non è niente di più dell'integrale degli equivoci che la sua storia ha lasciato persistere in essa»⁶¹. L'omonimia, l'equivoco, invece di essere, come per Aristotele, il male radicale del linguaggio, è condizione non soltanto del motto di spirito, ma dell'elemento proprio di una lingua. La scelta di quei sintomi che

⁵⁹ W. VON HUMBOLDT, *Fragmente der Monographie über die Basken*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6 (tomo 2), p. 602.

⁶⁰ W. VON HUMBOLDT, *Aeschylus Agamemnon. Einleitung*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 8, p. 129.

⁶¹ J. LACAN, *L'étourdit*, in “*Scilicet*”, 4 (1973), p. 47; trad. it. A. Verdiglione, *Lo stordito*, nell'antologia *Scilicet. Rivista dell'École freudienne de Paris*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 387.

sono gli intraducibili deriva dall'attenzione agli omonimi. Non è difficile farlo comprendere utilizzando esempi. Consideriamo il russo: la parola “*pravda*”, che si ha abitudine di rendere come “verità”, significa prima di tutto “giustizia” (è la traduzione consacrata del greco “*dikaionē*”), ed è dunque un omonimo visto dal francese; inversamente, la nostra “verità” è un omonimo dal punto di vista slavo, poiché il termine mette insieme “*pravda*”, che appartiene all'ambito della giustizia, e “*istina*”, che appartiene all'ambito dell'essere e dell'esattezza. Lo stesso vale, inoltre, per l'ambiguità “per noi” della radice *svet*, luce/mondo, come per la problematica omonimia di “*mir*”, pace, mondo e comunità agricola, su cui non cessa di giocare Tolstoj in *Guerra e pace*. Si potrà dipanare gran parte del *Dizionario* tirando questo filo, poiché non si tratta evidentemente solo di termini isolati, ma di reti: ciò che il tedesco designa con “*Geist*” sarà ora “*mind*” e ora “*spirit*”, e la *Phänomenologie des Geistes* sarà talvolta *of the spirit*, talvolta *of the mind*, facendo di Hegel un religioso spiritualista o l'antenato della filosofia dello spirito. Ma tutto ciò vale anche per la sintassi e la grammatica, l'ossatura delle lingue, con le anfibologie o omonimie sintattiche suscitate dall'ordine delle parole, le disglossie (una lingua alta e una lingua bassa in russo, che non si sa come rendere), le sfumature del tempo e dell'aspetto che certe lingue e non altre occultano, fino all'allotropo spagnolo *ser/estar*, che rende il nostro “essere” ancora più equivoco. In breve, occorrono almeno due lingue per sapere che se parla una, per parlarne una. In fondo sono le omonimie di una lingua a dare l'accesso migliore alla sinonimia tra le lingue.

Hannah Arendt, che redige il suo diario filosofico in più lingue, come modo di gestire al tempo stesso il suo esilio – «non è certo la lingua tedesca ad essere impazzita», diceva conversando con Gunther Gaus – e la sua pratica dei testi filosofici, tematizza tutto ciò precisamente come gesto filosofico:

«**Pluralità delle lingue:** se vi fosse soltanto una lingua, forse allora saremmo sicuri dell'essenza delle cose.

È decisivo 1. che vi siano molte lingue e che esse si differenzino non soltanto nel vocabolario, ma anche nella grammatica, quindi nel modo di pensare in generale e 2. che tutte le lingue si possano imparare.

Il fatto che l'oggetto, che esiste per la presentazione portante delle cose, possa chiamarsi sia tavolo sia *table* indica che ci sfugge qualcosa della vera essenza di ciò che noi stessi produciamo e nominiamo. Non sono i sensi e la possibilità di sbagliarsi in essi contenuta a rendere il mondo insicuro, e nemmeno la possibilità immaginaria o il panico vissuto che tutto possa essere soltanto un sogno, bensì l'equivocità che è data con la lingua e soprattutto con le lingue. All'interno di una comunità omogenea di uomini, l'essenza del tavolo è resa univoca dalla parola tavolo, ma ai limiti della comunità essa inizia subito a vacillare.

Naturalmente, questa vacillante equivocità del mondo e l'insicurezza degli uomini che lo abitano non esisterebbero se non fosse possibile apprendere le lingue straniere, possibilità che ci dimostra che al di là della nostra vi sono anche altre “corrispondenze” per il mondo identico-comune, oppure se esistesse una sola lingua. Di qui l'assurdità della lingua universale – contro la *condition humaine*, l'artificiosa e forzata univocizzazione dell'equivoco»⁶².

Persino un “oggetto dei sensi esterni”, contrariamente a quanto dice Humboldt, si diffrange dunque secondo il suo nome: “*trapeza*”, a quattro piedi come un banco di cambiavalute, o piuttosto “*tabula*” come una tavoletta per scrivere, o “*mesa*” come un piano ai piedi delle montagne. Questa “equivocità vacillante del mondo” fa sì che noi non siamo certi dell'essenza delle cose: la logologia è una messa in discussione dell'assicurazione ontologica. Pensare con la sofistica il discorso in termini di *performance* è dunque

⁶² H. ARENDT, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, a cura di U. Ludz e I. Nordmann, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Piper, München-Zürich 2002, pp. 42-43; trad. it. a cura di C. Marazia, *Quaderni e diari, 1950-1973*, pp. 46-47; cfr. anche pp. 642-644 e 690-691; trad. it. cit., pp. 539-540 e 573-574.

legato, retroattivamente, alla trasformazione del paesaggio generale che Austin intende operare con il performativo. Nella sua ultima conferenza egli insiste sul modo in cui la sua invenzione permette di:

«[...] fare il diavolo a quattro nei confronti di due feticci verso i quali ammetto di essere incline a farlo, cioè 1) il feticcio vero/falso, 2) il feticcio valore/fatto (*value-fact*)»⁶³.

Ed egli conclude lasciando ai suoi lettori «*the real fun of applying it in philosophy*»: il lettore sofista non può che affrettarsi a giocare il gioco.

(traduzione dal francese di Ezio Gamba)

⁶³ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., p. 151; trad. it. cit., p. 110.

Carla Bagnoli

VERITÀ E AUTORITÀ¹

Abstract

Political constructivists (such as John Rawls) and pluralists (such as Bernard Williams) refrain from using truth in political matters and moral disagreements. They agree with relativists on the “polemical conception of truth,” which takes moral truths to enjoy only a local kind of normativity. Against rationalists, they hold that one cannot appeal to truth as to a device for coordination within contexts marked by value-pluralism. Such an appeal is bound to be dogmatic and arbitrary because of its lack of unrestricted authority. By contrast, Kantian constructivism adopts a conception of truth as determined by an ideal agreement. It argues that normative truths are not fixed by facts that are independent of the practical standpoint; rather, they are constituted by that to which agents would agree under some specified conditions of choice. By developing this contrast, this essay refocuses the debate on the relation between truth and authority rather than on the realists/antirealists divide.

«La libertà consiste nella libertà di dire che due più due fanno quattro.

Se è concessa questa libertà, ne seguono tutte le altre».

(George Orwell, 1984)

Negli ultimi dieci anni vi è stata una ripresa marcata della metaetica nell’etica analitica angloamericana. Sebbene non si possa parlare della riaffermazione del realismo nelle sue forme standard, certamente c’è una “riabilitazione” del concetto di verità in ampi settori del dibattito filosofico dal quale questo concetto

¹ Ringrazio Annalisa Coliva, Marco Santambrogio e Giorgio Volpe per i loro commenti.

era stato estromesso. Conviene riflettere sulle ragioni di questa estromissione per capire le ragioni della ricomparsa.

La ritrosia a parlare di “verità morali” e la prevalenza del non-cognitivism etico, almeno nella prima parte del secolo scorso, hanno certamente a che fare con l’atteggiamento antimetafisico dell’empirismo logico. Sebbene determinante, questo atteggiamento non spiega tutta la storia a proposito delle sorti della verità in etica. In queste pagine proverò a mostrare che in questa storia ha avuto un ruolo altrettanto decisivo la fortuna di un certo argomento sull’autorità. Si tratta di un argomento spesso associato al costruttivismo politico di John Rawls e alla sua idea – centrale nel liberalismo politico – che l’appello alla verità non possa garantire un’argomentazione capace di avere autorità sull’interlocutore. A prima vista si tratta di una posizione paradossale: che cosa ci può essere di più autorevole e definitivo della verità per dirimere un disaccordo? Il carattere problematico dell’appello alla verità emerge quando sul tavolo delle trattative ci sono verità morali contrastanti. Sembrano esserci casi in cui le parti sono in disaccordo su ciò che conta come verità morale senza che nessuno sia in errore, fraintenda i concetti che usa o sia male informato sui fatti (*faultless disagreement*)². Bernard Williams ha sostenuto che questi casi provano la falsità di almeno tre tesi associate al realismo: che l’oggettività in etica sia da intendersi come convergenza; che il ruolo della coerenza nelle argomentazioni etiche sia lo stesso che ha nelle argomentazioni teoretiche; e che la teoria etica possa aspirare alla sistematicità e coerenza interna della teoria scientifica³.

Più recentemente, Max Kölbel ha sostenuto che solo il relativismo può rendere conto di questo tipo di casi⁴. Se è vero il relativismo, l’appello alla verità non dirime il disaccordo ma lo genera. La verità ha, cioè, carattere *polemico* (nel senso etimologico del termine), e anziché costituire il fulcro di una convergenza tra pari epistemici o invece l’oggetto della contesa, ne è lo strumento. È il concetto di cui le parti in conflitto si servono non tanto o non solo per articolare le loro prospettive parziali ma anche per esprimere, difendere e promuovere i loro interessi specifici. Le parti di un disaccordo morale o politico non sono solo “pari” dal punto di vista epistemico, ma anche dal punto di vista morale e politico. Sono, cioè, valutanti con eguale status normativo e, in virtù di ciò, egualmente legittimati a fare richieste. Questa eguaglianza di status, insieme alla considerazione che persone diverse o gruppi diversi identificano verità morali diverse, sembra dare ragione al relativismo. Nelle sue formulazioni più recenti, il relativismo è quindi una tesi sulla limitata autorità dell’appello alla verità. Portare le “proprie verità” al tavolo delle trattative è come

² Cfr. M. KÖLBEL, *Faultless Disagreement*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 104 (2003), pp. 53–73. In caso è anticipato da B. WILLIAMS, *Ethical Consistency*, in ID., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 166-186; trad. it. R. Rini, *Coerenza etica*, in ID., *I problemi dell’io*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 202-226, e C. WRIGHT, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992.

³ Cfr. B. WILLIAMS, *Ethical Consistency*, cit.; più complicata risulta la posizione di Williams rispetto alla verità e al suo uso morale e politico negli scritti più recenti, specialmente in *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. G. Pellegrino, *Genealogia della verità. Storia e virtù di dire il vero*, Fazi, Roma 2005. Qui mi riferisco perciò solo ai testi precedenti.

⁴ Cfr. M. KÖLBEL, *Faultless Disagreement*, cit., pp. 57 e 69.

chiedere che siano considerati (e quindi promossi) i propri interessi particolari.

Ora, ciò che mi sembra interessante notare è che questa “concezione polemica” della verità caratterizza anche buona parte di filosofi che non ha alcuna simpatia per il relativismo. Mi riferisco ai costruttivisti. Qui merita entrare nei dettagli. Bisogna prima di tutto chiarire che i costruttivisti che mettono tra parentesi il concetto di verità, per via di questo suo aspetto polemico, sono costruttivisti *politici* e, segnatamente, John Rawls⁵. Il criterio rawlsiano di legittimità politica può essere riassunto efficacemente così: «nessuna dottrina è ammissibile come premessa a nessuno stadio della giustificazione politica a meno che non sia accettabile da tutti i cittadini ragionevoli e non c'è bisogno che sia accettabile da altri»⁶. Secondo questo principio di legittimità politica, cioè, non c'è bisogno che una dottrina sia vera per essere impiegata come giustificazione nel confronto politico. Non solo, dalla critica al realismo che emerge in *Kantian Constructivism in Moral Theory*, ricorrere a dottrine *perché* sono vere è una mossa perdente nella giustificazione politica, perché se tali dottrine non sono anche oggetto di consenso, possono essere respinte dall'interlocutore come arbitrarie.

La propensione dei costruttivisti politici per la concezione polemica della verità non è corroborata da considerazioni di tipo epistemico o semantico. Piuttosto, è motivata dalla preoccupazione politica di garantire la possibilità di un disaccordo etico non riconducibile a errore, fraintendimenti o informazione incompleta. Questa possibilità è esclusa se si sostiene che i giudizi etici abbiano lo scopo di rappresentare fedelmente la realtà, descrivere le cose come stanno.

Già nel secolo scorso non-cognitivisti come Richard M. Hare avevano messo in guardia contro l'approccio ontologico all'oggettività. E anche i più recenti sostenitori del “realismo robusto”, come David Enoch o Russ Shafer-Landau, sono disposti a dire che il costruttivismo si mette al riparo da una certa quantità di obiezioni evitando la concezione ontologica dell'oggettività⁷. D'altra parte, allo stato attuale del dibattito, è difficile sostenere che il realismo, anche nelle sue forme più esigenti, vada incontro a difficoltà insormontabili di tipo semantico o metafisico⁸. Comunque sia, le argomentazioni di Rawls a favore del rifiuto della concezione ontologica dell'oggettività non sono di tipo metafisico né semantico.

Ora, sulla scia del costruttivismo politico di Rawls, si è sviluppato e affermato un altro tipo di costruttivismo metaetico che non disdegna la nozione di verità. Come teoria metaetica, il costruttivismo è una teoria sulla natura delle proposizioni normative, si occupa di dare un resoconto delle verità normative, e quindi si esprime a proposito di questioni semantiche e metafisiche; anzi, si impegna a precise tesi ontologiche. Questa teoria sostiene che le verità della morale, così come quelle di tutta la sfera

⁵ Cfr. JOHN RAWLS, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in “Journal of Philosophy”, 77 (1980), pp. 515-572; trad. it. P. Palminiello, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in ID., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 64-135.

⁶ D. ESTLUND, *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*, in “Ethics”, 108 (1998), p. 254.

⁷ Per esempio cfr. R. SHAFER-LANDAU, *Moral Realism*, Clarendon Press, Oxford 2003.

⁸ Cfr. D. ENOCH, *Taking Morality Seriously*, Oxford University Press, Oxford 2011.

della normatività, non sono fissate da fatti indipendenti dal punto di vista pratico, comunque questo sia caratterizzato. Piuttosto, le verità normative sono costituite da ciò su cui gli agenti razionali si accorderebbero in certe condizioni ideali di scelta specificate⁹. Ci sono proposte divergenti su ciò che conta come “agente razionale” e ciò che conta come “condizioni ideali”. Ma ciò che unisce tutti i costruttivisti è che un tale accordo non sia predeterminato da come stanno le cose, ma raggiunto attraverso un percorso o, meglio, un’attività. Per i costruttivisti è, infatti, cruciale caratterizzare il ragionamento pratico come un’attività dell’agente, qualcosa che egli *fa*. Il contrasto qui è con la concezione del ragionamento in cui l’agente non ha un ruolo attivo, costruttivo o produttivo, ma riceve certe verità già confezionate.

Per certi versi, il costruttivismo metaetico è più ambizioso del costruttivismo politico. Per prima cosa, ha una posizione sulla verità e la natura della verità. Si dichiara, appunto, una teoria alternativa sia al realismo sia al relativismo. In secondo luogo, circoscrive un ambito più ampio del costruttivismo politico poiché non riguarda solo gli obblighi morali e politici, ma è una tesi sulla natura di tutte le proposizioni normative che riguardano le ragioni per credere, per agire e anche per adottare un certo atteggiamento emotivo o epistemico. Infine, presume una certa concezione dei costruttori abbastanza generale da riguardare tutti gli esseri razionali, ovvero, dotati di una certa sensibilità morale e capacità di ragionamento; e non solo i cittadini “ragionevoli” delle democrazie liberali. Laddove i costruttivisti politici si limitano a questioni di legittimità politica entro i confini delle società democratiche ben definite, i costruttivisti metaetici affrontano questioni generali che riguardano l’autorità del giudizio *tout court*. Ed è proprio per questa loro pretesa di universalista che si richiamano a Kant, anziché a Rawls. Lascero da parte le questioni interpretative – che qui non si sollevano in modo pertinente. Mi concentrerò, invece, sulle pretese universaliste del costruttivismo metaetico e quindi sulla relazione tra verità e autorità.

Infatti, l’emergere e l’affermarsi di questo tipo di costruttivismo in metaetica ha mostrato perché il realismo non può appropriarsi del concetto di verità, spiegando che la differenza fondamentale tra costruttivismo e realismo non sta nel fatto che il concetto di verità è utilizzabile dalle teorie realiste ma non da quelle costruttiviste. Sta, invece, nella spiegazione che tali teorie ci offrono del perché i giudizi sono suscettibili di vero-falsità. I costruttivisti sostengono che i giudizi sono vero/falsi anche se non sono resi

⁹ Cfr. O. O’NEILL, *Constructivism in Ethics. Presidential Address*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 89 (1988), p. 1; trad. it. C. Bagnoli e M. Bocchiola, *Costruttivismo in etica*, in C. BAGNOLI (a cura di), *Costruttivismo in etica*, Carocci, Roma, in via di pubblicazione; CH.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; ID., *Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy*, in “The Journal of Philosophical Research”, 28 (2003), pp. 99-122; trad. it. C. Bagnoli, *Costruttivismo e realismo nella filosofia morale del XX secolo*, in C. BAGNOLI (a cura di), *Costruttivismo in etica*, cit.; la discussione sulle potenzialità del costruttivismo kantiano come teoria metaetica ha generato diverse altre forme di costruttivismo metaetico: cfr. C. BAGNOLI, *Constructivism in Meta-ethics*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2011 Archive, pp. 1-51.

veri o falsi da una qualche ontologia indipendente dal punto di vista pratico e quindi dai processi cognitivi dell'agente. Questa affermazione potrebbe essere intesa come una forma di anti-realismo o di anti-cognitivismo¹⁰. Ma dire che i giudizi non rappresentano una tale ontologia non significa dire che non hanno contenuto cognitivo. In questo senso il costruttivismo è meglio inteso come una forma di "irrealismo cognitivista", dove il termine "irrealismo" è in alternativa sia al realismo sia all'anti-realismo. Non è problematico per un costruttivista usare il concetto di verità, né parlare di fatti morali, purché questi siano intesi come prodotti del ragionamento anziché entità a sé stanti che si percepiscono o si scoprono già fatte. E nonostante questo loro carattere "artificiale", i fatti sono appunto fatti (*facta*), non finzioni o proiezioni. Un primo risultato importante, e anche uno scarto riguardo ai dibattiti del secolo scorso, è dunque quello di separare le pretese cognitive della teoria metaetica dai suoi impegni ontologici realisti.

In questo modo il costruttivismo metaetico ci propone in modo inedito la relazione tra verità e autorità in ambito etico. Per i kantiani, così come per la grande tradizione aristotelica, la conoscenza pratica merita questa qualificazione perché ha a che fare con l'azione. I costruttivisti si sono concentrati su due aspetti importanti della relazione tra azione e conoscenza. Un aspetto riguarda la determinatezza normativa, ovvero la capacità di produrre risposte determinate alla questione di ciò che si deve fare. La metafora della costruzione è usata appunto per dire che ci sono modi corretti e scorretti di rispondere alla questione, anche se ciò non è garantito dalla corrispondenza con un certo settore speciale della realtà. I giudizi pratici sono conclusioni del ragionamento e sono giustificati da norme oggettive di ragionamento. Costruire significa giustificare secondo delle regole che sono strutturali o costitutive del ragionamento pratico. Ma la teoria costruttivista si dice tale anche perché offre "criteri costruttivi" in virtù dei quali può decidere delle dispute¹¹. Qui può sorgere un equivoco a proposito del supposto significato pratico delle giustificazioni razionali.

Il modello costruttivista di ragionamento non promette una procedura di decisione infallibile, né si propone la convergenza su un certo modo di vedere le cose dal punto di vista pratico. Anzi, non presume nemmeno che una tale procedura sia disponibile, né che una teoria etica sia adeguata solo se ne dispone. Infatti, i costruttivisti riconoscono che ci possono essere aree importanti di indeterminatezza normativa, nelle quali l'agente non arriva a ragioni decisive che giustificano un corso di azione piuttosto che un altro.

¹⁰ C'è un tipo di costruttivismo che si dice apertamente anti-realista: cfr. S. STREET, *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, in "Philosophy Compass", 5 (2010), pp. 363-384; J. LENMAN, *Humean Constructivism in Moral Theory*, in "Oxford Studies in Metaethics", 5 (2010), pp. 175-193. Ho denominato questo tipo di costruttivismo "humeano" in C. BAGNOLI, *Moral Constructivism*, in "Topoi", 21 (2002), p. 131. Questa caratterizzazione è stata poi adottata da James Lenman, Sharon Street e J. David Velleman in contrapposizione al costruttivismo kantiano: cfr. C. BAGNOLI, *Constructivism in Metaethics*, cit., § 3.

¹¹ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge MA 1971, pp. 34, 39-40, 49 e 52; trad. it. S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 45, 49-50, 56-57, 59; cfr. O. O'NEILL, *Constructivism in Ethics. Presidential Address*, cit., pp. 2-3.

Ma, al contrario del relativista o del pluralista radicale, i costruttivisti non ritengono che questi casi mostrino un *limite* del ragionamento pratico. Non provano, cioè, che tali “aree” sono realtà estranee o indipendenti dal ragionamento pratico, che gli resistono, per così dire. Piuttosto, i costruttivisti dovranno dire che proprio in virtù dell’attività del ragionamento pratico, certe questioni sono lasciate indeterminate. In altre parole, l’indeterminatezza normativa non dipende da una indeterminatezza ontologica, ma *dal giudizio* dell’agente¹². In questi casi, allora, il ragionamento pratico ha funzionato esattamente come funziona quando risolve la questione deliberativa. Il punto è che non tutti i tipi di ragionamento pratico hanno come conclusione un giudizio deliberativo che ci dice che cosa dobbiamo fare tutto considerato.

Perché, allora, parlare di procedura deliberativa? Come si ricorderà, Rawls introduce il riferimento alla procedura per rappresentare i requisiti della ragion pratica in modo semplificato, ovvero, senza ricorrere alla psicologia trascendentale kantiana. Ciò ha generato subito l’equivoco che il costruttivismo sia una forma di proceduralismo. Purtroppo si è trattato di un equivoco destinato a inquinare il dibattito sulle potenzialità e le prospettive del costruttivismo in metaetica¹³. Lo scopo del costruttivismo non è quello di risolvere la questione deliberativa di ciò che l’agente ha ragione di fare. Rispondere a una tale questione è il compito di una teoria normativa semmai. Piuttosto, lo scopo della procedura è di porre delle condizioni limite, ovvero, di vincolare il modo della costruzione delle ragioni (per credere, per agire, per adottare un certo atteggiamento affettivo o emotivo). Identifica ciò che può contare come ragione. In questo senso una procedura di successo non è quella che ci dà risposte certe, ma quella che ci dà risposte autorevoli. Il fulcro della questione è l’autorità, non la determinatezza. Qui il lettore si sorprenderà e una spiegazione è d’obbligo.

Ripartiamo dalle origini. Il costruttivismo kantiano viene introdotto nei dibattiti politici come un modo promettente per affrontare la questione del disaccordo in contesti segnati dal pluralismo di valore. Nell’etica kantiana Rawls rinviene un’ipotesi che crede utile a risolvere questioni pratiche che le etiche contemporanee allora predominanti non riescono a risolvere¹⁴. Questa affermazione può essere intesa nel senso della determinatezza normativa, come se il costruttivismo vantasse una superiorità nella risoluzione dei conflitti. Ma questo è per lo meno discutibile. L’utilitarismo, per esempio, offre certamente dei metodi più diretti dell’etica kantiana e promette sempre una risposta determinata. Se la questione fosse la determinatezza normativa, l’argomento costruttivista non andrebbe molto lontano. Il punto, a mio avviso, non è la determinatezza normativa. L’obiezione kantiana non è che le teorie etiche non costruttiviste non sono incisive dal punto di vista pratico perché non producono risposte sufficientemente

¹² Ho difeso esplicitamente questa tesi in C. BAGNOLI, *Deliberare, confrontare, misurare*, in “Ragion Pratica”, 26 (2006), pp. 65-80.

¹³ Un fraintendimento di questo tipo si trova in D. ENOCH, *Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism about Practical Reason?*, in “Philosophical Explorations”, 12 (2009), pp. 319-339.

¹⁴ Vedi nota 11.

determinate alle questioni pratiche. Piuttosto, il punto è che mancano di rilevanza pratica perché non riescono a rendere conto dell'autorità del giudizio.

Questa obiezione è mossa prima di tutto contro le teorie realiste che sono guidate dalla nozione di verità come corrispondenza. Ma, come ho detto, la vero-falsità è questione marginale. Il costruttivista non dice che il concetto di verità non ha applicazione in etica, né sottintende che la verità sia una parola vuota. Il contenzioso con il realista riguarda ciò che rende vere le proposizioni normative e in che modo. Ciò che il costruttivista obietta al realismo è di essere arbitrario e dogmatico con un argomento che – questo è il punto interessante – ripercorre esattamente l'obiezione di eteronomia che Kant muoveva al razionalismo intuizionista (dogmatico, appunto) e allo scetticismo sentimentalista. La critica del dogmatismo fa parte dell'agenda kantiana di rivendicare la rilevanza pratica del ragionamento, ovvero, la sua *autorità*. Ed è proprio questo aspetto che il costruttivismo può spiegare meglio di altre teorie. Il dogmatismo non è solo un atteggiamento epistemico insostenibile, è anche inefficace in caso di disaccordo. L'agente dogmatico è, per definizione, invulnerabile alla sfida della ragione e quindi insensibile al ragionamento. Proprio per questo è inadeguato in contesti segnati dal pluralismo di valore. Il valutante dogmatico non è disposto ad ascoltare le ragioni degli altri, perché nega la loro validità. Ma questo atteggiamento arrogante è penalizzato dalla dinamica stessa del ragionamento, poiché produce un tipo di isolamento che è, alla fine, autodistruttivo. L'incapacità di interagire dialogicamente con l'interlocutore è anche l'incapacità di produrre argomenti autorevoli a sostegno delle proprie tesi. Il dogmatismo ha dunque un'autorità ristretta e "chiusa", cioè tale che non può guadagnare altro sostegno se non quello che gli è già riconosciuto all'interno di un certo gruppo. In questo senso il dogmatismo fa un uso limitato delle potenzialità del ragionamento pratico. L'autorità autentica, dicono invece i costruttivisti kantiani, non è ristretta ai membri di un certo gruppo ed è "aperta" all'altro, purché questi sia disposto a ragionare con noi. L'argomento kantiano a sostegno dell'universalità è controverso, e certamente richiederebbe una disamina accurata, ma ciò che mi preme mettere in rilievo è che il requisito di universalità è introdotto e giustificato come risposta alla questione dell'autorità. Il costruttivista sostiene che per evitare le obiezioni di arbitrarietà e inefficacia pratica che colpiscono il razionalismo dogmatico si debbano accettare criteri universalisti di validità razionale. Tali criteri vincolano ciò che può essere ritenuto una proposizione normativa vera. Siccome sono requisiti strutturali della ragione pratica, tali criteri vincolano tutti gli agenti razionali.

Nota sarcasticamente Bernard Williams a proposito dell'etica kantiana che «la legge morale è più esigente della legge di una repubblica liberale perché non consente emigrazione»¹⁵. Ma diversamente da quanto suggerisce Williams, almeno nella lettura costruttivista, la "legge morale" non condanna all'omogeneità e alla uniformità. È un ideale regolativo che serve come criterio per la critica di ciò che

¹⁵ B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins, Glasgow 1985, p. 178; trad. it. R. Rini, *L'etica e I limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 215 (traduzione leggermente modificata).

conta come ragione. Funziona come un vincolo formale e il suo vantaggio, secondo i costruttivisti, è che assicura l'autorità universale delle proposizioni normative.

Ora, si potrebbe pensare che questo sia un vincolo eccessivo e che l'autorità universale non sia una meta che ci si deve proporre in etica. Una posizione di questo tipo è sostenuta da David Velleman con il titolo di "relativismo ragionevole". Secondo Velleman i giudizi etici non sono indicizzati relativamente ad una prospettiva. Piuttosto, dice Velleman, è che la loro forza normativa è limitata a un certo ambito di applicazione, oltre i cui limiti tali giudizi si possono riportare (in terza persona) ma non usare (in prima persona). Tali giudizi sono relativi non perché la loro comprensione sia relativa a una prospettiva particolare, ma perché lo è la loro autorità. Al di fuori e indipendentemente dalla prospettiva a cui sono relativi tali giudizi non sono operativi e non hanno la capacità normativa di guidare l'agente¹⁶. I relativisti come David Velleman ritengono che questa tesi della autorità solo "locale" della verità non sia preoccupante. A mio avviso, invece, è proprio il carattere locale dell'autorità il problema del relativismo. Il problema è, appunto, che per via della concezione polemica della verità, l'etica cessa di essere uno strumento per la cooperazione universale, come dovrebbe essere.

I relativisti come Kölbel accantonano tali questioni relative all'autorità come "preoccupazioni politiche" e quindi irrilevanti rispetto alla logica del discorso morale¹⁷. A mio avviso, invece, la preoccupazione per la cooperazione non è esterna alla semantica del discorso morale; anzi, ci spinge a considerare l'autorità universale come un aspetto importante, essenziale, dell'oggettività. Proprio da questo punto di vista sono rilevanti le obiezioni dei filosofi come Philippa Foot, per i quali i giudizi etici sono categorici nel senso (molto meno impegnativo del senso kantiano) in cui sono categoriche le regole dell'etichetta o quelle di un club privato. Secondo Williams questa ammissione ci dovrebbe far riflettere sugli aspetti coercitivi e punitivi del "sistema morale", che è basato su atteggiamenti sanzionatori come il biasimo e tende a perpetuare la stabilità di una società organizzata intorno a certi interessi (e anche identificata attraverso tali interessi), anziché a promuovere la cooperazione universale¹⁸. La questione è se ci sia ragione di biasimare o punire chi non è d'accordo. Abbiamo tali ragioni, secondo il costruttivista, solo se le verità alle quali facciamo appello hanno validità e autorità universale. Ma tali ragioni "non ci sono" prima e indipendentemente dal fatto che ci poniamo la questione e quindi ci impegniamo nel ragionamento pratico.

Qui si apre, però, una questione importante sul senso in cui le ragioni non precedono il ragionamento pratico ma ne sono la conclusione. Il costruttivista non sostiene che prima e indipendentemente del

¹⁶ Cfr. S. STREET, *Constructivism about Reasons*, in "Oxford Studies in Metaethics", 3 (2008), pp. 208-245 e J.D. VELLEMAN, *Reasonable Relativism* (testo di una delle *Carl G. Hempel Lectures* tenute da J.D. Velleman all'Università di Princeton: vedi <https://files.nyu.edu/dv26/public/>).

¹⁷ Cfr. M. KÖLBEL, *Moral Relativism*, in T. TÄNNSJÖ e D. WESTERSTÄHL (a cura di), *Lectures on Relativism*, Department of Philosophy/Göteborg University (Philosophical Communications, Red series No. 40), Göteborg 2005, pp. 64-65.

¹⁸ Cfr. PH. FOOT, *Moral Relativism. Lindley Lecture*, Press of University of Kansas, Lawrence 1979 e B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., pp. 174-196; trad. it. cit., pp. 211-238.

ragionamento pratico certe ragioni non sono disponibili o, almeno, non sono disponibili all'agente. Il ragionamento pratico non è, cioè, semplicemente un modo di esplicitare considerazioni normative che erano presenti e vincolanti anche prima che l'agente se ne accorgesse ragionandoci sopra. Né il costruttivista dice che attraverso il ragionamento pratico l'agente inventa di sana pianta certe ragioni e per questo le trova convincenti. Piuttosto, ciò che il costruttivista è tenuto a dire è che attraverso il ragionamento pratico certe considerazioni normative assumono lo status di ragione. L'agente è vincolato a rispettare le conclusioni del ragionamento pratico non perché esse siano scoperte irresistibili o, viceversa, perché siano sue invenzioni di cui va fiero, ma perché vi è costretto dal ragionamento in cui l'agente si è impegnato in prima persona. La costruzione delle ragioni riguarda, cioè, l'autorità legittima che le ragioni hanno sull'agente. Questo aspetto contribuisce in modo importante all'oggettività in etica, poiché se le verità etiche non fossero non autorevoli per l'agente sarebbero praticamente inerti e in questo senso irrilevanti per la soluzione razionale delle dispute. Ma sarebbero ugualmente irrilevanti se fossero verità parziali propinate come assolute e necessarie, alle quali pochi hanno accesso o che pochi sono nella posizione di produrre. L'universalità è perciò un vincolo non solo per quanto riguarda la validità di ciò che conta come ragione, ma anche per quanto riguarda la sua autorità.

Il vincolo di autorità universale ci protegge dal dogmatismo, ma soprattutto ci assicura la libertà, e ciò in senso radicale. L'importanza politica di questa affermazione emerge dalla discussione di un caso letterario spesso citato nei dibattiti sul valore della verità. Nel diario di Winston in *1984*, si legge: «La libertà consiste nella libertà di dire che due più due fanno quattro. Se è concessa questa libertà, ne seguono tutte le altre»¹⁹. Richard Rorty sostiene che il senso della ribellione di Winston contro le operazioni manipolatorie e propagandistiche del Partito sulla cittadinanza di Oceania non può essere un ritorno alla Verità e alla Realtà oggettiva poiché è ingenuo pensare che la propaganda abbia sostituito verità vere con verità fittizie²⁰. Che la propaganda di partito abbia imposto delle falsità è secondario; come è secondario che sia vero che due più due faccia quattro. Rorty è dell'idea che non bisogna far affidamento al linguaggio realista delle verità assolute e della realtà oggettiva. La differenza importante tra la verità di Winston e quella del partito, per Rorty, è che la prima è imposta e la seconda no. Il problema è che un feticcio di verità viene sostituito ad un altro tramite l'uso della forza e della propaganda. Sono d'accordo con Bernard Williams che ai “negatori della verità” come Rorty sfugga proprio la relazione tra verità e autorità, e quindi anche il senso profondo della mancanza di libertà a cui sono costretti i cittadini di Oceania e le rivendicazioni di Winston. La mancanza di libertà dei cittadini di Oceania consiste nell'impossibilità di contrastare le arbitrarie della propaganda di partito pretendendo che le verità siano universali e

¹⁹ G. ORWELL, *1984*, trad. it. G. Baldini, Mondadori, Milano 1989, p. 86.

²⁰ Cfr. R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 172ss.; trad. it. G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 197ss. Per un commento particolarmente interessante di queste posizioni, cfr. C. DIAMOND, *Truth: Defenders, Debunkers, Despisers*, in L. TOLKER (a cura di), *Commitment in Reflection*, Garland Press, Hamden CT 1994, pp. 195-221.

pubbliche. La violenza perpetrata nei loro confronti consiste nel sottrarre loro la possibilità di richiedere e pretendere ragioni universali. Questa violenza è radicale nel senso che sta alla radice di tutte le altre violenze. È curioso che proprio Williams si trovi, alla fine, a esprimere questa idea kantiana con parole kantiane «la verità deve essere condivisa».²¹ Il costruttivismo kantiano ha proprio questo a cuore, la spiegazione filosofica di ciò che significa condividere e partecipare dell'autorevolezza della verità. Il principio di universalità non è solo un principio di validità razionale o una virtù di prudenza epistemica, ma anche il criterio che legittima l'autorità di una sorgente epistemica.

²¹ B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton NJ 2002, p. 146; trad. it. G. Pellegrino, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma 2005, p. 138.

Francesca Piazza

DIRE ADDIO ALLA VERITÀ?

Il ruolo dell'*eikos* nella polemica antisofistica

Abstract

This paper deals with the concept of eikos, traditionally translated as “probability” or “likelihood.” The aim is to show the complexity and the theoretical value of this notion and, more specifically, the crucial role it plays in the Platonic attack against the Sophists. The starting point is a famous passage from Phaedrus (272d-273a) where Socrates says that the speaker who follows eikos must “say goodbye to the truth.” However, this negative attitude towards eikos is not the only possible one. Indeed, in previous literature, and especially in historiography and rhetoric, eikos is not opposed to truth. Instead, despite its fallibility, it is a heuristic device that is extremely useful in conditions of uncertainty. Plato himself shows a less negative attitude when, in Timaeus (29c-d), he says that Timaeus’ discourse is a logos eikos. This different attitude is not a contradiction, but instead is indicative of the complexity of eikos.

1. Le ragioni del lupo

In un celebre passo del *Fedro*, Socrate descrive l’arte oratoria del suo tempo (le «ragioni del lupo», le aveva chiamate subito prima) in questi termini:

«Infatti, senza alcun dubbio, cosa che abbiamo detto anche all’inizio di questo discorso, chi si accinge a diventare oratore in maniera adeguata, *non occorrerebbe che sia a conoscenza di verità* intorno a cose giuste e buone, o anche intorno agli uomini che per natura ed educazione sono tali. Infatti, *nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo* (τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ). E questo risulta essere l'*eikos*, e ad esso deve attenersi chi intende parlare con arte. E, anzi, talvolta non si devono esporre neppure i fatti medesimi, qualora non si siano svolti in modo corrispondente all'*eikos*, ma [bisogna raccontare] soltanto ciò che è *eikos* (...); e, *in ogni caso, colui che parla deve seguire l'eikos e dire addio alla verità* (λέγοντα τὸ δὴ εἰκός διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ). È appunto questo *eikos* che, trovandosi da un capo all’altro del discorso, porta a compimento tutta quanta l’arte»¹.

¹ *Phaedr.* 272d-273a (trad. it. G. Reale [parzialmente modificata] in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1991).

Al centro di questa descrizione — malevola e polemica e tuttavia per certi versi realistica — sta la nozione di *eikos*, solitamente tradotta in questi contesti con *verosimile*. Che tale nozione svolgesse un ruolo effettivamente cruciale, non solo nella pratica ma anche nella teoria retorica dell'epoca, è difficile da contestare. Discutibile è invece la conseguenza che Socrate trae dalla constatazione di questa centralità. Siamo davvero sicuri che seguire l'*eikos* implichi necessariamente dire addio alla verità? La mossa argomentativa è chiara: l'*eikos*, termine chiave dell'intero attacco, viene prima identificato con il *persuasivo* (πιθανός) e quindi contrapposto al *vero* (ἀληθής). La stessa opposizione era stata utilizzata poco prima da Socrate quando aveva affermato che Tisia e Gorgia «videro come sono da tenere in pregio più che non le cose vere quelle *eikota*»². Ma quanto è accettabile questa radicale scissione tra persuasivo ed *eikos* da un lato e verità dall'altro? Per provare a rispondere a questa domanda dobbiamo guardare più da vicino la nozione di *eikos*, la cui complessità non è adeguatamente restituita da nessuna delle due traduzioni più diffuse, *verosimile* e *probabile*³.

Nel momento in cui Platone scrive il *Fedro*, la parola *eikos* era già un termine specialistico del lessico retorico. Ne è una chiara testimonianza, tra le altre, un altro passo dello stesso dialogo, nel quale Socrate cita appunto gli *eikota* tra gli argomenti che erano trattati nei «libri scritti intorno all'arte dei discorsi»⁴. Si tratta, come risulta con maggiore chiarezza dai trattati di epoca successiva (soprattutto la *Rhetorica ad Alexandrum* e la *Rhetorica* di Aristotele)⁵ di un tipo di *prova* (πίστις) che fa appello — per usare le espressioni della *Rh. Al.* — al «modo abituale di comportarsi degli uomini»⁶ ed è «ciò di cui, quando lo si dice, gli ascoltatori hanno esempi»⁷.

² *Phaedr.* 268a.

³ Per questa ragione preferisco mantenere il termine greco traslitterato piuttosto che scegliere una singola traduzione.

⁴ *Phaedr.* 266d 5.

⁵ Per quanto riguarda la *Rh. Al.* si rimanda a P. CHIRON, *Introduction a: PSEUDO-ARISTOTELE, Rhétorique à Alexandre*, Le Belles Lettres, Paris 2002 e al recente numero monografico di "Rhetorica" (vol. 29, n. 3, 2011) interamente dedicato a questo trattato. Due sono invece le definizioni di *eikos*, parzialmente diverse ma tra loro coerenti, fornite da Aristotele: *Analitici Primi* 70a 3-6 e *Retorica* 1357a 32-57b 1. Non è possibile qui approfondire la posizione aristotelica, mi limito soltanto a segnalare che, seppure in linea con la tradizione a lui precedente, il principale contributo di Aristotele consiste essenzialmente nella riflessione sulla struttura logica sottesa alla nozione di *eikos* e, di conseguenza, sul suo valore epistemologico, decisamente rivalutato rispetto alla prospettiva platonica (cfr. F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 51-65). Per quanto riguarda invece il confronto tra la nozione aristotelica di *eikos* e quella della *Rh. Al.* rimando a F. PIAZZA, *The eikos between Logic and Rhetoric. A Comparison between Aristotle and the Rhetorica ad Alexandrum*, in «Papers on Rhetoric», X (2010), pp. 237-246.

⁶ *Rh. Al.* 1428b 8-9, trad. mia.

⁷ *Rh. Al.* 1428a 25.

2. Immaginare l'ignoto

Accanto a (e in perfetta continuità con) questa accezione tecnica, *eikos* aveva anche un significato più ampio dal quale è utile prendere le mosse. La parola, attestata già in Omero, è il participio perfetto di *ἔοικα*, un verbo il cui significato viene generalmente ricondotto a due nuclei semantici principali: 1. “sembrare”, da cui il significato di “assomigliare”; 2. “convenire”, da cui il significato di “sembrare opportuno”. Ciò che tiene insieme questi due nuclei semantici è il comune riferimento alla nozione di “similarità”⁸, una similarità non necessariamente basata sulle sole caratteristiche visibili, ma costruita anche a partire da tratti non percepibili⁹. A ben guardare, infatti, anche la seconda accezione può essere guardata come il risultato di un’operazione di confronto (e quindi come l’individuazione di somiglianze) tra ciò che viene qualificato come *eikos* e una norma o una aspettativa generalmente accettata, anche se non rigidamente codificata (che può anch’essa ricevere la qualifica di *eikos*)¹⁰. È così che la parola prende il significato di *opportuno*, *conveniente* o anche *normale*, *abituale*, nel senso di *adeguato* a ciò che generalmente ci si aspetta che accada.

È principalmente con questo significato che *eikos* si diffonde fino a diventare un termine chiave del lessico intellettuale greco del V sec. Più esattamente, la nozione di *eikos* diventa una categoria concettuale importante in ambiti di riflessione come la medicina, la storiografia, la filosofia e la retorica¹¹.

⁸ La distinzione tra i due significati è stata sostenuta da K. SYNODINOU, *Εοικα-eikos kai syggenika apò ton Homero hos ton Aristophane. Semaïologiké melete*, Ioseph. Ph. Goura, Ioannina 1981 e ripresa da M. KRAUS, *Nothing to do with truth? Eikos in Early Greek Rhetoric and Philosophy*, in “Papers on Rhetoric”, 7 (2006), pp. 129-50. Il riferimento ad un nucleo semantico comune ad entrambi, riconducibile alla nozione di similarità, è stato invece messo in luce sia da T. A. SCHMITZ, *Plausibility in the Greek Orators*, in “The American Journal of Philology”, vol. 121 (2000), pp. 47-77, sia da D. C. HOFFMAN, *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*, in “Rhetorica”, 26 (2008), pp. 1-29. Più esattamente Hoffman sostiene che «“to be similar” is the older, core sense of *eoika* and that the other senses of the word can be understood as extensions of this meaning» (ivi, p. 3).

⁹ Cfr. A. COZZO, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2001. Cozzo sottolinea la differenza tra questo tipo di paragone a quello cui invece si riferisce il termine *eidolon*, immagine nel senso di “copia”, “doppio”, che si costruisce in base a tratti percepibili principalmente visivi (ivi, p. 215). Si osservi per inciso la corradicalità tra i termini *eikos* ed *eikon*, su cui ha insistito G. TURRINI, *Contributo all’analisi del termine “eikos” I: L’età arcaica*, in “Acme”, 30 (1977), pp. 541-58. Sulla distinzione tra *eikon* e *eidolon* come due differenti tipi di immagine si veda anche M. BETTINI e C. BRILLANTE, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2002, pp. 142-154.

¹⁰ Cfr. *Od.* I, 273; I, 292; II, 197; II, 223; XXIV, 273.

¹¹ Non è possibile qui indicare nel dettaglio la vasta bibliografia relativa all’uso di *eikos* nei diversi ambiti disciplinari, mi limito pertanto a citare soltanto alcuni degli studi più recenti rinviando alla bibliografia ivi contenuta. Per la medicina ippocratica: S. DI PIAZZA, *Regularity and Exception. Some remarks on eikos in Corpus Hippocraticum*, in “Papers on Rhetoric”, X (2010), pp. 105-112. Su storiografia e oratoria: P. BUTTI DE LIMA, *L’inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia Classica*, Einaudi, Torino 1996; T.A. SCHMITZ, op. cit.; D.C. HOFFMAN, op. cit. In particolare su Erodoto: C. VASSALLO, *Disordinata conformità all’ordine: un’indagine su oikos in Erodoto*, in “Paideia”, LXII (2007). Sulla filosofia

Ciò che accomuna gli usi di questa nozione in contesti così diversi (una diversità per altro minore di quanto non appaia ai nostri occhi moderni) è il costante ricorso alla categoria dell'*eikos* come ad una risorsa per far fronte alle difficoltà della conoscenza umana. L'*eikos* si configura così come un'opportunità che ci viene in soccorso quando non è possibile avere un accesso diretto all'esperienza o, più in generale, quando, per ragioni di fatto o di principio, ci è negata una conoscenza piena e completa. In queste situazioni di costitutiva incertezza, che possono riguardare tanto l'accertamento di fatti passati, quanto la diagnosi e la prognosi di una malattia, l'indagine sulla *physis* o il dibattito giudiziario, possiamo tuttavia fare ipotesi, provare ad *immaginare* o *congetturare* (entrambe possibili traduzioni di εικάζω, verbo co-radicalmente di *eikos*) come stanno effettivamente le cose. E lo facciamo tenendo conto di come le cose abitualmente accadono, o ci sembra *naturale* che debbano accadere, in una parola, in base a ciò che è *eikos* nel senso sopra chiarito.

La possibilità di formulare queste ipotesi si basa a sua volta sulla supposizione di una certa regolarità sottesa sia agli eventi naturali sia ai comportamenti umani, i due ambiti in cui tipicamente si fa ricorso all'*eikos*. Si tratta, in genere, di ipotesi o congetture costruite in base all'individuazione di una qualche similarità tra eventi o comportamenti passati e quelli che si sta cercando di comprendere o valutare¹². È così che la parola può essere usata per qualificare un'ipotesi come *ragionevole*, *plausibile* o *accreditata*, un evento o un comportamento come *normale*, *naturale*, *corretto* (tutti termini che, in certi contesti, possono risultare traduzioni adeguate di *eikos*). Ciò non toglie, naturalmente, che tali ipotesi possano rivelarsi false o che i ragionamenti fondati su *eikos* possano essere utilizzati per fini strumentali e manipolativi. Tuttavia, questo non autorizza, di per sé, a considerare necessariamente fallace il ricorso a questa categoria concettuale.

3. Fino a prova contraria

Anche solo un rapido sguardo alla superstite produzione oratoria tra V e IV sec. conferma che l'appello all'*eikos* non si pone in netta alternativa alla ricerca della verità¹³. Al contrario, esso rappresenta uno strumento euristico fallibile ma non per questo da disprezzare e diventa pertanto una strategia argomentativa non di rado vincente. Non è possibile qui analizzare i testi in modo sistematico e puntuale,

presocratica e Platone: M. SERRA, *Cosmology and Rhetoric. The concept of eikos in Plato*, in "Papers on Rhetoric", X (2010), pp. 247-257; J. BRYAN, *Likeness and Likelihood in the Presocratic and Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

¹² Sul ruolo dell'*eikos* come strumento critico per la valutazione e la selezione di ipotesi concorrenti cfr. P. BUTTIDELIMA, op. cit. pp. 151-170.

¹³ Cfr. M. GAGARIN, *Probability and Persuasion: Plato and early Greek rhetoric*, in I. WORTHINGTON (a cura di), *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, Routledge, London-New York 1994, pp. 46-68. La centralità dell'*eikos* nell'oratoria giudiziaria è riconosciuta anche da E. AVEZZÙ, *Thaumaston ed eikos nella logografia giudiziaria*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso ed il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki, Firenze 1989, pp. 19-27.

mi limiterò quindi a citare soltanto alcuni esempi, spero rappresentativi. Il caso forse più significativo è rappresentato dalle orazioni di Antifonte, nelle quali il ricorso (esplicito o implicito) all'*eikos* è frequente e sistematico¹⁴. Particolarmente interessante è, da questo punto di vista, la V orazione, *Sull'omicidio di Erode*. Si tratta della difesa di un uomo accusato di avere ucciso un compagno di viaggio, il cui corpo non era stato ritrovato. In assenza del cadavere, l'accusa si basava soltanto sulla testimonianza, resa sotto tortura, di uno schiavo che aveva poi ritrattato ed era stato alla fine ucciso dagli accusatori e dunque non poteva più essere controinterrogato. In un caso del genere, in assenza di testimonianze dirette e di prove definitive, all'imputato non resta altra via che un massiccio (per quanto non esclusivo) ricorso all'*eikos*, ovvero a ragionamenti volti a mostrare l'implausibilità dell'accusa e quindi, indirettamente, l'innocenza dell'accusato.

L'uso che Antifonte fa dell'*eikos* è in perfetta continuità con il significato tradizionale del termine, indicando in genere qualcosa che risulta *adeguato* ad un'aspettativa, sia essa riferita alle consuetudini sociali o alle leggi di natura. Si consideri, per esempio, la prima occorrenza del termine. Dopo un esordio costruito — secondo uno schema topico — con ripetuti richiami alla necessità di appurare la “verità dei fatti” e dichiarazioni di scarsa abilità oratoria da parte del parlante, l'accusato dichiara che «è *eikos*, che da parte di galantuomini, anche senza bisogno di richiederlo, si presti ascolto agli accusati, dato che gli accusatori l'hanno ottenuto senza bisogno di chiederlo»¹⁵. O ancora, al § 27: «non sarebbe in alcun modo *eikos* che, dopo la sua sparizione l'uomo non venisse scoperto, dato che non si era allontanato molto dal mare»¹⁶ e poco dopo: «eppure sarebbe *eikos* che nella nave vi fosse qualche traccia di un uomo morto e gettato in mare di notte»¹⁷. E infine, nella sezione dedicata a mostrare l'assenza di movente: «ecco, sarebbe più *eikos* e più vicino al vero (*ἂν εἰκότως μετὰ τῆς ἀληθείας*) se io indicassi nel denaro il motivo per cui tu cerchi di uccidere me»¹⁸.

In tutti questi casi, e gli esempi potrebbero moltiplicarsi, si vede bene come il termine *eikos* serva per qualificare in senso positivo ipotesi, comportamenti o situazioni in contesti in cui non si dispone di altri

¹⁴ Il ruolo svolto dall'*eikos* nella produzione di Antifonte era già stato osservato da L. GERNET, *Antiphon. Discours*, Les belles Lettres, Paris, 1956. Cfr. anche M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin 2002. Non è possibile qui entrare nel dettaglio, ma può essere utile tenere presente che è interamente costruita sull'*eikos* anche la prima *Tetralogia* (cfr. *Antiphontis Tetralogiae*, a cura di F. Deleva Caizzi, Testi e documenti per lo studio dell'antichità, Istituto editoriale Cisalpino, Milano 1969). Il ruolo giocato dalle argomentazioni *eikota* in questa orazione è talmente cruciale da far nascere l'impressione che essa sia stata composta proprio con l'intento di mostrare, ad un tempo, la capacità euristica e la potenziale ambiguità di questa categoria concettuale.

¹⁵ ANTIPHON. 5.4 (trad. it. M. Marzi [lievemente modificata], *Oratori attici minori*, vol. 2: *Antifonte, Andocide, Dinarco, Demade*, UTET, Torino 1995). Analoghi appelli all'*eikos* per ottenere ascolto e benevolenza dai giudici si trovano, per es., anche in Lisia: «è *eikos* avere maggiore benevolenza per chi si difende» (XIX, 3, trad. mia) o, sempre nella stessa orazione, «è *eikos* che voi, signori giudici, aspettiate che io abbia parlato prima di giudicare attendibili i discorsi dell'accusa» (XIX, 5).

¹⁶ ANTIPHON. 5.27.

¹⁷ ANTIPHON. 5.28.

¹⁸ ANTIPHON. 5.59.

mezzi (per esempio prove materiali o testimonianze) per sostenere la propria tesi, o, quando, pur essendo a disposizione, tali mezzi sono ambigui e richiedono pertanto di essere interpretati. Ci troviamo in molti casi di fronte a quelli che oggi chiameremmo ragionamenti “controfattuali” (il cui uso era per altro assai diffuso nell’oratoria dell’epoca), particolarmente utili nei casi in cui il fatto da accertare non è alla nostra portata. La conclusione di questi ragionamenti può non essere del tutto cogente e, tuttavia, spesso si tratta dell’unica conclusione possibile in quella determinata circostanza.

Come risorsa euristica, gli *eikota* sono dunque sempre esposti alla confutazione e, in quanto ragionamenti di carattere ipotetico, essi sono, è vero, spesso contrapposti ai “fatti” (τὰ ἔργα, τὰ ὄντα οὐ τὰ γινόμενα)¹⁹ o alle testimonianze dirette (μάρτυρες)²⁰. Tale contrapposizione non implica però che gli *eikota* siano una contraffazione dei fatti o che il ricorso ad essi sia un segno dell’indifferenza verso la verità. Sono fallibili ma non per questo necessariamente falsi o ingannevoli. Non si spiegherebbe altrimenti come, sempre nella stessa orazione, dopo la narrazione dei fatti e la presentazione dei testimoni, l’accusato possa rivolgersi ai giudici in questi termini: «Questi sono i fatti: a partire da essi, ora indagate gli *eikota* (τὰ μὲν γινόμενα ταῦτ’ἐστίν. ἐκ δὲ τούτων σκοπεῖτε τὰ εἰκότα)»²¹. È, dunque, a partire dai fatti, e non in spregio ad essi, che gli *eikota* possono svolgere la loro funzione euristica. Più che una radicale indifferenza nei confronti della verità, il ricorso all’*eikos* nasconde pertanto la consapevolezza di quanto difficile sia il possesso pieno e completo di questa verità.

È, in fondo, quello che dichiara apertamente il Palemede gorgiano a conclusione della sua difesa, una difesa che si può dire interamente costruita sull’*eikos*²². Dopo aver dichiarato di «dover scampare a questa accusa in forza del diritto più certo, *provando la verità* non cercando di ingannarvi»²³ ed aver invitato i giudici a non «prestare attenzione più ai discorsi che ai fatti»²⁴, l’accusato aggiunge:

«certo, se grazie ai discorsi la verità dei fatti (διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων) diventasse pura e chiara per gli ascoltatori, il giudizio sarebbe semplice, risultando da quanto si è detto. Ma visto che le cose non stanno così, tenete sotto custodia il mio corpo, aspettate per un tempo maggiore, prendete le vostre decisioni secondo verità (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας)»²⁵.

A ben guardare, più che un addio definitivo alla verità *tout court* quella di Palamede è una dichiarazione di scetticismo sulla possibilità che la verità si presenti *pura e chiara* nei discorsi umani. Per questa ragione, i

¹⁹ Sull’opposizione fatti/*eikota* cfr. anche ARISTOTELE, *Rhet.* 1400 a 5-9.

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* 1376a 18-23. Il fatto che la testimonianza sia spesso considerata come una forma di conoscenza più diretta rispetto alle congetture basate sull’*eikos* non vuol dire che gli *eikota* abbiano sempre un valore inferiore rispetto ai testimoni. Aristotele è ben consapevole del fatto che anche la testimonianza può essere ingannevole o fallace. Non si tratta dunque di istituire gerarchie ma di individuare differenze e specificità.

²¹ ANTIPHON. 5.25 (trad. mia).

²² Si tenga presente che nei testi superstiti di Gorgia le occorrenze del termine *eikos* sono in effetti poco numerose. Ciò non esclude, tuttavia, che egli faccia invece un ampio uso di questa categoria concettuale, cfr. M. SERRA, op. cit. pp. 254-255.

²³ GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 33 (trad. it. M. Bonazzi, in *I Sofisti*, Rizzoli, Milano, 2007).

²⁴ GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 34.

²⁵ GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 35.

giudici avranno bisogno di più tempo per poter emettere un verdetto che si pretende comunque basato sulla verità. Se la “verità dei fatti” non può essere presentata nella sua “purezza”, il giudizio sarà certo più difficile ed esposto all’errore, ma tuttavia necessario. Dinanzi a situazioni difficili dove non si può fare appello a certezze infallibili o a prove definitive, è l’*eikos* che ci viene in soccorso, nonostante tutti i rischi che esso comporta. È per questa ragione che — dirà Aristotele nella *Rhetorica* — ragiona in modo scorretto il giudice che si rifiuta di esprimere un giudizio in assenza di prove necessarie, «perché non si deve giudicare solo in base a ciò che è necessario ma anche in base agli *eikota*, in questo consiste infatti il “giudicare con la migliore facoltà di giudizio” (τὸ γνῶμη τῆ ἀρίστη κρίνειν)»²⁶.

La possibilità di formulare un giudizio corretto in base agli *eikota* è esplicitamente affermata anche in un interessante passo di Demostene (*Contro Androzio*) nel quale l’oratore sta distinguendo la calunnia (λοιδορία) e la semplice accusa (αἰτία) fondata solo su dicerie, dalla prova (ἔλεγκος). Si ha prova — dice Demostene — quando

«di ciò che si dice si dimostra al tempo stesso anche la verità. È necessario pertanto che chi vuole provare qualcosa produca indizi sicuri (τεκμήρια) con i quali mostrarvi la credibilità dell’accusa, oppure esponga *eikota*. Di alcuni avvenimenti, infatti, non è possibile essere testimoni oculari ma tutte le volte che venga esibito qualcuno di questi elementi probatori, voi ritenete a buon diritto di avere una prova sufficiente della verità (ικανὸν νομίζετ’ ἐλεγκος ἔχειν ὑμεῖς εἰκότως τῆς ἀληθείας ἐκάστοτε)»²⁷.

Ancora una volta, dunque, gli *eikota* si confermano, accanto ai *tekmeria*, strumenti per l’accertamento della verità quando ci è negato un accesso diretto ai fatti. Particolarmente significativa è, ai miei occhi, l’occorrenza dell’avverbio εἰκότως nella frase conclusiva del passo, per qualificare in senso positivo l’atteggiamento dei giudici che ritengono *eikota* e *tekmeria* prove sufficienti in base a cui emettere il verdetto. Mi sembra, infatti, che essa confermi che il dominio dell’*eikos* e quello della verità, per quanto non coincidenti, non si pongono tuttavia in alternativa.

Non si dimentichi, inoltre, che il ricorso alla categoria concettuale dell’*eikos* non è prerogativa esclusiva dei tribunali ma di tutte le situazioni in cui la conoscenza è incerta e rischiosa. Esso si affianca ad altri mezzi di accertamento della verità, dal diverso grado di affidabilità, quali la conoscenza diretta dei fatti, il resoconto altrui o il ragionamento basato su indizi. Sono le *prove* (πίσταις) che possono essere presentate in tribunale, ma il ricorso ad esse è tipico anche di altre pratiche conoscitive, come la storiografia, la medicina o la stessa filosofia caratterizzate, in gradi diversi e per diverse ragioni,

²⁶ ARISTOTELE, *Rhet.* 1402b 35-37. “Giudicare con la migliore facoltà di giudizio” era parte della formula del giuramento degli Eliasti, probabilmente riferita a situazioni in cui il caso non era normato da una legge scritta e pertanto il grado di discrezionalità dei giudici era maggiore (cfr. HDT. III, 81, 1 e DEMOSTH. *Contro Beoto* I, 40). Lo stesso Aristotele cita questa formula in altri due luoghi della *Rhet.*: una volta come alternativa rispetto all’interpretazione della legge scritta (1375b 15), un’altra a proposito della già citata opposizione tra testimoni ed *eikota* (1376a 20). Si tratta, come si vede, sempre di situazioni fortemente esposte all’incertezza nelle quali l’*eikos* si conferma una risorsa preziosa e fallibile nello stesso tempo. Cfr. anche A. COZZO, op. cit., pp. 205-207.

²⁷ DEMOSTH. XX, 22 (trad. it. P.M. Pinto, in ID., *Discorsi e lettere*, vol. 2: *Discorsi in tribunale*, UTET, Torino 2000, tomo II).

dall'incertezza. Ciò significa che il bisogno di ricorrere all'*eikos* non muove tanto dalla volontà di ingannare ma dalla difficoltà (e talvolta dall'impossibilità) di avere accesso alla verità. Non è necessario essere degli scettici radicali o dei relativisti incalliti per fare appello all'*eikos*, è sufficiente riconoscere che in molti casi semplicemente non siamo in grado di stabilire (e qualche volta in linea di principio) come stanno effettivamente le cose.

Ora, che il tribunale sia un luogo dove tale difficoltà emerge in tutta la sua gravità è difficile negarlo. Ma per quale ragione se ad appellarsi all'*eikos* è il retore sentiamo subito odore di inganno e se invece lo fa il medico o lo storico vediamo soltanto cautela scientifica? La maggiore diffidenza suscitata dall'uso dell'*eikos* nei tribunali è probabilmente motivata anche dalla considerazione che in quel contesto la posta in gioco non è soltanto una verità teorica. In tribunale, "stabilire come stanno effettivamente le cose" non è un esercizio puramente teoretico ma un compito da cui può dipendere il mantenimento del proprio *status* sociale, la salvaguardia dei propri beni e, non di rado, la stessa vita dei contendenti. È probabilmente questo a gettare un'ombra sulla sincerità e la buona fede di chi, per difendersi o per attaccare un avversario, ricorre all'*eikos*. Senza dubbio, il tribunale non è il luogo ideale per una ricerca spassionata della verità²⁸ (ammesso che un luogo del genere esista), ma non mi pare che questo sia un buon motivo per screditare *tout court* la nozione di *eikos*, privandola di ogni valore epistemologico e stabilendo così che seguire l'*eikos* significhi senz'altro "dire addio alla verità".

4. Non cercare oltre

Questa diffidenza, se non un vero e proprio disprezzo, nei confronti dei tribunali e, più in generale, dell'oratoria nel suo complesso, è evidente nel passo platonico dal quale abbiamo preso le mosse ed è probabilmente alla base della svalutazione dell'*eikos* operata da Socrate in quel contesto. Ma, come spesso accade, la posizione di Platone è molto più complessa di quanto non appaia a prima vista. Restando per il momento ancora all'interno del *Fedro*, seguiamo Socrate nella sua argomentazione. Vediamo così come,

²⁸ La natura costitutivamente faziosa delle orazioni giudiziarie è sottolineata, tra gli altri, da C. BEARZOT, *Diritto e retorica nella democrazia ateniese*, in "Etica & Politica", IX (2007), pp. 113-134. Bearzot afferma che «il discorso giudiziario, programmaticamente di parte e mirante ad accreditare una specifica versione, manca, nonostante si sia talora insistito sul rapporto tra storiografia ed elementi della pratica giudiziaria, dello sforzo di "obiettività" del discorso storiografico: e le analogie indubbiamente esistenti (...) tra prassi storiografica e prassi giudiziaria (terminologia, riferimento a testimoni, uso dei mezzi di prova) non devono portare a sovrapporre figure molto diverse come l'avvocato e lo storico» (pp. 119-120). È senza dubbio importante tenere conto del fatto che, anche in presenza della stessa strategia argomentativa, gli obiettivi dello storico e dell'avvocato sono molto diversi. Nello stesso tempo, però, credo non vada dimenticato che neppure lo "sforzo di obiettività" dello storico può essere considerato, di per sé, una garanzia di verità. D'altra parte, la componente retorica nella storiografia svolge un ruolo che non è esclusivamente limitato alla dimensione narrativa. Ciò che mi interessa sottolineare è che, al di là delle indubbie differenze, storiografia e oratoria restano due ambiti in cui l'accertamento della verità è costitutivamente problematico, ragione per cui esse fanno continuamente ricorso alla categoria concettuale dell'*eikos*.

dopo la prima netta contrapposizione, l'*eikos* venga progressivamente riavvicinato alla verità. A fare da ponte è proprio la nozione di “somiglianza” che, come si è visto, rappresenta un aspetto centrale dell’area semantica del termine sin dalle sue origini. Poco dopo aver affermato che «colui che parla deve seguire l'*eikos* e dire addio alla verità», Socrate aggiunge: «allora Tisia ci dica anche questo: ossia se intende dire che l'*eikos* sia qualcosa di diverso da ciò che sembra alla moltitudine (τὸ τῷ πλῆθει δοκοῦν)»²⁹. Prosegue, dunque, il processo di svalutazione dell'*eikos*, qui identificato con l’opinione della massa. A questa definizione, attribuita a Tisia, segue la descrizione di quello che resterà come il caso esemplare di argomento sofista basato sull'*eikos*, il cosiddetto *corax* (dal nome dell’altro retore sofista cui viene attribuito, Corace)³⁰. Ma, continua Socrate, a Tisia va detto che

«già da un pezzo, prima che anche tu venissi qui, ci troviamo a dire che questo *eikos* viene a nascere, nella maggior parte della gente, per somiglianza con il vero (δὲ ὁμοιότητος τοῦ ἀληθοῦς). E poco fa abbiamo spiegato che chi conosce la verità sa trovare benissimo le somiglianze»³¹.

L’esito del discorso di Socrate è noto: solo il dialettico è colui che conosce la verità e pertanto l’unica retorica possibile è quella che si fonda sulla dialettica. Non è mio interesse qui discutere i rischi insiti in questo tentativo di dividere nettamente una retorica guidata dalla dialettica da una che sarebbe invece soltanto arte della lusinga e dell’inganno³². Mi limito soltanto ad osservare che tale tentativo si fonda, a sua volta, su una non meno problematica scissione tra due tipi differenti di *eikos*. Da un lato, l'*eikos* dei sofisti, coincidente con l’opinione della massa e indifferente alla verità e, dall’altro, l'*eikos* del dialettico (e quindi del filosofo) che sarebbe invece costruito per somiglianza con il vero. Nel primo caso, dunque, l'*eikos* sarebbe soltanto ciò che è *simile* a quello che pensa la massa incolta, mentre nel secondo sarebbe ciò che è *simile* alla verità del dialettico. Presupposto di questa divisione è, dunque, che il dialettico abbia accesso alla verità e che solo su questa base sia possibile costruire un’arte dei discorsi non ingannevole. In questo modo, però, Platone finisce col dissolvere, di fatto, la nozione di *eikos* in quella di verità. Ci troviamo così di fronte ad una situazione dal sapore paradossale: o un *eikos* senza verità o una verità che ingloba l'*eikos*.

Come ho cercato di mostrare prima, invece, l’interesse della categoria concettuale dell'*eikos* sta proprio nella sua peculiare e intrinsecamente problematica relazione con la verità. In quanto strumento euristico, infatti, esso si presenta ad un tempo come fallibile e perfino insidioso e tuttavia necessario proprio nelle situazioni più difficili. Il tentativo platonico è quello di tenere a bada questa costitutiva incertezza provando ad ancorare l'*eikos* ad una base salda e immutabile, proprio quello che i sofisti rifiutano. A fare da spartiacque tra le due posizioni, è superfluo ricordarlo, è dunque la fiducia nella possibilità che tale ancoraggio sia realizzabile. Non è detto però che il rifiuto di un simile ancoraggio sia

²⁹ *Phaedr.* 273a-b.

³⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* 1402a 19.

³¹ *Phaedr.* 273d.

³² Cfr. F. PIAZZA, *Linguaggio, persuasione, verità*, Carocci, Roma 2004.

da intendere necessariamente come una dissoluzione dell'idea stessa di verità. Ciò che viene rifiutata è, lo abbiamo visto, l'idea di una verità pura ed evidente in grado di risultare, quasi per magia, dai discorsi umani. Ma questo non esclude che resti possibile provare a stabilire, di volta in volta, verità tutt'altro che pure ed evidenti e tuttavia tali da poter essere ritenute *adeguate* (*eikota*, appunto) almeno, come si usa dire, fino a prova contraria.

Lo stesso Platone, in un altro dialogo, sembra in fondo accettare questa possibilità, quando qualifica come *eikos* il discorso cosmologico di Timeo³³. Prima di iniziare il suo discorso, Timeo fa alcune importanti precisazioni di carattere metodologico, ricorrendo alla distinzione tra il modello (*παράδειγμα*) e la sua immagine (*εἰκῶν*)³⁴. Mentre i discorsi che si riferiscono a «ciò che è saldo, evidente al pensiero e immutabile», cioè al modello, devono essere a loro volta «saldi, evidenti al pensiero e immutabili», i discorsi che invece si riferiscono a ciò che di quel modello è immagine, saranno necessariamente *eikota*³⁵. Per questo, conclude Timeo,

«se, dunque, Socrate, non saremo in grado di proporvi, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dei e sulla generazione dell'universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno *eikota* di altri, dovremo esserne soddisfatti, ricordandoci che io che parlo e voi che siete i miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché se ci si offre un *logos eikos* su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre»³⁶.

Difficile non vedere la somiglianza tra questa conclusione e gli accorati appelli degli imputati che, pure in assenza di prove definitive, invocano la “migliore facoltà di giudizio”. Dinanzi alla difficoltà dell'impresa, a Timeo non resta che ricordare ai suoi ascoltatori che un *logos eikos* può essere tutto ciò di cui noi umani disponiamo. Siamo lontani, certo, dal disprezzo verso l'*eikos* manifestato da Socrate nel passo del *Fedro*. Ma non si tratta di accusare Platone di contraddizioni o di bruschi cambiamenti di opinione. È invece, forse, la difficile relazione che l'*eikos* intrattiene con la verità a fare di questa nozione una figura bifronte: ad un tempo migliore approssimazione alla verità e sua possibile pericolosa contraffazione.

³³ Su *eikos* nel *Timeo* e le sue relazioni con il dibattito cosmologico precedente si rimanda a M. SERRA, op. cit.

³⁴ Cfr. F. ROSCALLA, *Paradeigma ed eikos nella costruzione del discorso platonico*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso ed il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki, Firenze 1989, pp. 57-83.

³⁵ Cfr. *Tim.* 29b-c (trad. it. F. Fronterotta, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003).

³⁶ *Tim.* 29c-d.

Ugo Volli

“IL LOGOS È UN POTENTE SIGNORE”¹

Abstract

Gorgia's Encomium of Helen is analyzed using a semiotic methodology. The comparison between the narrator's statements in the beginning and at the end of the text and Gorgia's known theoretical positions, together with other textual clues, shows that the Encomium is neither a serious nor a fictional defense, but a fiction of a fiction. The structure of the text, ruled by many converging isotopic chains, exhibits as its theoretical center and practical main goal the idea of the omnipotence of logos within the social life.

1. *Passatempo*

È certamente un indizio significativo che dei maggiori sofisti ci sia pervenuto solo un numero assai limitato di frammenti, per numero e qualità assai inferiore alle testimonianze che li riguardano. Si tratta in parte di un destino comune ai cosiddetti “presocratici” – come li classificano anche Diels e Kranz; ma in realtà sul piano biografico questa collocazione è impropria: almeno Gorgia, grazie alla sua lunghissima vita (485-375 circa) molto sottolineata dalle fonti,² è anche un “post-socratico”, contemporaneo e a quanto si dice anche lettore di Platone, tanto da aver apprezzato ironicamente il dialogo intitolato a suo nome.³

¹ “*Logos dynastes megas esti*” (DK 82 B 11,8; le citazioni italiane dal DK saranno tratte, a volte con qualche leggera modifica, dall'edizione a cura di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1969).

² Per esempio cfr. DK 82 A 11-13.

³ Cfr. DK 82 A 15a = ATHEN. XI 505 D: «Si dice che Gorgia, dopo aver letto lui stesso agli amici il dialogo che porta il suo nome, esclamasse: “Con che arte Platone sa prendere in giro!”». Il verbo tradotto da Giannantoni e altri con “prendere in giro” è *iambizein*, letteralmente “scrivere giambi”, ed è chiarito da un altro aneddoto, tramandato da Ermippo (HERMIPP., Fr. 53 Muller), non riportato in DK: «Quando Gorgia giunse ad Atene dopo aver dedicato la propria statua d'oro a Delfi, a Platone che appena lo vide disse “Ecco il nostro Gorgia bello e d'oro”, replicò “Bello e nuovo questo Archiloco che Atene ha generato”» (cfr. P.A. BERNARDI e A. VENERI, *Il Gorgia di Platone nel giudizio di Gorgia e l'“aureo” Gorgia nel giudizio di Platone*, in “Quaderni urbinati di cultura classica”, Nuova Serie, 7 (1981) e B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Feltrinelli, Milano 2006). Per capire il senso della battuta di Gorgia, ci si può riferire al giudizio di Pindaro su Archiloco,

In parte questa scarsa conservazione è certamente anche il risultato di un atteggiamento di disistima, se non proprio di una *damnatio memoriae*, ereditata dalla polemica socratico-platonica e continuato nei secoli, in parte dell'idea connessa e diffusa che i sofisti fossero essenzialmente retori e che il loro pensiero fosse semplicemente distruttivo e non degno di attenta considerazione. Non è un caso dunque che di Protagora DK riporti solo undici numeri di frammenti non considerati spuri o imitativi, tutti di dimensione molto limitata, a fronte di ventinove testimonianze, mentre di Gorgia le testimonianze siano trentacinque e i frammenti accettati ventisette, di cui solo tre di una certa dimensione: quello tratto dal trattato usualmente definito *Peri tou me ontos* (*Intorno al non essere o della natura*)⁴, l'*Encomio di Elena*⁵ e l'*Apologia di Palamede*⁶. Queste ultime due opere, anche se in alcuni luoghi corrotte e testualmente problematiche, sono le sole che possiamo considerare integrali. Di nuovo, non è un caso che esse siano in genere considerate puri esercizi retorici, poco significative sul piano del pensiero. Del resto lo stesso Gorgia, alla fine dell'*Encomio* definisce il suo lavoro «*Elenes men enkomion, emon dé paignion*», «per Elena encomio⁷, per me gioco dialettico» – un termine su cui vale la pena di riflettere.⁸ E anche il *Palamede*, pur essendo costruito in maniera notevolmente diversa, condivide lo stesso carattere.

contenuto nella seconda Pitica: «amante del biasimo, che s'ingrassa con l'odio dalle gravi parole», un'immagine psicologica più o meno condivisa da tutti i giudizi greci su Archiloco, che naturalmente contrasta molto con quel che siamo abituati a pensare di Platone.

⁴ DK 82 B 1-5.

⁵ DK 82 B 11.

⁶ DK 82 B 11a.

⁷ "Encomio" sembra a noi parola abbastanza neutra, con una vaga tinta burocratica (l'"encomio solenne" dei militari). Bisogna però ricordare che nell'Atene classica era una composizione recitata nelle processioni e dunque riservata agli dei, o nei banchetti (*komos*, da *komiaio*, stendersi). Dunque il tipico discorso di encomio è quello di Eros che conosciamo dal *Simposio* dove infatti l'argomento viene proposto da Fedro in questi termini: «Non è curioso che per gli altri dei sono stati composti dai poeti inni e peani, per Eros invece [...] nessuno di questi poeti abbia mai composto un solo encomio? Se prendi a considerare i migliori sofisti, per esempio l'ottimo Prodicò, scrivono sempre in prosa encomi di Eracle ed altri» (177b; la parola greca è la stessa usata da Gorgia: *enkomion*). Elena, è come spiega, Gorgia di condizione semidivina; resta una consonanza con l'uso platonico e forse anche l'atmosfera un po' giocosa del *o symposion*.

⁸ Così traduce Giannantoni; Moreschini (nella sua edizione dei *Frammenti* di Gorgia, Boringhieri, Torino, 1959) più bruscamente suggerisce «elogio di Elena e passatempo per me». Nella traduzione inglese di Brian Donovan e quasi sempre in inglese "plaything", "gioco" o "giocattolo". La parola usata è *paignion*, termine che sarà usato dai neoteri e da Callimaco per indicare il puro esercizio letterario (cfr. R. HUNTER, *The reputation of Callimachus* in D. OBBINK e R. RUTHEFORD, *Culture in pieces*, Oxford University Press, Oxford 2011) – ma sarebbe probabilmente improprio antedatere quest'uso al V secolo. Per una discussione sull'uso di Gorgia, cfr. D. BOYARIN, *Socrates and the fat rabbis*, University of Chicago Press, Chicago 200, p. 99. Dal punto di vista dizionario, la parola viene definita "trastullo, sollazzo, giocattolo, balocco, gioco, passatempo" ma anche "scherzo", come conferma il legame col verbo *paizo*, che significa fondamentalmente sia giocare che prendersi gioco. cfr. L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Milano 1967 *ad loc.* In un brano delle *Leggi* (797b) Platone usa *paignon* (tradotto in genere qui come "gioco") come un genere di *paidia* (tradotto spesso come "divertimento"); è interessante notare come Platone nel *Fedro* e Gorgia qui mettano entrambi in relazione la scrittura l'uno con *paidia*, l'altro con *paignon*: accostamento certamente casuale, ma rivelativo.

In effetti la fortuna di questi testi corrisponde a tale impostazione: celebri fin dall'antichità come “giochi” retorici, sono stati per lo più apprezzati come testimonianza di virtuosismo oratorio, anche per il linguaggio raffinato e l'abbondanza sfrenata di figure retoriche dell'espressione, allitterazioni, ripetizioni, omologismi, chiasmi lessicali⁹ e naturalmente in certa misura anche di metafore particolarmente interessanti. Tutta una tradizione di storia della retorica classica attribuisce a Gorgia l'invenzione di un nutrito numero di figure, se non di tutte, e lo definisce in sostanza il fondatore della disciplina. Proprio per il loro valore di modello formale ci sono probabilmente stati conservati questi due testi, con il risultato però di farne apparire in genere poco rilevante il contenuto, soprattutto dal punto di vista filosofico, come se un “gioco dialettico” fosse per definizione insignificante. La conoscenza del destino filosofico e scientifico novecentesco della metafora del gioco applicato al linguaggio, da Saussure a Wittgenstein a Lévi Strauss, dovrebbe peraltro renderci lettori più attenti di questi “passatempo”. Per superare una lettura distratta o sbrigativa di questi testi, può essere opportuno l'uso dello strumento semiotico. È quello che questo articolo si propone di fare rispetto all'*Encomio di Elena*.

2. Io è un altro

Com'è noto, l'*Encomio di Elena* è una composizione abbastanza breve, di circa 1.300 parole nel testo greco. Diels e Kranz ne accettano la tradizionale divisione in ventun paragrafi, cui si farà riferimento nel seguito fra parentesi tonde per individuare i luoghi del testo. L'*Encomio* si presenta come *logos*¹⁰ “scritto” (21), il che naturalmente presenta una certa tensione lessicale se non proprio un ossimoro: si pensi naturalmente alle osservazioni polemiche del *Fedro* contro la scrittura dei discorsi, ma anche alla assai vantata capacità di improvvisazione su qualunque tema di Gorgia,¹¹ dunque di una competenza tipicamente orale, che verrebbe qui sostituita dalla scrittura evidentemente ben meditata di un “discorso” – come per lo più viene tradotto il *logos* del testo almeno nella sua occorrenza nel paragrafo (21) – che però a quel che ne sappiamo non fu mai pronunciato.

⁹ Gorgia «mise in uso per primo figure retoriche ridondanti e notevoli per la loro artificiosità, come antitesi, isocolie, parisosi, omoioleuti, e altre di questo genere; che allora, per la novità delle trovate, potevano meritare consenso, ma ora appaiono come preziosità inutili, e il più delle volte ridicole e stucchevoli» (DK 82 A 4 = DIODOR. XII 53, 1-5); «Egli fu il primo a dare efficacia espressiva ed elaborazione tecnica all'aspetto oratorio della cultura; e introdusse l'uso di tropi, metafore, allegorie, ipallagi, catacresi, iperbatì, e anadiplosi e epanalessi e apostrofi e parisosi» (DK 82 A 2 = SUID. s.v.); questa “invenzione della retorica” gorgiana è ancora un luogo comune, tanto da essere riprodotta nel grande deposito del “sapere comune”, Wikipedia: <http://it.wikipedia.org/wiki/Oratoria>.

¹⁰ Per le ragioni che emergeranno subito, preferisco non tradurre il termine *logos*. Farò lo stesso con *psyché* ed *eros* – tutte parole che nel testo di Gorgia hanno un senso piuttosto diverso dai termini che si usano per tradurli nelle lingue moderne.

¹¹ «Sembra che Gorgia sia stato il primo a improvvisare discorsi; fu lui infatti che, presentatosi in teatro agli Ateniesi, osò dire: “Proponetemi un tema”, e fu il primo a pronunciare questa frase arrischiata, mostrando così che sapeva tutto e che poteva parlare su tutto, affidandosi all'estro del momento» (DK 82 A 1a = PHILOSTR., v. *soph.* I 1).

La scrittura del *logos* viene attribuita nello stesso luogo a un “io” che peraltro ritroviamo con evidenza per tutto il percorso dell’*Encomio* (2, 5, 9, 15, 21). Praticamente nessuno si è sottratto, fra coloro che hanno discusso l’*Encomio*, alla pacifica equiparazione di questo “io” con la persona di Gorgia. In generale, però, nei testi è sempre vero il motto di Rimbaud “*je est un autre*”. In termini più rigorosi, ogni enunciato è soggetto a un processo di *débrayage* enunciativo, per cui esso è riferito a un altro tempo, un altro luogo ed altri personaggi rispetto alle circostanze in cui si è costituito¹². Se nel testo compaiono espressioni come “oggi”, “io”, “qui” ecc., esse devono essere esaminate con molta attenzione per vedere se costituiscano un reale ritorno alle circostanze dell’enunciazione o non propongano invece un’“enunciazione enunciata”, che implica un soggetto costruito e tacitamente presupposto, con proprietà che possono essere assai diverse da quelle dello scrittore reale. Le prime persone, per fare solo un esempio, che compaiono qua e là in romanzi come *A la recherche du temps perdu* o nell’opera di Conrad, sono evidentemente costruiti, finzionali; e altrettanto si potrebbe sostenere di grandi testi filosofici come le *Meditationes* cartesiane in cui è in gioco un soggetto esemplare e generale sia pure in certi dettagli biografici (per esempio la rievocazione di un quartiere invernale) accostato sapientemente al Cartesio reale (ma non accade così, o almeno non programmaticamente, nelle *Confessiones* agostiniane).

Che Gorgia fosse a conoscenza della tecnica della prima persona finzionale è evidente dal *Palamede*, che è un’orazione in prima persona che il testo finge tenuta dall’antieroe omerico. E anche qui, sia detto fra parentesi, vi è un tratto ironico nel finale, quando l’oratore conclude: «che voi, primi tra i primi – e Greci tra Greci – non abbiate prestato attenzione o non ricordiate le cose dette, non è neppur da pensarlo» (82 B 11a 37). L’autodifesa inventata e certamente ignota ai posteri profetizza falsamente – ironicamente – che sarà ricordata...

Che l’“io” dell’*Encomio*, benché extradiegetico al contrario di quello del *Palamede*, sia almeno in parte finzionale e non direttamente identificabile con la persona fisica di Gorgia, lo si vede già da quella chiusa che ho citato sopra, in cui lo stesso io attribuisce al suo lavoro la qualifica di “*paignion*” e di “*enkomion*”. Che lo scritto vada considerato uno scherzo o un gioco o un passatempo, è chiaro che esso non è qualcosa da prendere sul serio incluso il suo soggetto, cioè vi è una cornice finzionale intorno al testo. Il quale peraltro non parla direttamente di Elena, ma riporta le considerazioni di “io” intorno a lei, sottolineando dunque in maniera abbastanza inconsueta il filtro soggettivo del discorso. Dunque bisogna vedere almeno due “io” in questa storia, quello che argomenta all’interno della cornice e quello che invece dice di scherzare: forse lo si può davvero identificare con Gorgia per il fatto di essere distaccato dal primo e in un certo senso di negarlo.

¹² Cfr. G. MANETTI, *L’enunciazione. Dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Mondadori Università, Milano 2008 e A. GREIMAS e J. COURTÈS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. it. a cura di P. Fabbri, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, voci “enunciazione” e “débrayage”).

Siamo perfettamente nel dominio dell'ironia, non solo nel senso antico esplicitato da Trasimaco (lui stesso sofista) nella *Repubblica* (337a) come metodo di inganno dialettico attuato evitando di affermare alcunché, ma anche in quello più moderno teorizzato molti secoli dopo da Quintiliano come una figura del linguaggio o tropo in cui *contrarium ei quod dicitur intelligendum est* (*Institutio oratoria*, 9, 2, 44). Qui, come vedremo, non si tratta proprio di affermare il contrario di ciò che è detto nel testo (cioè l'eventuale colpevolezza di Elena, da cui comunque l'orazione parte e che non interessa specialmente a Gorgia), ma una diversa valutazione della persuasione e della violenza. L'ironia non verte sull'enunciato, ma sull'enunciazione: l'io esterno afferma e insieme nega di voler restaurare con il suo discorso la "verità" su Elena non per mettere in dubbio la vicenda omerica, bensì per attaccare la possibile verità o capacità di rivelazione [*aletheia*] dei discorsi e sostituirla col loro "potere" [*dynamis*].

Inoltre per un autore che sostiene che «l'essere, in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventar il nostro *logos*» cioè è inconoscibile e che «anche si potesse comprendere, sarebbe incomunicabile agli altri» (DK 82 B 3,83-85 = SEXT. EMP., *adv. Math.* VII, 83-85, affermazioni sostanzialmente confermate dal suo allievo diretto Isocrate¹³ e dunque non sospette di forzatura polemica), è ovvio che l'argomentazione razionale su un evento storico o mitico (comunque esterno, dunque inconoscibile, incomprendibile, incomunicabile) non può che essere per l'appunto "uno scherzo", cioè non possa implicare l'impegno personale dell'oratore alla verità e neppure dunque la sua adesione al *logos*. Il che, fra l'altro, costituisce una seconda ragione per evitare di identificare la persona di Gorgia con l'"io" che agisce nel brano.

Vi è infine una terza ragione, di nuovo interna al testo per sostenere che l'io che afferma l'innocenza di Elena non veicola delle convinzioni di Gorgia, ma va considerato una figura ipotetica e finzionale, decisamente ironica. Si tratta dell'inizio del brano (DK 82 B 11,1), dal punto di vista strutturale simmetrico al *paignion* della conclusione citata prima: una premessa che dovrebbe porre la ragione per giustificare l'obiettivo dell'orazione, cioè discolpare Elena:

«È decoro (*kosmos*) allo stato una balda gioventù; al corpo, bellezza; all'animo, sapienza; all'azione, virtù; al *logos*, verità (*aletheia*). Il contrario di questo è disdoro. E uomo e donna, e *logos* ed opera, e città e azione, conviene onorar di lode chi di lode sia degno; ma sull'indegno riversar onta; poiché è pari colpevolezza e stoltezza tanto biasimare le cose lodevoli, quanto lodare le riprovevoli».

È evidente che questi sono *topoi* generici, di buon senso etico, fatti per essere accettati da qualunque uditorio come motivazione di un *logos* serio, non fatto "per gioco". Ma essi, con la teoria del decoro, della lode e del biasimo, presuppongono esattamente il contrario delle grandi tesi di Gorgia, vale a dire che le cose siano, che siano in un certo modo, che siano conoscibili per come sono, comunicabili adeguatamente e valutabili nel bene e nel male. L'*Encomio* inizia cioè – senza nessuna vera ragione, perché queste premesse non saranno più usate – avanzando presupposti etici del tutto opposti alle teorie ontologiche,

¹³ Cfr. DK 82 B 1 = ISOCR. 10,3.

epistemologiche e comunicative del suo autore, che li smentirà alla fine.¹⁴ È chiaro che anche qui abbiamo una forma molto esplicita di ironia, un parlare del contrario di quel che si crede per mostrarne l'assurdità. Leggiamo una rivendicazione della verità, della virtù, della sapienza, mescolate senza troppi riguardi alla bellezza (che Elena certamente per il mito aveva) e della baldanza o coraggio (attribuiti comunemente agli eroi greci che scesero in guerra per lei), in capo a una "dimostrazione" che pretende – senza usare fatti nuovi, per pura forza di persuasione – di rovesciare un giudizio che fa parte dei luoghi comuni culturali greci (la colpevolezza di Elena fedifraga), e dunque intende stabilire provocatoriamente con la sola forza delle parole quel che doveva apparire come una ovvia non-verità e anche una provocazione etica, volendo anche restituire l'onore a una donna che secondo i criteri greci certamente non poteva dirsi virtuosa. In definitiva l'"io" dell'*Encomio* parte affermando verità e virtù in un discorso che ha lo scopo di stabilirne il carattere indecidibile e irrilevante. Dice e disdice, di Elena, del *logos*, della virtù e anche di se stesso.

Si tratta di un paradosso evidente e sfrontato, che si dichiara come tale. Non siamo di fronte dunque a una semplice finzione, al gioco di immaginare una difesa di Elena, ma alla falsificazione di questo stesso gioco, alla *finzione di una finzione*: non solo Gorgia non difende Elena davvero, perché questo sarebbe fuori tempo e luogo, ma neppure finge davvero di farlo. Finge di fingerlo, usa la finzione a pretesto per parlare d'altro, in particolare di sé e del *logos*, come vedremo subito.

3. Una rete semantica

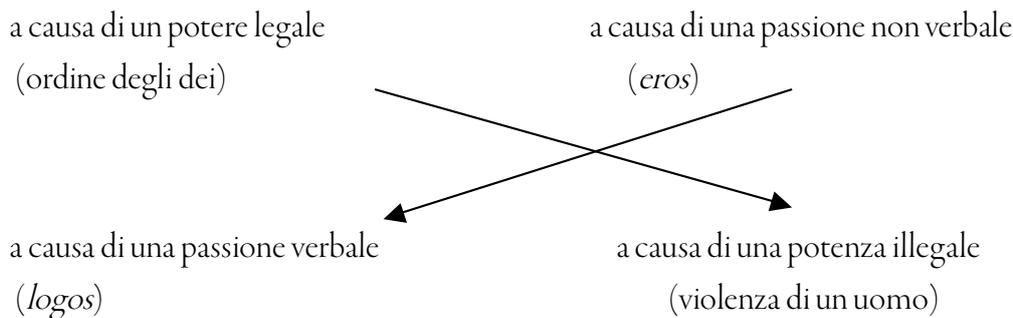
La struttura dell'*Encomio* presenta un'introduzione (paragrafi 1 e 2), una conclusione (paragrafo 21) e un'argomentazione centrale, secondo uno schema semplificato o forse ancora primitivo dell'articolazione canonica dei discorsi, come sarà poi sviluppata dalla *dispositio* della retorica classica. L'argomentazione centrale, a sua volta, è strutturata "secondo un metodo logico" [*logismon*] (2) suddividendo il fatto in discussione secondo un certo numero di possibilità subordinate: «ella fece quel che fece o per cieca volontà del Caso, e meditata decisione di Dèi, e decreto di Necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole» (6). È un metodo molto preciso, che troviamo anche nel *Palamede* e che presenta un grado molto alto di somiglianza del ragionamento dialettico dei dialoghi socratici. Si finge cioè di accettare la conclusione che si vuole smentire, la si suddivide in casi subordinati e se ne mostra l'impossibilità di ciascuno di essi per falsificare la premessa. Nel *Palamede* il ragionamento è molto intricato e si giustifica

¹⁴ Si può richiamare a questo proposito il commento di Cicerone (*Brut.* 12, 47): «Anche Gorgia compose dei "luoghi comuni"; infatti di ogni singolo argomento scriveva insieme l'elogio e il biasimo, giudicando egli esser questo il compito precipuo dell'oratore: saper innalzare un argomento con l'elogio, e poi dopo demolirlo col biasimo». Cfr. PLATONE, *Fedro* 267a-b: «Tisia e Gorgia, i quali videro come il verosimile sia da tenere in conto più del vero e con la forza del discorso fanno apparire grande ciò che è piccolo e piccolo ciò che è grande, vecchio ciò che è nuovo e al contrario nuovo ciò che è vecchio».

spesso analogamente alla dialettica platonica per via di suddivisione logica,¹⁵ ma nell'*Encomio di Elena* è semplicissimo.

Contrariamente alla discolpa di Palamede, che lavora tutta per negare il fatto, qui si ammette che Elena sia fuggita con Paride a Troia, come vogliono tutte le fonti fedeli a Omero¹⁶. Né si prova a smentire in generale che una donna volontariamente fuggitiva dal tetto coniugale sia colpevole. Si discute invece sulle cause di questa fuga, secondo l'idea generale che se un'azione ha una causa, allora è determinata da questa e chi la compie non ha responsabilità (il che in prospettiva porterebbe a eliminare qualunque colpa, dato che, secondo la formulazione leibniziana, *nihil est sine ratione*). Le possibili ragioni discusse nell'*Encomio* sono quattro (senza che peraltro sia data una giustificazione neppure implicita per la loro individuazione o per l'esclusione di altri motivi). Si dice che Elena può essere fuggita con Paride o per violenza (stupro o rapimento), o per volontà divina («degli dei, del Caso o di Necessità», specifica Gorgia che peraltro fu accusato di ateismo dagli ateniesi e costretto a fuggire dalla città) o perché convinta dai *logoi* di qualcuno (probabilmente dello stesso Paride) o per *eros*. È facile organizzare le quattro ragioni in un quadrato semiotico (Per il senso di questo schema cfr. A. GREIMAS e J. COURTÉS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, cit., *ad vocem*):

Le ragioni della fuga di Elena



¹⁵ Si veda, per un esempio fra i tanti, il paragrafo 82 B 11a 7: «Ammettiamo che la cosa sia avvenuta mediante un colloquio: io m'intendo con lui e lui con me, in qualche modo. Ma chi, con chi? Io, greco, con lui barbaro. E in che modo ascolto e parlo? forse da solo a solo? ma non ci comprenderemo a vicenda. O forse con un interprete? ma allora egli divien terzo testimone di cose che van tenute nascoste».

¹⁶ Ma è noto che vi è un certo numero di narrazioni per cui Elena non è mai andata a Troia, sostituita da un fantasma (*eidolon*). La più nota di queste versioni è contenuta nella tragedia di Euripide *Elena*, rappresentata per la prima volta nel 412. Dato che l'*Encomio* non è datato, è impossibile stabilire se Gorgia la conoscesse prima di scrivere il suo discorso. Ma certamente ne venne a conoscenza nell'ambito del suo periodo di attività dato che visse fino al 375 circa e continuò a operare fino all'ultimo. Ed è lecito supporre che Euripide non si sia inventato completamente il rovesciamento del mito, per cui le sue fonti probabilmente erano disponibili anche a Gorgia, che comunque scelse di non usare questa versione. Un'altra fonte celebre e più antica, certamente nota a Gorgia, è la *Palinodia* di Stesicoro (630-555): «Ὀὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος / οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις / οὐδ' ἴκεο Πέρραμα Τροίας» («Non vi è nulla di vero in questo discorso, non andasti mai sulle fitte navi, non giungesti sulle mura di Troia»).

Le ragioni sulle diagonali si contraddicono, quelle sul piano orizzontale si oppongono. Tutte assieme sviluppano e dispiegano l'argomento fondamentale dell'argomentazione di Gorgia, cioè che Elena non si mosse liberamente, ma fu costretta a farlo. Lo schema fa vedere come questa costrizione può avere una causa individuale o impersonale, essere connessa a un dire oppure inarticolata, avere natura divina (anche Eros è un dio) o umana.¹⁷

I casi dell'intervento divino e del ratto sono citati per primi, probabilmente in quanto sono i più facili da enunciare e da portare a sostegno della tesi dell'innocenza. Sono innanzitutto "legendariamente veri", nel senso che sono entrambi attestati nella versione dominante del mito. Quanto all'intervento divino, Afrodite promette a Paride l'amore della donna più bella del mondo come premio se la farà vincere il "concorso" del pomo d'oro e, come traduce efficacemente Monti, «di funesto amor contento il fece».¹⁸ Ed è chiaro da tutta la mitologia che alla volontà degli dei è impossibile opporre resistenza.

Che quello di Paride fosse un rapimento, dunque un atto di violenza, è poi un luogo comune non solo della poesia ma anche della storia greca, sistemato com'è proprio all'inizio dell'opera di Erodoto¹⁹. In un caso e nell'altro Elena è solo oggetto di un'azione altrui, non ha libertà di scelta e dunque la sua innocenza è difficilmente contestabile.

A Gorgia in realtà questi casi servono non tanto per argomentare sulla condizione di Elena, quanto per stabilire una teoria dell'azione come imposizione straordinariamente meccanica, in cui non vi è possibilità di scambio, di discussione, di negoziazione, ma semplicemente qualcuno obbliga qualcun altro a fare: «Naturale è infatti non che il più forte sia ostacolato dal più debole, ma il più debole sia dal più forte comandato e condotto; e il più forte guidi, il più debole segua» (6). È la teoria che leggiamo difesa non dallo stesso Gorgia nel dialogo platonico a lui dedicato, ma dall'allievo Callicle e da Trasimaco, anche lui un sofista probabilmente allievo di Gorgia, nel primo libro della *Repubblica*.

Qui ha un valore strategico: *kratos*, *dynamis* e *bia*, le parole chiave della discussione sul potere degli dei e sulla violenza degli uomini, si applicheranno, come vedremo, in maniera peculiare al *logos*. Esse innervano tutta l'argomentazione, comparando più di tredici volte direttamente nel breve scritto. Insieme

¹⁷ È interessante notare che le stesse posizioni di senso, non date come alternative ma come tappe di un percorso, si possono ritrovare nelle formulazioni di Stesicoro e Euripide che assolvono Elena "per non aver commesso il fatto" (ma la sottopongono a tentazioni di diverso genere, una dopo l'altra).

¹⁸ *Il. XXIV*, 25-30. Versioni più ampie del mito in Ovidio (*Heroides* XVI, 71ss., XVI, 149ss. e V, 35ss.), Luciano (*Dialoghi degli Dei* 20) e Igino (*Fabulae* 92).

¹⁹ «Raccontano poi che alla generazione seguente Alessandro, figlio di Priamo, volle procurarsi mediante un rapimento una donna greca – avendo egli avuto notizia di questi accadimenti –, ben consapevole che non avrebbe dovuto risponderne, dal momento che neppure coloro ne avevano dovuto rispondere. Così, dunque, quando egli rapì Elena, i Greci per prima cosa decisero di inviare degli ambasciatori per chiedere che Elena venisse restituita e che il rapimento venisse risarcito. Tuttavia, a queste richieste quelli che l'avevano rapita risposero rinfacciando il rapimento per parte loro di Medea ed il fatto che costoro chiedessero dagli altri soddisfazione senza averla essi stessi data e senza aver restituito quello che a loro veniva richiesto» (ERODOTO, *Storie*, I, 3).

a *psyché* (15 ricorrenze), *doxa* (7 ripetizioni), *peitho* (10 repliche) coi loro derivati e soprattutto a *logos* e *legein* (36 volte, che si dovrebbero raddoppiare includendo la terminologia legata, come *aletheia*, *onoma* ecc.), queste parole costituiscono l'ossatura semantica dell'*Encomio*, una serie di catene isotopiche fittamente intrecciate che trasmettono il suo senso con la loro ripetizione, prima che con il peso degli argomenti.

Prima di esaminare questa rete di riferimenti, conviene prendere in considerazione le altre due possibili cause esposte da Gorgia come determinanti (e dunque scusanti) della fuga di Elena. Partiamo da *Eros*. È evidente che non si tratta dell'amore nel senso usuale nella nostra cultura moderna: Gorgia lo descrive come un fatto quasi esclusivamente ottico, cioè il fatto che «lo sguardo di Elena, diletto dalla figura [soma] di Alessandro,²⁰ ispirò all'anima fervore [*prothymia*] e zelo d'amore [*milla erotos*]» (19), giustificando quest'analisi in termini teorici e poi con vari esempi. In generale accade che «la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi, ma quale è coesistente a ciascuna; e per mezzo della vista, l'anima anche nei suoi atteggiamenti ne vien modellata» (15). «Sicché certe cose per natura addolorano la vista, certe altre l'attirano» (18). Così per esempio la visione del nemico in guerra produce timore al di là del bello e del giusto, vera e irresistibile follia (16-17). Mentre i pittori «diletto la vista» producono al contrario «dolci visioni» con la stessa «potenza» che «sconvolge l'anima». «Eros è un dio» e quindi è «potente» ma esercita la sua forza in questa maniera ottica e inarticolata. Per questa ragione «è un'infirmità umana e una cecità della mente [*anthropon sema kai psyches agnoema*], non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura; venne infatti, come venne, per agguati del caso, non per premeditazioni della mente [*gnomes*]; e per ineluttabilità d'amore, non per artificiosi raggi».

Anche qui l'idea è quella di una vera e propria determinazione psichica da parte della vista, si tratti di immagini o di oggetti reali, in particolare di «corpi», come nel caso di Elena: una determinazione incontrollabile, non negoziabile, che ha le stesse caratteristiche dell'azione fisica. La «bellezza del corpo» di Paride agisce con la stessa violenza di un suo effettivo rapimento ed è altrettanto irresistibile. L'oggetto passivo di questa azione è la *psyché*, che in questo caso appare certamente meglio tradotta con «mente» che con «anima», come spesso si fa. L'influenza della vista sulla mente è ovviamente individuale, ma ha anche effetti collettivi: produce paura e fuga al di là dell'onore e della legge (16-17): «Molti poi cadono in vani affanni, e in gravi malattie, e in insanabili follie; a tal punto la vista ha impresso loro nella *psyché* le immagini delle cose vedute». Vi è un tono compiaciuto in queste considerazioni, e un'evidente stima nei confronti di chi è capace di determinarle (i pittori [*grafeis*]).

La stessa tesi fondamentale viene sostenuta a proposito del *logos*, infallibile anch'esso, naturalmente non governato dai pittori ma dai sofisti. Il *logos* «persuade» e «illude la *psyché*», esso infatti è «è un potente signore [*dynastes megas*], che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere» (8).

²⁰ Alessandro è un altro nome di Paride. Che l'amore parta da un «corpo bello» è teoria condivisa dal Platone del *Simposio* che ne colloca la visione alla base del percorso di ascesa all'universale (211b-c). Un corpo bello, dice Platone, o piuttosto Diotima, «genera bei ragionamenti».

Vi sono «incantesimi ispirati di parole» [*entheoi dia logon epoidai*] che «blandiscono e persuadono e trascinano col loro fascino», di cui si sono trovate «due tecniche di fascinazione e magia basate su errori della *psyché* e inganni dell'opinione [*doxa*]» (10). Di conseguenza vi è un «imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti un *logos* che abbia persuaso una *psyché*, costringe la *psyché* che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti» (12), sicché «la persuasione, congiunta con il *logos*, riesce anche a dare alla *psyché* l'impronta che vuole» (13). Vale la pena di notare che la "costrizione" (viene usata una forma derivata da *ananke*, con una evidente connotazione di necessità) è spiegato qui con l'immagine dell'"impronta" [*typos*]: cioè di nuovo di un'azione fisica diretta. In definitiva «c'è tra la potenza del *logos* e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci [*pharmakon*]²¹ e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei *logoi*, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano» (14).

Sono effetti potentemente emotivi. Nella sua forma poetica, il *logos* produce «un brivido di spavento, [...] una compassione che strappa le lacrime, [...] una struggente brama di dolore, e la *psyché* patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento» (10). Anche qui, dunque, la causazione è quasi fisica: non c'è differenza per Elena fra essere stata rapita da Paride e aver sentito un suo discorso ben costruito.

4. Elogio dellogos

È evidente che Gorgia sta formulando qui una teoria della comunicazione, la sta anche propagandando – e allo stesso tempo cerca di praticarla, influenzando i suoi lettori non a favore di Elena, ma di se stesso. Non si tratta semplicemente di un pezzo di bravura, che pure è evidente nell'originale greco del testo (non nell'italiano dove praticamente tutte le fioriture e le figure retoriche dell'espressione vanno perdute): con il pretesto di fingere di difendere Elena, Gorgia non solo dà mostra della sua abilità retorica, ma difende e propaga il suo ruolo culturale e sociale. Vi è dunque nell'*Encomio* un notevole annidamento di livelli. In primo luogo fuori dal testo vi è un mondo per cui Elena è un personaggio lontano. Il testo si apre e si chiude con l'enunciazione di un soggetto che pretende di difenderla dalle calunnie, che peraltro nel mondo reale sono solo pallide connotazioni, luoghi comuni, non ardenti condanne. Il compito viene svolto allineando i quattro tipi di violenza che Elena avrebbe potuto subire per costringerla al suo tradimento, uguali fra loro nella loro forza trascinante e dunque nella capacità di scusarla per il malfatto

²¹ L'immagine del *pharmakon*, com'è noto, ha un ruolo importante anche nella discussione platonica sulla scrittura; cfr. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, in ID., *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972; trad. it. a cura di S. Petrosino, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989 (la traduzione italiana era già apparsa in volume separato: ID., *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985).

evidentemente involontario o comunque irresistibile – ma anche nel loro fortissimo carattere emozionale in cui l'attrazione e il terrore sono entrambi subiti con la forza di una teofania. Fra gli esempi e gli argomenti apparentemente usati per sostenere la costrizione subita da Elena e dunque per discolparla, si cela il vero senso dell'operetta, cioè l'affermazione del potere sovrumano, rapinoso, erotico del *logos*.

Non si tratta semplicemente di un'interpretazione più o meno maliziosa. Vi sono due dati testuali che indicano nella promozione del *logos* il centro dell'opera. Innanzitutto troviamo una serie convergente di tracce isotopiche che si intrecciano nei paragrafi dedicati al *logos*. Innanzitutto a) le tracce che rimandano all'attività discorsiva (oltre ai termini tradotti con *logos*, troviamo *biasimare*, *lodare*, *confutare*, *verità*, *testimonianza* ecc.); poi b) in relazione fitta con queste vi è il filo costante della *persuasione* e la sua influenza c) sulla *psyché* che viene descritta con termini d) che riguardano *forza*, *energia*, *potere* e produce e) *fama*, *opinione*, con forti f) effetti emotivi e passionali. Queste sei catene isotopiche insieme coprono quasi un quarto delle parole significative dentro il testo e sono disseminate in maniera tale da ricoprirlo tutto, ma spesso una per volta (per esempio nel paragrafo (6) è presente quasi solo la linea della forza, nel (17) e (18) solo gli effetti emotivi, dall'(1) al (3) solo i riferimenti discorsivi ecc.). Esse invece convergono e si intrecciano nei paragrafi centrali dall'(8) al (14) in cui si parla della possibilità che Elena sia stata per così dire rapita dal *logos*. Centrali nell'architettura del discorso, questi paragrafi sono anche il suo obiettivo fondamentale, il suo asse logico, quelli in cui si esalta il potere persuasivo del *logos*, il suo dominio sulla *psyché*, la sua forza irresistibile.

Non a caso, questo è l'altro dato testuale rilevante, la parola *logos* coi suoi derivati è la più frequente fra i vocaboli significativi ed è la più pervasiva. È *logos* l'autoriferimento a «questo discorso» (2), (5), (21); sono *logoi* le articolazioni interne dell'*Encomio*, le singole ragioni addotte (15) e anche la razionalità o il metodo impiegato (2), la facoltà di parlare (7). È *logos* il mezzo della seduzione verbale di Paride (12) e la parola che in astratto persuade (12), (13), (14) ecc. e in generale il dire (2). Sono *logoi* quelli dei fisici, dei filosofi e soprattutto i discorsi pubblici di natura politica o giudiziaria che Gorgia sta in certo modo vendendo: quei «*logoi* coercitivi degli agoni oratorii, in cui un *logos* diletta una gran folla e la persuade se è scritto con arte [*techné*], e non se è detto secondo verità [*aletheia*]» (13). Quest'idea della tecnica del *logos* contrapposta alla sua verità è evidentemente ciò che ha di mira Gorgia, la sua definizione più completa e fondata di *logos* e anche la ragione della contrapposizione con il *logos* socratico e platonico che ci verrà conservato dalla linea dominante della tradizione filosofica ma anche religiosa dell'Occidente (si pensi all'*incipit* del Vangelo di Giovanni).

Il *logos* di Gorgia è performativo, efficace, è un'azione che ha effetti sulla *psyché* individuale e collettiva, che è capace dunque di determinare passioni e azioni, piaceri e angosce, ma anche di plasmare la *doxa*, di regolare il comportamento collettivo. Vi sono evidenti affinità con ciò che oggi chiamiamo comunicazione, con la sua capacità persuasiva, di intrattenimento, di formazione dei comportamenti collettivi. E vi è in questo testo un inizio, certamente troppo meccanico ma interessante di teoria dell'uso del linguaggio come atto linguistico e non semplicemente come informazione. In questo senso «il *logos* è

un potente signore [*dynastes megas*], che pur dotato di un corpo piccolissimo [*smikrotatos*] e invisibile [*afanestatos*] compie le opere più divine [*theiotatos*]» (8). Piccolissimo e invisibile, oggi noi diremmo piuttosto “immateriale”, ma potentissimo: come non intendere così il funzionamento della comunicazione?

Non bisogna naturalmente sopravvalutare queste somiglianze, che non hanno nessuna base storica, fra un sofista bandito dalla linea principale della riflessione filosofica europea ventiquattro secoli fa e meccanismi sociali che hanno preso peso e visibilità teorica solo nel contesto culturale contemporaneo, anche se certamente in certa misura hanno sempre regolato la convivenza collettiva. Ma può essere interessante ripensare oggi, dal nostro punto di vista, a questo testo singolare e intrigante.

Luciana Regina

PRATICHE DI VERITÀ

Abstract

The essay proposes an exercise of recapitulation of some originary philosophical structures in which the theoretical commitments that are made and the internal boundaries that are marked have relevant consequences in terms of the destiny of the truth. What emerges is a deliberately simplified alternative between Platonic and sophistic structures. The hypothesis is that Platonism, a dualistic structure in which the ontological difference runs between intelligibles and sensibles, enshrines a theoretical resource that cannot be renounced if one wishes to preserve a specific notion of truth: namely, the one that is in turn capable of giving meaning to practices of truth such as the labor of the concept.

L'articolo propone un esercizio di riepilogazione di alcune strutture filosofiche originarie, in cui gli impegni teorici che vengono assunti e i confini interni che vengono tracciati hanno conseguenze rilevanti per le sorti della verità. Se ne ricava un'alternativa volutamente semplificata, fra struttura platonica e struttura sofistica. L'ipotesi è che il platonismo, struttura dualistica in cui la differenza ontologica passa fra intelligibili e sensibili, racchiuda una risorsa teoretica irrinunciabile per preservare una certa accezione di verità: quella che a sua volta è in grado di dar senso a *pratiche di verità*, come la *fatica del concetto*.

1. La risorsa Platone

Fra idee e cose sensibili il rapporto non può più essere ingenuo e pacifico. Una volta notata e segnalata la distanza non è stato più possibile dimenticarla e neppure fare come se fosse facile colmarla. A istituire, tematizzandola, la distanza è stato Platone. Un guaio, secondo molti, ma probabilmente non una complicazione evitabile. Senza quella distanza, con la verità non avremmo nulla da fare, proprio nel senso che dà alla domanda chi chiede: «Ditemi, posso fare qualcosa? Cosa c'è da fare?». Se il pensiero si fosse acquetato o diluito, rispettivamente, nelle simmetriche visioni parmenidea e eraclitea il da farsi che ha come intenzione la verità non avrebbe spazio, sarebbe un ribadire o un tradire. Quelle strutture dicono della verità, dicono che è e dicono cosa è. Se l'essere – o il divenire – sono la verità e la via, la verità è l'essere – o il divenire – e insieme, senza scarto, il *logos*. Ma se il *logos* è coincidente con l'essere, è nello stesso luogo, si è *nella* verità, non c'è niente da fare, si tratta di stare o di scorrere, di riconoscere o di non riconoscere un *logos* che è, un essere che è *logos*. Anche l'errore o la lacuna di riconoscimento sono nello stesso luogo, non ce n'è un altro. In Parmenide questa inevitabilità e unicità di ambiente, questa coincidenza senza residui di essere e verità, diversamente che in Eraclito, si salda con il divieto di muoversi:

«Necessità inflessibile lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno, perché è stabilito che l'essere non sia senza compimento»¹.

In Eraclito quel tutto di essere e verità, quell'ordine identico per tutte le cose è in perpetuo divenire, ma altrettanto saldati, come un'unica cosa, sono l'essere e l'esser vero:

«Un'unica cosa è la saggezza: comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto»².

Diversamente monisti per ciò che riguarda essere, pensiero e discorso, entrambi impediscono ontologicamente e ammoniscono eticamente dal praticare alcunché nei confronti della verità. Gli uomini che credono di farlo è come se sognassero. A loro «rimane celato ciò che fanno da svegli allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo»³.

Parmenide mette in scena due vie, di cui una sola è *vera*, cioè autentica, l'altra è finzione, apparenza, tenebra, che viene fugata dalla determinazione a tenere la barra del timone sulla verità e cioè sulla pienezza e compattezza del positivo: è imperativo non distrarsi, non perderla di vista. Il fondatore dell'ontologia è anche colui che satura lo spazio⁴ di essere, facendo in modo che il pensiero si blocchi, si incateni e smetta di praticare un attimo dopo aver affrontato la prima, più originaria distanza fra vero e falso. La via *della* verità non è una via che conduce alla verità, quindi propriamente non è una via, perché non c'è un cammino da fare, non c'è una pratica di verità, c'è semmai un esser nel vero. E lo stesso, per questo specifico aspetto, vale per Eraclito. Non c'è realmente da salvare o preservare un principio, perché il principio si salva da solo, è già sempre in salvo. Non c'è neppure una memoria da ritrovare, una forma da estrarre, ma solo una dimensione nella quale si è, senza scarti, alla quale risvegliarsi. Mancano una mancanza e una distanza che possano dirsi reali, che non siano soltanto un effetto ottico, disinnescate dalle ontologie della pervasività senza resti.

Un'assenza si fa dunque notare fragorosamente, e a notarla prima di Platone sono Zenone, in linea con Parmenide, e Gorgia, in contropiede: quella dello spazio vuoto, della distanza gnoseologica fra pensiero ed essere, che è consentita da quella ontologica fra idee e cose. L'assenza di spazio è la verità per Parmenide. Ma quella verità, che è, non si pratica. E non appena dal *logos* unico si transiti ai *logoi*, ci si scopre sofisti: se *il* logos è *l'essere* e viceversa, i *logoi* e tutti i loro modi d'essere, comprese le apparenze, dovranno godere dello stesso privilegio. Peraltro, Parmenide stesso afferma qualcosa di così simile da suonare perfettamente sovrapponibile all'eresia di Gorgia:

«Anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso»⁵.

¹ PARMENIDE, fr. 8, 30-32 = DK 28 B 8, 34-36 (cito Parmenide dalla trad. it. di G. Reale, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 1991).

² ERACLITO, DK 22 B 41 (traggo le citazioni italiane dei frammenti di Eraclito da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1969).

³ ERACLITO, DK 22 B 1.

⁴ Guglielminetti, nei suoi scritti recenti e nell'articolo ospitato in questo numero, propone strategie ispirate al dispositivo dell'*aggiunta* per disinnescare le dinamiche di saturazione che impediscono ogni mossa.

⁵ PARMENIDE, fr. 1, 31-32 = DK 28 B, 31-32.

Il nostro esercizio di riepilogazione sommaria ci ha così portato a questa tappa: da Parmenide⁶ (ma anche da Eraclito), tramite Zenone, verrebbe accreditata la versione gorgiana della sofistica, o potremmo anche dire la sofistica, come struttura che ci costringe a non cercare al di là dei *logoi*. La polisemicità del *logos* consente poi una quantità di variazioni, come la storia della filosofia successiva ha mostrato ampiamente, ma tutte interne a questa struttura monistica. Con la complicità del concetto di *logos*, i termini identificati da Parmenide e da Gorgia sono in realtà tre, perché i primi due – pensiero ed essere – si portano dietro il terzo, il discorso, come una scia inevitabile. Se pensiero ed essere sono identificati, se non c'è spazio fra di loro, neppure il discorso si distingue. E non si preserva neppure alcuna vera indipendenza per i pensieri pensati – le idee – rispetto ai pensieri pensanti, ai tentativi ed errori del soggetto fallibile intento all'opera del pensiero. Il dire-pensare fa tutt'uno con l'essere e con il pensiero-pensato: essere, essere pensato e esser detto sono lo stesso, una sola istantanea, nessuna sequenza. L'impossibilità di giustificare una fatica della verità ad opera del discorso e del pensiero, sia dalla prospettiva di Parmenide sia da quella di Gorgia, può forse essere l'indizio più forte a sostegno della tesi di una biforcazione fondamentale, situata su quello snodo: una sorta di tarlo sofistico che lavora dall'interno delle prospettive monistiche.

Da Platone e dal realismo delle idee verrebbe in questa ipotesi non dunque l'essere e il consistere della verità, ma la verità in questione e le pratiche di verità. Due linee si biforcherebbero a partire da qui: o l'identificazione di essere e *logos*, di essere, essere pensato ed esser detto, con la conseguenza di una verità che è, o di tante verità che sono, tutte vere, nessuna vera. Oppure la distanza, lo spazio vuoto – le idee (vere e false) non sono le cose, le cose non sono le idee – con la conseguenza del giustificarsi delle pratiche di verità.

2. Le cose e le cose stesse

Lo spazio per l'invenzione della cosa stessa si dà in quell'essere reciprocamente altrove di intelligibili e sensibili. Non si dà se l'idea, intesa insieme come essenza, ideale, perfezione si compie e realizza nelle cose, eventualmente dislocandosi nel tempo per il conoscere.

Com'è ben noto, ma vale la pena di ricordarlo in questo contesto, il dualismo nell'essere istituito da Platone è rifiutato già da Aristotele in quanto epistemologicamente non indispensabile, logicamente non economico. Che bisogno ci sarebbe di questa sovrabbondanza? La domanda è fondamentale, proprio questo è il punto: che bisogno ce n'è? Se l'idea è l'essenza ed è tutt'uno con la cosa, la cosa si porta addosso la sua essenza e quindi la sua idea come la lumaca la sua casa. Lo scopo diventa allora superare la distanza, che è una ragionevole distanza gnoseologica, fra la conoscenza e la verità stabile – o l'essenza – delle cose. Questa non è altra e non è altrove, ma può essere non ancora in atto, non ancora compresa pienamente. Il

⁶ Cassin impernia interamente la sua analisi su questo perfetto parallelismo fra ontologia e sofistica: sulla continuità nel capovolgimento, agganciata all'identificazione di pensiero, discorso ed essere: «Tutta l'operazione di Gorgia consiste nel rendere evidente il fatto che il poema ontologico è già in sé un discorso sofistico» (B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 28; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2002, p. 24). Su questa linea di lettura, cfr. anche G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997 p. 108 e *passim*.

dualismo ontologico viene ridimensionato a dualismo gnoseologico e a perfettibilità esistenziale: lo spazio per una concezione della ricerca, della conoscenza e dell'educazione come percorsi di approssimazione graduale è riguadagnato altrimenti. Ma il luogo della verità è più vicino che in Platone, è direttamente nella cosa che è e diviene, che possiede la sua essenza come una destinazione. Nello schema più economico di Aristotele la cosa possiede la sua essenza e dunque incamera la sua idea, coincide con la sua verità. In questa struttura, gravida di conseguenze per la storia della verità, fra realtà e verità non si può vedere altro iato che quello, temporaneo, di un'insufficienza della conoscenza o di un'incompletezza dell'attualizzazione. La verità non può essere che *adaequatio rei et intellectus*, cioè conoscenza vera, scienza delle cause. Sono il tempo, la debolezza e la parzialità di prospettiva del soggetto che conosce, a fare la differenza. Se non fosse per questi elementi dislocati nel tempo, che non permettono di cogliere tutte le articolazioni insieme, ma solo una alla volta, la verità sarebbe colta nell'atto stesso di cogliere la realtà, come succede nello schema leibniziano, in cui verità di fatto e verità di ragione coincidono all'infinito.

Ciò che la riduzione aristotelica elimina è quella che altri tenteranno di nominare come la cosa *stessa*, intenzione di una ricerca di verità che si dirige sulle idee, sugli intelligibili in quanto reali. Viene disinnescata la seconda navigazione, penosa e faticosa, senza conforto di vento, quella in cui si cerca l'essenza dell'idea. Per Platone è l'essenza dell'idea ciò che cerchiamo quando interroghiamo la verità: altro tipo di processo è il conoscere, che utilizza la testimonianza dei sensi, stabilisce regolarità, estrae o astrae essenze, istituisce criteri. Platone ha un concetto dell'essere, della realtà dell'idea per cui ognuna è identica a se stessa e diversa dalle altre: l'idea stessa ha un'essenza, non è *tout court* l'essenza e quindi non è un semplice rasoio quello che può, eliminando un ente inutilmente moltiplicatosi, riportarla nel suo luogo, nella cosa. Il dualismo ontologico platonico è responsabile dell'invenzione di una *cosa altra*, indispensabile per ogni interrogazione della verità, della *cosa stessa*.

Tornando alla domanda fondamentale – perché ce ne dovrebbe essere bisogno? – la specifichiamo in questo modo: che bisogno c'è di due modi distinti, eterogenei, di esser cosa? E in che cosa sono eterogenei?

La cosa stessa si distingue dalla cosa, come insegna Hegel in snodi inequivocabilmente platonici, come *Ding* da *Sache*, come due modi diversi di esser cosa. Alla cosa stessa spetta il compito di esprimere «l'essenzialità spirituale», di rappresentare un «oggetto generato dall'autocoscienza come l'oggetto suo, senza cessare di essere libero e vero e proprio oggetto»⁷. È da notare che non è tanto il processo conoscitivo a non poter fare a meno della cosa *stessa* e ad esserne capace, ma il pensiero impegnato nel riconoscimento non riappropriativo di qualcosa che ha i suoi stessi tratti spirituali ma è altro, un «vero e proprio oggetto». Per la conoscenza può forse bastare la cosa; di più, non riusciremmo probabilmente a cogliere la differenza che conta fra pensare e conoscere se non proprio a partire dalla differenza ontologica fra cosa e cosa stessa.

Uno dei rari platonici contemporanei, Frege, considera la questione in questi termini: «La tendenza oggi assai diffusa a non riconoscere come oggetto alcunché che non sia percepibile dai sensi ci trae in inganno e ci porta a confondere le cifre con i numeri, che sono i veri oggetti dell'indagine [...] Ma una concezione siffatta è insostenibile, dal momento che è impossibile parlare di una qualsivoglia proprietà

⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969ss., vol. 3, p. 304 (V, 180); trad. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 340.

aritmetica dei numeri senza fare riferimento al significato [*Bedeutung*] dei segni numerici [...] Alcuni parleranno forse di definizione; ma nessuna definizione è creativa al punto da conferire a una cosa proprietà di cui non gode affatto»⁸.

Se è così importante che l'idea non sia soltanto l'idea della cosa, ma una cosa eterogenea, è perché sono diversi gli atteggiamenti spirituali che possono essere giustificati nei confronti dell'un regno e dell'altro. Cercare il significato delle idee non è come cercare la spiegazione di oggetti o processi. E negare il carattere di oggetto indipendente alle idee è come ammettere che siano costrutti razionali, le cui "proprietà" dipendono unicamente da chi ve le ha introdotte in sede di definizione. La ricerca della verità di un'idea, o la fatica del concetto non sono comprensibili né come processi conoscitivi, di consumazione del non noto, né come costruzioni convenzionali. La scelta contro il platonismo ci lascia privi di una determinata intenzione dello spirito.

3. Teorie della verità

Le risorse teoretiche contenute nel platonismo non riguardano soltanto la possibilità del gesto spirituale che interpella e riconosce le diverse idee e la loro essenza, la fatica dei concetti; fanno la differenza anche rispetto a quella fatica speciale che si rivolge al concetto stesso di verità. Nel tentativo di dire che cosa sia la verità si formulano teorie della verità, o sulla verità. Ma il fatto che siano teorie e che vertano su un'idea non significa automaticamente che riconoscano al loro oggetto i caratteri di un intelligibile platonico. La biforcazione fra chi considera gli intelligibili reali e indipendenti e chi invece li riconduce a prodotti del pensiero e del linguaggio, soggetti alle infinite variabili culturali e soggettive, tocca in modo peculiare l'intelligibile *verità*. Una peculiarità che può aiutarci ad approfondire e ad articolare meglio la questione di quale sia e di cosa implichi l'intenzione dello spirito che diviene impensabile fuori dal platonismo.

Le diverse concezioni degli intelligibili, rappresentate già a grandi linee nella medievale disputa sugli universali, si presentano diversamente se applicate a intelligibili come *cosca*, *potlach*, *giustizia* o all'intelligibile *verità*. Non genera, dobbiamo ammetterlo, un disagio insormontabile ammettere una spiegazione moderatamente, epistemicamente relativista, o costruttivista a proposito dei primi concetti. Non pare impossibile peraltro mediarla e farla convivere con un'ontologia raffinata, attraversata da opportune distinzioni fra oggetti totalmente, parzialmente e per nulla indipendenti dalle attribuzioni di senso. Il disagio, certo, nasce quando ci si spinga fino a posizioni trivialiste e non si conservi un pacchetto di vincoli ragionevoli alla proliferazione indiscriminata, esente da criteri, dei significati e degli usi. O, simmetricamente, quando si pretenda di trasformare la tendenza all'universalizzazione e la considerevole tenuta razionale di alcuni concetti e valori in assoluto dogmatico, in clava politica. Ma questi sono estremi raramente percorsi, tutto sommato. Dunque, a condizione che ci si muova in un gioco linguistico appena critico, si acconsente con una certa facilità a una spiegazione di questo genere: si verifica gradualmente una costruzione-disseminazione sociale del significante e del suo significato, a partire da elementi di realtà che, in base a ragioni di vario tipo, si agglomerano e permettono determinati usi, non solo linguistici. Nel tempo, insieme alle loro ragioni e quindi al lavoro di soggetti alle prese con esigenze di senso

⁸ G. FREGE, *Funktion und Begriff*, in ID., *Kleine Schriften*, hrsg. von I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1967, pp. 126-127; trad. it. E. Picardi, *Funzione e concetto*, in ID., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 5.

diversamente libere a seconda della tipologia di concetti, gli elementi di realtà fattuale e le ragioni da cui il concetto si origina continuano a contribuire ad esso. Lo possono consolidare, sfilacciare, disfare, e la maggioranza degli utilizzatori accorgersene più o meno rapidamente. Questa ricostruzione ha un alto grado di persuasività, concorda con un gran numero di evidenze, oltre a presentare indubbi vantaggi in termini di tolleranza, democraticità e resistenza all'assolutismo e al totalitarismo in tutte le sue forme.

A questo punto va messo in rilievo un passaggio non del tutto ovvio. La sintesi appena abbozzata (che ha la pretesa, funzionale al discorso che segue, di tenere insieme poco educatamente posizioni che di fatto spesso si scontrano nel dibattito filosofico) ha di mira anzitutto gli intelligibili che si *usano* e che si *riferiscono in ultima istanza* a dei sensibili, e funziona piuttosto fluentemente come raccordo ragionevole fra utilizzatori-agenti di senso, riscontri sensibili – a priori o *ex post* come i documenti – e concetti. Non è corretto tentare di inchiodare chi sostenga una posizione così avveduta in termini storico-antropologici all'inevitabilità di conseguenze nichilistiche, perché vi sono davvero molti antidoti all'annichilimento di qualunque criterio, all'interno di una teoria *potpourri* come questa.

Alcune versioni di essa, espansive in esplicite teorie sulla verità, hanno costituito anche la più valida ragione per sbaragliare la famigerata tesi della verità come corrispondenza, che non può essere pensata radicalmente se non in ambiente dogmatico, a meno che si riduca al poco rilevante richiamo a un genere di fatti nudi e indipendenti dalla scoperta, dalla conoscenza, dalla ricerca, dall'interpretazione e dal pensiero come l'altezza delle montagne, che non rappresentano certo l'intenzione profonda della questione degli intelligibili.

Sorvolando un po' dall'alto e a campione la recente e abbondantissima letteratura sull'argomento della verità, si nota anzitutto che le posizioni si sono di recente come semplificate. Sembra che di nuovo si sia al cospetto di una posta in gioco cruciale quanto elementare del tipo: poterne fare a meno o no. Poter fare a meno di un criterio per stabilire come vera una versione dei fatti rispetto a un'altra, poter fare a meno della convinzione dell'irrinunciabilità di certi valori, poter fare a meno di misurare la sincerità di qualcuno. Si osano titoli di grande nettezza. Solo nel microcosmo dei filosofi torinesi incontriamo per esempio in un breve volgere di anni *Per la verità* (Marconi) e *Addio alla verità* (Vattimo). I due autori sostengono rispettivamente, appunto, che non se ne può fare a meno e che se ne può e se ne dovrebbe fare a meno. Ma in che senso va intesa questa contrapposizione? Nei termini della teoria *potpourri* di cui sopra riusciremmo probabilmente a dar ragione a entrambi. Ma questo dipende dal fatto che entrambe le posizioni sono interessate alla verità come a un intelligibile fra gli altri, e la nostra teoria *potpourri* è forse esaustiva e potenzialmente rappacificante nei confronti di quell'uso del concetto di verità che si dà sullo sfondo non platonico, ma semmai aristotelico di questioni gnoseologiche. Lo è se siamo impegnati sulla questione della conoscenza e dei suoi criteri, lo è se ci riferiamo alla verità come a qualcosa che si può sapere o non sapere ma che in molti casi è comunque là. Lo è se al tempo stesso, e giustamente, ammoniamo dall'omettere l'apporto che l'interpretazione, l'uso, le procedure di accertamento, le decisioni teoriche forniscono persino ai più bruti dei fatti quando diventino un sapere. Lo è se consideriamo *vero* un trascendentale in senso moderno, una condizione di pensabilità per tutto ciò che viene asserito come reale, un rafforzativo della realtà passata per il trattamento linguistico, che essendo in sé un fattore indebolente provoca come contraccolpo il dubbio e la simmetrica esigenza di verifica dell'asserzione?

⁹ Molti peraltro ritengono ridondante la predicazione della verità: asserire qualcosa contiene già la pretesa che "sia vero", senza che

Quello che l'intelligibile *verità* ha però di eccedente rispetto agli altri intelligibili si rivela nel fatto che divide più profondamente di quanto siano divise le due posizioni sopra sintetizzate, e la divisione non si esaurisce nei tratti legati agli usi epistemici e linguistici del concetto. La più insanabile divisione passa fra le posizioni che intendono preservare non tanto l'indipendenza dei fatti o dei costrutti, ma della verità stessa e del bene. E l'indipendenza da salvaguardare in questi due casi contigui, quello della verità e quello del bene, non è affatto l'indipendenza dal soggetto o dal tempo, ma quella dalla piatta determinatezza, che è il tratto della cosa semplice, non quello della *cosa stessa*.

La determinatezza porta strutturalmente con sé il pericolo concreto dell'esauritività, della consumazione, della chiusura. Se ammessa per la verità e per il bene, e per ricaduta anche per gli altri intelligibili, li espone tutti al calcolo, all'utilità, all'ideologia. Salvare la verità e il bene (e le idee di conseguenza) dalla determinatezza conclusiva, "salvarli" altrove che nella dimensione della cosalità conclusa, inventando un loro modo di *essere*, è intenzione che affiora qua e là sia nel platonismo originario, sia nelle sue citazioni più o meno rispettose e filologiche come ciò che è davvero cruciale del dualismo ontologico.

4. *La variabile Bene: virtù e competenze*

L'apparentamento di verità e bene come intelligibili speciali, che giustificano autentiche lacerazioni teoriche e che permettono di cogliere meglio la decisività della scelta fra monismo e dualismo ontologico, è di certo una struttura platonica. Più precisamente si può leggere come una delle ragioni più profonde di Platone contro la sofistica. Cercando di seguire Socrate nel suo dialogo con Teeteto a proposito della conoscenza ci troviamo impigliati in varie difficoltà. Il dialogo non conclude a una definizione, non si riferisce in modo esplicito alla teoria delle idee, dà a Protagora così tante buone armi, nella difesa che ne assume, che pare non ne restino molte per Socrate. Tutti questi elementi potrebbero essere ascritti al fatto che il confronto con la sofistica avviene qui prevalentemente sul terreno della conoscenza. Abbiamo infatti precedentemente provato ad applicare un filtro che cambia il valore delle carte in mano ai competitori a seconda che della verità ci si preoccupi nell'ottica gnoseologica o in vista d'altro. E nel *Teeteto* indubbiamente la domanda più volte ribadita riguarda la conoscenza vera, non la verità. Non sarebbe dunque un caso che questo dialogo sia stato oggetto di tante interpretazioni, compresa quella scettica¹⁰. Ma è anche perfettamente chiaro che quel che Platone è disposto forse a concedere a Protagora quando si tratta di comparare valutazioni immediate come le sensazioni, o valutazioni di una comunità mediate da norme e da criteri stabiliti, finché ci si occupa, come dice, di «in che modo io sono ingiusto nei tuoi confronti e tu lo sei nei miei»¹¹, glielo nega recisamente quando in questione è la cosa stessa. È qui che la differenza fra il filosofo, «allevato nella libertà e nella disponibilità di tempo»¹² e il sofista è massima: solo il primo può «uscire dai confini» degli interrogativi comparativi, relativi, che si occupano dei criteri

occorra dirlo di nuovo, ma ancora una volta non è questo il punto davvero dirimente.

¹⁰ Cfr. M. BONAZZI, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2003, pp. 81-93.

¹¹ *Theaet.* 175 c 1-2 (cito dalla trad. it. di F. Ferrari, *Teeteto*, BUR, Milano 2011).

¹² *Theaet.* 175 d 8 – e 1.

di valutazione in funzione della loro utilità, per «affrontare un'indagine sulla giustizia e l'ingiustizia stesse»¹³ «fornendo ragioni»¹⁴ (*logon didónai*) di tutte queste cose. Il *pathos* dei passaggi che seguono è improvvisamente alto, nessuna traccia di ironia: entra in scena con decisione la coppia bene-libertà, la posta in gioco della disputa, prima tenuta su un piano così urbano, fra sofista e filosofo. A seguire il sofista ci si può trovare al massimo nella condizione di simulare la virtù, per sembrare buoni, ma non è per questi motivi che la scelta fra bene e male va compiuta. Non bisogna concedere fama di «uomo valente» a qualcuno in virtù della sua «abilità ingannatrice»¹⁵, ma «dire il vero»¹⁶, e cioè che «ci sono due modelli nella realtà, l'uno divino e massimamente felice, l'altro non divino e assolutamente infelice»¹⁷.

Accadono dunque autentici smottamenti nei significati e nella portata di verità e conoscenza, a seconda che entrino in contatto con questioni relative o con questioni assolute. Accade anche che facendo attenzione al bene si trovi una verità intimamente connessa con la libertà. Potremmo anche dire che tutto questo accade ma può anche non accadere, a seconda che verità e conoscenza si collochino all'interno di ricerche sulle cose o di indagini sulle cose stesse.

Si tratta di una differenza che permette di pensare altre differenze, come quella fra virtù e competenza. Una virtù si distingue da una competenza, concettualmente, per il fatto che la si possiede e la si esercita per un fine intrinseco, che è il *suo* bene, ma che è in ultima analisi *il* bene. Il senso della virtù è nel suo esser buona, la virtù è tale perché è buona, è buona perché e in quanto tende al bene. Il bene, dal canto suo, può essere prismaticamente riguardato da infinite prospettive, detto con molti nomi, ma non scomposto né ricavato per somma o sintesi. In questo scambio alla pari, interno, che genera incremento di valore fra virtù, azione, bene, beni, fini si intravede un lavoro, un processo, ma quel processo non è calcolo, né riordino, né premeditazione. Semmai si tratta di un'opera del riconoscimento, di un riconoscimento senza lotta, di un accadere che non può essere propriamente pilotato da una volontà, perché altrimenti si verificherebbe uno squilibrio fra il fine assunto da quella volontà, individuale o collettiva, e gli altri snodi, inaggrabili perché si dia forma etica. Non può essere perseguita per e attraverso calcolo, la virtù, perché il bene e il fine nel suo caso coincidono, e perché il suo fine non è ulteriore ad essa ma interno, tutt'uno con il suo esserci e dispiegarsi in opere. Non è vero neppure che ciascuno nasca con un bagaglio di virtù innate che si travasano limpidamente nelle azioni. Davanti a queste due affermazioni si è spinti a compiere un ulteriore passaggio, a dire cioè che la virtù può essere educata, e che in questo torna a somigliare fin quasi a confondersi con la competenza. Ma le differenze sono più importanti delle somiglianze. La virtù è esigente, tremendamente esigente, al punto che pare allontanarsi e tramutarsi in male non appena la si assume come un obiettivo, e noi siamo obbligati a tenere insieme entrambi i suoi caratteri, irrinunciabili e dunque impositivi per il pensiero: ci tocca pensarla così, come si offre, esigente e al contempo impraticabile come un obiettivo. Esigente come una chiamata, non un semplice dato di fatto distribuito secondo criteri misteriosi, non una dotazione, ma un'evidente esigenza extrasoggettiva, rivolta a tutti ma fuori portata per qualunque volontà, e anche per qualunque conoscenza. Cosa ci permette, ad esempio, di concepire ma non di conoscere esaustivamente la carità – così come si manifesta nell'inno di Paolo –

¹³ *Theact.* 175 c 1-2.

¹⁴ *Theact.* 175 d 1.

¹⁵ *Theact.* 176 d 2.

¹⁶ *Theact.* 176 d 5.

¹⁷ *Theact.* 176 e 3-4.

come una virtù? È precisamente ciò che ci impedisce di trattarla e concepirla come una competenza. Le barriere a pensarla come un risultato che si possa ottenere attraverso la corretta scelta degli ingredienti sono l'essenziale del concetto, della concepibilità di quella forma. Davanti alla nostra vista interiore la carità si staglia inequivocabile proprio e precisamente nel momento in cui sfogliamo strato per strato ciò che non può e non deve essere confuso con la virtù:

«Se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne [...]. Se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per esser bruciato [...]»¹⁸.

Un elenco di sottrazioni che ci lascia privi di mezzi, quand'anche ci ritenessimo capaci di atti così generosi o dotati e potenti nella visione, nella fede, nella conoscenza. E proprio perché restiamo privi di *mezzi* per realizzare la virtù della carità cominciamo a capirla nella sua essenza, che è l'essenza di ogni virtù in quanto è una virtù e non una competenza. Cominciamo a cogliere il bene come la sua essenza, come l'essenza di ogni virtù che possa dirsi tale.

Il bene compare nei contesti più disparati, come faceva Hitchcock nei suoi film, come un passante, di spalle, fra la folla, come un'immagine riflessa in uno specchio, in una foto, che nota solo chi guarda con intenzione o chi torna più volte sullo stesso fotogramma. Un memo, un *post-it*, non un protagonista della vicenda, non un vero contenuto, non un pezzo della trama e neppure la trama di un'esistenza. Il bene può essere ignorato, può passare inosservato, ma non è semplicemente altrove, remoto e immoto, indifferente alla vicenda che si svolge nella prossimità, nel formicaio umano. Se ci capita di notarlo non possiamo evitare la sorpresa, la contentezza, il conforto della cessazione momentanea dell'esercizio della forza, perché notarlo e capire che non possiamo nulla davvero per farlo nostro e possederlo o coinciderci è tutt'uno. Quell'eccedenza è il suo segno distintivo, l'agente che mette fuori gioco i tentativi di conquista e di merito, ed in questo consiste anche la sua parentela con la verità. È lui che lotta per noi, non noi per lui. È la verità che non desiste, che perdona l'errore, l'inesattezza, l'ansia di esattezza, che sostiene chi cerca e che distrugge le recinzioni pazientemente costruite per custodirla e studiarla. La radice di ogni fede, laica o religiosa, è in questo abbandono delle logiche comuni, nell'obbedienza che se ne ricava e che solo in quel caso è aumento della potenza di esistere, e non diminuzione come nell'obbedienza a un potere più forte. Hegel ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, opera disseminata fra l'altro di riferimenti platonici, usa questi termini:

«La verità è qualcosa di libero che noi non dominiamo e da cui non siamo dominati [...]. Infatti la verità è bellezza rappresentata con l'intelletto, e il carattere negativo della verità è la libertà»¹⁹.

5. Pratiche sofistiche e pratiche filosofiche

Un'altra differenza che la struttura platonica ci permette di pensare è quella fra pratiche governate da una

¹⁸ I Cor. 13, 2-3.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 1 (*Frühe Schriften*), p. 288; trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 364. Sul contesto platonico del passo hegeliano, cfr. V. CICERO, *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 25.

deontologia regionale e pratiche liberamente ispirate a un'ontologia. Dal platonismo deriva infatti un certo tipo di rapporto con lo scopo, una certa declinazione dell'intenzione, che scaturisce interamente dal fatto che lo scopo è la verità e non il suo possesso, né la sua esibizione. Non può essere filosofo chi la sapienza la ostenti; né chi tratti la verità senza venerazione, limando le differenze fra superficie e profondità, fra parte e tutto. È in Platone che si fissa la contrapposizione fra il filosofo archetipico, colui che ricerca perché non possiede, e il sofista come colui che fornisce risposte, che esibisce la sapienza, che fa di essa una merce che può essere scambiata per il suo valore d'uso. Con quella sapienza che si può ostentare si vincono le battaglie politiche, e il premio è la reputazione, il potere.

A quel che ci racconta Platone, ancora nel *Teeteto*, chi ha reputazione di sapiente non è filosofo. La reputazione del filosofo è una caricatura sarcastica o bonaria, a rischio del ridicolo. Il filosofo inciampa e cade nel pozzo, ma soprattutto balbetta e non si fa valere quando il discorso che verte sulla verità ha una posta in gioco che non è la verità. Cioè quando si usa la parola e la sua ineliminabile istanza veritativa per altri scopi che non sono la ricerca e l'amicizia, ma la vittoria di una tesi o di un contendente.

A sentire Platone il sofista può fare l'avvocato, il filosofo no, ma su questa sorta di divisione del lavoro vale la pena di sospendere e approfondire ulteriormente il giudizio.

Attualizzando l'indicazione di Platone, infatti, molte altre impossibilità sembrano incombere sul filosofo e molte possibilità restare libere invece per il sofista, anche ai nostri tempi. Il politico, il manager, il responsabile delle risorse umane, il personaggio pubblico, dello spettacolo. Cos'hanno in comune? Si direbbe un rapporto strumentale e quindi non filosofico con la verità: il far qualcosa della verità per altri scopi. Persuadere le maggioranze, vincere le elezioni, gestire il consenso. Amministrare, decidere, tagliare, render conto agli azionisti. Piacere, cercare e ottenere il successo personale. Il punto cruciale per il nostro ragionamento non è tanto stabilire se tutte queste figure abbiano anche scopi altri dalla ricerca della verità e modalità altre dall'amicizia disinteressata. Questa affermazione è un'ovvietà largamente condivisa, avalutativa, che si applica fra l'altro a molte altre figure e pratiche. Ma accordarsi eventualmente sul fatto che queste figure abbiano comunque fra le mani la verità, ne facciano qualche uso e che da quell'uso essa ne esca in qualche modo, cioè che in quelle pratiche *ne vada* della verità oppure no.

È probabile che molti sostengano con convinzione che la verità non c'entra nulla, che giustamente e coerentemente ognuno di loro ha un compito e fa quel che deve fare, senza metter le mani sulla verità, senza averne alcuna pretesa. Ecco ricomparire il sofista come figura professionale e adatta al mondo, che lima le differenze, che conosce e maneggia il valore di opinione e reputazione, che è in grado di adottare uno scopo e di perseguirlo, di razionalizzare il percorso che vi conduce. E questo scopo è difendibile, non si può *in ultima analisi* negargli una dignità, un posto fra gli scopi eleggibili. Se per attingere ciascuno di questi scopi – la difesa degli imputati, la gestione del consenso, la tenuta e la crescita dell'impresa, la perpetuazione del patto innocuo e felice fra spettatori e spettacolo – occorre assumere una parte e farla prevalere su altre possibili, ebbene si fa, questo è professionismo. Nella luce dello scopo e della parte le scelte si fanno obbligate, chiare, oneste e coerenti. Lo scopo e la parte illuminano il cammino e generano *le loro* differenze, fra ciò che è giusto e lecito e ciò che non lo è. La deontologia è un passaggio inevitabile della storia di qualunque servizio o professione, e viene riempita di contenuti dall'interno di un'intenzione che non mette in questione la verità, ma uno o più scopi sufficientemente condivisi, identitari. Ci si accontenta, si limita il campo, si interrompe la ricerca. Ma la deontologia non è solo un'etica urbana, è sotto un altro aspetto un'antietica, così come il sofista fino a un certo limite è sovrapponibile al filosofo, oltre quel limite è l'antifilosofo. Divertimento, intrattenimento, cultura, informazione, non fa differenza, il

linguaggio deve essere dettato dalle regole dello spettacolo e del mezzo.

A fronte di questa interrogazione del rapporto fra la questione della verità e alcune pratiche professionali, cosa si può dire della pratica filosofica, che cerca di ritagliarsi essa stessa uno spazio, contro-intuitivamente, fra le professioni? Se ci si rammenta del fatto che la filosofia è già una pratica, che riguarda la realtà e produce effetti sui criteri, le idee, i valori e dunque sui progetti, le decisioni, le azioni, non dovrebbe sorprendere che ai filosofi ci si possa rivolgere da parte dei contesti più disparati per un aiuto, vissuto addirittura come indispensabile, a ripensare qualcosa di attuale e urgente. Quanto detto è corretto, funziona, ma non conduce automaticamente a giustificare una professione e al tempo stesso la sua coerenza con i valori e i contenuti qualificanti della disciplina da cui prende il nome e il senso. La professione ha una caratteristica fondamentale, che è il suo svolgersi a beneficio di qualcuno e dei suoi bisogni; un servizio professionale che viene venduto obbedisce alla *ratio* di ogni vendita, di ogni scambio in denaro, che è sintetizzabile nel suo creare valore per il compratore. Come nel caso delle altre professioni esaminate, anche il filosofo che offre i suoi servizi come professionista deve preoccuparsi della soddisfazione del cliente, e nel farlo introduce inevitabilmente un diaframma che può distorcere il proprio fare originario, il quale obbedisce all'amicizia e all'amore per la verità. Una volta ammesso questo vincolo come comune a tutte le professioni, ciò che può servire a sciogliere il dilemma tipico delle pratiche filosofiche può diventare una chiave di lettura e di trasformazione anche per le altre professioni. Ispirandoci all'analisi precedente c'è forse un modo per evitare di separarsi programmaticamente dal vero che interpella ogni pratica, indipendentemente dalle decisioni prese al suo riguardo. Si tratta di ammettere che il sistema di relazioni interessato da quella pratica è chiamato a impegnarsi sulla cosa stessa che di volta in volta si tratta, nella pratica, di trasformare. Il criterio degli *stakeholders*, molto familiare nel contesto organizzativo, dimentica di includere fra gli aventi titolo la "cosa stessa". Sono sempre soggetti, presenti o futuri, prossimi o remoti, gli *stakeholders*, e la reputazione etica cresce in misura della quantità di soggetti di cui si dichiara di tener conto. I soggetti, tuttavia, sono *stakeholders* che non possono prescindere da interessi e parzialità, da ideologie e volontà. L'unico *stakeholder* che, con tutte le difficoltà che si possono incontrare a farlo esprimere, è esente da quel problema e dal gioco di forze che ne deriva è la cosa che è in gioco. Nel caso ci si occupi professionalmente della salute dei pazienti, la cosa stessa è la salute, nel caso ci si occupi di decidere in merito a colpe e sanzioni, o di difendere o accusare qualcuno, la cosa stessa è la giustizia. Nel caso della politica è la cosa pubblica.

Due tipi di azione, due tipi di ricerca, due modi d'essere professionali, tra cui scegliere liberamente. Uno ammissibile, ragionevole, sofisticato in accezione rivalutativa, l'altro filosofico e cioè platonico.

POLITICHE

INTERVISTA A LUCIANO VIOLANTE

Abstract

Truth is not served on silver plates by obliging servants. One must look for the truth each time anew. Truth is the result of procedures and rules that are accepted and legitimated within a specific community, school, trial, parliamentary debate or a room in Congress where interests, values, hopes, and presumptions clash. In all these contexts the effort should be that not of imposing a truth, but of creating the conditions so that a truth may be reached together. The starting points are not to consider oneself the one who has a monopoly of the truth and be convinced that one's task is to look for such a truth, not to prevent others from searching for it; all this without letting oneself be driven by impulses. It is not easy, and one does not always succeed.

Presidente Violante,

La ringraziamo per avere accettato di rispondere ad alcune domande, che nella nostra intenzione non riguardano solo la filosofia, ma le condizioni stesse di pensabilità e di vivibilità di uno spazio pubblico.

In questo numero di "SpazioFilosofico" ci interessa lavorare sul concetto di sofista per aggiornarlo a un tempo, quello attuale, in cui è diventato molto difficile riassumere il rapporto che vige fra verità e opinione, verità e menzogna, verità e bene... Sono i nessi sui quali si è consumato e si consuma il tiro alla fune fra i sofisti (arte e cura della parola, ricerca della confortevolezza dei pensieri che funzionano, pragmatismo, relativismo, utilizzo di indicatori di benessere), e i filosofi, per lo meno in senso classico (aspirazione a verità indipendenti dall'interesse soggettivo, abbandono e obbedienza al logos, disprezzo della retorica, ricerca di unità, tensione al bene).

Dove collocherebbe i confini fra queste figure idealtipiche nel nostro momento storico? Chi sono i sofisti e chi sono i filosofi oggi?

Nelle settimane passate si è parlato di una telefonata che la cancelliera Merkel avrebbe fatto al presidente Napolitano chiedendogli di porre fine al governo Berlusconi. Per chiunque conosca le nostre regole

costituzionali o il tenore delle conversazioni tra *leaders*, la notizia non poteva che essere un falso. E comunque il governo Berlusconi è caduto perché il Presidente del Consiglio non avendo più maggioranza, ha presentato formalmente le dimissioni. Hanno smentito subito e nettamente tanto il Quirinale quanto la Cancelleria di Berlino. Ma in un telegiornale Sky il giornalista ha chiesto a un ospite: “la telefonata è stata smentita; ma, se non è vera, è verosimile; lei cosa pensa di questa telefonata?”. E l’altro ha detto che cosa pensava di quella telefonata “verosimile”. Si è commentato non il vero, ma il verosimile. Siamo immersi nel falso verosimile. Il *Grande Fratello* e *L’isola dei Famosi* sono l’emblema dell’età del falso verosimile, della non realtà che scorre parallela alla realtà, senza mai incontrarla. Se siamo tutti immersi nel verosimile è evidente che è difficile tracciare una linea netta tra sofisti e filosofi. Nelle stesse categorie professionali ci sono i sofisti, quelli delle interpretazioni indipendenti dai fatti, e i filosofi, quelli dei fatti indipendenti dalle interpretazioni. Alcune categorie sono più esposte allo slittamento verso l’idealtipo sofista: giornalisti, presentatori-agitatori di dibattiti politici in tv, i politici dell’apparenza. Ma nelle stesse categorie possiamo incontrare l’idealtipo filosofo.

E i politici? dove si situano rispetto ai sofisti e ai filosofi? Nel Prologo del Sofista Platone comprende in un unico giro di ragionamento queste tre figure, affermando che bisogna distinguere il sofista, il politico, il filosofo, e che bisogna indagare se si tratti di una cosa sola, o di due o di tre. Di quante cose si tratta, secondo Lei?

Si tratta di tre “cose” diverse che usano però lo stesso strumento. Il sofista, il politico e il filosofo si occupano della realtà attraverso la lingua. Ma per il politico, più che per le altre categorie, la lingua non è solo lo strumento rappresentativo di una realtà; è anche lo strumento costitutivo della realtà di cui deve occuparsi. Il linguaggio politico *costituisce* la realtà politica; è una forma di azione politica che implica una relazione di potere e una permanente negoziazione di significati. Il politico vive, a volte inconsapevolmente, un continuo pendolarismo tra la fascinazione del sofista e il rigore del filosofo. Il politico, inoltre, avendo bisogno del consenso, non può prescindere dai cittadini. Il sofista e il filosofo possono prescindere. Il politico, a volte, deve ricorrere alla dissimulazione. Il sofista e il filosofo non ne hanno bisogno.

I primi sofisti combattevano contro la metafisica fortissima e compatta di Parmenide, che confinava l’opinione, il senso comune e il mutamento nella mera apparenza, e sotto questo aspetto hanno forse avuto un ruolo emancipativo. Avrebbe senso immaginare anche oggi una sofistica con una funzione illuministica rispetto a dogmatismi e pensieri “forti”?

Stiamo vivendo, almeno me lo auguro, il declino del postmoderno, del primato dell’apparenza, dell’interpretazione che prende il posto del fatto. Al Victoria and Albert Museum c’è una grande mostra

sul postmoderno che, credo, ne stia celebrando le lussuose esequie. Il postmoderno ha avuto un grande effetto liberatorio attraverso l'uso della ragione critica e quindi con un forte richiamo alle radici dell'illuminismo. Ha demistificato alcune scandalose neutralità: del diritto, del sapere accademico, della medicina. Ma poi ha prodotto i suoi mostri: il pensiero debole, la rinuncia a cercare le verità, la legittimazione della menzogna, il trionfo dell'apparenza, lo svuotamento dei valori fondanti, il pragmatismo spacciato come realismo e che in realtà era la resa davanti a una pretesa immutabilità del reale. Quella funzione illuministica che lei richiama è stata già svolta e si è risolta nel suo contrario. È il tempo di un nuovo pensiero forte che dal passato impari a essere anche critico.

Veniamo da un lungo periodo di antimetafisica dominante, di pensiero debole, di relativismo culturale. L'impatto sullo spazio pubblico di questo clima culturale è stato secondo Lei decisivo? In che termini?

L'impatto ha avuto una straordinaria potenza. Pensi al parallelismo tra pensiero debole e partito leggero. Silvio Berlusconi che fa il gesto delle corna nella *photofamily* di un vertice internazionale è come Marcel Duchamp che fa i baffi alla Gioconda. Il grande successo che ha avuto quell'uomo politico nell'opinione degli italiani è dovuto al fatto che egli ha colto il *mainstream* del momento, l'apparenza, la facezia, la ridicolizzazione dei miti tradizionali e li ha trasportati nell'agire politico. Egli ha inventato, non so se consapevolmente, la postpolitica, approfittando del fatto che coloro che dovevano contrastarlo, i soggetti principali della politica, i partiti, erano in una drammatica crisi di identità e di credibilità. Ha avuto non solo avversari ma anche imitatori nel suo modo di condurre la lotta politica perché ha pescato nel profondo della società italiana. Il suo primato nella politica è cessato quando la verità è stata più forte dell'apparenza, quando la crisi ha raggiunto dimensioni tali da travolgere le sue interpretazioni.

Lei, Presidente Violante, ha coperto ruoli diversi, influenti e tutti sensibili al concetto di verità: docente di diritto, magistrato, parlamentare, Presidente della Camera... Qual è il concetto di verità che presiede, unificandole in un progetto, a queste pratiche? Quali parole chiave userebbe per definirlo in modo essenziale?

La verità non viene servita su piatti d'argento da servizievoli domestici. Bisogna cercarla ogni volta. È il risultato di procedure e di regole accettate e legittimate all'interno di una determinata comunità, della scuola, del processo, del dibattito parlamentare, della direzione di un'Aula della Camera dove si scontrano interessi, valori, speranze e presunzioni. In tutti questi campi lo sforzo dev'essere quello non di imporre una verità, ma di creare le condizioni perché si arrivi insieme a una verità. Il punto di partenza è non ritenersi il monopolista della verità ed essere convinto che il tuo compito è cercarla, quella verità, e non impedire la ricerca degli altri, senza lasciarsi trascinare dagli impulsi. Non è facile e non sempre riesce.

Quali sono le differenze più importanti fra la pratica della verità nel contesto processuale e in ambito politico?

Nel processo penale, quello che io ho praticato, i ruoli sono definiti, con statuti precisi e regole per il confronto. Nel dibattito politico la prima verità da accertare è proprio il ruolo di ciascuno, che può mutare a seconda delle vicende interne al partito cui si appartiene, degli interessi sottesi alla questione che si tratta, della competenza specifica. Definito il ruolo di ciascuno, vanno definite le regole del confronto tra le diverse posizioni. Nel processo bisogna decidere, alla fine. In politica, alla fine, si può anche non decidere. Questa eventualità rende il contesto politico più esposto alla perdita di legittimazione.

Come ha vissuto il tramonto del comunismo? Per molte persone si è trattato di un evento paragonabile alla morte della verità, o alla morte di Dio. In che modo questo evento storico ha eventualmente modificato la Sua concezione di verità?

L'estinzione dei regimi comunisti è avvenuta progressivamente, man mano che si imponevano le tragiche verità del totalitarismi. Tuttavia se milioni di uomini e donne, nello scorrere delle generazioni e nei diversi continenti, hanno patito torture, fame, morte per il comunismo, qualcosa di vero e di giusto, oltre agli orrori della violenza totalitaria, ci dev'essere in quella visione del mondo. Io credo che si tratti dell'aspirazione all'uguaglianza, questo caro estinto della politica contemporanea. Marx aveva parlato dell'utopia realistica, quella delle impossibilità relative e delle emancipazioni assolute. In questo senso io non ho cessato di sentirmi comunista. Ho concepito il metodo dialettico, il pensiero critico, l'uso della ragione, lo studio rigoroso, l'attenzione ai fatti più che alla loro interpretazione, una caratteristica propria del comunismo italiano, quello di Gramsci. Sono vie per misurarsi responsabilmente con il problema della verità.

Ha vissuto l'epoca della lotta al terrorismo da magistrato. Come ha lavorato sulla questione e sul concetto di verità in quel frangente? Ha dovuto fare conti complicati con le concezioni forti di verità dei giovani che abbracciavano la lotta armata? Era una concezione più forte della verità, o una più scettica rispetto a quella dei terroristi, che La sosteneva nella lotta contro di loro?

A volte si dimentica che in Italia ci sono stati tre terrorismi. Quello nero, quello rosso e quello dei tentativi di colpi di Stato. Mi è accaduto di occuparmi dell'uno, dell'altro e dell'altro ancora. I giovani del terrorismo nero mi sono apparsi quasi sempre sprovveduti mandati al macello. Gli accusati dei tentativi di colpo di Stato contestavano in radice l'accusa senza alcun cedimento al confronto sul terreno della verità. Nei confronti del primo terrorismo rosso, gli interrogatori, quando c'erano (spesso gli imputati si rifiutavano di rispondere) erano una prova di forza tra le due verità. Io cercavo di dimostrare attraverso le

forme del processo che loro erano nella menzogna e ritenevo che la mia verità fosse più forte della loro menzogna: lo stato imperialista delle multinazionali non esisteva, quella classe operaia alla quale si rivolgevano non li ascoltava, i loro progetti di futuro non esistevano: erano solo armi, omicidi e rivendicazioni. Non potevano andare lontano. I terroristi rossi della seconda e terza fase, dopo il 1977, all'incirca, non avevano alcuna visione del mondo; vivevano di parole d'ordine e di esaltazioni omicide.

Vede nella società e nei ruoli più influenti qualche fermento nuovo? Vie antiche, o inedite e diverse da quelle già praticate, per ripristinare un rapporto con il vero, il bene, l'universale, la totalità?

Vedo che c'è desiderio di realismo, di verità. Mi ha colpito la pubblicità di una banca che è comparsa sui teleschermi dopo la costituzione del governo Monti. Dice: "Tornano i tempi della fiducia che prende il posto della tristezza, del classico che prende il posto del trendy. Tornano i tempi delle buone maniere e delle condivisioni; il denaro è importante ma è solo uno strumento...". Se la pubblicità coglie il significato dei tempi, è un buon segno.

Se Lei oggi avesse 18 anni, troverebbe ancora sensata la parola "verità"? E dove andrebbe a cercare la verità? E come la cercherebbe?

Non ho diciotto anni e non faccio la vita dei diciottenni. Intuisco le loro angosce, le loro speranze; intravedo la forza e la fragilità. Ma non condivido nessuno di questi sentimenti perché non ho quella età. E comunque la fatica per la verità è sempre necessaria, come è necessario lo smascheramento delle menzogne. Io la cercherei come mi sono sforzato di fare a partire da quel lontano passato: attraverso la ragione, lo studio e la fede, che non ha necessariamente bisogno di una religione. E poi vorrei che nella scuola e nell'Università non mi dicessero bugie. Che mi dicessero che la vita è anche fatica, che il sapere è necessario alla vita, che la verità devo cercarla con le mie forze. E mi dessero gli strumenti per farlo.

(a cura di Enrico Guglielminetti e Luciana Regina)

PRATICHE

Paolo Ferrua

SOFISTIE AVVOCATI, I

Abstract

A widespread opinion regards the lawyer as a “sophist” in the negative sense of the term, that is, a person prone to deceiving discourse and careless with respect to ideals of justice and truth. In fact such an aversion, which can be traced back to Plato’s condemnation of the lawyer as opposed to the figure of the philosopher who is devoted to truth, very often hides an authoritarian view of justice and especially of the penal trial. A charge can be said proven beyond all reasonable doubt only insofar as it is subjected to the most severe attempts at falsification, which in the penal trial gets to be realized through the practice of cross-examination. Such is properly the task of lawyers who, by unilaterally supporting the reasons of their clients, also serve the community’s interest in the fair unfolding of the trial and the sound reconstruction of the events.

1. L’avvocato-sofista

È probabile che il soggetto oggi più frequentemente apostrofato come “sofista” sia l’avvocato. E, quando questo avviene, si può stare certi che l’espressione non sia usata nella sua originaria valenza positiva di uomo sapiente, di persona che dispensa saggezza, ma in quella decisamente negativa che la parola ha successivamente assunto: uomo incline a discorsi ingannevoli, pronto a mettere la sua capacità argomentativa (dialettica e retorica) al servizio di chi lo retribuisce, senza riguardo ad esigenze di verità e di giustizia.

La spiegazione – che, come diremo, è ben lungi dall’essere una giustificazione – è abbastanza semplice. La figura dell’avvocato sembra impernata sulle due caratteristiche dalla cui convergenza deriva l’accezione negativa di sofista: l’esercizio della parola, intesa come arte dialettica e retorica; la disponibilità a sostenere le tesi e le prospettive che più giovano al cliente, anche se in contrasto con gli ideali di giustizia e verità. Ora non è certo sulla prima caratteristica che si può articolare un giudizio negativo sull’avvocato. Il processo sia penale sia civile è un luogo di parola dove al cortocircuito della violenza che deriverebbe dall’esercizio arbitrario delle ragioni si sostituisce la contrapposizione delle ragioni in attesa della pronuncia del giudice. L’essenza della giurisdizione (*iurisdictio*) sta proprio nella parola che dice il diritto in situazioni di conflitto; *Cedant arma togae* è il motto dello stato di diritto; è, quindi, un pregio dell’avvocato quello di essere, nel senso nobile dell’espressione, un professionista della parola (che, poi, vi siano anche ciarlatani è un fatto contingente che riguarda ogni professione).

Diverso è il discorso in ordine al secondo profilo, ossia alla circostanza che l’avvocato eserciti la sua funzione a tutela degli interessi del cliente che possono essere o, per lo meno, spesso appaiono all’opinione

pubblica in rapporti conflittuali con le esigenze di verità e di giustizia. Da qui nasce la scomunica di Platone che condannava l'avvocato dedito agli interessi del cliente contrapponendolo al filosofo ricercatore della verità. La storia ha ampiamente riabilitato la figura dell'avvocato, la cui funzione è considerata essenziale, in una società democratica, quanto quella del magistrato, giudice o pubblico ministero; l'assenza dell'avvocato nel processo sarebbe il sicuro segno di un imbarbarimento, dal quale uscirebbe delegittimato lo stesso potere giudiziario¹. Nondimeno, di quell'antico stigma si avverte ancora periodicamente l'eco quando si parla dell'avvocato come di un azzecagarbugli, per l'appunto di un sofista, che con vari stratagemmi ritarda il corso della giustizia o riesce a sottrarre alla giusta condanna l'autore di gravi illeciti. Il paradigma di questo fenomeno, che preoccupa non poco l'opinione pubblica, si realizza quando la difesa con tattiche dilatorie o con la presentazione di richieste manifestamente infondate riesce a far decorrere il tempo per la prescrizione del reato, assicurando così l'impunità al colpevole. In questo, come in altri casi, sembra aprirsi una forte tensione fra le istanze di giustizia e di verità a cui obbedisce il processo e la funzione "sofistica" esercitata dall'avvocato, sulla quale vale la pena interrogarsi. Salvo concludere, come vedremo, che proprio l'avvocato fornisce ottimi spunti per riabilitare la biasimevole figura del "sofista"; e che forse la condanna platonica dell'avvocato è un segno delle tendenze autoritarie e antidemocratiche del grande filosofo ateniese.

2. *Processo penale e verità*

Fine primario del processo è senza dubbio quello di accertare se sia vera o no l'affermazione di colpevolezza contenuta nell'atto di accusa (come ripetutamente affermato dalla Corte costituzionale). Non tenteremo, dunque, di difendere gli interessi di parte dell'avvocato negando che il processo penale abbia come scopo l'accertamento della verità. Vi è chi, viceversa, segue proprio questa prospettiva, affermando che in una società liberale il processo dovrebbe considerarsi come un semplice strumento di risoluzione dei conflitti tra le parti, senza pretese di accertamento della verità che sarebbero, invece, tipiche dei modelli inquisitori. Ma è, a mio avviso, una tattica suicida, che regala al monopolio del processo inquisitorio un bene prezioso come la verità; con il risultato che di fronte a gravi emergenze criminose l'opinione pubblica, giustamente interessata all'accertamento dei fatti, finisce per reclamare a gran voce l'illiberale processo inquisitorio. Il cittadino può avere fiducia nella giustizia in quanto la ritenga in grado di dire parole di verità, il che nel processo penale equivale non a risolvere un conflitto tra accusa e difesa, ma a condannare i colpevoli e ad assolvere gli innocenti.

Accertamento della verità, dunque; dove "verità" significa secondo l'antica teoria aristotelica "corrispondenza ai fatti". L'imputato è "colpevole" se e solo se ha commesso il fatto di reato. Il problema, tuttavia, non è il significato dell'espressione "vero", che, almeno nel processo penale, non può che essere intesa nel senso corrispondentista, radicalmente non epistemico, appena prospettato. Il problema cruciale è il metodo di accertamento. Il fatto di cui si discute nel processo penale, quello del reato, appartiene ad un passato che "fu", ma oggi non "è" più reale. E come tale non può in alcun modo essere oggetto di verifica diretta, né di confronto con quanto afferma il giudice nella sentenza che conclude il processo. In breve la

¹ Cfr. su questi temi il bel libro di M. LA TORRE, *Il giudice, l'avvocato e il concetto di diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

linea “referenziale” che collega l’affermazione di colpevolezza (di innocenza) al suo oggetto, vale a dire al passato ormai scomparso, è inconoscibile, seppure utile a definire il concetto di vero.

L’accertamento può svolgersi solo in via indiretta, a partire dalle prove, ossia dai fatti del presente che costituiscono le tracce del passato. Il giudice ri-costruisce il fatto di reato secondo una logica che non è “deduttiva”, ossia tale da produrre conclusioni necessariamente vere, ma “abduttiva” perché fondata su un’inversione della regola di implicazione, con la conseguenza dell’inevitabile fallibilità. Infatti, mentre è il passato, e quindi il reato, a determinare il presente, ossia le prove, qui il giudice è costretto a procedere a ritroso, muovendo dal conseguente all’antecedente; dall’effetto si risale alla causa. Ma le prove, per solide che siano, non determinano mai la colpevolezza, possono esclusivamente sotto-determinarla; vale a dire, restano sempre astrattamente compatibili con una versione dei fatti diversa da quella della colpevolezza.

Ri-costruzione è la parola che scolpisce bene il lavoro del giudice, come dello storico, nell’accertamento dei fatti, con la differenza che la metodologia del primo è codificata dalla legge. Il radicale “costruzione” indica che l’esito della ricerca è un’elaborazione concettuale e non l’apprensione di qualcosa di esistente; ma, al tempo stesso, il suffisso “ri” collega questa elaborazione ad un passato che fu “reale”, vincolando il discorso ad una pretesa di verità che sarebbe assurda per un racconto di finzione; se si trattasse solo di una “costruzione”, non avrebbe senso parlare di vero e falso. Le proposizioni relative al passato sono vere o false (nessuno intende proporre la tesi, logicamente sostenibile, ma priva di qualsiasi interesse, per cui il passato potrebbe anche non essere esistito); e, nondimeno, sono insuscettibili di qualsiasi confronto con l’oggetto su cui vertono.

3. *Il contraddittorio*

Come conciliare l’impossibilità di raggiungere un’assoluta certezza nella ricostruzione del passato con l’esigenza che la colpevolezza sia provata “oltre ogni ragionevole dubbio”? La risposta sta nel metodo del contraddittorio, ossia in quel gioco di interventi alternati o contestuali, in quell’andirivieni di domande e di repliche, di asserzioni e negazioni che costellano l’*iter* del processo guidandolo verso la fine. È dalla contrapposizione dialettica tra accusa e difesa davanti al giudice, attento osservatore, che possono scaturire, come diceva un’antica metafora, scintille di verità. Mentre l’azione del pubblico ministero s’indirizza verso fini di giustizia (condanna del colpevole e assoluzione dell’innocente), quella del difensore si svolge a tutela degli interessi dell’imputato che non necessariamente coincidono con gli ideali della giustizia e della verità, anzi non di rado sono antitetici; il che, naturalmente, non significa che l’avvocato debba identificarsi con il suo assistito, assecondandone il volere; come in ogni rapporto mediato dalle istituzioni, anche in quello tra imputato e difensore deve sussistere una “giusta” distanza; ma, qualora si profili un’incompatibilità tra la linea difensiva suggerita dal cliente e quella ritenuta utile dall’avvocato, è dovere di quest’ultimo dismettere il mandato.

Ma sarebbe un grave errore ritenere, sulla scia di una diffusa vulgata, che l’esercizio della difesa, solo perché animato da interessi di parte, contrasti con le esigenze di accertamento. Sembra un paradosso, ma è la stessa funzione cognitiva del processo a richiedere che il difensore possa sistematicamente confutare a qualsiasi livello le tesi dell’accusa. Proprio perché la ricostruzione dei fatti non può essere oggetto né di dimostrazione matematica né di verifica diretta, occorre che la tesi dell’accusa sia sottoposta ai più severi

tentativi di falsificazione; e la falsificazione dell'accusa non può che competere al controinteressato, vale a dire al difensore, chiamato (*ad-vocatus*) a confutare l'ipotesi di colpevolezza.

È nel contraddittorio che si realizza questa singolare e fortunata coincidenza tra gli interessi di giustizia e quelli, spesso opposti, dell'imputato. Nulla fortifica una tesi quanto il fallimento dei tentativi di falsificazione. Lo sa bene l'avvocato che prudentemente rinuncia al controesame nei confronti di un teste affidabile dell'accusa, nella consapevolezza che, anche svolgendolo nella forma più aggressiva, otterrebbe il solo effetto di avvalorare la deposizione. E altrettanto vale sul piano argomentativo; se le ragioni sono buone, sarà merito della difesa avere mostrato l'infondatezza dell'accusa; se sono pretestuose, costruite su cavilli, l'esito sarà il rafforzamento dell'accusa. Il contraddittorio non è un dialogo dominato dal buon volere e dall'accordo delle parti su valori generali come la ricerca della verità, ma lo scontro ritualizzato di interessi contrastanti come dimostra la sua più significativa espressione, la tecnica della *cross-examination* dove la prova si forma secondo prospettive confliggenti (e si spiega, quindi, l'avversione di Platone per l'avvocato, come portatore di interessi unilaterali). Ciò non vuol dire che la scelta del contraddittorio sia funzionale ad un processo inteso come duello o come "gioco" tra le parti, volto a garantire la vittoria al più abile dei contendenti, senza riguardo ad esigenze di giustizia e di accertamento del vero. L'assioma gnoseologico a cui si ispira è che la verità non si manifesti né per le intuizioni solitarie di un giudice onnisciente (secondo la logica inquisitoria), né per la ricerca sincera e disinteressata delle parti; ma si riveli, anzi si "tradisca" contro il volere stesso delle parti, proprio nel conflitto delle opposte argomentazioni.

Sostenendo unilateralmente le ragioni del suo assistito, il difensore serve anche l'interesse della collettività al corretto svolgimento del processo e alla solida ricostruzione dei fatti; mentre lo tradirebbe quando, senza dismettere il mandato, sacrificasse l'interesse individuale dell'imputato per affermare valori generali o superindividuali, la cui tutela, nella logica del contraddittorio, è perseguita solo assicurando, sino a provocarla quasi artificialmente, una continua tensione dialettica tra le parti.

Come affermava Carnelutti, il contraddittorio serve alle parti, ma queste a loro volta "servono al processo combattendosi tra loro"². Il difensore, seppure estraneo al potere giudiziario sul piano istituzionale e organizzativo, non lo è per la funzione esercitata. La giurisdizione si realizza attraverso le tre funzioni dell'accusa, della difesa e del giudizio. Dunque, non è improprio concludere che anche l'avvocato, insieme al pubblico ministero, sia in senso funzionale parte necessaria del potere giudiziario.

4. Reificazione della verità storica: l'illusione referenziale

Tra le ragioni di diffidenza verso il contraddittorio vi è anche un singolare modo di concepire la ricerca della verità nel processo penale. L'accertamento del fatto viene impropriamente considerato alla stregua della ricerca di un oggetto materiale, che sta da qualche parte, non visibile, ma suscettibile di essere portato alla luce, come un tesoro nascosto che affiora dall'opera di scavo; e si trascura il dato elementare

² F. CARNELUTTI, *Come si fa un processo*, Edizioni Radio Italiana, Torino 1954, p. 67. Scrive incisivamente F. CORDERO, *Procedura penale*, Giuffrè, Milano, 1987⁹, p. 5: "Un dialogo che ha per posta la pena tende ad assumere la forma naturale del contraddittorio; se la contraddizione non ci fosse, bisognerebbe procurarla artificialmente".

che il fatto, appartenendo al passato, non è più reale, e non può quindi in alcun modo essere “scoperto”, ma soltanto “ricostruito” sulla base delle tracce rimaste nel presente.

L'idea che anima questa singolare reificazione dei fatti storici, questa illusione referenziale, ricorda l'ingannevole e suggestiva metafora di Popper secondo cui lo *status* della verità può paragonarsi a quello di una vetta avvolta fra le nuvole, che lo scalatore aspira a raggiungere³. Nulla di più improprio e fuorviante se riferito alla verità storica, perché qui l'oggetto della ricerca, ossia il fatto del passato, non è “nascosto”, ma “assente”, definitivamente scomparso dalla scena del presente. La “vetta”, per restare nell'immagine di Popper, “fu”, ma oggi non “è” più; e si può solo ipotizzarne, con maggiore o minore verosimiglianza, la fisionomia, senza alcuna possibilità di confronto con l'originale. A differenza di un oggetto che, scoperto, documenta con la sua stessa presenza il buon esito della ricerca, nulla può definitivamente garantire che il fatto attribuito all'imputato corrisponda a ciò che “è stato”.

Ora, mentre per un'attività ri-costruttiva esistono buone ragioni per ritenere superiore il metodo dialettico rispetto a quello dell'indagine unilaterale, non altrettanto si può dire per una ricerca della verità intesa come scoperta di un oggetto materiale il cui rinvenimento è garanzia sicura del buon esito dell'indagine; come ben sa il rapinatore che, per ottenere la chiave della cassaforte, non pratica l'esame incrociato, ma punta il coltello alla gola della vittima. Qui il contraddittorio e la tecnica della confutazione appariranno tollerabili solo sotto il profilo del diritto di difesa, mentre molto più efficace dal punto di vista cognitivo sarà considerata la ricerca unilaterale, libera dai lacci del confronto dialettico, come infatti accade nel processo inquisitorio. Ridotto a mero diritto individuale, il contraddittorio sarà facilmente relativizzabile in nome dei superiori interessi di giustizia, alla stregua dei quali si sarà anche pronti a censurare come dilatoria, sofisticata e via dicendo, l'attività difensiva. Purtroppo in questa sorta di illusione referenziale non cadono soltanto gli apologeti dei modelli inquisitori, ma anche una parte dei sostenitori del processo accusatorio; quelli, per l'appunto, che lo concepiscono come mera soluzione di conflitti. Gli uni come gli altri muovono dal medesimo concetto di verità storica. La differenza è che i primi comprimono le garanzie in nome della verità, gli altri, in nome delle garanzie, mettono al bando la ricerca della verità. Fortunatamente le scelte della nostra Costituzione sono orientate in altra direzione: stabilendo che «il processo penale è regolato dal principio del contraddittorio nella formazione della prova», l'art. 111 della Costituzione pone fine alla nefasta opposizione tra garanzie e ricerca della verità, conciliandole nel segno del contraddittorio.

³ Cfr. K. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1965², p. 226; trad. it. G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 388.

Fulvio Gianaria
Alberto Mittone

SOFISTIE AVVOCATI, II

Abstract

Sophists and lawyers: commonplace often tends to assimilate the two categories under the double mark of an indifference toward truth and justice and the celebration of the power of speech that, as in Aristophanes' Clouds, makes falsehood prevail over truth. Are lawyers truly modern Sophists, though? The authors analyze convergences and divergences between the lawyers' practices and sophistry with respect to various questions relative to the truth of discourse, the normative rules regulating judicial activities, the relation with the audience, the function of rhetoric, and the social role of lawyers themselves.

Strepsiade, contadino perseguitato dai creditori del figlio Fidippide il quale ha dilapidato molta ricchezza alle corse dei cavalli, ha un'idea: frequentare la scuola di Socrate, filosofo che sa utilizzare ogni sofisma per insegnare ai discepoli come prevalere in qualsiasi scontro dialettico, anche nei casi in cui il torto è palese.

Grazie a questi insegnamenti spera di poter resistere ad ogni pretesa e di poter vincere qualsiasi causa che la muta degli strozzini dovesse intentare.

Il primo giorno di scuola, Strepsiade assapora gli assaggi del programma didattico: dal metodo migliore per misurare il salto della pulce al come individuare la causa del ronzio della zanzara, e così via. Tuttavia quando il filosofo Socrate in persona cerca di coinvolgerlo in ragionamenti sempre più complessi, allo stupore si aggiunge lo scoramento, e gli resta solo la speranza che sia il figlio a poter apprendere i segreti della parola che sa convincere, della parola che non lascia spazio alla replica. E sarà così. Fidippide inizia a frequentare il pensatoio e si dimostra quanto mai ricettivo all'uso del cavillo e naturalmente predisposto all'utilizzo dell'argomento capzioso; il tutto a scapito dei sempre più disarmati creditori ma anche del padre, che oltre a dover subire i modi violenti del figlio, dovrà soccombere di fronte al suo ragionare:

«Fidippide: Ti farò una domanda: quand'ero bambino, mi picchiavi?

Strepsiade: Certo, lo facevo per te, per il tuo bene.

Fidippide: Dimmi, padre: non è giusto che anch'io ti voglia bene allo stesso modo, e ti picchi, visto che picchiare vuol dire voler bene?»¹

¹ ARISTOFANE, *Nuvole*, 1407-1412.

Questa è la frammentaria sintesi della commedia con la quale Aristofane sbeffeggia le nuove filosofie e svela il proprio disprezzo per il pensiero critico che allontana i giovani dai sani principi affidandoli all'impalpabile ed inaffidabile leggerezza delle *Nuvole* che danno il titolo all'opera.

Trattasi certamente di un libello aspro che svela l'animo esacerbato di un conservatore inorridito dalla cultura democratica emergente, ma anche una esemplificazione efficace degli intrecci che, evidentemente da sempre, legano la speculazione sofista al suo utilizzo nella pratica della giurisdizione ad opera delle parti o dei tecnici che le supportano.

Poco importa la logica di partito che animava il testo o il retroterra sociologico nel quale si contrappongono la civiltà contadina legata alle leggi antiche ed la nuova polis ateniese animata da impulsi laici. Rileva in questa sede notare che già duemilacinquecento anni fa si poteva temere o auspicare che l'uso della parola potesse irrobustire il discorso fino a renderlo vincente, che la forza dell'argomento potesse sbriciolare le ragioni del contraddittore. E ciò a dispetto della realtà e del binomio vero-giusto, destinati a svaporare di fronte ad una pratica argomentativa idonea a sostituirli con principi mobili e relativi.

Proprio da questa connessione, che sembra subordinare il giudizio più all'efficacia della pratica sofista che alla verità, si delinea il luogo comune secondo cui ai tecnici delle aule del Tribunale viene attribuito il ruolo esclusivo di cacciatori di vittoria, vissuti come orfani di etica e principi.

Si affaccia e si consolida un parallelismo che sembra infrangibile: se ai sofisti si assegna la qualifica di "prostituti della cultura", diventa consequenziale definire gli avvocati "prostituti degli *interessi*".

Evidentemente il relativismo dei sofisti, con la spregiudicatezza nei confronti della cultura del passato e delle verità consolidate, suscitava timori ed opposizioni feroci. Altrettanto, e da sempre, crea riprovazione l'indifferenza etica che accompagna l'impegno dell'avvocato, del patrono, del *cognitor*, del *juris peritus*, dell'*orator*, nel tutelare il proprio difeso.

Si profila così agevole l'abbinamento costruito sul dileggio: i primi, cioè i sofisti, vendono sapienza a chi può pagarla, i secondi, cioè gli avvocati, prestano assistenza dietro compenso. Entrambi, dando in locazione le proprie coscienze, non possono più pretendere che si valuti il contenuto della loro funzione e che si apprezzi il metodo con cui operano. Devono solo accettare l'irrisione caricaturale che li accompagna nel tempo a causa della faziosità mercenaria del loro dire.

Strepsiade così delinea la figura del nuovo filosofo: «Un tipo grintoso, loquace, audace, ardimentoso, spudorato, contaballe, pronto a rispondere, azzecagarbugli, volpe, mitraglia, trivella, ipocrita, sbruffone, banderuola, rompipalle, opportunista»².

Duemila anni dopo, nel *Frammento sul governo*, Bentham descrive gli avvocati: «Una razza passiva e snervata, facile ad accettare ogni cosa e ad esser d'accordo su tutto; con l'intelligenza incapace di distinguere il giusto dall'ingiusto, e senza alcuna predilezione per nessuno dei due; insensibile, [...] sorda alla voce della ragione e della pubblica utilità; obbediente soltanto al sussurro dell'interesse [...]»³.

² ARISTOFANE, *Nuvole*, 444-451.

³ J. BENTHAM, *A Fragment on Government*, in ID., *A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government*, The Athlone Press - University of London, London 1997, p. 402; trad. it. a cura di S. Marcucci, *Un frammento sul governo*, Giuffrè, Milano 1990, p. 48.

Evidentemente il conforto metafisico, la verità assoluta, il sapere immutabile assicurano di più che non le incertezze sui valori che cambiano, sulle tradizioni che evaporano. Così come si vorrebbe che la pretesa punitiva dello stato e le certezze della compatta opinione pubblica non fossero messe in discussione dal dubbio e minacciate dalla presunzione di innocenza.

Così è, ma nonostante la forza dei luoghi comuni, si impone qualche riflessione che riordini il discorso in modo da districare il groviglio di intrecci che sembrano avvolgere gli esercizi del sofista filosofo alle pratiche forensi del giurisperito.

Intanto va sviluppato con attenzione il tema nodale della *verità*: se la sofistica è la disciplina che si esprime trascurandola, la similitudine con il mondo del processo si rivela impropria. È indubbio che dalla dialettica del giudizio solo saltuariamente emerge la verità, a tutto vantaggio di una ricostruzione postuma di quanto accaduto che, ovviamente, si basa più sulle carte dell'oggi che sul reale. È altrettanto certo però che la discussione tra i tecnici del diritto non è fine a sé stessa, non è una competizione per mostrare le proprie qualità, ma è invece funzionale ad uno degli scopi primari del processo: conoscere la verità di quanto accaduto, anche se è verità spesso mascherata da interpretazioni contrastanti.

In secondo luogo, emerge un'ulteriore distanza tra i protagonisti in gioco: se per sofista si intende un soggetto poco attento alla costanza dei propri giudizi, alla loro presentabilità etica e ad una istanza veritativa che li sostenga, l'apparentamento con la faziosità che caratterizza l'attività del legale sembrerebbe evidente. Ma esistono differenze non trascurabili.

Innanzitutto la professione di avvocato trova valore fondante, e nel contempo limite invalicabile, nel rispetto della normativa vigente che, pur essendo transitoria e relativa, si pone di volta in volta come parametro di riferimento irrinunciabile. Non solo: anche le regole deontologiche sono una cornice entro cui il legale deve operare per evitare di macchiare, con procedure scorrette, l'obiettivo raggiunto. Così anche lo sforzo ermeneutico indirizzato verso l'interesse del proprio assistito non può e non deve travalicare i principi cardini dell'ordinamento. Ecco perché l'esercizio della pratica legale non si traduce mai in virtuosismo senza regole, ma si realizza guidato da un dovere doppio ma intangibile: far convivere la lealtà alla normativa con quella che mira a tutelare l'interesse del cliente.

Dunque un ruolo anfibio volto a soddisfare, contemporaneamente, esigenze pubbliche e private. Le prime circondano le seconde ma non le annullano, così come l'avvocato serve le seconde senza tradire le prime. Può sembrare un ossimoro che vuol nascondere l'ambiguità, ma praticare con rigore e dedizione la "lealtà divisa" significa rivendicare l'identità forte della professione di avvocato.

Esiste poi un'ulteriore apparente convergenza, e cioè l'argomentazione tesa a convincere *l'uditorio*. In realtà si tratta di traiettorie non sovrapponibili.

Il sofista instaura un rapporto diretto: egli si contrappone ad un interlocutore avversario da sconfiggere o ad un discepolo da educare. L'avvocato invece opera in un sistema "triangolare": il contraddittorio di cui egli è parte è funzionale a formare il giudizio finale del magistrato, autentico destinatario privilegiato dei discorsi persuasivi delle due parti contrapposte.

E i percorsi del linguaggio che mirano a convincere devono rispettare sempre linee prefissate: quelle della legge, della coerenza, della verosimiglianza e della correttezza deontologica. Una gabbia razionale che forse ha poco da spartire con la libertà che il sofista si può permettere.

A tutto ciò si aggiunge un compito per l'avvocato non evitabile mentre per il filosofo è trascurabile: quello di *mediazione sociale*.

Il legale s'interpone tra stato e cittadino utilizzando linguaggi diversi, quello giuridico verso lo stato-giudice e quello comune verso il cittadino-cliente. Questo si traduce nell'avvicinare istanze spesso poco conciliabili, nel mediare pretese spesso lontane e dunque nel tentare di avvicinare codici di riferimento fra di loro estranei e spesso estranei anche al professionista. L'avvocato opera così tra livelli linguistici asimmetrici, che nascono dall'aspirazione del cittadino di aver ingresso nel palazzo giudiziario di cui non possiede le chiavi di accesso, o dalla necessità di uscirvi al più presto. Situazione questa lontana dall'egoistico orizzonte da cui sembra avvolta la figura del sofista.

Se poi invece si vuole cercare la contiguità tra il sofista e l'avvocato nell'utilizzo comune della *retorica* attraverso la quale il legale ricerca il verosimile lasciando ai logici la preoccupazione della verità, allora le due figure si avvicinano. Ma in realtà oggi si pratica una retorica antiretorica che può accomunare sofista e avvocato senza scandalo: quella che parla al cervello anziché alle emozioni, quella che tralascia lo stratagemma verbale inutilmente esornativo preferendo il percorso dimostrativo, quella che non rinuncia alla supremazia della razionalità. Se così è, il sofista è un pensatore libero che non si rifugia nei dogmi e l'avvocato è un tecnico che induce i giudicanti a prendere atto delle tante sfaccettature di cui è costituito il reale. Del resto non ha ragione Melville nel dire che la verità ha i contorni arruffati?

STUDI

Lorella Cedroni

VERITÀ, PARRRESIA E POLITICA NELL'ANTICA GRECIA

Abstract

Following up on Foucault, the author addresses the idea of parrhesia in ancient Greece, especially in Plato. There is no democracy if there is no parrhesia, where parrhesia can be defined as the verbal activity in which the speaker chooses to speak frankly and clearly. In ancient Greece, however, at a certain point the practice of parrhesia “changes,” revealing itself as dangerous for democracy. What ensues is thus the missed alliance of parrhesia and democracy due to the fact not only that truth-saying is rejected by power but also that the imitation of truth-saying, that is, the false truth-saying, gains terrain. It is not by chance that in the Phaedrus, philosophy insofar as itself parrhesia situates itself in a relation of opposition and exclusion with respect to rhetoric.

1. Parrhesia e politica

Fin dal V secolo a.C. i filosofi dell'antica Grecia hanno evidenziato l'esistenza di un rapporto molto stretto tra esercizio del potere e verità o, meglio, tra *politeia* e *parrhesia* – quest'ultima definibile come attività verbale in cui il parlante sceglie di dire cose chiare e franche – e più raramente hanno considerato il rapporto tra menzogna e politica. Euripide, Socrate, Platone e Aristotele considerano la *parrhesia* un'idea centrale della costituzione ateniese e allo stesso tempo un atteggiamento etico caratteristico del buon cittadino. Tre sono infatti i requisiti della democrazia ateniese: l'eguale diritto di parola (*isegoria*), l'eguale partecipazione di tutti i cittadini all'esercizio del potere (*isonomia*) e la *parrhesia* politica, esercitata nell'agorà, ossia pubblicamente in assemblea, attraverso la libera manifestazione delle proprie opinioni.

La pratica della *parrhesia* nell'antica Grecia a un certo punto si “altera”, rivelandosi, così, pericolosa per la democrazia: se ciascun cittadino può dire la sua e tutte le opinioni si equivalgono avendo pari dignità, l'accesso alla verità diventa problematico e, a volte, definitivamente precluso. Sorge allora l'esigenza di stabilire *chi* è titolato ad esprimere la verità, avendo le capacità cognitive per discernere il vero dal falso, e chi ha diritto ad accedere alla verità, problema strettamente connesso alla titolarità del potere (di chi governa), e all'obbligo politico (di chi obbedisce).

Foucault ha brillantemente analizzato il fenomeno parresiastico nell'antica Grecia¹, distinguendo due momenti: quello propriamente “politico”, il momento pericleo, e il momento “filosofico” socratico-

¹ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p. 178.

platonico²; il primo si situa nella seconda metà del V secolo, il secondo si colloca all'inizio del IV secolo a.C. Non è che il problema dell'esercizio della *parresia* nel campo politico venga messo da parte nel IV secolo, ma secondo Foucault, con Platone, si ha una sostituzione del *parresiasta* politico con il filosofo: «La scomparsa delle strutture democratiche non fa scomparire totalmente l'orizzonte della *parresia* politica, ma ne restringe molto il campo, gli effetti e la problematica»³.

Nella tragedia di *Oreste* viene individuata una forma particolare di *parresia* “alterata”; si tratta più chiaramente di una “cattiva *parresia*” – così viene denominata da Foucault –, una *parresia* «che non rimane fedele ai propri principi»⁴. Prima di procedere oltre, soffermiamoci brevemente sul significato della *parresia* e su come viene articolato nei pensatori dell'antica Grecia.

La parola appare per la prima volta nella letteratura greca in Euripide (484-407 a.C.)⁵. Con il termine *parresia* si intende il libero accesso di tutti alla parola, una sorta di libertà di parola a cui si collega la nozione di franchezza, per cui si dice ciò che effettivamente si pensa, ciò che effettivamente si crede vero. Nell'antica Grecia la *parresia* è ancorata a un'organizzazione costituita del diritto di parola e dei privilegi del diritto di parola⁶. Nei filosofi greci essa si configura come un obbligo e propriamente come «professione di verità»⁷.

Il concetto di *parresia* si presenta nelle sue diverse forme nei testi di Euripide, lo *Ione*, la *Fenicie*, *Ippolito* e le *Baccanti*; la prima forma, che Foucault chiama “*parresia* politica” o “politico-statutaria”, consiste in quella pratica umana concernente il modo «di esercitare il potere attraverso il dire-il-vero». Esistono poi altri due tipi di *parresia*, uno legato a una situazione di ingiustizia – che egli definisce *parresia* giudiziaria – e l'altro consistente nel «confessare la colpa che grava sulla coscienza», la *parresia* morale⁸. In sintesi «la *parresia* è un atto direttamente politico che viene esercitato davanti all'Assemblea, o davanti al capo, o davanti al governante, o davanti al sovrano, o davanti al tiranno ecc. È un atto politico, ma sotto un altro aspetto, la *parresia* [...], è anche un modo di parlare a un individuo, all'anima di un individuo: un atto che riguarda la maniera in cui quest'anima verrà formata»⁹.

La *parresia* politica occupa un posto centrale nel dramma di *Ione* ed è profondamente legata alla democrazia: «Si può dire che vi è una sorta di circolarità tra *parresia* e democrazia, infatti Ione [...] vuole rientrare ad Atene per operarvi la trasformazione a cui il suo nome rimarrà legato, cioè l'organizzazione della città in quattro tribù: un'organizzazione conforme a quell'assetto costituzionale che darà ai diversi abitanti di Atene il diritto di esprimere la loro opinione sui problemi della città e di sceglierne i dirigenti. Ione per rientrare ad Atene e fondare la democrazia ha bisogno della *parresia*. Sarà di conseguenza la *parresia*, impersonata da Ione, il fondamento stesso della democrazia: in ogni caso il suo punto d'origine, il

² Cfr. *ibidem*, p. 323.

³ *Ibidem*, p. 325.

⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁵ Per un'analisi etimologica si veda M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005, pp. 5-13.

⁶ Su questo punto si veda anche M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. A. Fraschetti, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 181.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹ *Ibidem*, p. 188.

suo ancoraggio»¹⁰.

Inoltre, la *parresia* – e questo Foucault lo sottolinea riferendosi al testo di Polibio – è una delle dimensioni interne della democrazia. Il che significa che deve esserci democrazia perché ci sia *parresia*. «E perché ci sia democrazia deve esserci *parresia*»¹¹.

Nella *Fenicie* la *parresia* è strettamente connessa allo statuto di un individuo che trovandosi in un luogo diverso dalla sua patria in cui non gode più dei diritti di cittadinanza, non potendo godere della *parresia* si trova nelle medesime condizioni di uno schiavo: «A partire dal momento in cui non c'è *parresia*, allora tutti [...] sono in preda alla follia del padrone»¹². E allora, cosa fa il *parresiasta*? Prende la parola e dice la verità.

Nell'*Ippolito* la *parresia* non deriva – secondo Foucault – dallo statuto di cittadino, ma «occorre qualcosa di più: [...] le qualità morali della famiglia, la qualità morale degli ascendenti e di conseguenza anche quella dei discendenti. Si tratta di una qualificazione personale necessaria per poter beneficiare della *parresia*»¹³.

Nelle *Baccanti* l'uso della parola *parresia* non è riferito allo statuto del governante, bensì a quello del servitore che intende dire la verità senza essere punito; così si stabilisce un “patto *parresiastico*” tra governante e servitore: «il potente, se vuole governare come si deve, deve accettare che i più deboli gli svelino le verità, per quanto sgradevoli esse siano»¹⁴.

Nella tragedia di *Oreste* con il termine *parresia* viene intesa una modalità atta a persuadere, non necessariamente improntata alla verità, bensì a un «certo numero di procedimenti: l'adulazione, la retorica, la passione» che porteranno a morte *Oreste*¹⁵.

Si tratta di una *parresia* “alterata” che non ha nulla a che vedere con la *parresia* politica di *Ione*, posta a fondamento della democrazia. Non solo nelle tragedie, ma anche nei testi storici – come in quello di Tucidide, il quale si riferisce alla situazione di Atene nel V secolo –, la *parresia* è strettamente collegata alla pratica politica effettiva e, fino alla seconda metà del V secolo a.C., alla democrazia.

Foucault indica i passi in cui si dimostra la mancata intesa tra *parresia* e democrazia, non solo perché «il dire-il-vero viene rifiutato, ma perché si dà spazio a qualcosa che è l'imitazione di dire-il-vero, che è il *falso* dire il vero»¹⁶.

Da un lato non può esserci il discorso vero, non può esserci accesso di tutti al discorso vero – che nella misura in cui vi è democrazia. Ma dall'altro lato, ed è qui che il rapporto tra discorso vero e democrazia diventa difficile e problematico, bisogna proprio comprendere che questo discorso vero non si ripartisce e non può ripartirsi egualmente nella democrazia secondo la forma dell'isegoria. Non è perché tutti possono parlare che tutti possono dire il vero. Il discorso vero introduce una differenza, o piuttosto è legato, sia nelle sue condizioni, sia nei suoi effetti a una differenza: soltanto alcuni possono dire il vero. E nel momento in cui solo alcuni possono dire il vero, in cui questo dire-il-vero è emerso nel campo della democrazia, in questo stesso momento si produce una differenza che è quella dell'ascendente esercitato

¹⁰ *Ibidem*, pp. 152-153.

¹¹ *Ibidem*, p. 153.

¹² *Ibidem*, p. 158.

¹³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁴ *Ibidem*, ivi.

¹⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶ *Ibidem*, p. 177.

dagli uni sugli altri.

Se la democrazia può essere governata, è perché vi è un discorso vero, la retorica non serve¹⁷.

2. Filosofia o retorica

La *parresia*, così, si sgancia dalla sua funzione strettamente politica per diventare una pratica propriamente filosofica. Emergono allora “quattro grandi problemi” della filosofia politica antica che troviamo formulati già in Platone. Egli nel *Sofista* parla del «falso che si genera nel pensiero e quindi nei discorsi» (260 c 3-4).

Seguiamo il ragionamento di Foucault; in primo luogo: «è possibile definire una volta per tutte il problema dei rapporti tra la verità e l'organizzazione della città? [...] È questo, grosso modo, il problema della città ideale [...] è una città in cui il problema *parresia*stico viene risolto in anticipo, poiché quelli che l'hanno fondata si sono mossi all'interno di un rapporto con la verità: un rapporto inestricabile, indissociabile, tale per cui tutte le ambiguità, i rischi e i pericoli connessi al gioco della *parresia* troveranno perciò stesso una risoluzione».¹⁸

In secondo luogo, «perché la vita della città sia esattamente indicizzata alla verità, è meglio, nell'ambito della democrazia, lasciare la parola a tutti coloro che possono, vogliono o si credono capaci di parlare? Oppure è meglio, al contrario, fare affidamento sulla saggezza di un Principe, illuminato da un buon consigliere?»¹⁹. Tale problema non si risolve banalmente nel confronto tra democrazia e potere autocratico, quanto piuttosto nel confronto, da un lato, tra democrazia e cittadino che possiede ed esercita il diritto di parola e dall'altro tra il Principe e il suo consigliere.

In terzo luogo emerge il problema «della formazione e della condotta delle anime, che è una parte indispensabile della politica» sia per quanto riguarda il Principe, sia per quanto riguarda i cittadini, il mondo in cui vengono formati²⁰. Infine: «la *parresia* è il gioco della verità indispensabile alla vita politica. Lo si può concepire sia come fondamento stesso della città in una costituzione ideale, sia all'interno del rapporto tra la democrazia e i suoi oratori, sia all'interno del rapporto tra il Principe e il suo consigliere»²¹.

La filosofia politica di Platone si sviluppa tutta attorno al problema del dire-il-vero nel campo delle strutture politiche e in funzione dell'alternativa filosofia/retorica. «Dal punto di vista della filosofia, la retorica [...] non è nient'altro che quello strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla, oppure ciò che vogliono i capi o il Principe. La retorica è un mezzo che permette di persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue. Al contrario, la prova della filosofia [...] non è la sua efficacia politica, ma il fatto che [...] essa giochi un proprio ruolo in rapporto alla politica»²², non in quanto ha una funzione di dire il vero sulla politica, ma per il fatto che la filosofia è «l'attività che consiste nel parlar vero, nel praticare la veridizione in rapporto al potere»²³.

¹⁷ *Ibidem*, p. 178-179.

¹⁸ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 189.

¹⁹ *Ibidem*, ivi.

²⁰ *Ibidem*, p. 190.

²¹ *Ibidem*, ivi.

²² *Ibidem*, p. 221.

²³ *Ibidem*, p. 222.

Foucault individua – nella *Lettera VII* di Platone (330c-331d) – alcune condizioni affinché la filosofia sia non un semplice discorso, ma una “realtà”: la prima condizione è che sia rivolta non a tutti, ma solo a coloro che vogliono ascoltare – a differenza della retorica che parla anche a chi non intende ascoltare –; la seconda è che occorre mostrare loro «in che cosa consiste l’agire filosofico», la pratica filosofica. «Il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: nell’esercizio delle pratiche di sé su di sé, che sono, al tempo stesso, le pratiche di conoscenza attraverso le quali tutti i modi di conoscenza conducono infine in presenza della realtà stessa dell’Essere»²⁴.

Nella *Lettera VIII* Platone spiega in cosa consiste questa attività filosofica. Anzitutto – come fa notare Foucault – si tratta di un’attività parresiastica per cui il filosofo si impegna in prima persona (e che Platone riconosce alla radice della sua attività di consigliere; 354 a); in secondo luogo, essa è legata alle circostanze e al tempo stesso a principi generali; in terzo luogo la *parresia* è un discorso che si rivolge a tutti, ma li persuade individualmente; infine essa «deve scontrarsi con la realtà». «È proprio dal reale politico che il discorso filosofico trarrà la garanzia di non essere semplicemente *logos*, [...] di essere qualcosa che ha a che fare con l’*ergon*»²⁵. Frutto dell’armonia tra le proprie parole (*lògoi*) e le proprie azioni (*erga*) sarà il coraggio di dire-il-vero. Attraverso la politica, il dire-il-vero filosofico trova la sua realtà, la filosofia incontra la politica.

Il testo che meglio esprime e mostra la pratica della *parresia* è l’*Apologia di Socrate*, in cui Platone descrive fino a che punto la pratica e l’esercizio della *parresia* fossero a quell’epoca al tempo stesso così necessarie, quanto pericolose, mostrando come il *parresiasta* fosse così pesantemente minacciato da essere costretto a rinunciare alla verità. «È a questo cattivo funzionamento della *parresia* nella democrazia ateniese», come afferma Foucault, «[...] che Socrate si riferisce. Si è puniti se ci si oppone alla maggioranza»²⁶. All’inizio dell’*Apologia*, Socrate denuncia le molte cose “non vere” dette sul suo conto da chi lo accusa, imputandogli di corrompere i giovani, contestando i valori e gli dei della città. Egli ritiene offensivo essere scambiato per uno che fa uso dell’inganno per persuadere i suoi interlocutori. Costoro, conclude Socrate, «poco o nulla di vero hanno detto, e voi, invece, da me non udirete altra cosa che la verità» (*Apologia* 17 b 4-8), perché il filosofo è prima di ogni altra cosa colui che “dice la verità” alla polis e lo fa per indurre il proprio antagonista a «render conto di sé e del modo in cui ha trascorso la sua vita» (*Lachete* 187 e 10).

In Socrate, per la prima volta, si incontra un regime di verità nel quale verità e soggetto sono indissolubilmente legati nel *modo di vivere*: il soggetto della *parresia* “etico-filosofica”, infatti, può costituire se stesso come soggetto del proprio dir-vero solo nella misura in cui tale verità è in grado di reggere la prova della vita, nella misura in cui tale verità si fa evidente innanzitutto nell’esistenza che egli conduce. Socrate gioca il suo ruolo di *parresiasta* in rapporto alla politica al prezzo della sua stessa vita, facendo valere la verità attraverso i fatti (*ergon*) e non necessariamente attraverso il *logos*. Si tratta di una *verità critica* – come ha ben specificato Andrea Tagliapietra – «che consiste essenzialmente nello smascherare la presunta verità dell’interlocutore, rivelandola per quel che è, ossia una falsa opinione, un’illusione, un inganno. [...] Il filosofo accosta, cioè, all’“analitica della verità” [...] il “dire la verità” come “tradizione critica”, ossia come quella “critica del presente” che verte sul rapporto pratico del discorso di

²⁴ *Ibidem*, p. 246.

²⁵ *Ibidem*, p. 269-270.

²⁶ *Ibidem*, p. 302.

verità con la mappa dei poteri e delle consuetudini della società»²⁷.

La *parresia* filosofica si identifica con la vita, non solo con una tecnica del discorso, «essa non è assolutamente una funzione politica, ma è necessaria in relazione alla politica»²⁸. Il filosofo non è soltanto colui che dice la verità, ma è anche un “agente di verità” che pratica la *parresia* come forma di vita²⁹, e che «non accetta mai di mentire consapevolmente», come scrive Platone nella *Repubblica*, perché è «amante della verità»³⁰. «Il suo essere “filosofo” si pone, di conseguenza, in rapporto di contraddittorietà con il contrario dell’*alétheia*, ovvero con la falsità, con la bugia, con il *pseudos*»³¹.

Nel libro VIII della *Repubblica*, Platone tratta la genesi della democrazia (555 b – 557 a) che nasce a partire dall’oligarchia, «quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l’accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere»³², realizzandosi così l’isonomia e l’isegoria. Conseguenza di questa democrazia è la libertà, in primo luogo libertà di parlare, *parresia*, e in secondo luogo libertà di fare ciò che si vuole.

La *parresia* – in una democrazia siffatta – non è l’elemento costitutivo di un’opinione comune, piuttosto: «tale libertà di parola permetterà a chiunque di alzarsi e di parlare in modo da blandire la folla»³³. A questa descrizione di una “cattiva *parresia*” Platone contrappone quella della *parresia* in grado di produrre una cesura del discorso vero e far sì che degli uomini ragionevoli esercitino l’ascendente sugli altri.

L’assenza di discorso vero costituisce per Platone – come osserva Foucault – il carattere fondamentale dell’uomo democratico che ha respinto fuori dall’anima il discorso di verità³⁴. Quest’uomo a cui manca il discorso di verità «si introdurrà nella vita politica della democrazia e vi eserciterà la sua influenza e il suo potere [...] A partire dall’anarchia dei propri desideri egli vorrà soddisfare appetiti sempre più grandi: cercherà di esercitare sugli altri il suo potere: quel potere in se stesso desiderabile che gli darà accesso alla soddisfazione di tutti i suoi desideri»³⁵.

Per Platone la *parresia* è necessaria sia alla vita della città sia all’anima dell’uomo. La *parresia* civica – la *parresia* politica – è legata a una *parresia* dell’anima. Il luogo privilegiato dei rapporti fondamentali tra filosofia e politica è – per Platone – l’anima del Principe.

Nel III libro delle *Leggi* (694 a) Platone propone un’immagine completamente diversa della *parresia* nel descrivere la costituzione del regime di Ciro, in base alla quale i Persiani «disponevano di una maggiore temperanza tra schiavitù e libertà». Mentre nella *parresia* democratica ognuno aveva diritto alla parola, nell’Impero persiano Ciro concede «la libertà di parola e onore a quanti fossero in grado di dare consigli» (694 a – b). Questa *parresia* è «la forma concreta della libertà nell’autocrazia»³⁶.

²⁷ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 166.

²⁸ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 310.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 306.

³⁰ PLATONE, *Repubblica*, VI, 485 c 6 - d 1.

³¹ A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 167. Si veda anche M. DETIENNE, *op. cit.*

³² PLATONE, *Repubblica*, VIII, 557 a.

³³ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 193.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 195.

³⁵ *Ibidem*, *ivi*.

³⁶ *Ibidem*, p. 198.

Nel libro VIII delle *Leggi* la *parresia* compare come discorso vero che deve essere tenuto da «un uomo audace, che, onorando specialmente la libertà di parola, dirà ciò che gli sembri essere migliore per la città e per i cittadini imponendo nelle anime corrotte ciò che conviene e si uniforma a tutta la costituzione [...]» (835 c). Questo uomo audace è il filosofo che pratica la *parresia* per assicurare il buon governo della città. Quando il gioco politico del dire-il-vero non trova più spazio nell'ambito della politica e nessuno può garantirne la correttezza, allora bisogna che i filosofi assumano il ruolo di reggitori (328 b). Il filosofo non deve essere “capace solo di parole” (328 b – c), ma deve concretamente partecipare all'azione politica. Come afferma Foucault: «È partecipando direttamente, con la *parresia*, alla costituzione, al mantenimento e all'esercizio di un'arte di governare, che il filosofo non si ridurrà, nella sfera della politica, a semplice *logos*: al contrario egli sarà proprio *logos* ed *ergon*, secondo quello che è l'ideale della razionalità greca»³⁷.

Per Platone sono i reggitori filosofi a disporre del privilegio della menzogna, i quali, sapendo discernere tra verità e menzogna, utilizzano quest'ultima come un farmaco, ma solo per il bene dello Stato. La menzogna verbale, inoltre, appare utile e può servire come medicina anche «nei confronti dei nemici, o anche di quelli che riteniamo amici, quando si apprestino a fare qualcosa di male, spinti dalla follia o da improvvisa demenza», come afferma nel libro II della *Repubblica* (382 c 6-10). Criticando l'educazione tradizionale della città greca, Platone biasima la menzogna soprattutto quando questa è presentata in modo maldestro, come nelle “favole menzognere” di Omero, Esiodo e di altri poeti (377 d 5-9). Sempre nel libro II, alla fine (382 a 1-2), egli nega che gli dei possano «mentire con parole e azioni» apparendoci diversi da come sono, infatti, «la vera menzogna, se è lecito esprimerci in questo modo, è universalmente detestata, sia dagli uomini, sia dagli dei» (382 a 4-5). «Nessuno acconsentirebbe a rimanere ingannato nella parte più preziosa del suo essere e sulle cose più importanti; tanto è il timore in ogni uomo di albergare in sé la menzogna» (382 a 7-9).

Platone fa una differenza tra la “menzogna vera e propria” e la “menzogna espressa soltanto con le parole”; la prima è «l'ignoranza depositatasi nell'anima di chi si lascia ingannare; diversamente, la menzogna espressa per mezzo della parola è soltanto imitazione rispetto a un'affezione dell'anima, come un'immagine formatasi successivamente: non si tratta, cioè, di menzogna allo stato puro» (382 b 7- c 1). Nel Libro III sostiene che la “menzogna verbale” può tornare utile «come una medicina», tuttavia il *pharmakon* della menzogna non può essere affidato a chiunque; soltanto i «medici del corpo sociale»³⁸, ossia i reggitori dello stato possono «concedersi l'uso della menzogna nei confronti dei cittadini o di nemici, per il bene dello stato; gli altri se ne debbono astenere» (389 b 7-9).

La menzogna, però, può essere utile oltre che necessaria. È il caso della “nobile menzogna” finalizzata a produrre solidarietà sociale e a «far compiere a tutti le cose giuste, non con forza, ma spontaneamente» come scrive nelle *Leggi* (II, 663 d 6 - e 2).

Leo Strauss condannerà le “nobili menzogne” di Platone in quanto «asserzioni che, pur essendo utili alla comunità politica, sono nondimeno menzogne [...] Tra verità e menzogna (falsità) c'è una differenza non di grado, ma di genere»³⁹. In realtà, si tratta di un atteggiamento *ironico* di Platone – come afferma

³⁷ *Ibidem*, p. 212.

³⁸ L'espressione è di A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 182.

³⁹ L. STRAUSS, *L'insegnamento essoterico* in ID., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, p. 301: «Ciò che vale per la differenza tra verità e menzogna, - afferma Strauss - vale ugualmente per la differenza

Tagliapietra – che consiste in un procedimento di finzione «che muta l'intendimento delle parole nel loro contrario, per manifesta autoriduzione del parlante»⁴⁰.

3. Dall'ironia alla verità

«Lungi, allora, dal costituire una forma di menzogna o di dissimulazione, l'ironia di Socrate e, in parte, la stessa scelta per il genere letterario dialogico compiuta da Platone, rappresentano un modo di corrispondere alla vocazione originaria del filosofo per la verità. Una verità, tuttavia, che per esser tale e per svolgere fino in fondo la sua *funzione critica* deve fondarsi su un rapporto costante con la vita»⁴¹.

Nel Libro V, delineando la figura del filosofo-reggitore dello Stato, Platone afferma che il vero filosofo è colui che ama contemplare la verità nella sua interezza (474 c – 475 e), argomento ripreso nel Libro VI, nel quale specifica i caratteri peculiari del filosofo reggitore dello Stato, sapienza e sincerità, affinché «essi siano ben consapevoli di non dover mai cedere alla menzogna. La odino, anzi, per amore della verità» (485 b – 486 c).

Se nelle *Lettere* Platone aveva definito il rapporto della filosofia come *parresia* con la politica, nel *Fedro* la filosofia, in quanto *parresia*, si colloca entro una relazione di opposizione e di esclusione in rapporto alla retorica. Nell'esaminare le ragioni per cui un «discorso o uno scritto siano belli oppure no», Socrate chiede a Fedro se «forse un discorso bene detto e con successo» non debba «presupporre nella mente di chi lo dice la conoscenza della verità sull'argomento di cui sta per parlare» (259 e). Fedro risponde di aver sentito dire che chi vuol riuscire oratore non ha alcuno stretto dovere di comprendere ciò che è veramente giusto, ma soltanto quello che ne pensa la folla che decide, né di conoscere il bene e il bello in sé, ma ciò che sembra. Perché è da questa opinione che viene la persuasione, non dalla verità. Ribatte Socrate: «Quando allora l'oratore, ignorando il bene e il male, cerca di persuadere una città ignara delle stesse cose come lui [...], lodando il male come se fosse bene, e quando, dopo aver fatto uno studio delle opinioni delle masse, le persuade a fare il male invece del bene, quale frutto mai credi che l'arte oratoria raccoglierà dal seme che ha gettato?» (259 c - d).

Per Platone, dove vi è filosofia «deve ben esserci un rapporto con la politica. Ma dove vi è filosofia, non può esserci retorica [...]. La filosofia non può dunque esistere che al prezzo di un sacrificio della retorica. Ma in questo sacrificio la filosofia manifesta, afferma e costituisce il suo legame permanente con la verità»⁴².

La verità è anche il perno attorno al quale ruota il discorso sulla metempsirosi: «Qualunque anima,» – scrive nel *Fedro* – «trovandosi al seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al prossimo periplo rimane intocca da dolori, e se sarà in grado di far sempre lo stesso, rimarrà immune da mali. Ma quando l'anima, impotente a seguire questo volo, non scopra nulla della verità [...], allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna natura ferina durante la prima generazione; ma prescrive che

tra insegnamento esoterico e insegnamento essoterico, giacché l'insegnamento essoterico di Platone coincide con le sue nobili menzogne» (*ibidem*, ivi).

⁴⁰ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 184.

⁴¹ *Ibidem*, p. 187.

⁴² M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 334-335.

quella fra le anime che più abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello, o un musico, o un esperto d'amore [...]. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì, in quel prato, si trova il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima [...]» (*Fedro*, 248 a - c).

La possibilità di dire la verità volendo mentire e di mentire dicendo il vero viene presa in considerazione da Platone nell'*Ippia minore* (367 a). Nel dialogo Socrate chiede a Ippia: «Quando tu parli dei mentitori, tu intendi delle persone che, come gli ammalati, sono incapaci di fare qualche cosa o ne sono capaci?» Ippia risponde: «Capaci eccome, e di molte altre cose e, soprattutto di ingannare gli uomini [...]». Da qui il paradosso socratico della superiorità del bugiardo cosciente, rispetto al sincero ignorante.

Platone considera l'arte del mentire come un'abilità posseduta solo dal sapiente il quale può decidere se dire il falso o il vero perché li conosce (366 d - 368 a). Mentire, pertanto, è un atto di libertà che presuppone il sapere (366 b)⁴³.

⁴³ Platone distingue tra errore e menzogna, ossia tra *pseudos* involontario e *pseudos* volontario, ad esempio: mentre Achille mente «non di proposito, bensì involontariamente», Ulisse mente invece sempre «volontariamente e di proposito» (*Ippia minore*, 370 e).

Enrico Guglielminetti

GEMELLI DIVERSI:
SULLA “PICCOLA DIFFERENZA” TRA IL SOFISTA E IL FILOSOFO

Abstract

A little mystery is contained in the prologue to the Sophist. It is not completely clear why Plato mentions Homer. The Homeric quotations that are employed appear rather poorly chosen given that, while attempting to grasp the essence of the philosopher, to which they refer, they seem to bring it to a disquieting proximity with the essence of the sophist. More specifically, in the Republic Plato sharply criticizes Homer: “Then let no poet ... say that ‘The gods, in the likeness of strangers from foreign lands, / Adopt every sort of shape and visit our cities’” (Rep. 381d1-4). The same quotation, which comes from Odissey 17, 485-486, is used in the prologue to the Sophist to define philosophers—not faked philosophers, but rather authentic ones. What has happened meanwhile? Has Plato changed his mind? Or is it the case of a different use of the same quotation? And, in this hypothesis, why could the very same quotation apply equally well to the sophist (or the poet) as well as to the philosopher?

1. Nessuno

C'è un piccolo giallo nel Prologo del *Sofista*. Non è molto chiaro perché Platone citi Omero. Le citazioni omeriche addotte paiono anzi singolarmente mal scelte, dal momento che – cercando di cogliere in qualche modo l'essenza del filosofo, cui sono riferite – sembrano spingerla in inquietante vicinanza a quella del sofista.

Teodoro, il matematico, ha appena introdotto lo straniero di Elea, che – com'egli dice – è un vero filosofo. Per tutta risposta, Socrate cita Omero. Il riferimento, come attestano i commentatori, è ai libri IX e XVII dell'*Odissea*¹, che narrano – rispettivamente – l'avventura del Ciclope e il ritorno di Odisseo a casa sotto le vesti di un mendicante. Come lo straniero di Elea, così anche Odisseo è straniero/ospite in casa propria, e così Odisseo e i compagni sono ospiti/stranieri nell'antro di Polifemo. In entrambi i casi, quello del Ciclope e quello dei Proci, lo straniero è uno che non ha nome, qualcuno di non identificato.

¹ Se – come sostiene Barbara Cassin – vi fosse una «continuità tematica tra l'*Odissea* e il *Poema*» di Parmenide, «il quale [*Poema*] sarebbe una sorta di prima allegoria filosofica del viaggio di Ulisse» (B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 36; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2002, p. 31) alla «ricerca dell'identità» (B. CASSIN, *op. cit.*, p. 38; trad. it. cit., p. 33), la citazione dell'*Odissea* per introdurre lo Straniero di Elea risulterebbe quanto mai opportuna.

Quale collegamento sussiste tra il filosofo, il sofista, e l'anonimato? Il filosofo e il sofista sembrano trovare in Odisseo (che potrebbe essere il politico) una matrice comune. Ma procediamo con ordine.

Nel suo primo intervento, Socrate tira in ballo la questione del nascondimento:

«Ma non è che tu, Teodoro, ci porti, senza rendertene conto (λέληθας), non uno straniero, ma un qualche dio, come dice Omero? Egli afferma che altri dèi, sì, si accompagnano agli uomini che hanno un giusto rispetto per gli altri, in particolare soprattutto il dio dell'ospitalità, e vengono per osservare la tracotanza e il rispetto che gli uomini hanno di fronte alla legge» (*Soph.* 216 a 5- 216 b 4).²

Lo straniero, che si presenta all'improvviso, non si sa bene chi è, e questa condizione di anonimato gli permette di osservare indisturbato, di vedere senza essere visto. Il riferimento sembra essere qui appunto a *Od.* IX 270-271, dove lo straniero Odisseo presenta Zeus appunto come dio «ξείνιος», dunque ospitale e protettore degli ospiti/degli stranieri. Ma il libro IX è a tutti noto per il "nome" di Odisseo:

«Ciclope, domandi il mio nome glorioso? Ma certo, lo dirò; e tu dammi il dono ospitale (ξείνιον) come hai promesso. Nessuno ho nome (Οὐτις ἐμοί γ' ὄνομα): Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti i compagni» (*Od.* IX, 364-367)³.

Forse che dunque per Platone il filosofo è Nessuno? Sì, ma anche il sofista lo è. Il Prologo del *Sofista* – come ci pare di poter dire, anticipando – presenta dunque il filosofo e il sofista come due modi differenti di essere Nessuno. Il che non resta senza conseguenze decisive sulla natura stessa del Bene, il vero oggetto della filosofia: il quale dovrà contenere o implicare anch'esso una qualche forma di anonimato.

La tesi è così impegnativa, che Socrate e Teodoro si affrettano subito a limitarne la portata, facendo marcia indietro e impegnandosi in una denegazione. Il paragone con il dio dell'ospitalità andrebbe – come ora viene precisato – preso in un qualche sospetto. Un tal dio anonimo sarebbe – afferma Socrate – uno che ha il gusto della confutazione («θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικὸς» [*Soph.* 216 b 6]). Ma un simile dio confutatore potrebbe assomigliare a un erista, a uno di quegli «attaccabrighe impegnati nel confronto oratorio con l'unico scopo di imporsi sui propri interlocutori»⁴. Invece, come rileva Teodoro, lo straniero «è più misurato di coloro che si accaniscono nelle dispute» (*Soph.* 216 b 8).

Come si può osservare, il paragone omerico ha sortito due effetti, tra loro connessi. Ha introdotto la questione del sofista (dell'erista), rivelandosi un paragone pericoloso; ha – per conseguenza – indotto gli interlocutori a strategie limitative: con le parole di Teodoro, non si tratta di un dio, ma – come tutti i filosofi – di un «uomo divino» (*Soph.* 216 b 9): è questa la definizione giusta per lo Straniero di Elea.

Immediatamente dopo, la scena si ripete. Di nuovo Socrate introduce un paragone omerico, di nuovo esso sembra sviante, di nuovo vien messa in campo una strategia limitativa:

«[SOCR.] Però, c'è questo rischio: non è molto più facile, per così dire, distinguere questo genere, che non quello della divinità. Infatti, questi uomini "vanno attorno per le città" assumendo sembianze "diversissime", a causa dell'ignoranza altrui, e non i filosofi finti, ma quelli autentici, ispezionando dall'alto la vita degli uomini di quaggiù; e ad alcuni sembrano uomini di nessun

² Cito il *Sofista* dalla trad. it. di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005.

³ Cito dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989 [testo a fronte].

⁴ F. FRONTEROTTA, *Note a PLATONE, Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007, p. 198, n. 6.

valore, ad altri uomini dotati di ogni valore. E talora si presentano come politici, talora come sofisti, e qualche volta si dà il caso che in alcuni suscitino l'impressione di essere del tutto pazzi» (*Soph.* 216 c 2 - 216 d 2).

La questione è dunque come si possa distinguere il (vero) filosofo, impresa non facile e soggetta a un rischio di errore. La citazione omerica, questa volta addotta per disteso, è tratta dal libro XVII:

«Spesso gli dèi, simili a ospiti d'altre contrade, sotto tutte le forme girano per la città, per vedere i soprusi o i retti costumi degli uomini» (*Od.* XVII, 485-487).

Neppure in Omero, come si potrebbe osservare, queste parole sembrano sottratte del tutto a una struttura di presa di distanza, dal momento che a pronunciarle – contro Antínoo – è uno «dei giovani alteri» (*Od.* XVII, 482). Ma non è questo il punto decisivo. A prescindere dal carattere sospetto che sempre hanno in Platone le citazioni di Omero, nel caso specifico esse sembrano condurre fuori strada. Tutto lo sforzo va nel senso della identificazione (**διακρίνειν**) del filosofo (e del sofista), mentre le citazioni attestano un'identificabilità. Questa contraddizione spinge prima Teodoro e poi Socrate appunto a precisazioni limitative, che nel complesso sembrano ridurre le citazioni omeriche a un ruolo esornativo, a una sorta di didascalia apposta a spiegare la descrizione “Straniero [di Elea]”. Strategia limitativa è appunto anche quella di Socrate, che imputa l'identificabilità all'«ignoranza» dei molti, sicché il filosofo si lascerebbe identificare perfettamente, ma solo da chi ha occhi per vedere (come, del resto, è il caso anche di Odisseo).

A favore di questa interpretazione, nel complesso appunto limitativa, sta però soprattutto il fatto che la citazione in questione era già ricorsa nella *Repubblica*, dove Platone si riprometteva appunto di cacciare i poeti dalla città:

«Non venga allora, caro amico, un qualche poeta a narrarci che “gli dèi, simili a ospiti d'altre contrade, sotto tutte le forme girano per la città”» (*Resp.* 381 d 1-4).⁵

Infatti, ciascun dio, essendo perfetto, «resta sempre semplicemente nella propria forma (**μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ**)» (*Resp.* 381 c 9). L'enantiomorfosi, il divieto di metamorfosi, è la divisa del platonismo. Nessuna forma di *flânerie* può essere ammessa.

Non è molto chiaro perché una citazione così sfortunata debba essere riammessa in questa sede. Forse Platone vuol sottolineare in questo modo appunto la differenza tra gli dèi e i filosofi. Una cosa, comunque, sembra chiara: quel che nella *Repubblica* ha un valore posizionale negativo, qui può venire riabilitato solo in senso strumentale. Il *Sofista* è, nel suo complesso, una scena di riconoscimento (del sofista e del filosofo), che – come tale – non può che iniziare da una situazione di confusione o anonimato iniziale, di per sé provvisoria e destinata a venire presto superata. Del resto, come appunto dice Socrate, i filosofi assumono molte forme, tra loro diversissime, solo «a causa dell'ignoranza altrui (**διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν**)» (*Soph.* 216 c 5)⁶.

⁵ Cito la *Repubblica* dalla trad. it. di R. Radice, edizione a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009.

⁶ La stranezza della citazione è rilevata da F. Fronterotta, secondo il quale non bisognerebbe «pretendere di leggere letteralmente la citazione omerica», giacché essa ripropone da capo l'equivalenza filosofi = dèi, che sembrava archiviata (F. FRONTEROTTA, *op. cit.*, p. 198, n. 7).

La lettura che propongo va nell'opposta direzione: le citazioni omeriche introducono, secondo quanto propongo, un dislivello interno al testo. Che, nell'atto stesso in cui pone la questione dell'identificabilità del filosofo e del sofista, e in cui introduce anzi la questione dell'inafferrabilità come marca caratteristica del sofista (la cui pretesa sarà sempre di essere tutto e il contrario di tutto, sottraendosi a un'identità), opera un geniale, spiazzante riporto di anonimato nel cuore stesso dell'identità del filosofo, e dunque – per estensione – nel cuore stesso del Bene. Riporto che in nessun luogo è più visibile che non nella locuzione "Straniero [di Elea]". Come Odisseo, il vero filosofo – colui che si tratta appunto di identificare – non ha un nome.

Vi sarebbe dunque, accanto all'uso *negativo* della citazione nella *Repubblica*, un uso *strumentale* di essa nel *Sofista* (la confusione è il punto di partenza, non certo quello di arrivo della ricerca), che però sarebbe al contempo – nell'interpretazione che propongo – un uso *affermativo* e positivo: l'anonimato dice qui qualcosa di positivo, e quindi di definitivo, sulla natura del filosofo (e quindi del Bene) in quanto tale.

La riabilitazione della citazione di Omero nel *Sofista* spiega perché il protagonista sia, appunto, uno Straniero. C'è qualcosa di Odisseo che assomiglia al vero filosofo, e non solo per l'ignoranza dei molti. Non è infatti per ignoranza che l'identità dello Straniero non viene svelata. Ché anzi, come si potrebbe supporre, il vantaggio letterario della sostituzione di Socrate con lo Straniero come figura *leader* del dialogo è appunto questo: che Socrate ha un nome, lo Straniero no⁷.

La citazione omerica esprime l'intreccio di una certa fluidità e di una certa costanza: la costanza di Penelope, di Odisseo stesso, del cane Argo; e la fluidità delle maschere, perché Ulisse è in incognito, come appunto gli dèi che si fingono ospiti di altre contrade.

Ma fluidità con costanza, non diventa appunto – in Platone – la definizione del Bene? Ch'è Uno e Diade insieme? E per quanto attiene al filosofo: il «rischio», di cui parla Socrate, è solo epistemologico, o è anche ontologico? Questo non significa, evidentemente, che il filosofo non si lasci distinguere in quanto tale, come non significa che il Bene non sia limite, o passaggio. Il punto è un altro: se cioè qualcosa della fluidità sofistica, dell'anonimato sofistico, della neutralità sofistica, non riguardi, sia pur con segno diverso e in forme rovesciate, anche il filosofo; se il Bene non sia – sotto un certo aspetto – esso stesso una **χώρα**.

Forse le traiettorie del filosofo e del sofista formano un chiasmo: il sofista, a furia di sottrarsi – come un pesce – alla definizione, si lascia infine pescare: deposte tutte le maschere, è fin troppo semplice afferrarlo; il filosofo invece, a furia di definizioni, e a misura che la sua forma s'illustra e diviene evidente, gira paradossalmente nell'a-poria, nell'informe e senza forma, come intuisce Plotino.

Tanto il filosofo è qualcuno, che alla fine è Nessuno; tanto il sofista è nessuno, che alla fine è Qualcuno.

2. Qualcuno

La tesi che propongo è dunque che le citazioni omeriche del Prologo del *Sofista* dicano qualcosa di positivo circa l'essenza del filosofo e del sofista. I quali non possono essere contrapposti come se al sofista spettasse l'inafferrabilità, e al filosofo la definizione. Questo ha immediate ripercussioni sulla natura del

⁷ Su altri casi di anonimato nei dialoghi di Platone, cfr. N.-L. CORDERO, *Le Sophiste*, Flammarion, Paris 1993, p. 28 e n. 24.

Bene: ch'è Uno con riporto di Due⁸. La questo-quellità non è solo una struttura sofistica, ma altresì una struttura filosofica, ed è questa la posta in gioco. La costanza di Odisseo non è senza flessibilità, e Odisseo – come archetipo del politico – è quasi la matrice comune, da cui si possono derivare i generi del sofista e del filosofo. Il politico sta al centro di una gerarchia ontologica, i cui tre livelli sono appunto, nell'ordine: «Il sofista, il politico, il filosofo» (*Soph.* 217 a 4). Ma il politico, per la sua posizione mediana, è anche – se non nell'ordine delle idee in quello della natura – un punto generativo, perché la sua capacità di dire e disdire può declinarsi come mera incoerenza, e allora abbiamo il sofista e il buffone, oppure come aggiunta, e allora abbiamo il filosofo. Ma l'“oggetto” del filosofo è il Bene, che appare dunque a sua volta come Uno*, o come Uno-con-aggiunta. Al Bene, come alla filosofia, pertiene essenzialmente una struttura di revoca, derogatoria, e proprio questo rende la posizione del sofista così pericolosa, dal momento che egli non si limita a contrapporre l'interpretazione alla verità, ma, facendolo, rischia di delegittimare la vera filosofia, schiacciandola su di una rivendicazione della verità priva di interpretazione, che è tutt'altro che filosofica (tutt'altro che vera). Se il sofista è uno nessuno centomila, il filosofo non è altri che se stesso, e – come si dice – ha una parola sola. Ma proprio qui sta il pericolo, perché non è facile capire che, nella sua multiformità, il sofista si riduce alla ripetizione dell'uno e dell'identico, mentre, nella sua irremovibilità, il filosofo (il Bene) fa eccezione. Un vero e proprio riconoscimento non si dà dunque che del sofista, che solo può essere svelato, come si svela un segreto. Il filosofo, viceversa, si toglie dal luogo della sua identificazione, in cui pure resta. Il culmine della forma – come appunto interpreterà Plotino – è l'aneidético, il culmine della chiarezza e distinzione, qualcosa come una notte salvata. Di cui la notte (la confusione) sofistica è l'imitazione difettiva.

Non è solo il sofista, insomma, a essere imprendibile (come un pesce): anche il Bene lo è. Con questa differenza: che il sofista lo è accidentalmente, il Bene strutturalmente. Questa struttura di inafferrabilità si riversa nel Prologo, che sembra restare vagamente indeterminato, confermando un'affermazione nell'atto stesso in cui la smentisce. Così, proprio mentre attribuisce alla semplice ignoranza la multiformità del filosofo, Socrate riprende e mette in valore l'idea che i filosofi guardino dall'alto la vita degli uomini di quaggiù, idea che presuppone appunto l'immagine che viene negata⁹.

Il *Sofista* incomincia con l'Odissea, e termina con l'Iliade: «[STRANIERO] Chi dirà che “di questa stirpe e di questo sangue” è il vero sofista, dirà, come sembra, la cosa più vera» (*Soph.* 268 d 3-4). È difficile pensare che un inquadramento così esatto, sui due lati dell'inizio e della fine, sia casuale, o anche solo che risponda a esigenze puramente letterarie. La citazione da *Il. VI*, 211 dice, *prima facie*, il contrario delle citazioni di apertura, dall'*Odissea*. Là il protagonista era Nessuno, qui è Qualcuno, dal momento che essere qualcuno è appunto essere “di questa stirpe e di questo sangue”. Non solo: il verso in questione introduce – nell'*Iliade* – il riconoscimento di Glauco ad opera di Diomede: allo stesso modo, il sofista viene dunque finalmente riconosciuto.

⁸ Per un'interpretazione di Platone non lontana da questa impostazione, cfr. S. LAVECCHIA, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2010.

⁹ A 216 b 4 e 216 c 6-7 ricorre lo stesso verbo **καθοράω**, guardar giù: nella seconda occorrenza, l'azione del “guardar giù” viene sfilata, per così dire, dalla sua premessa mitica (l'andare in giro travestiti). Può trattarsi della secolarizzazione di un'immagine, ma resta appunto da discutere se in questa secolarizzazione venga salvaguardata solo l'idea della superiorità del filosofo, oppure non anche quella del suo nascondimento. È perché è nascosto che il dio/filosofo può guardare giù, avendo per ciò stesso una posizione di superiorità. La superiorità discende dal nascondimento nella citazione omerica. (Per altro, Platone sostituisce l'omerico **εφοράω** appunto con **καθοράω**).

Si potrebbe quindi interpretare in modo piano l'inquadramento omerico del *Sofista* nel senso del passaggio dall'anonimato al riconoscimento¹⁰. Così facendo, si finirebbe però appunto con l'attribuire al primo un valore posizionale puramente negativo, al secondo invece – al riconoscimento d'identità – un valore posizionale puramente positivo. Ma il dislivello, cui abbiamo fatto riferimento, obbliga a una complessificazione. Sia il Bene sia il Male, sia il filosofo sia il sofista sono presi nel campo di oscillazione tra identità e anonimato. Lo Straniero, del resto, viene da Elea, ma qui la genesi non toglie – appunto – l'estraneità. Si potrebbe forse chiamare "origine" questa genesi con estraneità. Detto altrimenti, l'identità – che viene appunto riconosciuta – non cessa di essere derogatoria. Ma questo, è bene o è male? È – diversamente per ciascun corno diverso dell'alternativa – entrambe le cose. Non è possibile contrapporre il filosofo al sofista come la definizione alla confusione, il limite all'illimitato, l'Uno alla Diade, e via discorrendo. Come abbiamo sostenuto, la forma è aneidetica, Qualcuno è Nessuno: origine è dunque l'inafferrabilità di una generazione, là dove l'identità non toglie l'estraneità né viceversa: una specie di vibrazione della forma sul posto, che, senza nulla togliere alla definitezza della sua fisionomia, la proietta all'infinito, ricavando un doppio bordo d'illimitato sul limite esatto della definizione. È rispetto a questa dinamica dell'origine, che l'immagine del sofista si ricava per imitazione difettiva. Come il filosofo (il Bene) è così qualcuno da essere nessuno, il sofista sarà così nessuno da essere qualcuno: il grigio risolto di una colorata apparenza. Chi scambi il filosofo contro il sofista, dunque, scambia «armi d'oro con armi di bronzo», come si legge poco più avanti nel libro citato dell'Iliade (VI, 235 - 236)¹¹. Il problema non è lo scambio, né si può semplicemente identificare la sofistica con il valore di scambio (con la differenza), la filosofia con quello d'uso (con l'identità): il problema sono gli scambi sbagliati. Ed è in fondo questa la risposta a Parmenide.

Non è poi forse senza significato che la scena del riconoscimento dia luogo – in Omero – alla sospensione dell'ostilità tra Diomede e Glauco, in nome della legge dell'ospitalità. La caccia al sofista termina dunque sì con un riconoscimento definitivo, ma appunto per questo – sembrerebbe – non con un conflitto. Il sofista non è forse un ospite (cfr. *Il. VI*, 215 – *ξείνους*), come del resto anche lo Straniero? Come l'omino gobbo e il nano gobbo benjaminiani, i due si assomigliano fino quasi a non potersi distinguere, pur essendo l'uno il contrario dell'altro.

3. Veri e falsi pretendenti

Nei principali commenti al *Sofista*, il dislivello interno introdotto nel Prologo dalle citazioni dell'*Odissea* è stato talora messo in luce¹², senza però che se ne siano tratte conseguenze sulla natura del Principio.

¹⁰ Del resto, il termine *γενεῶς* a 268 d 3 rimanda con ogni evidenza al termine *γένος* a 216 c 3.

¹¹ Il libro VI dell'Iliade, che si apre con l'«orrenda mischia di Teucri e di Achei», si conclude con il colloquio di Ettore e Andromaca. Disegna anch'esso un campo di oscillazione, come una sorta di *Guerra e Pace* in miniatura.

¹² Minore attenzione alla scena iniziale si trova invece in L.M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford/New York 1986. Lo stesso vale per G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Il Mulino, Bologna 1991. Cornford, per parte sua, si limita a rilevare come Platone probabilmente «rivendicasse di essere il vero erede di Parmenide», in contrapposizione all'«elemento negativo e distruttivo della tradizione eleatica», rappresentato dalla dialettica di Zenone (F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1935, pp. 169-170). Per Bluck, Platone propone qui un «eleatismo illuminato» (R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*,

Il più attento alla scena iniziale è Stanley Rosen¹³, secondo il quale la questione «ruota intorno al legame tra l'anonimato dello Straniero e le gesta di Odisseo nel passo omerico appena citato. Odisseo è ritornato a casa travestito da mendicante»¹⁴, e – se dobbiamo credere alle parole del giovane altero riferite da Omero – «gli dèi sono come i sofisti, che saranno più oltre descritti dallo Straniero come capaci di assumere ogni travestimento»¹⁵. Il problema sotteso è quello della «distinzione tra originale ed immagine». A ciò si collega, nell'interpretazione di Rosen, la posizione ambigua di Socrate, perché non è chiaro se lo Straniero sia venuto «per lodare Socrate o per punirlo»¹⁶, il che rinvia alla definizione conclusiva del sofista come «imitatore ironico (εἰρωνικὸν)» (*Soph.* 268 a 8), che sembra rendere non implausibile che «il culmine della caccia al sofista consista nell'identificare Socrate come uno che pratica quell'arte, il che non significa che la coincidenza tra Socrate e il sofista così definito sia perfetta»¹⁷.

Nel suo importante commento al *Sofista*, anche Carchia richiama l'attenzione sul Prologo:

«È sfuggita alla rete fittissima dei commenti al *Sofista* [...] la forza dirimente, la potenza di sviluppo argomentativo racchiuse, fin dalle primissime battute, nell'apparizione della figura dello "straniero" di Elea [...]. È il problema stesso dell'"alterità", verso il quale condurrà la discussione sul non-essere nella parte centrale del dialogo, che sembra avere qui un suo primo inappariscente germe [...]. Il tema dell'estraneità si qualifica qui, in relazione al divino, come un occultamento di segno rovesciato rispetto a quello di cui si ammanta il sofista. Se il sofista, infatti, si maschera per confondere i confini e le linee di divisione, il Dio al contrario lo fa allo scopo, precisamente, di sorprendere gli "ipocriti". Maschera contro maschera, dunque, secondo quel gioco di scambi e di intrecci che scandirà tutto il confronto fra il filosofo e il sofista. Già qui, inoltre, si annuncia, in certo modo, il tema relativo alla doppiezza dell'apparenza – apparenza buona, apparenza cattiva –, che è decisivo quanto al tentativo di una legittimazione del mondo delle immagini. Per il resto, la connessione fra l'estraneo e l'inappariscente, il legame fra insignificanza ed essenza, è uno dei temi preferiti di Socrate [...]. Teodoro e Socrate insistono entrambi su questa "invisibilità" che è simmetrica e inversa alla "inafferrabilità" del sofista. Se il sofista ha mille volti, meglio ha tutti i volti, il filosofo sembra non averne nessuno. Ora, questa invisibilità si deve proprio al non umano, al più-cheumano che caratterizza il filosofo»¹⁸.

Manchester University Press, Manchester 1975, p. 32). Migliori considera brevemente la scena iniziale, senza soffermarsi però sulle citazioni di Omero (cfr. M. MIGLIORI, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 25 ss.).

¹³ Per un confronto critico con Rosen circa l'interpretazione della scena iniziale, cfr. G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 37-49.

¹⁴ S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Yale U.P., New Haven and London 1983, p. 62.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 62-63.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

¹⁷ *Ibidem*, p. 313. Sulla stessa linea, Francis Wolff avanza l'ipotesi che Platone commetta qui un altro parricidio: «Mentre lo Straniero ucciderebbe il suo padre di Elea (241 d), Platone ucciderebbe il suo padre ateniese» (F. WOLFF, *Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 49). Per Wolff il sofista è il doppio, in qualche modo necessario, del politico e del filosofo: «Chissà se l'intenzione della trilogia non fosse mostrare la necessità, in cui si trovano il politico come il filosofo, del loro Altro, il sofista, perché ciascuno dei due sia ciò che è, vale a dire perché ciascuno sia, tout court» (*ibidem*, p. 52). Non troppo dissimile l'ipotesi di M. Canto: «Non è escluso che l'uomo cui si dà la caccia non si trovi ugualmente a fianco dello Straniero», ipotesi che però qui non dà luogo alla tendenziale cancellazione dei limiti tra il sofista e il filosofo, come invece – mi pare – nello studio di Wolff (cfr. M. CANTO, *Politiques de la réfutation. Entre chien et loup: le philosophe et le sophiste*, in B. CASSIN (a cura di), *Positions de la Sophistique*, Vrin, Paris 1986, p. 30).

¹⁸ G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997, pp. 9-12.

Per Carchia, però, quando Socrate «accomuna l'invisibilità del dio a quella del filosofo», ciò non avviene senza «un significativo spostamento d'accento», perché nel caso degli dèi l'invisibilità è «voluta», in quello dei filosofi «è l'ignoranza del volgo che non sa distinguere il filosofo dai suoi simulacri»¹⁹. Nel suo commentario al *Sofista*, anche Heidegger insiste del resto sul modo apparente «in cui il filosofo si mostra al popolo e alle persone di cultura media»²⁰.

Uguale e contraria a questa derubricazione del carattere di “nessuno” a pura apparenza, dovuta a ignoranza²¹, è la cancellazione dei confini tra le figure antitetiche del filosofo e del sofista, che talora è suggerita nell'ermeneutica post-moderna. In entrambi i casi, mi sembra, si perde qualcosa di essenziale: che cioè il filosofo, per essere determinatamente l'opposto del sofista, non cessa tuttavia di essere portatore di una sua *propria* indeterminazione, che non va confusa con l'indeterminazione dovuta a semplice ignoranza, o a ipocrisia, o a malafede.

L'indeterminazione – né nel sofista né nel filosofo – non implica mai indecisione. Il sofista sembra soltanto essere tutto, ma in realtà è solo se stesso, un retore corruttore di giovani e inquinatore dello spazio pubblico in generale. Il filosofo, il cui scopo sarà sempre di essere tutto, o di accedere all'universale, non cessa, per questo, di essere opposto al sofista, appunto filosofo e *non* sofista. Come nel sofista l'indeterminazione non toglie la determinazione, nel filosofo la determinazione non toglie l'indeterminazione. L'*Odissea* – come storia di erranza e identità – non è solo una storia di identità; e una *storia* d'identità non è la stessa cosa di una semplice *identità*.

Il filosofo, dunque, sceglie: per il bene, e contro il male. È questo il significato della **διαίρεσις** platonica, secondo Deleuze: diversamente che per Aristotele, per Platone

«non si tratta di dividere un genere determinato in specie definite, ma di dividere una specie confusa in discendenze pure, o di selezionare una discendenza pura a partire da un materiale che non lo è [...]. La ricerca dell'oro diviene il modello della divisione. La differenza non è specifica, tra due determinazioni del genere, ma tutta intera da una parte, nella discendenza che viene selezionata: non più i contrari di uno stesso genere, ma il puro e l'impuro, il buono e il cattivo [...]. Siamo lontanissimi dalle preoccupazioni di Aristotele, in quanto non si tratta di identificare ma di autenticare. Il solo problema che attraversa tutta la filosofia di Platone [...] è sempre di misurare i rivali, di selezionare i pretendenti, di distinguere *la cosa e i suoi simulacri* all'interno di uno pseudogenere o di una grossa specie»²².

Il brano di Deleuze ci aiuta a comprendere meglio la scena iniziale: cos'altro è il ritorno di Ulisse a Itaca, se non l'occasione di una **διαίρεσις** tra veri e falsi pretendenti di un'unica sposa? La gara dell'arco, cui segue la strage dei pretendenti, è questa divisione, il modo esatto di «misurare i rivali» (*Od.* XXI-XXII). Paradossalmente, è proprio non-Qualcuno che si assume il compito di «selezionare i pretendenti». Ma ciò significa, secondo la tesi che proponiamo, che il Bene – e proprio nella misura in cui seleziona – resta nascosto. Tutto sta insomma a non interpretare il nesso di travestimento e riconoscimento come una

¹⁹ *Ibidem*, p. 13. Per una dura critica dell'ipotesi di Rosen che avvicina Socrate ai sofisti, cfr. *ibidem*, p. 121.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, a cura di I. Schüßler, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 19, p. 243.

²¹ Su questa linea, cfr. anche P. GARDEYA, *Platons Sophistes. Interpretation und Bibliographie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, p. 7.

²² G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, pp. 84-85; trad. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 84-85.

sequenza lineare, come certamente accade nel racconto di Omero, ma come un nesso di simultaneità. Ulisse – nel rifacimento platonico del racconto – resta Nessuno, anche dopo la diairesi del filosofo e del sofista. Lo Straniero di Elea non viene riconosciuto.

4. *Gioco e serietà*

Un problema a prima vista insormontabile per la nostra interpretazione – come s'è visto – è che, nella *Repubblica*, la stessa citazione omerica sopra addotta è oggetto di una condanna inequivoca.

Ma è davvero così? Qual è la posta in gioco di questi versi? La citazione ricorre nel II libro della *Repubblica*, ch'è decisivo anche per la questione del sofista. Qui Platone prende di mira ogni forma di “due”, di ambiguità: non è vero che, come dice Omero, «due vasi son piantati sulla soglia di Zeus»» (*Resp.* 379 d 3; *Il.* XXIV, 527). L'ambiguità, la tendenza metamorfica, la struttura di questo-quellità appare qui *eo ipso* come sofistica, come un gioco irresponsabile, cui occorre contrapporre la serietà, l'immobilità, l'immutabilità. Nello Stato ideale, «non si trova un uomo dall'attività bivalente (**διπλοῦς**) o polivalente, dal momento che ciascuno esercita un'unica professione (**ἕκαστος ἐν πράττει**)» (*Resp.* 397 e 1-2)²³. Questo rifiuto del “due”, questo apprezzamento dell'Uno, non è la cosa stessa del platonismo?

La questione è se la severità, contrapposta al gioco, sia l'ultima parola di Platone, o se il Bene non integri, a un livello più alto, appunto elementi di gioco. Se cioè non esista qualcosa come una buona sofistica, una buona imitazione, una buona poesia. Qui andranno tenuti in conto almeno quattro elementi: 1) la posizione dura, ma non inequivoca di Platone nei confronti della poesia²⁴; 2) il ricupero di una struttura di duplicità, o parergonale, nella stessa posizione del filosofo-re²⁵; 3) il comunismo platonico²⁶, con l'annessa questione dell'educazione dei custodi²⁷; 4) la conclusione “comica” del dialogo con il mito di Er.

²³ Cfr. *Resp.* 423 d.

²⁴ Cfr. *Resp.* 607 c–608 a; 398 a-b.

²⁵ Se esiste anche solo una minima diffrazione tra la vita politica e la vita teoretica, è difficile sottrarsi alla conseguenza indesiderata che vi sia una ancorché minima struttura di entrambeggiamiento nella posizione del filosofo-re, che – in quanto tale – si sottrae, in alto, allo stretto specialismo, esattamente come il sofista e il poeta vi si sottraggono in basso. Dato il principio generale, che non si può fare bene nessun lavoro, se lo si tratta «in parte di supplemento (**ἐν παρέργου μέρει**)» (*Resp.* 370 c 1), principio che vale per altro anche solo per il gioco della dama o dei dadi (cfr. *Resp.* 374 c 7), l'idea che i filosofi debbano riuscire a mettere insieme «le une e le altre qualità (**κάκεινα καὶ ταῦτα ἔχειν**)» (*Resp.* 485 a 2), la conoscenza del vero e la capacità di non essere da meno dei politici di professione nell'ambito gestionale, non può non destare qualche perplessità. Il giro della frase a *Resp.* 473 d – là dove Platone dice che non vi sarà tregua dai mali della città se prima i filosofi non diventino re o i re si mettano a filosofare seriamente – indica appunto non una piatta identità, quanto piuttosto la co-incidenza, in un'unica figura, delle due funzioni del potere politico e della filosofia («**δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία**» [*Resp.* 473 d 3]). Si tratta appunto di *due* casi (**ἀμφοτέρα**): che il filosofo diventi re o viceversa, non di uno solo (*Resp.* 499 c 2).

²⁶ La comunione delle donne e dei figli (cfr. *Resp.* 464 a 8-9), così come per altro verso lo scambio dei baci (cfr. *Resp.* 468 b 11), introducono elementi di fluidità/promiscuità che hanno un ruolo di compensazione essenziale rispetto alla rigidità dell'impianto complessivo.

²⁷ I custodi devono avere un carattere anch'esso duplice, cioè «mite e a un tempo (**ἄμα**) aggressivo» (*Resp.* 375 c 6), che viene educato dalla duplice arte della musica e della ginnastica (cfr. *Resp.* 376): i guardiani devono infatti possedere «ambedue le nature (**ἀμφοτέρω**)» (*Resp.* 410 e 5).

Con la sola eccezione degli uomini irrimediabilmente malvagi, per cui esiste un “inferno” (e – come si potrebbe pensare – degli uomini incomparabilmente buoni, che riescano a sfuggire al ciclo delle nascite), tutte le anime sono sottratte – in Platone – alla malìa del definitivo. Ogni anima può essere (quasi) qualsiasi cosa, dipende solo da lei (da ciò che sceglie di imitare e cui sceglie di assimilarsi). Il gioco delle possibilità, che sulla terra spesso si chiude prima d’incominciare, lassù viene riaperto. Ciascuno ha, se non illimitate, tuttavia molte diverse possibilità. In questo modo, il gioco rientra nella forma del mito escatologico. L’anima può essere tutto, non ha una forma pre-definita (per questo la pedagogia e la politica sono così importanti). Ma non è questa appunto la pretesa del sofista e del poeta?

Mauro Bonazzi

ATTUALITÀ DEI SOFISTI?

Abstract

Recent revaluations of the Sophists' philosophy allow for a more balanced understanding of the meaning that their reflections may entail for us. Central themes are the awareness of the problematic rupture that separates human beings from the surrounding reality and the definitive questioning of any foundationalist claim. As a consequence of such stands, the Sophists have often been accused of aiming at subverting any certainty whatsoever. Not less important, however, are the positive consequences that derive from their claims: the acknowledgement that there are no certain points of reference is also an admonition to avoid useless shortcuts and to take upon oneself the risk and the responsibility for recomposing multiplicity into an order. Albeit provisional, such an order should also be capable of orienting our actions and choices.

Dopo tanti secoli di critica radicale, sembra che la sofistica abbia finalmente cominciato a godere di grande considerazione, non soltanto come fenomeno storico ma anche – e soprattutto – nella sua dimensione teoretica. Da Nietzsche a Rorty, da Popper ai tanti cultori odierni della retorica, non sono pochi i pensatori che hanno ritenuto di trovare nei sofisti antichi degli autorevoli predecessori nella battaglia contro la filosofia classica¹. Non stupisce dunque di leggere che la nostra epoca è quella della terza sofistica, dove, in assenza di fondamenti certi, non resta che il potere creatore del linguaggio – un potere per cui nulla è impossibile². Davvero l'uscita dalla modernità sembra equivalere a un ritorno alla Grecia preclassica, che aveva visto brillare la stella di questi sofisti!

Negli ultimi tempi, però, sembra che la situazione si stia modificando ancora una volta in senso negativo. Da più parti infatti, contro la stagione del post-modernismo e del relativismo indiscriminato, si registra un moto di reazione e di distacco critico: è la continua polemica contro il relativismo, che proprio i sofisti avrebbero introdotto nell'agenda filosofica; o è la rinascita del nuovo realismo di cui tanto si è parlato negli ultimi tempi contro il costruzionismo indiscriminato, di chi afferma che non solo non esiste giustizia al di fuori di quello che noi riteniamo giusto: neppure la montagna esiste senza che noi la nominiamo o pensiamo. Si potrebbe dunque pensare che con questa stagione si stia chiudendo anche la parentesi positiva della sofistica. Ma forse è proprio grazie a questo movimento di reazione che meglio si

¹ Per quanto riguarda Nietzsche, Rorty e Popper, così come per un inquadramento più articolato degli antichi sofisti mi permetto di rinviare a M. BONAZZI, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010 e M. BONAZZI (a cura di), *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, Rizzoli, Milano 2007.

² V. VITANZA, *Negation, Subjectivity, and the History of Rhetoric*, SUNY Press, New York 1997.

può cogliere il senso della riflessione di molti sofisti e l'interesse che può avere per noi. O almeno così cercherò di mostrare.

Semplificando, l'accusa che da più parti viene mossa all'indirizzo dei corifei del post-moderno sembra essere quella di annullare la realtà riducendo tutto a costruzione umana. Ma se è così, il problema tocca solo tangenzialmente i sofisti. Perché è vero che anche i sofisti esaltarono il potere creatore dell'uomo, soprattutto in relazione al linguaggio. Ma la motivazione di fondo della loro riflessione sembra essere un'altra: non il disinteresse per la realtà, ma la consapevolezza della sua complessità, la presa d'atto del rapporto problematico che separa gli uomini e la realtà, i soggetti e gli oggetti: è qui la grande novità teorica rispetto tanto al mondo della speculazione presocratica quanto a quello della cultura tradizionale dei poeti. Proclamando che l'uomo è misura di tutte le cose (cfr. DK 80 B 1), Protagora non intende certo assumere una posizione da idealista *avant la lettre* per dire che tutto dipende da noi. Il problema è piuttosto quello di mostrare che la realtà che ci circonda è qualcosa di sfuggente, che non esiste un rapporto dato tra noi e le cose: che non è vero che il *logos* è comune a tutti (vale a dire a noi e alle cose che ci circondano) (Eraclito, DK 22 B 1), e che non è vero che essere e pensare sono la stessa cosa (Parmenide, DK 28 B 3). La realtà esiste, ma non è dotata di un senso univoco e tanto meno di un valore assoluto. Come ha giustamente osservato Enzo Paci, i sofisti sono i filosofi di una realtà ambigua³.

Il loro pensiero dunque non si costruisce in opposizione alla realtà, ma a partire dalla realtà – una realtà che però è considerata come qualcosa che manca di stabilità e unità, come un fenomeno molteplice e in perenne trasformazione, senza poter individuare in essa (o al di sopra o al di sotto) una struttura unitaria di senso. In altre parole, quello che viene messo in crisi non è l'esistenza della realtà, ma la possibilità di conoscerla al di fuori di ciò che appare, di ciò che si manifesta a ciascuno di noi: la realtà è l'insieme di fenomeni che costituisce le nostre esperienze, e non invece quella chimera di cui sono in cerca metafisici e scienziati al di sotto della superficie delle apparenze conflittuali. Per Nietzsche questo era il merito principale dei sofisti, il loro realismo⁴. E se l'interpretazione di Nietzsche è quella più corretta, non è forse sbagliato ritrovare in una sorta di "realismo critico" la cifra dell'attività di pensiero dei sofisti: non la negazione della realtà e neppure la sua subordinazione al potere creatore dell'uomo, bensì la consapevolezza della sua problematicità: la realtà è qualcosa di complesso e ambiguo; per quanto essa sia priva di stabilità e uniformità, essa è nondimeno qualcosa da cui non possiamo prescindere ma con cui dobbiamo costruire delle relazioni di senso.

Del resto, prima di Nietzsche c'era già Platone e la famosa discussione del *Teeteto*, sul vento che per me è caldo e per te è freddo: fin da Platone è insomma chiaro che i sofisti non affermano che non esiste la realtà senza di me; essi sostengono piuttosto che la realtà si frantuma nella relazione con i soggetti percipienti. Tanti sono i soggetti tante sono le realtà. Per capire davvero il senso dell'intuizione protagorea bisognerebbe però continuare nella lettura del dialogo platonico. Se così si facesse, si verificherebbe che questa idea a Protagora non serve per discutere di vento e montagne, per stabilire se e in che modo la loro esistenza, e il loro essere provvisti di una certa proprietà, dipende da noi. L'interesse di un sofista come

³ E. PACI, *Storia del pensiero presocratico*, ERI, Roma 1957, p. 126.

⁴ Cfr. l'aforisma 429 di F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1959, pp. 296-297; trad. it. A. Treves, Bompiani, Milano 2001, pp. 238-239, e ID., *Götzen-Dämmerung*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. VI, vol. 3, p. 150; trad. it. F. Masini, *Il crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. VI, tomo 3, p. 156.

Protagora è eminentemente pratico: come è relativo il caldo e il freddo del vento, così sono relativi il buono e il giusto, il brutto e l'ingiusto. Ed è su questo che si gioca la vera partita: non si tratta di compiere un'indagine astratta e teorica, bensì di costruire un rapporto vantaggioso con la realtà che ci circonda, con quella realtà, concreta, immediata e sempre sfuggente, che sta di fronte a me. E qui cominciano i problemi, perché la molteplicità della realtà, la sua ambiguità, ci priva del punto di riferimento più scontato: dato che una realtà unitaria non esiste, dato che i rapporti che possiamo costruire con essa sono sempre particolari e instabili, il rischio è quello di una divergenza permanente – o meglio, perché qui non si tratta più del vento, ma di valori come la giustizia e il bene, il rischio è quello di un conflitto permanente tra tutti i soggetti.

In altre parole, sintetizzando al massimo, si potrebbe dire che il realismo critico dei sofisti muove da un problema e si fonda su una constatazione di fatto: il problema è la molteplicità ambigua della realtà; e la constatazione di fatto è che non ci sono vie o scorciatoie per superare questa molteplicità ambigua. Il che significa che non ci sono soluzioni date: le soluzioni gli uomini se le devono trovare da soli, sempre che ne siano capaci.

Chiarire le premesse di partenza serve anche a chiarire il senso dell'operato dei sofisti, tanto quello decostruttivo quanto quello costruttivo. Il primo aspetto è noto e sta alla base dell'accusa, tra tutte la più scontata, che per tutta l'antichità è stata mossa contro i sofisti, quella di essere cattivi maestri. Sollevando instancabilmente dubbi sulla legittimità dei fondamenti su cui una comunità crede di poggiare i sofisti si espongono all'accusa di volere sovvertire tutto. Ma è evidente che questo non è l'obiettivo. Semplicemente, i sofisti pongono un problema: quale è la legittimità di una tradizione il cui valore dipende solo dal fatto che così si è sempre fatto? Quale è la legittimità di leggi che si vogliono imposte per volere divino (si pensi ad esempio alle leggi non scritte a cui si appella Antigone nell'*Antigone* di Sofocle)? E quale la verità delle presunte costanti naturali che si vorrebbero applicare anche al mondo degli uomini? Alla base si ritrova sempre qualcosa di assoluto – una tradizione insindacabile, un volere divino incontrovertibile, l'inevitabilità della natura... ma appunto: è davvero così? Tutti gli uomini tendono a presentare la propria posizione come quella meglio fondata, come la sola davvero fondata. Ma gli uomini poi divergono: e allora a chi credere? La lezione di questa divergenza non è piuttosto che non esistono fondamenti assoluti? Che sia dunque meglio stabilire insieme i principi che permetteranno agli uomini di stare insieme? La critica dei sofisti è dunque solo in apparenza distruttiva, perché punta in realtà in direzione opposta: a costruire una soluzione condivisa che trae la sua forza e legittimità proprio nella consapevolezza della sua provvisorietà e mancanza di fondamento.

(*En passant*, si chiarisce di conseguenza anche la ragione dell'interesse dei sofisti per la retorica e il linguaggio. Contrariamente alle accuse di Platone nel *Fedro* (272e-273a), l'obiettivo dei sofisti non è persuadere, se persuadere significa soltanto prevalere nelle discussioni, disinteressandosi della verità. I sofisti di per sé non disprezzano la verità. Solo che non sempre la verità s'impone nella sua evidenza. Ed è di questo che si interessano i sofisti: della capacità di muoversi in contesti in cui la verità è opaca. Perché è questa la condizione in cui più spesso gli uomini si trovano ad operare (*Gorgia*, *Encomio di Elena*, § 11 = DK 82 B 11,11). Dunque non si tratta di disinteresse per la verità, ma piuttosto della consapevolezza che la verità è problematica. Il che comporta la necessità di affinare tecniche per discutere, indagare, interrogarsi in un contesto in cui nulla è più garantito.)

Tra tutte la testimonianza forse più eloquente è un passo apparentemente banale che si legge nella *Vita di Pericle* di Plutarco:

«Durante una gara di pentathlon un tale colpì involontariamente con il giavellotto Epitimo figlio di Farsalio e lo uccise. [Pericle] trascorse l'intera giornata insieme a Protagora discutendo chi, secondo il ragionamento più corretto, bisognasse considerare responsabile della disgrazia, se il giavellotto, o piuttosto chi lo aveva lanciato, o gli arbitri» (DK 80 A 10).

Questa testimonianza apparentemente banale costituisce un bell'esempio del modo di ragionare dei sofisti. Qui i fatti sono incontestabili – un uomo ha involontariamente ucciso un altro uomo. Eppure tutto ancora resta da dire, sulla responsabilità morale, sulla colpa legale, su come valutare la vicenda. Perché su un medesimo fatto incontestabile si affastellano tanti punti di vista differenti, per il medico responsabile sarà il giavellotto, per il giudice chi lo ha lanciato, per gli organizzatori il giudice. In questo contrasto si apre uno spazio per l'azione del sofista che deve cercare di ricostruire un accordo, dando senso e ordine alla vicenda. Dato che tutti i punti di vista presentano una loro verità e validità, il problema sarà di trovare quello che meglio si adatta alla situazione, rinunciando alla pretesa di dare una risposta univoca e astratta. È grazie al *logos*, discutendo tra di loro, che gli uomini potranno cercare di ricomporre la molteplicità in un ordine, provvisorio, ma pur sempre capace d'orientare le azioni e le scelte.

Quello che conta, insomma, dell'eredità dei sofisti non sono le soluzioni, ma i problemi: la consapevolezza che non ci sono risultati dati è una sfida continua ad ogni pretesa fondazionalista forte. In questa sfida è la loro attualità. Chi meglio di altri ha colto il senso di questo legame possibile con gli antichi è stato Bernard Williams:

«Ci troviamo in una condizione etica che va al di là non solo del cristianesimo, ma anche della sua eredità kantiana e hegeliana. Le nostre sensazioni rispetto a ciò che gli esseri umani hanno raggiunto sono ambivalenti e nutriamo speranze su come essi potrebbero vivere [...]. Sappiamo che il mondo non è stato fatto per noi, né noi per il mondo, che la nostra storia non ha scopo e che non c'è un posto al di fuori del mondo o della storia dal quale potremmo rendere autentiche le nostre azioni. Dobbiamo riconoscere gli orribili costi di molte conquiste umane cui attribuiamo valore, inclusa questa stessa capacità riflessiva. Abbiamo compreso inoltre che non c'è una storia redentrice di matrice hegeliana, né un'analisi del rapporto costo-benefici nell'universo di tipo leibniziano che ci possano mostrare che tutto alla fine andrà bene. Dal punto di vista etico oggi siamo, nella nostra situazione etica, più vicini agli uomini del passato di quanto lo siano mai stati gli uomini occidentali. E in particolare, siamo come quei greci che nel V secolo, e ancora prima, non erano stati ancora influenzati da quei nostri tentativi, fatti da Platone e Aristotele, di rendere le nostre relazioni etiche con il mondo pienamente intelligibili»⁵.

Con l'ovvia precisazione che non si tratta di preconizzare un impossibile ritorno a questo mondo degli antichi. Quello che importa è la consapevolezza che questa tradizione critica è una parte costituente della nostra identità. Una tradizione spesso scomoda, ma di cui non si può e non si deve fare a meno.

⁵ B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, p. 166; trad. it. M. Serra, *Vergogna e necessità*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 188.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Carla Bagnoli è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

<http://personale.unimore.it/rubrica/dettaglio/cbagnoli>

Mauro Bonazzi è Professore Aggregato di Filosofia Antica presso l'Università degli Studi di Milano

<http://dipartimento.filosofia.unimi.it/index.php/mauro-bonazzi>

Barbara Cassin è Directrice de Recherches al CNRS presso il Centro Léon-Robin

http://fr.wikipedia.org/wiki/Barbara_Cassin

Lorella Cedroni è Professore Associato di Filosofia Politica presso l'Università "La Sapienza" di Roma

<http://www.lorellacedroni.it/>

Fulvio Gianaria è Avvocato in Torino; con Alberto Mittone è Autore, tra l'altro, di *L'avvocato necessario*, Einaudi, Torino 2007

<http://www.penalistitorino.it/ita/associati.htm>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Torino

http://sciformspec.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=eguglie

Alberto Mittone è Avvocato in Torino; con Fulvio Gianaria è Autore, tra l'altro, di *L'avvocato necessario*, Einaudi, Torino 2007

<http://www.penalistitorino.it/ita/associati.htm>

Francesca Piazza è Professore Associato di Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso l'Università degli Studi di Palermo

<http://www.scienzeformazione.unipa.it/docenti.php?idu=271&sez=25>

Paolo Ferrua è Professore Ordinario di Diritto processuale penale presso l'Università degli Studi di Torino

http://www.giurisprudenza.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=pferrua

Luciana Regina è Professore a contratto di Consulenza Filosofica presso l'Università di Torino

http://sciformeduc.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=lregina

Luciano Violante è un Politico italiano; è stato Presidente della Camera dei Deputati

<http://bit.ly/y6KN0y>

Ugo Volli Professore Ordinario di Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso l'Università degli Studi di Torino

http://www.lettere.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=uvolli