

Elogio del disaccordo: per una filosofia politica del linguaggio

Mauro Serra

Università di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract The aim of this paper is to show, through the example of Gorgias' Encomium of Helen, the fruitful role of disagreement in argumentative theory and practice. Gorgias' Encomium contains a seeming contradiction, that has puzzled the scholars. While in the opening section of the text, Gorgias outlines the strong connection between truth and logos, about one third of the same text is devoted to showing that the wonderful power of logos depends not on its truth, but on its skillful use. So logos is akin to brute force that moves the listener in an almost physical way. Yet the seeming contradiction disappears, when we understand that logos is for Gorgias a competitive and agonistic practice, in which one logos can always be confuted by another (logically stronger) one. From this point of view truth and opinion are two interchangeable conditions and even Gorgias' logos about Helen will be truthful only until it is, if possible, confuted by another one. In the final section of the paper I show that this model of language functioning can have some political consequences: argumentation as a logically competitive practice plays a leading role in developing democratic citizenship.

Keywords: disagreement, truth, opinion, politics, argumentation

1. Argomentazione, disaccordo, verità

All'interno della riflessione moderna sulle caratteristiche dell'argomentazione, al disaccordo spetta un ruolo sostanzialmente ambiguo. Da un lato, infatti, il disaccordo viene riconosciuto come l'inevitabile punto di partenza del discorso argomentativo, dall'altro, tuttavia, si assume che lo scopo fondamentale, se non l'unico, della stessa attività argomentativa sia costituito dal raggiungimento dell'accordo tra i parlanti e dalla conseguente eliminazione del disaccordo. Si può, tuttavia, dubitare che partendo da simili presupposti sia possibile sviluppare un modello realistico dei fattori che entrano in gioco all'interno di una situazione argomentativa. Il caso della teoria sviluppata da Habermas e soprattutto della sua evoluzione interna è, da questo punto di vista, paradigmatico. Di fronte all'evidente impossibilità di istituire un confronto tra le concrete situazioni comunicative e la situazione comunicativa ideale considerata nella sua funzione regolativa, il filosofo tedesco è stato costretto, infatti, a rivedere il proprio modello teorico e soprattutto il ruolo attribuito al suo interno alla verità. Mentre inizialmente l'identificazione della verità con l'*asseribilità idealmente giustificata* comportava l'esistenza, anche se solo da un punto di vista ideale, di un punto d'arrivo nel quale ogni forma di discordia e di dissenso era destinata ad

annullarsi (DE ANGELIS 2012: 57), a partire dagli anni Novanta egli è giunto a riaffermare la generale fallibilità del sapere, sostenendo che non è possibile

uscire dall'orizzonte del nostro linguaggio e delle nostre pratiche discorsive [...]. È certo che noi possiamo spostare dall'interno, sempre più in là, i confini dei nostri contesti epistemici; ma non esiste alcun contesto di tutti i contesti che noi potremmo abbracciare con lo sguardo. *Nulla autorizza la nostra speranza di avere l'ultima parola.* (HABERMAS 2001: 212, corsivo mio)

Non è mio interesse stabilire se la revisione della teoria abbia portato Habermas a sviluppare un modello dotato di maggiore plausibilità teorica. L'ipotesi da cui muove questo contributo è, infatti, che una prospettiva teoricamente più fruttuosa per analizzare l'argomentazione possa essere ottenuta attraverso un radicale ribaltamento che reintroduca il disaccordo al centro della stessa pratica argomentativa. Una prospettiva, dunque, che recuperi l'attualità di questa affermazione di Bachtin recentemente ripresa da Ruth Amossy:

toute énonciation, même sous forme écrite figée, est une réponse à quelque chose et est construite comme telle. Elle n'est qu'un maillon de la chaîne des actes de parole. Toute inscription prolonge celles qui l'ont précédée, *engage une polémique avec elles*, s'attend à des réactions actives de compréhension. (AMOSSY 2008: 3, corsivo mio)

Per saggiare la fecondità di una simile ipotesi prenderò in considerazione la teoria del discorso contenuta nell'*Encomio di Elena* di Gorgia per mostrare che, a differenza di quanto si ritiene abitualmente, riconoscere il ruolo centrale ed ineliminabile del disaccordo (ovvero assumere una prospettiva retorica sull'argomentazione) non significa necessariamente rinunciare a fare riferimento alla verità.

2. L'Encomio di Elena tra mythos e logos

La natura testuale dell'*Encomio di Elena* di Gorgia rimane ancora oggi per certi versi enigmatica, ciò che almeno in parte spiega la varietà di interpretazioni, anche radicalmente diverse, che di esso sono state fornite (SCHIAPPA 1999). Già Isocrate (*Encomio di Elena*, 14-15) rimproverava a Gorgia di aver chiamato encomio ciò che in realtà si sarebbe piuttosto dovuto definire una difesa dell'eroina spartana ed in tempi più recenti non è mancato chi ha rimarcato la paradossale assenza nel testo della parte relativa all'*ethos*, tanto più singolare «dal momento che si tratta di un discorso di lode in cui ci si aspetterebbe di vedere esaltate le virtù e le qualità della protagonista» (PARODI SCOTTI 1996: 141). Entrambe le osservazioni rischiano, tuttavia, di risultare fuorvianti poiché in un modo o nell'altro fanno riferimento ad un quadro categoriale della retorica già definito, elaborato solo successivamente e divenuto poi canonico nella formulazione datane da Aristotele. Una citazione proveniente dal *Fedro* platonico può aiutarci, invece, a collocare nella giusta prospettiva il testo gorgiano. Socrate rivolge al suo interlocutore la seguente domanda: «Ma hai sentito parlare solo dei manuali di tecnica dei discorsi che Nestore e Odisseo hanno composto durante gli ozi di Troia, e non hai sentito parlare di quelli di Palamede?» (*Fedro*, 261b 6-8) ricevendone questa risposta: «Per Zeus non ho sentito parlare dei manuali di Nestore, a meno che con Nestore tu non intenda un Gorgia o con Odisseo un Trasimaco e un Teodoro» (*Fedro*, 261c 1-3). Sin

dall'antichità ci si è domandati il senso di questo accostamento ironicamente avanzato da Socrate: si è allora sottolineato che il legame tra Nestore e Gorgia potrebbe essere dovuto alla loro comune longevità, che Palamede è un personaggio che godette di grande popolarità nell'Atene del V secolo a.C. (in particolar modo tra i sofisti), che l'accostamento di Trasimaco e Teodoro ad Odisseo può essere motivato sulla base della loro abilità oratoria (VELARDI 2006: 245 nota 217; BONAZZI 2011: 167 nota 215). Non si può, tuttavia, escludere che lo scambio di battute tra Socrate e Fedro contenga un riferimento ad un tipo particolare di testi che circolarono ad Atene tra V e IV secolo a.C. e che svolsero un ruolo significativo nella definizione della retorica e del suo statuto disciplinare. Si tratta di discorsi fatti pronunciare a dei personaggi appartenenti alla tradizione mitologica all'interno di una cornice fattuale suggerita dalla tradizione epica (MORGAN 2000: 111; AHERN KNUDSEN 2012). Così Gorgia scrive un'*Apologia di Palamede* in cui l'eroe si difende dall'accusa di tradimento mossagli da Odisseo, Alcide fa pronunciare ad Odisseo il discorso di accusa nei confronti dello stesso Palamede, mentre Antistene compone una coppia di discorsi antitetici in cui sia Aiace che Odisseo rivendicano il possesso delle armi di Achille. L'interesse di questi testi è duplice: da un lato contribuiscono, come si è detto, alla definizione formale di una nuova disciplina, la retorica, funzionando come veri e propri manuali, dall'altro possono essere accostati a testi di altro genere con cui condividono una prerogativa fondamentale: il riuso consapevole del materiale mitologico allo scopo di problematizzare questioni relative al linguaggio ed alla comunicazione. Come scrive Kathryn Morgan:

Philosophical myth [...] is deployed as a result of methodological reflection. [...] Philosophical self-presentation builds upon a foundation of attacks on poets and their myths. These attacks are related to speculations about the accessibility of truth and the extent to which this is or can be expressed in language. (MORGAN 2000: 7)

Ora, l'*Encomio di Elena* non solo appare strettamente legato a questo tipo di produzione, ma, attraverso un significativo slittamento, ne manifesta le caratteristiche specifiche in maniera esemplare. In questo caso, infatti, il discorso non è pronunciato in prima persona dal personaggio mitologico, nella fattispecie Elena. E', invece, l'autore stesso del testo a parlare in prima persona, assumendosi il compito di scagionare Elena dall'accusa unanime di aver provocato la guerra di Troia. Questo cambiamento di prospettiva è di estrema importanza, poiché rende ancora più evidente le caratteristiche a cui abbiamo accennato: funzione didattica¹ e natura metalinguistica. Ed è proprio quest'ultimo aspetto, che, come vedremo più avanti, si rivela decisivo per interpretare la teoria del *logos* contenuta nell'*Encomio*.

¹ Sulla natura didattica del testo gorgiano ha insistito in particolar modo Roberto Velardi. Cfr. «si può ben definire l'*Elena* una sorta di *τέχνη-exemplum*, un testo la cui peculiarità sintattica si giustifica, probabilmente, proprio con i suoi intenti didattici, cioè con l'esigenza di fornire uno *specimen* dimostrativo grazie al quale gli allievi, imparandolo a memoria, apprendano la tecnica di elaborazione dei discorsi argomentativi. Un genere di testo non dissimile, nelle sue finalità didattiche, dai modelli altrettanto fittizi, benché più vicini ad una casistica plausibile, costituiti dalle *Tetralogie* di Antifonte». (VELARDI 2001: 37).

3. Discorso e violenza: un rapporto ambiguo

La difesa elaborata da Gorgia ha, come è noto, una struttura paradossale. Il sofista siciliano non si propone, infatti, di dimostrare che Elena non ha commesso la colpa di cui è accusata, ma, partendo dal presupposto che ella «ha fatto ciò che ha fatto» (*Hel.* 6), cerca, invece, di argomentare che il suo agire è stato determinato da forze alle quali non poteva in alcun modo sottrarsi. La sua innocenza non risiede, dunque, nel non aver commesso il fatto, ma nell'averlo commesso soggiogata da un potere esterno e quindi indipendentemente dalla sua volontà. Per questo motivo vengono individuate quattro possibili cause dell'azione – volere divino, violenza, persuasione per mezzo del *logos*, amore – e si procede poi a mostrare che, in relazione a ciascuna di esse, Elena non poteva in alcun modo resistere. La trattazione delle quattro cause non ha peraltro lo stesso peso all'interno dell'argomentazione. Mentre, infatti, la prima, la seconda e la quarta risultano già attestate nella tradizione precedente (PADUANO 2004), la terza, quella relativa al *logos*, rappresenta la vera novità sulla quale viene fatto ricadere gran parte dell'impegno argomentativo, come risulta del resto evidente dalla sua estensione corrispondente esattamente ad un terzo dell'intero testo. Il potere irresistibile esercitato dal *logos* è descritto da Gorgia ricorrendo ad una serie di esempi che vanno dalla poesia (§9) agli incantesimi divini (10) per passare poi ai discorsi degli scienziati della natura, degli oratori e dei filosofi (13). In tutti questi casi il discorso non sembra essere caratterizzato dalla sua verità, quanto piuttosto dalla capacità di persuadere ed ingannare l'opinione delle persone a cui si rivolge. Ed è appunto intorno a questi tre termini – persuasione, inganno, opinione – che ruota tutta la dimostrazione dell'efficacia del *logos*, nonché la possibilità di scagionare Elena dalla colpa che le è attribuita. Solo considerando il *logos* alla stregua di una forza costrittiva è, infatti, possibile arrivare alla conclusione che Elena era, dopo tutto, innocente. Il paragrafo 12, che fa da cerniera tra i vari esempi di discorso proposti, nonostante il testo sia in più punti incerto e tormentato, fa emergere nella maniera più esplicita la paradossalità della tesi sostenuta da Gorgia. Tradizionalmente, infatti, la persuasione è considerata l'opposto della violenza e numerosi testi da quelli dei tragici a quelli degli oratori e dei filosofi mostrano chiaramente come all'interno del pensiero greco la contrapposizione tra persuasione e violenza sia considerata l'elemento che permette di distinguere tra uomini ed animali da un lato, tra greci e barbari dall'altro (BUXTON 1982: 58-63; KIRBY 1990). Gorgia invece afferma che persuasione e discorso, in virtù del potere irresistibile che sono in grado di esercitare, non si oppongono alla violenza, ma sono ad essa analoghi: «la persuasione, infatti, ha lo stesso potere (*dunamin*) della costrizione (*anagkēs*), anche se non ha lo stesso biasimo» (*Hel.* 12)². Se da un lato una simile affermazione sembra costituire una mossa argomentativa inevitabile per poter sostenere, anche là dove sembra meno plausibile, l'innocenza di Elena, sarebbe tuttavia sbagliato liquidarla alla stregua di una mera strategia retorica. Al di là della sua paradossalità, essa si rivela organicamente collegata ad un modello di funzionamento del discorso di tipo competitivo all'interno del quale il disaccordo e la contrapposizione appaiono gli elementi costitutivi di una lotta per il predominio in cui un *logos* si contrappone ad un altro *logos* cercando di avere il sopravvento. I tre esempi contenuti nel paragrafo 13 sottolineano questo aspetto nella maniera più chiara possibile. Il primo concerne il discorso scientifico e mostra come in quest'ambito una *doxa*, qui appunto nel senso di teoria scientifica (VELARDI 2001:

² Va peraltro ricordato che già nell'*Agamennone* di Eschilo (vv. 385-386) la persuasione, sebbene in quel caso considerata come una divinità, appare strettamente connessa alla violenza.

16-17), per essere sostenuta debba necessariamente procedere preliminarmente alla confutazione e quindi all'eliminazione (*aphelomenoi*) di una *doxa* rivale e concorrente. Il secondo esempio riguarda, invece, l'oratoria, sia essa da intendere come politica o giudiziaria, e più specificamente gli agoni (*agōnas*) dei discorsi all'interno dei quali il *logos* manifesta in massimo grado il suo potere costrittivo e vincolante (*anagkaious*)³. Il terzo, infine, allude alle dispute filosofiche sottolineandone ugualmente il carattere di vere e proprie competizioni (*hamillas*) in cui la rapidità del pensiero si rivela essenziale per influenzare le mutevoli credenze degli ascoltatori. Il quadro che se ne può ricavare è, dunque, sufficientemente omogeneo e può essere riepilogato in questi termini: il *logos* appare sì dotato di un potere talmente forte e vincolante da giustificare il parallelismo e addirittura la sovrapposizione con la forza, ma tale potere si staglia sullo sfondo di una contrapposizione generalizzata all'interno della quale il *logos* appare sempre contrapposto ad un altro *logos*. Almeno da questo punto di vista si può ritenere che la testimonianza platonica colga nel segno, poiché nel *Gorgia* (456b 5; 457a 4-6) il sofista afferma appunto che la retorica, da lui considerata come l'arte del discorso, deve essere usata alla pari di qualsiasi altra tecnica agonistica (*agōniai*) e che il retore è in grado di parlare contro tutti (*pros hapantas*) su qualsiasi argomento (*peri pantos*).

4. Discorso e metadiscorso

Si è già sottolineato che una attitudine metalinguistica caratterizza il tipo di testi a cui appartiene l'*Encomio* gorgiano e che essa può essere in generale ricondotta al modo in cui il *logos* problematizza la precedente eredità mitologica⁴. È giunto ora il momento di analizzare più in dettaglio come questa attitudine si manifesti nel nostro testo. La trattazione vera e propria della vicenda di Elena e delle ragioni che possono spiegarne l'innocenza è preceduta da due paragrafi (1-2), nei quali vengono sottolineati, in una sorta di premessa metodologica, gli obiettivi che il sofista si propone di raggiungere. All'interno di questi paragrafi non solo il discorso di Gorgia viene anch'esso esplicitamente identificato con il termine *logos*, ma il quadro categoriale in cui si iscrive appare significativamente differente da quello delineato nella parte centrale del testo. Lo si può vedere molto chiaramente dalla enfatica affermazione iniziale:

Perfezione (*kosmos*) è, per una città, l'avere ottimi cittadini; per un corpo, la bellezza; per un'anima la sapienza; per un'azione il successo; per un discorso (*logōi*) la verità (*aletheia*). Il contrario di queste cose è imperfezione (*akosmia*)
(trad. G. Bona)

Il collegamento tra *logos* e verità risulta ulteriormente ribadito alla fine della parte introduttiva dove si afferma che scopo del discorso è liberare Elena dalla cattiva fama che la tradizione le ha imposto, mostrare il carattere menzognero delle accuse rivoltele e svelare la verità (*deixai talēthes*) relativa alla sua vicenda.

³ Il termine è considerato da alcuni corrotto (PADUANO 2004: 96, n. 50); le considerazioni svolte dalla INNES (2006) a sostegno di una sua interpretazione nel senso di "vincolante", da mettere perciò in relazione con quanto affermato sul rapporto tra persuasione e costrizione nel paragrafo 12, mi paiono, tuttavia, convincenti.

⁴ Parafrasando una notissima affermazione dell'antropologo americano Marvin Harris si potrebbe dire che il *mythos* rimase a lungo per i greci "buono da pensare".

L'ascoltatore/lettore non può che rimanere disorientato di fronte alla situazione che gli si prospetta: da un lato è, infatti, portato inevitabilmente a domandarsi se quanto affermato successivamente (§§ 8-14) debba applicarsi anche allo stesso discorso gorgiano, dall'altro trova difficile riconciliare il collegamento tra *logos* e verità ripetutamente asserito nella parte iniziale e la descrizione dell'efficacia costrittiva del discorso sottolineata attraverso il riferimento alla persuasione ed all'inganno. Da qui la difficoltà con cui anche gli interpreti si sono dovuti inevitabilmente confrontare: come si spiega questa discrepanza così marcata? Dato l'impegno teorico che Gorgia sembra dispiegare nella parte centrale del testo, la maggior parte degli studiosi ha ritenuto che in quei paragrafi sia delineata la personale concezione che il sofista aveva del *logos*. In questa prospettiva, l'esplicito riferimento alla verità contenuto nella parte iniziale sarebbe da considerare meramente convenzionale senza alcuna intenzione da parte di Gorgia di attribuirgli un valore particolare o addirittura da interpretare in chiave ironica. Si tratta, tuttavia, di «due soluzioni entrambe esegeticamente disperate» (PADUANO 2004: 71). Sembra allora che l'unica alternativa praticabile consista nel ritenere che la personale concezione del sofista sia quella avanzata nei paragrafi iniziali dell'*Encomio*, in cui viene evidenziato lo stretto legame tra discorso e verità; nella parte centrale, invece, Gorgia farebbe riferimento a varie tipologie di discorso differenti dal suo ed a cui anzi intenderebbe contrapporsi. Questa ipotesi che per lungo tempo aveva trovato un solo serio sostenitore (BONA 1974), è stata, invece, di recente fatta propria da un buon numero di studiosi (VELARDI 2001; MCCOMISKEY 2002; PADUANO 2004; VALIAVITCHARSKA 2006). Anch'essa, peraltro, non è priva di inconvenienti, a cominciare dall'ampiezza della parte dedicata ad un modello di funzionamento del *logos* a cui il sofista intenderebbe, in definitiva, contrapporsi. Considerata in questa prospettiva, ed alla luce anche della sproporzione quantitativa che esiste tra le due parti, l'operazione di Gorgia rischia di risultare quanto meno controproducente, insinuando nell'uditorio il sospetto di essere vittima dello stesso tipo di inganno perpetrato ai danni di Elena. Come ha giustamente sottolineato di recente Stephen Halliwell:

[...] by the time the work has reached what becomes his central topos, the persuasive power of *logos* (which even displaces Helen herself from the foreground of the picture), we may feel confronted with a speaker who, as it were, protests too much. Gorgias elaborates so fully on the dangerous power of artful language that it is hard to avoid a suspicion that he is throwing a sort of veil of uncertainty over his own persuasive prowess. (HALLIWELL 2012: 268)

La tesi che intendo sostenere è, invece, che tra le due *descrizioni* del *logos* esiste un rapporto di complementarità. La conseguenza fondamentale che ne deriva è che la nozione di verità dopo essere stata introdotta nei paragrafi iniziali viene rimodellata alla luce delle considerazioni svolte successivamente. Non si tratta, dunque, di rinunciare all'idea di verità, ma di comprendere a quale tipo di verità il *logos* gorgiano faccia riferimento.

Ritorniamo ai paragrafi iniziali dell'*Encomio*⁵. In questo contesto Gorgia non solo identifica nella verità la virtù propria del discorso in generale e del suo in particolare, ma specifica anche il tipo di operazione mediante la quale intende personalmente

⁵ Riprendo qui, con alcune variazioni, quanto ho già argomentato in un articolo in corso di pubblicazione dal titolo *Narrare ed argomentare: percorsi della verità nella Grecia antica*, attualmente in stampa.

mostrare la verità relativamente alla vicenda di Elena: imponendo al discorso una struttura argomentativa (*logismon tina*) ovvero la forma di un ragionamento. Ora, il termine *logismos* adoperato dal sofista è estremamente interessante e merita un'analisi più attenta. Si tratta in primo luogo di un termine relativamente raro di cui sono note, alla data in cui può ragionevolmente essere collocato l'*Encomio*, scarse attestazioni. Il suo impiego appare, dunque, sicuramente intenzionale e significativo. In secondo luogo, il sostantivo è un deverbativo che deriva da *logizesthai*, un verbo che compare invece con una certa frequenza in due autori coevi di Gorgia, Erodoto e Tucidide. Come Roberto Velardi (2001: 43-60) ha mostrato nella sua ricca e dettagliata analisi, il verbo indica in questi autori un calcolo di natura razionale mediante il quale si tratta di disporre in una serie ordinata gli elementi di valutazione in vista di un'azione. Tale azione può in taluni casi essere rappresentata da un discorso con evidenti finalità persuasive. Di conseguenza il *logismos* deve essere a sua volta inteso come «il procedimento cognitivo e argomentativo finalizzato a ottenere dati nuovi di conoscenza disponendo in ordine i dati noti, prescindendo dalla natura numerica o discorsiva di questi dati» (VELARDI 2001: 57). Un passo delle *Storie* di Erodoto si rivela, in particolare, assai prezioso per chiarire il quadro concettuale in cui va collocato l'impiego del *logismos* nell'*Encomio* di Gorgia. Esponendo le varie ipotesi avanzate per spiegare le piene del Nilo, lo storico menziona coloro che hanno chiamato in causa il fiume Oceano. Nel fare ciò essi hanno portato il discorso su cose oscure (*es aphanes ton muthon aneneikas*), che non sono suscettibili di essere esaminate ed eventualmente confutate (*ouk echei elegchos*). A parere di Erodoto, che peraltro dichiara di non sapere nulla di preciso in merito a tale fiume, si tratta dell'invenzione di qualche poeta che, dopo aver trovato il nome, l'ha introdotto in poesia. Nel capitolo seguente (II, 24), tuttavia, Erodoto afferma di essere anch'egli costretto a formulare un'ipotesi relativamente a ciò che è oscuro (*dei ... peri tōn aphanēōn gnōmēn dexasthai*) e ad esporre per quali ragioni il Nilo si ingrossi d'estate. Dopo aver individuato la ragione di tale fenomeno nel corso seguito dal sole, che d'inverno si sposta nelle regioni superiori della Libia, egli chiude significativamente il suo discorso appellandosi alla categoria dell'*eikos*: «infatti, è naturale (*oikos*) che abbia la massima penuria d'acque quella terra cui questo dio (scil. il sole) si trova più vicino e che egli percorre e che i fiumi che scorrono in quei luoghi inaridiscano». La chiave di volta per comprendere la logica dell'argomentazione sviluppata così estesamente da Erodoto si trova, tuttavia, nella confutazione della terza ed ultima delle dottrine formulate in precedenza, quella che la tradizione dossografica posteriore attribuisce ad Anassagora. Si tratta di una confutazione nella quale lo storico riversa particolare impegno argomentativo, probabilmente in ragione dell'ampio credito che la dottrina anassagorea riscuoteva (VELARDI 2001: 50). La serie delle prove (tre) addotte per confutare la tesi secondo cui il Nilo scorrerebbe dalla neve è introdotta dalla seguente osservazione: «per un uomo che sia in grado di ragionare (*logizesthai*) intorno a tali cose, si offrono una serie di prove che non è verosimile (*eikos*) che il Nilo scorra da neve» (II, 22, 2). È del tutto evidente allora che:

l'atto del *logizesthai* si presenta [...] come la chiave di volta dell'intero procedimento di confutazione. Esso consiste in questo caso nel prendere in considerazione una serie di dati acquisiti in base all'osservazione o una credenza ritenuta indiscutibile, per arrivare alla formulazione di un giudizio che ha un carattere di verosimiglianza e di plausibilità scientifica maggiore della dottrina confutata. (VELARDI 2001: 51)

Appare, dunque, evidente che l'attività del *logizesthai* non implica in nessun modo un riferimento diretto ed inequivocabile alla verità. Anzi essa sembra caratterizzare una situazione nella quale si deve indagare su un oggetto o una questione che appare inaccessibile ai sensi e privo di una verifica empirica. Una situazione di questo tipo implica alcune importanti conseguenze: in primo luogo la discussione verrà a costituirsi nella forma di una contrapposizione di opinioni in competizione tra loro; in secondo luogo, l'esistenza di opinioni contrapposte fa sì che ciascuna di esse per accreditarsi debba presentarsi più o meno esplicitamente come una confutazione delle opinioni alternative; infine, il criterio che pare più indicato per formulare opinioni attendibili in tali circostanze è quello dell'*eikos*, ovvero di ciò che appare plausibile in base ad un ragionamento. Non è difficile vedere come ciascuno di questi elementi trovi da un lato una precisa corrispondenza con la descrizione del *logos* che Gorgia fornisce nella parte centrale dell'*Encomio*, in particolare nel paragrafo 13, dall'altro sia applicabile allo stesso discorso da lui elaborato in difesa di Elena. Cominciamo dal primo punto. Nel paragrafo 13 dell'*Encomio* tra i vari esempi analizzati per mostrare l'efficacia persuasiva del *logos*, Gorgia fa riferimento ai discorsi dei *meteōrologoi*, personaggi che possono essere identificati con gli autori dei più antichi trattati *Peri phuseōs* (*Sulla natura*)⁶. Ora, l'efficacia persuasiva di questi discorsi è descritta con le seguenti parole: «i discorsi degli scienziati, i quali ora eliminando ora introducendo un'opinione al posto di un'altra, fanno in modo che ciò che è incredibile ed oscuro appaia agli occhi dell'opinione». Balza agli occhi la sostanziale congruenza di una simile affermazione con il quadro teorico in cui si inserisce l'attività del *logizesthai*. L'ambito di indagine degli scienziati è, per definizione, invisibile cosicché intorno ad esso si possono formulare solo opinioni in contrasto tra loro. Ciò non toglie peraltro che tali opinioni manifestino una straordinaria efficacia persuasiva perché sono in grado di rendere visibile agli occhi dell'opinione ciò che visibile non è. Come viene ribadito dalla metafora degli "occhi dell'opinione" adoperata in riferimento ai destinatari di questi discorsi tutta l'attività discorsiva a cui si fa riferimento si colloca, né potrebbe essere diversamente, nella sfera delle opinioni, ora intese come le teorie formulate dai differenti scienziati ora come lo stato cognitivo di coloro che ne sono convinti⁷. Considerazioni analoghe possono essere fatte per l'ultimo degli esempi contenuti nel paragrafo 13, quello relativo alle dispute filosofiche ed alla rapidità di pensiero che in esse si manifesta. Un opportuno termine di confronto è rappresentato da quanto Tucidide (*Storie* I, 138, 3) dice a proposito di Temistocle, di cui si traccia questo ritratto:

grazie alla propria intelligenza, senza che ad essa contribuisse alcuno studio anteriore o successivo, era, dopo un brevissimo esame, il giudice migliore delle questioni presenti (*gnōmōn*) e di quelle future, spingendosi con la mente lontanissimo nel tempo, era in grado di fare le migliori congetture (*eikastēs*). E tutto quello che aveva per le mani era anche capace di spiegarlo, mentre su quello di cui fosse inesperto non gli era precluso un adeguato giudizio, e i danni o i vantaggi futuri, se pure erano ancora nascosti nell'oscurità (*en aphanēi*), Temistocle li vedeva benissimo. (TUCIDIDE, *Storie* I, 138, 3)

⁶ Tra di essi rientra a pieno titolo lo stesso Gorgia, che, come è noto, è autore di un trattato dal titolo *Sulla natura o sul non essere* che si presenta provocatoriamente come una confutazione delle opere degli autori precedenti, in particolare Parmenide.

⁷ VELARDI (2001: 52-53) sottolinea l'evidente convergenza tra il *logizesthai* erodoteo ed il *logismos* di Gorgia, ma ne trae conclusioni radicalmente diverse dalle mie.

Anche in questo caso si parla della rapidità con cui il pensiero giudica le diverse alternative (*gnōmai*) che gli si prospettano e sulla base di esse è in grado di avanzare ipotesi efficaci anche rispetto a situazioni che appaiono caratterizzate dalla loro oscurità. Tale capacità viene qui individuata mediante il termine *eikastēs* che fa ancora una volta riferimento alla capacità di argomentare in maniera plausibile (*eikos*), ma non necessariamente vera, in relazioni ad eventi, la cui natura impedisce di acquisirne una conoscenza certa. Benché il termine non compaia qui esplicitamente, si può ben dire allora che l'attività nella quale Temistocle appare naturalmente versato sia quella del *logizesthai*. Né d'altra parte, risulta difficile sostenere che l'esito di questa attività debba comunque essere considerato una *doxa*: basterà a tal proposito osservare che nell'*Encomio* (§11), la necessità, ineludibile per l'uomo, di ricorrere alla *doxa* come consigliera, pur se incerta, delle proprie azioni viene appunto giustificata alla luce della sua impossibilità di ricordare il passato, investigare il presente, vaticinare il futuro in maniera tale da averne una conoscenza certa ed infallibile.

D'altra parte, ed è questo il secondo punto, il quadro concettuale che abbiamo cercato di ricostruire si applica perfettamente al discorso gorgiano. La vicenda a cui esso fa riferimento è, per definizione, da collocare nella sfera dell'*aphanes* poiché appartiene ad un passato a cui non è possibile accedere direttamente; la tesi sostenuta da Gorgia è esplicitamente presentata come il risultato di una confutazione dell'opinione formulata dai poeti ed unanimemente condivisa; infine, il criterio dell'*eikos* viene esplicitamente richiamato in un solo passaggio del testo, ma di estrema rilevanza. Nel momento in cui Gorgia sta selezionando le possibili cause del comportamento di Elena, afferma appunto che prenderà in considerazione le cause per cui era verosimile che Elena partisse per Troia. Il concetto di *eikos* qui adoperato ha una chiara valenza logica poiché «se, esaminate tutte le cause per cui è possibile pensare che Elena sia andata a Troia, troveremo che l'eroina non è colpevole, la potremo veramente assolvere e dire innocente, perché essa, qualsiasi sia stata la ragione ignota ed inconoscibile per cui è partita, si è mossa per una causa che rientra tra quelle prese in esame» (BONA 1974: 32). Per quanto possa a prima vista apparire paradossale, anche la verità veicolata dal discorso gorgiano si colloca, dunque, pur sempre nell'ambito della *doxa*. Si tratta cioè di un'opinione che se da un lato risulta vera perché si propone come confutazione di un'opinione precedente, dall'altro non ha le caratteristiche di una verità inconfutabile poiché una volta formulata si espone essa stessa al rischio di una successiva ed ulteriore confutazione. L'adeguata comprensione del movimento di pensiero sotteso all'argomentazione gorgiana è stata impedita dal fatto che la quasi totalità degli studiosi ha creduto di ritrovare nello scritto del sofista siciliano quella stessa contrapposizione tra *doxa* ed *aletheia* che, già presente nel pensiero di Parmenide, costituirà una degli assi fondamentali intorno a cui si sviluppa la riflessione platonica. A ben vedere, tuttavia, come aveva correttamente inteso M. Untersteiner (UNTERSTEINER 1996: 175-176), nella parte centrale dell'*Encomio*, che è quella in cui più netta appare l'insistenza sul ruolo svolta dalla *doxa*, essa non è mai posta in diretta contrapposizione con l'*aletheia*, ma piuttosto con il *logos*. Né, d'altra parte, questa contrapposizione genera la contraddizione che pure alcuni studiosi tendono a ravvisarvi. Gorgia condivide con Platone l'idea che la *doxa* sia il compimento di un processo di pensiero che l'uno indica con il termine *dialogos* (*Soph.*, 264a), l'altro con il semplice *logos*. Nel momento in cui tale processo si cristallizza in una *doxa*, diviene, almeno in potenza, debole, poiché essa può essere attaccata ed eventualmente confutata da un altro *logos*. *Logos* e *doxa* costituiscono allora le due parti di uno stessa realtà, di cui l'uno

rappresenta il momento dinamico, l'altra il momento di stasi. Non a caso tra i termini con cui Gorgia caratterizza l'attività del *logos* ricorre con una certa frequenza il termine *dunamis* che allude appunto al dinamismo del discorso ed alla sua capacità di articolare una visione dei fatti che in virtù della sua coerenza argomentativa ci appare vera, ma che, una volta assunta la forma di una *doxa*, può in linea di principio essere confutata e, dunque, dimostrata falsa⁸.

5. Politica e linguaggio

Per concludere vorrei provare a sviluppare alcune possibili conseguenze di tipo politico che derivano da un modello di funzionamento del *logos* quale quello che si è ritenuto di poter ricostruire nell'*Encomio* di Gorgia. La questione dei rapporti tra sofistica e politica ed in particolare tra la sofistica e la democrazia è notoriamente assai complessa e non può certo essere liquidata in uno spazio così esiguo. E, tuttavia, un dato appare incontrovertibile ed è lo stretto legame che nell'ambito della sofistica lega la riflessione sul linguaggio a considerazioni di natura politica. Secondo la testimonianza aristotelica (*Politica* III, 2, 1275, b26-30), alla domanda sulla definizione dei cittadini Gorgia avrebbe dato la seguente risposta:

Come mortai sono quelli fatti dai fabbricanti di mortai, così Larisei sono quelli fatti da artefici di popoli (*dēmiourgōn*). Infatti, ci sono alcuni artefici fabbricanti di Larisei. (*Politica* III, 2, 1275, b26-30)

L'ironia della risposta nasconde un'analogia di natura politica. Larisei è, infatti, il nome tanto degli abitanti della città di Larissa, quanto di un tipo di vasi fabbricati nella stessa città, mentre il termine *dēmiourgos* può riferirsi tanto agli artigiani quanto, in alcune città, a dei magistrati. Giocando sull'omonimia Gorgia propone allora di considerare i cittadini alla pari dei vasi come il risultato di un'operazione demiurgica. I cittadini non sono, dunque, tali dalla nascita perché in possesso di una qualità essenziale che precede il loro coinvolgimento politico e culturale nella vita della città. Essi sono, invece, il prodotto di una fabbricazione politica. Se, d'altra parte, si tiene presente che in base alla testimonianza platonica (*Gorgia* 453a2), Gorgia definiva la retorica come "produttrice di persuasione", ricorrendo esattamente allo stesso termine *dēmiourgos* che compare nel passo aristotelico, non sarà azzardato arrivare alla conclusione che per il sofista siciliano la fabbricazione politica era a sua volta opera della retorica «poiché siamo in presenza di una serie di analogie nelle quali il vaso sta all'artigiano come il cittadino alla città e la politica alla retorica» (TORDESILLAS 2000: 64). Una conclusione che del resto appare congruente con la posizione sostenuta da Protagora nell'omonimo dialogo platonico:

⁸ A titolo di suggestivo confronto, si possono citare le seguenti parole di Peirce contenute nello scritto (del 1877-1878) dal significativo titolo *Il fissarsi della credenza*: «L'irritazione del dubbio causa una lotta per conseguire uno stato di credenza. Denominerò *Ricerca* questa lotta, sebbene si debba ammettere che a volte questa designazione non è molto adatta [...]. Certamente, la cosa migliore per noi è che le nostre credenze siano tali da poter guidare le nostre azioni al vero soddisfacimento dei nostri desideri: e questa riflessione ci farà respingere ogni credenza che non sembri formata in modo da assicurare questo risultato. Ma la riflessione opererà solo sostituendo un dubbio a tale credenza. Perciò, la lotta inizia con il dubbio, e termina con la cessazione del dubbio. Insomma, il solo obiettivo della ricerca è lo stabilirsi di un'opinione. Si potrebbe supporre che questo non basti, e che noi andiamo in cerca non meramente di un'opinione, ma di un'opinione vera. Ma se mettete alla prova questa supposizione, la troverete senza fondamento: infatti, appena raggiungete una salda credenza, siete perfettamente soddisfatti, sia che la credenza sia vera, oppure falsa» (PEIRCE 1984: 91, 99).

anche in quel caso, infatti, seppure per il tramite di un'argomentazione diversa ed assai più articolata, il legame politico viene considerato il risultato della pratica retorica poiché essa sola mantiene la coesione e forgia il legame sociale. Anzi la posizione protagorea fa emergere in maniera assai più evidente il paradosso sotteso alla relazione tra politica e *logos*, così come viene teorizzata dalla sofistica. Se da un lato, infatti, è solo l'esercizio del *logos* che consente all'uomo di entrare a pieno diritto e senza ricorrere ad alcuna conoscenza tecnica nella sfera del politico, dall'altro è a questo stesso *logos* che egli deve necessariamente sottomettersi, poiché è solo per il suo tramite che, pur nella contrapposizione di opinioni differenti, è possibile produrre seppure sempre momentaneamente ed in maniera instabile il consenso sociale su cui si regge la sopravvivenza della città. Siamo così ritornati alle considerazioni svolte da Gorgia nell'*Encomio* ed efficacemente sintetizzate dall'attacco del paragrafo 8: il *logos* è un gran sovrano (*dunastēs*). E, tuttavia, come si è cercato di mostrare, il potere che esso esercita è arginato e relativizzato dalla sua natura plurale. Ad un *logos* sarà sempre possibile opporre uno di segno opposto. Per poterlo fare, evitando al tempo stesso di rimanere vittime di una costrizione che avviene con il consenso e non con la forza (*Filebo* 58b 1-2), è, tuttavia, necessario riconoscerne non solo la natura conflittuale ma anche il lato "oscuro". Per questo motivo, conformemente alla sua originaria finalità "didattica" la lezione dell'*Encomio* rimane ancora oggi quanto mai attuale: esso ci mette in guardia dal ritrovarci, nella nostra veste di cittadini, nella situazione dell'Elena di turno.

Bibliografia

AHERN KNUDEN, Rachel (2012), «Poetic Speakers, Sophistic Words», in *American Journal of Philology*, n. 133, pp. 31-60.

AMOSSY, Ruth (2008), «Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires», in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 1, pp. 2-15.

BONA, Giacomo (1974), «*Logos* e *aletheia* nell'*Encomio di Elena* di Gorgia», in *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, n. 102, pp. 6-33.

BONAZZI, Mauro (2011), a cura di, Platone, *Fedro*, Torino, Einaudi.

BUXTON, Richard (1982), *Persuasion in Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.

CONSIGNY, Scott (2001), *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press.

DE ANGELIS, Gabriele (2012), *Verso una società razionale. Il pensiero di Jürgen Habermas*, Roma, Luiss University Press.

- HABERMAS, Jürgen (2001), *Verità e giustificazione*, Roma-Bari, Laterza.
- HALLIWELL, Stephen (2012), *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press.
- INNES, Doreen (2006), Gorgias, *Helen*, n. 13, in AA.VV., *Συγχαρματα. Studies in Honour of Jan Fredrik Kindstrand*, Uppsala, Uppsala Universitet, pp. 129-139.
- KIRBY, John (1990), «The “Great Triangle” in Early Greek Rhetoric and Poetics», in *Rhetorica*, VIII, 3, pp. 213-228.
- MCCOMISKEY, Bruce (2002), *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- MORGAN, Kathryn (2000), *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PADUANO, Guido (2004), a cura di, Gorgia. *Encomio di Elena*, Napoli, Liguori.
- PARODI SCOTTI, Franca (1996), *Ethos e consenso*, Bologna, Pitagora Editrice.
- PEIRCE, Charles Sanders (1984), *Il fissarsi della credenza*, in M. A. BONFANTINI, R. GRAZIA e G. PRONI (a cura di), C. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi*, Bompiani, Milano, pp. 85-101.
- SCHIAPPA, Edward (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven & London, Yale University Press.
- TORDESILLAS, Alonso (2000), «I sofisti davanti alla πόλις», in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V ed il IV secolo*, Napoli, La città del sole, pp. 43-72.
- UNTERSTEINER, Mario (1996), *I sofisti*, Milano, Bruno Mondadori.
- VALIAVITCHARSKA, Vessela (2006), «Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen», *Rhetorica*, n. 24, pp. 147-161.
- VELARDI, Roberto (2001), *Retorica, filosofia, letteratura*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- VELARDI, Roberto (2006), a cura di, Platone, *Fedro*, Milano, BUR.