

Il gioco del disaccordo: persuasione, comunità, linguaggio in Wittgenstein e Platone (con un terzo incomodo)¹

Mauro Serra

Università degli studi di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract Although Wittgenstein in his writings has not explicitly dealt with politics, his thought has urged a wide range of attempts to explore the political meaning of Wittgenstein's texts. In this perspective, the remarks contained in *On Certainty* appear particularly promising. Here the Austrian philosopher raises a number of issues of fundamental importance to investigate the nature of the relationship between community and language. In particular, it is the problematic link between persuasion and disagreement to form the subject of numerous remarks of great acumen and relevance. In order to put into perspective the fundamental questions that Wittgenstein faces about the nature of the relationship between language and social practice and the role of both persuasion and disagreement, I propose a comparison between Wittgenstein's remarks and a passage of Plato's *Protagoras*, which, in seemingly very different way, faces similar problems. Through this comparison it will be possible not only to focus on issues that still seem to be rewarding today when investigating on the complex relationship between persuasion, community and language, but also to see a third figure appearing in the background: that of the sophist.

Keywords: persuasion, disagreement, politics, Wittgenstein, Plato

Received 1 October 2017; accepted 25 November 2017.

0. Introduzione

La nozione di disaccordo gode oggi di una rinnovata attenzione, collocandosi all'incrocio di molteplici discipline: filosofia del linguaggio e teoria dell'argomentazione, filosofia politica ed epistemologia, per citare solo le più significative (cfr. PIAZZA, SERRA 2012). Come spesso accade in circostanze del genere, tuttavia, c'è il rischio che all'uso di uno stesso termine non corrisponda un riferimento alla stessa nozione, una nozione che peraltro non presenta caratteri uniformi data la possibilità di distinguere, almeno, tra disaccordo *argomentativo*, disaccordo *conversazionale*, disaccordo *profondo* e disaccordo *ragionevole* (ZAGARELLA 2016: 310). D'altra parte, pur senza riesumare l'annosa questione

¹ In forma leggermente diversa, parti di questo articolo sono state pubblicate in SERRA 2017.

della distinzione tra analitici e continentali, una rapida ricognizione della letteratura secondaria relativa alla tematica del disaccordo rivela immediatamente come questa distinzione continui a far sentire in maniera pervasiva i suoi effetti. Per fare un solo esempio, si potrà osservare che in ambito analitico si è dato sempre più rilievo alla questione del cosiddetto *peer disagreement* vale a dire il disaccordo tra pari epistemici (FELDMAN, WARFIELD 2010), concentrando quindi l'attenzione su una situazione comunicativa che, almeno in linea teorica, presuppone una sostanziale simmetria tra gli attori coinvolti, mentre in ambito continentale è prevalsa la tendenza a privilegiare la dimensione pubblica e politica del disaccordo (RANCIÈRE 1995), adottando quindi una prospettiva che presuppone una condizione di asimmetria e disuguaglianza (non solo epistemica) tra gli attori coinvolti. È in questo secondo ambito che si collocano le riflessioni svolte nelle pagine seguenti. In particolare, a partire da un noto testo wittgensteiniano (*Della certezza*) verrà indagato il nesso problematico tra persuasione e disaccordo (cfr. PERISSINOTTO 2015). Al fine di mettere nella giusta prospettiva le questioni fondative che Wittgenstein affronta relativamente alla natura dei rapporti tra linguaggio e prassi sociale ed al ruolo che vi svolgono la persuasione da un lato ed il disaccordo dall'altro, proverò a mettere in 'risonanza' le osservazioni contenute nel *Della certezza* con un passo del *Protagora* platonico che, in maniera apparentemente molto diversa, affronta problematiche analoghe. Nel momento in cui il dialogo, appena iniziato, tra Protagora e Socrate rischia di naufragare in ragione del disaccordo sul metodo da adoperare nello svolgimento della loro discussione (si tratta di quella che la critica definisce la 'crisi centrale' del *Protagora*) è, infatti, la possibilità stessa di costituire una comunità linguistica ad essere messa in discussione ed a diventare, nel susseguirsi delle proposte avanzate dai vari personaggi presenti, oggetto di una esplicita tematizzazione. Attraverso il confronto tra le posizioni attribuibili a Wittgenstein ed a Platone sarà così possibile non solo mettere a fuoco una serie di questioni che ancora oggi appaiono inaggirabili quando si riflette sulla complessa relazione che lega, per il tramite della persuasione, comunità e linguaggio, ma anche vedere una terza figura fare capolino sullo sfondo: quella del sofista.

1. Lo spazio delle ragioni e la persuasione

Negli ultimi anni della sua vita, tra il 1949 ed il 1951, Wittgenstein redasse una serie di osservazioni che furono poi pubblicate postume con il titolo di *Über Gewissheit* (*Della certezza*). In queste riflessioni egli si confronta con i 'truismi' presentati da Moore in *Proof of an External World* (1939) di cui propone un'interpretazione alternativa a quella ontologica avanzata dal filosofo inglese. Asserzioni come 'so di avere due mani' o 'la Terra esisteva molti anni prima della mia nascita' che figurano tra gli esempi utilizzati da Moore non hanno, secondo Wittgenstein, alcuna valenza ontologica né dicono alcunché sulla sussistenza del mondo esterno. Esse costituiscono, invece, lo sfondo di senso comune sul quale si stagliano le nostre asserzioni e, dunque, forniscono la condizione perché le nostre proposizioni possano essere riconosciute come vere o false. È in questo contesto che ritroviamo alcune penetranti, e controverse, affermazioni circa la natura di accordo e disaccordo ed il ruolo che all'interno di queste pratiche linguistiche svolge la persuasione. Per la precisione, il termine 'persuasione' ritorna tre volte nel *Della certezza*; di queste occorrenze due si rivelano particolarmente significative per il nostro discorso. Partiamo dall'ultima. Verso la fine del testo troviamo la seguente osservazione:

Ho detto che ‘combatterei’ [*bekämpfen*] l’altro – ma allora non gli darei forse ragioni [*Gründe*]? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni c’è la *persuasione* [*Überredung*] (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni) (WITTGENSTEIN, 1969, trad. it.: § 612).

Come si è già accennato, il significato di questa, come delle altre osservazioni contenute nel testo, è a dir poco controverso. Limitiamoci per il momento ad estrarne alcune indicazioni essenziali. Il testo sembra evidenziare una doppia contrapposizione: l’attività del fornire ragioni all’interno della prassi argomentativa si oppone, infatti, da un lato alla persuasione, dall’altro, al ‘combattimento’ tra punti di vista contrastanti. Cosa si debba intendere per combattimento è, d’altra parte, chiarito dalle osservazioni che vengono subito prima. Qui, infatti, Wittgenstein immagina qualcuno che nel suo agire si lasci guidare dalle proposizioni della fisica e che si imbatta in altri individui che invece ricorrono ad un oracolo. Cosa accadrebbe in tale circostanza, se egli tentasse di convincerli che il loro modo di agire è sbagliato? «Dicendo che questo è sbagliato non usciamo forse già dal nostro gioco linguistico per *combattere* il loro?» (*Ivi*: § 609). La conclusione che ne deriva, quasi con il tono di una ovvia constatazione, è che: «Dove si incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare l’uno con l’altro, là ciascuno dichiara che l’altro è folle ed eretico» (*Ivi*: § 611). Sembra, dunque, che il filosofo austriaco pensi ad una situazione nella quale lo scontro tra principi o punti di vista non può essere risolto mediante una procedura razionale che consiste nell’argomentare a sostegno dell’una o dell’altra tesi. L’attribuzione di etichette come ‘folle’ ed ‘eretico’ ai propri avversari sta appunto a rimarcare l’esclusione di una componibilità razionale tra le opinioni contrastanti. Su questo sfondo come deve essere allora interpretato il riferimento alla persuasione? Il termine sembrerebbe adoperato allo scopo di indicare ciò che di infondato si trova alla base delle nostre argomentazioni razionali e che in quanto tale non può essere valutato secondo la regola del vero/falso. Questa dimensione coincide per Wittgenstein con la sfera relativa al nostro modo di agire, a cui egli fa riferimento anche con i termini di *praxis* e *forme di vita*. Si tratta dello strato di roccia contro il quale si piega la vanga delle giustificazioni e delle spiegazioni che si possono dare di un determinato comportamento (WITTGENSTEIN, 1953, trad. it: I, §217). A quel punto non potremo che dire ‘Ecco agisco proprio così’, senza essere in grado di fornire ulteriori interpretazioni del perché ciò avvenga. Si può d’altra parte osservare, come ha fatto di recente Franco Lo Piparo, che «Il motore della *Praxis* o forma di vita Wittgenstein lo chiama con parole che non provengono dalle filosofie razionaliste ma dalle religioni: *fede-fiducia, credenza*» (LO PIPARO 2016: 170). Per questa strada non sembra, dunque, immotivato interpretare la persuasione, per quanto ciò possa sembrare a prima vista paradossale, come un’attività sostanzialmente irrazionale che per questo motivo viene appunto collocata ‘al termine delle ragioni’. Sebbene il radicamento della persuasione nella *praxis* e nelle forme di vita cambi in maniera significativa la prospettiva adottata, non è da escludere la possibilità che nell’osservazione wittgensteiniana, redatta originariamente in lingua tedesca, rimanga un’eco della celebre distinzione kantiana (KANT 1781, II, II, cap. 2 sez. 3) tra convinzione e persuasione, ovvero tra *Überzeugung* e *Überredung* (cfr. SALIS 2017). Non sorprende allora che questo tipo di interpretazione sia quella privilegiata, più o meno esplicitamente, da autori come la Mouffe, interessati a contrastare un modello razionalistico della deliberazione ed a rivalutare in maniera sostanziale il ruolo delle passioni e delle identificazioni affettive nella sfera politica. In effetti non può fare a

meno di colpire la somiglianza tra il paragrafo 612 del *Della certezza* e la seguente affermazione, spesso ripetuta dalla politologa belga:

To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of conversion than a process of rational persuasion (in the same way as Thomas Kuhn has argued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion) (MOUFFE 2000: 102).

Come si vede non solo vi è l'uso del termine 'conversione' che ricorre in Wittgenstein (anche se nella Mouffe acquisisce una coloritura leggermente diversa con il riferimento alla teoria dei paradigmi scientifici di Thomas Kuhn)², ma in più è del tutto evidente, esattamente come nel filosofo austriaco, la contrapposizione della conversione alla persuasione razionale. Anzi nella formulazione della Mouffe risulta in qualche modo evidenziato quello che rimane in parte implicito nel *Della Certezza*: se parliamo di conversione non possiamo certo pensare ad una forma di persuasione razionale. Tuttavia, è proprio il riferimento alla teoria sviluppata da Kuhn che permette di modificare almeno in parte i contorni dell'interpretazione sinora delineata. Mentre, infatti, il termine 'conversione' può suggerire l'idea di un cambiamento che oltre a non essere strettamente razionale è immediato (si pensi al caso paradigmatico della conversione di San Paolo, cfr. PERISSINOTTO 2015), il cambiamento di paradigma a cui allude Kuhn è, invece, l'esito finale di un processo estremamente lungo e dipende dalla progressiva incapacità di una determinata teoria scientifica di spiegare un numero sempre maggiore di anomalie. D'altra parte, un paradigma non coincide con una singola teoria scientifica, ma piuttosto con una intera visione del mondo all'interno della quale quella teoria risulta comprensibile. Il cambiamento di paradigma può allora essere meglio descritto come il cambiamento (spesso radicale) di un'intera visione del mondo. Significativamente, una posizione del genere trova eco nella prima delle osservazioni relative alla persuasione contenute nel *Della certezza*, che ora prenderemo in considerazione. Nel paragrafo 262, Wittgenstein osserva:

Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda [*glaubt*] anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. – Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo [*Weltbild*]. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* (WITTGENSTEIN, 1969, trad. it.: § 262).

Anche per Wittgenstein allora la persuasione appare caratterizzata non solo dall'essere strutturalmente differente dall'argomentazione, ma anche e soprattutto dal chiamare in causa intere visioni del mondo. Al filosofo austriaco può, infatti, senz'altro essere attribuito una sorta di 'olismo' delle credenze, l'idea cioè che le credenze non possono mai essere prese singolarmente perché è nella loro natura formare una sorta di sistema:

² GUNNELL 2014 (capp. 1 e 6) ricostruisce, tuttavia, l'influenza che la filosofia di Wittgenstein ha effettivamente esercitato sul pensiero di Kuhn. Cfr. GUNNELL (2014: 224): «Apart from in *On Certainty*, Wittgenstein did not discuss persuasion, but what he was talking about was very similar to Kuhn's explanation of scientific change».

What Wittgenstein continually stressed was that a person's "convictions do form a system, a structure" that is "so anchored that I cannot touch it" and in which "all testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place." It is the "system" that is the "essence of what we call an argument," and it is "not so much the point of departure, as the element in which arguments have their life" (GUNNELL 2014: 202).

Questo dato di fatto non rende, tuttavia, le credenze imm modificabili. Semplicemente, il cambiamento non può riguardare la singola credenza (così come per Kuhn la singola anomalia) ma piuttosto un'intera visione del mondo ovvero il sistema all'interno del quale la singola credenza trova la sua ragion d'essere. Si comprende allora che, per quanto possa risultare certamente meno coercitiva dell'argomentazione, anche la persuasione, concepita come un processo graduale, non è necessariamente relegata nella sfera dell'irrazionale e presuppone in qualche misura il ricorso a delle ragioni (SPINICCI 2000). La situazione delineata da Wittgenstein, non senza una qualche tensione interna, sembra allora essere la seguente: la pratica del dare e rendere ragioni che potremmo identificare con l'argomentazione ha senso solo all'interno di una determinata visione del mondo ovvero di una precedente condivisione delle regole su cui si basa un certo gioco linguistico. Queste regole costituiscono la forma di vita che fa da sfondo alle nostre azioni e costituisce quindi la roccia su cui si piega la vanga delle nostre possibili spiegazioni. All'interno di questo spazio è certamente possibile, ed anzi naturale, trovarsi di fronte a casi di disaccordo che, tuttavia, trovano la loro stessa possibilità di manifestarsi in un accordo precedente. Questo accordo non è però l'esito di una stipulazione tramite ragioni argomentative ma è piuttosto il risultato di una condivisione che fa tutt'uno con quell'intreccio di scienza, educazione ed insegnamento che costituisce una comunità. È a questo livello che troviamo quelle certezze che fanno da sfondo alla nostra stessa possibilità di (eventualmente) dubitare.

Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo ad una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione (WITTGENSTEIN, 1969, trad. it.: § 298).

La persuasione invece, almeno per Wittgenstein, entra in gioco quando ci troviamo di fronte al conflitto tra diverse interpretazioni del mondo. In questo caso non è possibile ricorrere alla pratica dell'addurre ragioni perché non c'è alcuna condivisione delle regole che fanno da sfondo comune al nostro gioco linguistico. A questo stato di cose possono tuttavia corrispondere due diversi comportamenti. O possiamo prendere atto che ci troviamo di fronte ad un sistema di riferimento incompatibile con il nostro e rinunciare al dialogo:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei dunque porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi (*Ivi*: § 238).

Oppure possiamo sentire il bisogno di convincere gli altri delle nostre ragioni e quindi di 'combattere' il loro modo di pensare allo scopo di mostrare il motivo che ci spinge ad insistere sulle nostre posizioni. Questa è l'attività a cui Wittgenstein dà il

nome di ‘persuasione’. Essa, come abbiamo visto, ha una natura sostanzialmente differente da quella argomentativa, senza che questo implichi una sua irrazionalità. Naturalmente, anche laddove questa persuasione si dovesse rivelare efficace, ciò non significa aver dimostrato la falsità della visione del mondo opposta alla nostra, poiché verità e falsità si definiscono all’interno di un sistema che presuppone innanzitutto un accordo su ciò che va accettato come evidenza della verità o falsità di una proposizione: «vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita» (WITTGENSTEIN, 1953, trad. it.: I, § 241).

Wittgenstein figura certamente tra gli autori moderni che, pur non avendo sviluppato una riflessione specificamente politica, sono stati tuttavia prepotentemente sottoposti ad una interpretazione in questa chiave. Niente di sorprendente in tutto ciò: a partire dalla metà del ‘900 la politica democratica è stata sempre più interpretata come una politica discorsiva (MARA 1997: 1) e Wittgenstein è certamente stato uno dei più importanti ed influenti filosofi del linguaggio novecenteschi. Questi tentativi si sono mossi in una duplice direzione: da un lato hanno cercato di attribuire a Wittgenstein una determinata posizione politica ricavabile dalle sue considerazioni filosofico-linguistiche (MAZZEO 2016: 52-54), dall’altro hanno cercato di mostrare la rilevanza e la fecondità nell’ambito della teoria politica di alcune costellazioni concettuali che si trovano al centro della filosofia di Wittgenstein. La nozione di ‘gioco linguistico’ e la problematica del ‘seguire una regola’ sono due tra i tanti esempi possibili. Per quanto riguarda le sue osservazioni sulla persuasione e sui suoi rapporti con lo spazio delle ragioni non è, tuttavia, ben chiaro quale sia la ‘lezione’ politica che se ne può trarre. Da un lato, infatti, la distinzione proposta dal filosofo austriaco, sembra delineare una situazione almeno in parte analoga a quella individuata dalla Mouffe con la sua nozione di spazio simbolico. La condivisione di una visione del mondo o di uno spazio simbolico delimita il perimetro all’interno del quale le nostre pratiche discorsive sono possibili e sensate. Così i principi generalissimi di libertà ed uguaglianza delimitano lo spazio simbolico delle democrazie, anche se poi si può voler organizzare diversamente questo spazio. Il caso, drammaticamente attuale, dei ‘foreign fighters’ sembra un esempio calzante di questo stato di cose. La loro adesione al fondamentalismo islamico comporta, infatti, l’adesione ad un diverso spazio simbolico o per dirla in termini wittgensteiniani ad una diversa visione del mondo ed è il risultato di un movimento in certo qual modo inverso a quello auspicato dalla Mouffe: da agonisti ad antagonisti. Non è un caso del resto che, per spiegare la loro trasformazione, si usi talvolta il termine ‘indottrinamento’, che, spogliato delle sue connotazioni negative, sembra appunto indicare la trasmissione e l’accettazione di quell’insieme di insegnamenti (del tipo più disparato) che costituisce una comunità. Al tempo stesso, non è possibile in alcun modo determinare la superiorità dell’uno piuttosto che dell’altro spazio simbolico o stabilire la loro reciproca verità o falsità. Si tratta, come per i ‘paradigmi’ di Kuhn, di realtà incommensurabili rispetto alle quali non esiste un punto esterno che ne renda possibile la comparazione. Dall’altro lato, però, è estremamente dubbio che la sovrapposizione, in qualche misura suggerita da Wittgenstein, tra spazio simbolico e spazio delle ragioni possa essere interpretata, come pure è avvenuto, in direzione di una sua chiusura normativa ovvero sostenendo che all’interno di questo spazio sia possibile addurre ragioni conclusive. Ciò che vi è di conclusivo è per Wittgenstein la persuasione, «[...] persuasion, however, was not some particular method, but might consist of *everything* from reasons to rhetoric» (GUNNELL 2014: 224).

2. Fissare le regole del gioco (linguistico): dialogo e comunità nel *Protagora*

Il *Protagora*, con quell'abilità tutta platonica di sovrapporre i piani del discorso, mette in scena in maniera esplicita l'intreccio tra filosofia (del linguaggio), educazione e politica che abbiamo implicitamente visto all'opera in Wittgenstein. In particolare, ci concentreremo su una piccola sezione del dialogo, collocata non a caso proprio al suo centro (334c-338e), nella quale la comunità costituita dai partecipanti alla discussione sembra sul punto di collassare a causa di un disaccordo sulle regole che devono garantire lo svolgimento della stessa discussione:

[...] this political parable, placed as it is at the center of a philosophical work in which education is explicitly at issue, suggests the possibility of creating essential interconnections between philosophy, politics, and education (COHEN 2002: 1).

La crisi che viene prospettata non è tuttavia meramente comunicativa. Il *Protagora* è l'unico dialogo platonico in cui più interlocutori partecipano congiuntamente alla risoluzione del problema che si è presentato e che rischia di interrompere la conversazione. La situazione in cui si vengono a trovare i partecipanti è, allora, paradigmaticamente politica ed anzi riguarda la politica al suo livello più basilare, l'istituzione di una comunità:

The discussion having broken down for lack of agreed-upon ground rules, the situation in which the interlocutors find themselves resembles, not that of an up-and-running assembly, but that of the initial formation of political community itself. Their question is, in a sense, the fundamental question of political theory: In the absence of governing rules, how can people of varied backgrounds, different preferences, and unequal abilities come together to form a unitary group engaged in a common enterprise? (*Ivi*: 6).

Prima di vedere quali conclusioni è possibile ricavare dall'intermezzo sarà opportuno proporre un sia pur sommario riassunto. Dopo il lungo discorso di Protagora sulla relatività del bene e dell'utile che riscuote il consenso dei presenti (334a-c), Socrate invita il sofista ad accorciare le sue risposte adducendo ironicamente la scusa della sua scarsa memoria che gli impedisce di seguire e ricordare discorsi così lunghi ed articolati. Attribuendo al suo interlocutore la reputazione di essere versato con uguale abilità sia nella *brachylogia* che nella *macrologia*, Socrate lo invita a procedere con il metodo delle domande e risposte perché è l'unico con il quale egli si trova a suo agio. La risposta di Protagora è particolarmente interessante. Da un lato, infatti, egli sostiene che questi due modi di procedere sono due specie di una stessa tecnica, quella della conversazione o dialettica, dall'altro non si dichiara disposto a seguire il metodo scelto dal proprio interlocutore. Se lo avesse fatto, infatti, egli non sarebbe potuto risultare vincitore negli scontri dialettici come ha invece fatto abitualmente (335a). È chiaro, dunque, che dietro l'ironia socratica e l'abituale contrapposizione tra *brachylogia* e *macrologia* si nasconde qualcosa di assai più importante: la scelta delle regole del gioco non può, infatti, risultare neutrale e finirà per favorire uno dei due interlocutori. È a questo punto che Socrate minaccia di andarsene, interrompendo il dialogo. Intervengono allora gli altri partecipanti alla discussione, proponendo diverse soluzioni che dovrebbero scongiurare un tale esito negativo. Il primo ad intervenire è Callia, nella cui casa si svolge il dialogo. Egli suggerisce, in apparente conformità con i principi della democrazia, che ciascuno possa prendere la parola e parlare come ritiene più opportuno. La sua proposta è però avversata da Alcibiade

che, come in altre circostanza, accorre in aiuto di Socrate. Secondo Alcibiade, Socrate riconoscerà la superiorità di Protagora per ciò che concerne i lunghi discorsi, ma quest'ultimo dovrà a sua volta riconoscere che per quanto riguarda la capacità di discutere Socrate non è inferiore a nessuno. Quella che propone Alcibiade è una sorta di divisione di sfere di competenza. A questo punto interviene Crizia per criticare sia Callia che Alcibiade, accusandoli di essere stati troppo partigiani schierandosi rispettivamente, seppure in modi diversi, a favore di Protagora e Socrate. Egli si rivolge allora agli altri sofisti presenti, Prodicò ed Ippia, invitandoli ad intervenire. Il primo, ricorrendo al metodo sinonimico che gli è proprio, esorta Protagora e Socrate a venirsi incontro ed a discutere senza litigare, come fanno degli amici piuttosto che degli avversari o dei nemici. Il secondo, invece, riconducendo la *philia* ad una parentela naturale non solo invita i due contendenti a fare delle concessioni reciproche e ad incontrarsi nel mezzo, ma in più ritiene necessaria la presenza di un arbitro che possa garantire che l'incontro tra i due si svolga appunto nel mezzo. Neanche questa soluzione appare, tuttavia, accettabile per Socrate che ricorre, ancora una volta, ad una spiegazione alquanto capziosa: rivolgersi ad un giudice che posseda un grado di saggezza uguale od inferiore sarebbe, infatti, inutile, mentre trovare una superiore a Protagora sembra impossibile ed in ogni caso assai scortese nei suoi confronti. La situazione sembra così ritornare al punto di partenza e preludere, dunque, ad uno scioglimento della riunione. Invece, con un colpo di scena Socrate riesce a far prevalere la sua posizione. Capovolgendo la prospettiva, egli, infatti, invita Protagora ad interrogarlo cosicché gli possa mostrare il modo corretto di rispondere in breve. Poi, quando sarà lui ad interrogare, a Protagora toccherà fare lo stesso ed attenersi allo stesso tipo di risposte se non vorrà mandare a monte la conversazione. Per stabilire che ciò accada non ci sarà bisogno di un arbitro in particolare, ma saranno tutti i presenti a giudicare. Ed ecco la conclusione dell'intermezzo nelle parole di Socrate/Platone:

A tutti sembrò che si dovesse fare in questo modo; Protagora davvero non voleva, ma *fu costretto ad acconsentire* [*ēnagkasthē homologēsai*] a domandare e, quando mi avesse interrogato in maniera adeguata, a dire a sua volta le sue ragioni rispondendo in breve (PLATONE, *Prot.*, 338e2-5).

Non è ovviamente mia intenzione analizzare in dettaglio le numerose implicazioni politiche che, anche a livello terminologico, emergono nell'intermezzo. Mi limiterò quindi ad evidenziare i punti che paiono essenziali per lo svolgimento del mio discorso. Il primo punto da sottolineare mi sembra il seguente: un filo comune unisce le posizioni della maggior parte degli interlocutori ed esso è rappresentato dal riconoscimento più o meno esplicito di quanto Protagora asserisce in maniera molto netta e cioè che il dialogo ha una forte componente agonistica e deve essere immaginato come una vera e propria battaglia verbale al termine della quale uscirà un vincitore. La stessa posizione è in effetti condivisa da Alcibiade, che parla esplicitamente di una contrapposizione tra i due interlocutori (336c4) e dunque interpreta l'intera discussione come un'agone in cui l'unica questione che conta è chi vincerà, ma anche da Ippia che, coniugando termini che derivano dal linguaggio giudiziario, sportivo e politico per riferirsi all'arbitro, mostra di non vedere una sostanziale differenza tra questi ambiti. Si tratta in ogni caso di una competizione che ha bisogno di regole e di un arbitro che le faccia rispettare. Anche laddove la dimensione agonistica sembra essere esclusa, come nel caso di Prodicò, essa tuttavia rimane ben presente sullo sfondo, dato che parte dello sforzo compiuto dal sofista è

indirizzato a distinguere la pratica dell'*amphisbetein* (discutere benevolmente) da quella dell'*erizein* (litigare). Ed in effetti è proprio Platone a ricordarci, nel *Sofista* (225a-226a), che i due termini possono apparire sinonimi perché appartengono allo stesso genere dell'agonismo, ovvero all'arte del combattimento. D'altra parte, dato che le posizioni successivamente avanzate dai diversi interlocutori sembrano corrispondere a diversi modi di interpretare la democrazia ed i suoi paradossi, se ne può ragionevolmente ricavare l'idea che ci sia una sostanziale contiguità tra l'esercizio della democrazia ed il ricorso alla parola 'agonistica'. Non si tratta certamente di una sorpresa, né in riferimento alla pratica concretamente documentabile nell'Atene democratica, né in riferimento all'immagine che ce ne offre, non solo in questo caso, Platone. Proiettata su questo sfondo, in cosa consiste la differenza socratica? Innanzitutto in un esplicito rifiuto della dimensione agonistica e conflittuale. Il passo più emblematico in tal senso si trova forse non nel *Protagora*, ma nel *Gorgia*, dove Socrate fornisce questo ritratto di se stesso:

Che tipo sono io? Di quelli che si lasciano confutare con piacere se dico qualcosa di non vero, e che con piacere confutano se uno non dice cosa vera; certo di quelli che vengono confutati con non meno piacere di quanto ne abbiano nel confutare: infatti, lo ritengo un bene maggiore, quanto è un bene maggiore essere liberati da un grandissimo male piuttosto che liberarne un altro (PLATONE, *Gorgia*, 458a).

Piuttosto che come un agone, la discussione viene così ad essere concepita come una ricerca, comune, indirizzata alla verità: «Socrates' real "victory", so to speak, [...] consists in elevating the discussion from that of a contest to that of a collaborative venture» (LAVERY 2007: 11). Solo se la discussione è animata da una tale ricerca, infatti, essere confutati, nella misura in cui ci libera da un'opinione errata, potrà essere considerato addirittura preferibile al confutare le opinioni di un interlocutore. Come si vede, abbiamo due elementi tra loro strettamente correlati al punto da essere praticamente interdipendenti. L'atteggiamento nei confronti dell'interlocutore appare infatti una conseguenza dall'obiettivo che ci si pone nella discussione. Se l'obiettivo è la verità non potrà che scaturirne un atteggiamento cooperativo caratterizzato da amicizia e mitezza.

The reason he [Plato] takes over sophist seminar and replaces it with Socratic dialectic as the teaching method of genuine democracy is that dialectic has a surer warrant for truth: logical consistency. Whereas sophist seminar is inherently relativist, searching for no more than the consensus of those present, Plato believes inquiry should search for objective truth. As Havelock notes, Hippias appeals to *pragmata* at 337d4, but Plato seeks *onta* (228). Substituting this goal requires presenting Socratic dialectic as if it is the sole method of discovery; otherwise it would be too easy to be satisfied with the *consensus gentium* achieved by the seminar (COHEN 2002: 18-19).

Non c'è bisogno di sottolineare che la maggior parte dei commentatori vede appunto in questi due aspetti – cooperazione e ricerca della verità – la reale superiorità del dialogare socratico – così come ci è rappresentato da Platone rispetto alla pratica dei sofisti. Le cose, tuttavia, sono forse un po' più complicate di quanto si tende a pensare. E non solo perché, come George Kerferd aveva sottolineato più di 30 anni fa, l'insistenza da parte di Platone sul disinteresse da parte dei sofisti nei confronti

della verità ci fa sospettare che tale disinteresse non riguardi la verità *simpliciter* ma il suo specifico modo di intenderla:

When [...] Plato suggests, as he does repeatedly, that the sophists were not concerned with the truth, we may begin to suppose that this was because they were not concerned with what *he* regarded as the truth, rather than because they were not concerned with the truth as *they* saw it (KERFERD 1981: 67).

È lo stesso Platone in effetti a suggerire una soluzione meno lineare e pacifica della questione. Come abbiamo visto, il pericolo che minaccia la comunità ed il dialogo che si sta svolgendo tra i suoi membri è, alla fine, scongiurato con l'adozione della nuova proposta avanzata da Socrate. L'adesione dei membri della comunità è, tuttavia, solo apparentemente unanime. Mentre, infatti, tutti gli altri accettano perché pienamente convinti, o almeno così si può presumere, Protagora è costretto ad accettare (*ēnagkasthē homologēsai*) una soluzione verso la quale mostra in maniera esplicita la sua riluttanza (*ouk ēthelen*). L'unione del verbo indicante l'accordo (*homologēsai*), che è del resto ripetutamente adoperato nel corso dell'intermezzo (per esempio nell'intervento di Alcibiade), con quello che indica una forma di costrizione (*ēnagkasthē*) costituisce un segnale testuale molto importante. Il consenso che mette fine all'*impasse* comunicativa viene in questo modo fatto corrispondere alla vittoria (argomentativa) di Socrate ed all'imposizione della sua personale intenzione. La distinzione tra verità e vittoria che costituisce uno dei capisaldi della distinzione tra i sofisti e Socrate sembra così collapsare. Né, d'altra parte, il fatto che la pratica di Socrate risulti 'violenta' appare del tutto sorprendente. Non sono pochi i luoghi in cui, all'interno dei dialoghi platonici, questo aspetto viene sottolineato. Così, per fare solo un esempio, nel *Gorgia* nonostante la ripetuta insistenza da parte di Socrate sull'amicizia come ciò che motiva la sua condotta, essa suscita a più riprese le lamentele di Polo e Callicle per la fastidiosa violenza che la caratterizza. Ed è Socrate stesso a riconoscere che il ricorso alla *bia* costituisce parte della sua *technē* politica, quando rimprovera gli statisti ateniesi del passato per non aver costretto (*biazomenoi*) i loro concittadini a desiderare cose migliori (517d; cfr. TAFOLLA 2015: 163). Se, poi, ci si domanda quale è il criterio adoperato da Socrate per accertare la verità, esso, non diversamente da quanto accade per i sofisti, sembra essere il criterio, sempre fallibile, costituito dalla vittoria dialettica, ovvero dalla capacità di difendere la propria posizione da una possibile confutazione. È interessante per esempio osservare che ancora nei libri centrali della *Repubblica* Platone continua a ravvisare una stretta connessione tra vittoria nell'argomentazione e conoscenza della verità e fa dire a Socrate:

[...] l'uomo che non sappia delimitare nel discorso l'idea del buono, isolandola da tutte le altre, né sappia come in battaglia aprirsi la strada tra tutte le confutazioni, e sforzandosi a sua volta di confutare non secondo l'opinione ma secondo l'essenza, e procedere in tutte queste difficoltà con l'incrollabile forza del discorso – di un tale uomo non dirai che conosca il buono, né alcuna altra cosa buona (Platone, *Repubblica*, 534b8-c5).

Non è difficile vedere come una simile descrizione, eliminati la distinzione metafisica tra opinione ed essenza ed il riferimento all'Idea del buono, potrebbe essere una descrizione del tutto adeguata (si noti anche l'insistenza sulla dimensione agonistica della battaglia e della forza) del modo di procedere dei sofisti così come

dello stesso Socrate (NEHAMAS 1990). Alla luce di queste considerazioni sembra allora difficile accettare la conclusione dei numerosi interpreti moderni³ che tracciano una netta linea di demarcazione tra la pratica discorsiva di Socrate e quella dei sofisti e scaricano invariabilmente su questi ultimi e sulle loro mancanze – tanto etiche quanto epistemiche – la responsabilità del fallimento della comunicazione. Se è vero, infatti, che anche Platone, sembra ritenere che la discussione possa svolgersi nella maniera più adeguata solo se tutti i partecipanti rispettano standard imparziali di discorso e delinea sullo sfondo della comunità empirica una comunità ideale in cui ciò dovrebbe risultare possibile (LAVERY 2007), egli si mostra al tempo stesso assai più consapevole dei suoi eredi moderni che ciò potrebbe costituire, in fin dei conti, una mera utopia

3. L'ombra del sofista

Prendendo spunto da una simile ipotesi – la consapevolezza platonica che la comunità dialogante da lui tratteggiata costituisce una costruzione, attraente quanto si vuole, ma pur sempre utopica – proverò in conclusione a mostrare come si presenta agli occhi del sofista la relazione tra persuasione e disaccordo. È nella posizione del sofista che emerge, infatti, a mio avviso, una prospettiva – alternativa tanto a quella tracciata da Wittgenstein che a quella platonica – che può essere utile prendere in considerazione⁴. Prima di farlo ricapitoliamo, tuttavia, brevemente gli aspetti salienti emersi sinora, perché proprio in relazione ad essi vedremo materializzarsi l'ombra del sofista.

Come si è visto, il dato fondamentale che sembra emergere dalle riflessioni contenute nel *Della certezza* è la constatazione che in determinate situazioni si contrappongono opinioni che non sono componibili razionalmente. In questi casi lo scontro tra principi o punti di vista non può essere risolto mediante una procedura razionale che consiste nell'argomentare a sostegno dell'una o dell'altra tesi. Un altro modo di porre la questione consiste nel riconoscere, come Wittgenstein appunto fa, che le nostre procedure razionali sono prive di fondamento o, il che è lo stesso, che a loro fondamento c'è necessariamente qualcosa di infondato e che, in quanto tale, si sottrae alla possibilità di essere valutato secondo la coppia vero/falso. Afferma, infatti, Wittgenstein: «Se il vero è ciò che è fondato, allora, il fondamento non è né vero né falso» (WITTGENSTEIN, 1969, trad.it.: §, 205). Ed ancora:

Ma la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di vedere da parte nostra, ma è il nostro agire [*Handeln*] che sta a fondamento del gioco linguistico (*Ivi*: § 204).

Come abbiamo già ricordato, Franco Lo Piparo ha giustamente fatto notare che il filosofo austriaco ricorre per fare riferimento a questo fondamento infondato a

³ È inutile qui farne un elenco, ma cfr. TAFOLLA 2015.

⁴ Come ho sostenuto altrove (SERRA 2016), il sofista a cui si fa riferimento è una sorta di 'idealtipo' costruito sulla base dei dati frammentari a nostra disposizione e che trova riscontro essenzialmente nell'autore (Gorgia) meglio attestato. Prescindo quindi, per ovvie ragioni, da tutte le questioni interpretative relative alla natura della sofistica e dei suoi rappresentanti e mi concentro solo sulla dimensione 'retorica' della loro attività.

termini che non vengono dalle filosofie razionaliste ma piuttosto dalle religioni (fede, fiducia, etc.). Al di là di una possibile contrapposizione tra razionale ed irrazionale, il dato più rilevante nella nostra prospettiva è, tuttavia, come si vedrà tra un attimo in relazione al sofista, quello dell'infondatezza delle nostre pratiche argomentative. Del resto, seppure in maniera diversa, la questione dell'infondatezza delle pratiche argomentative si ripropone anche in Platone. Nella situazione emblematicamente messa in scena nel *Protagora*, infatti, il fondamento è rappresentato dalla regola che si dovrà seguire per portare avanti la discussione. Ma, come abbiamo cercato di mostrare, tale individuazione, coincidente di fatto con la proposta socratica, si manifesta nella forma di una decisione arbitraria (non riposa cioè su un criterio la cui superiorità sia oggettivamente identificabile) che almeno uno degli interlocutori è costretto ad accettare suo malgrado. Non si tratta del resto di un caso isolato, perché nonostante il dialogo socratico sia abitualmente considerato come l'esempio paradigmatico di «a cooperative endeavor for mutual enlightenment» (VLASTOS 1994: 34), in numerosi punti del *corpus* platonico affiora non solo l'ineludibilità del conflitto, ma anche il ricorso da parte di Socrate a forme più o meno camuffate di violenza verbale nei confronti dei suoi malcapitati interlocutori (cfr. TAFOLLA 2015). Nonostante, o forse proprio in ragione del tentativo di mostrare, attraverso la figura di Socrate, l'esatto contrario, anche per Platone così come per il Wittgenstein del *Della certezza* persuasione e conflitto procedono di pari passo (SALIS 2017: 81). Ora, proprio, questi due aspetti, vale a dire infondatezza delle pratiche argomentative e ineludibilità della loro dimensione conflittuale, non solo sono al centro della riflessione sofistica, ma sono anche declinate in una maniera del tutto peculiare. Secondo una vulgata ancora molto diffusa, e risalente in ultima analisi a Platone, il riconoscimento della sostanziale infondatezza delle pratiche argomentative corrisponde nella sofistica ad una pregiudiziale disinteresse nei confronti della verità ed all'adozione di una forma di soggettivismo relativistico. A ben vedere, tuttavia, le cose si presentano in maniera differente, soprattutto nel caso di Gorgia, che, come abbiamo accennato, è il sofista la cui riflessione è meglio documentata. Sottratta ad ogni pretesa di certezza conoscitiva, la verità è per il sofista il risultato di una incessante contrapposizione tra *logoi* divergenti e tra loro alternativi. Per questo stesso motivo, si tratta di un risultato sempre provvisorio e modificabile e ciò giustifica l'identificazione della stessa verità con una *doxa*, vale a dire con una credenza che non sia ancora stata confutata. Agli occhi di Gorgia, la *doxa*, che – sarà bene ricordarlo – costituisce uno degli elementi costitutivi di una democrazia, ha un carattere sostanzialmente ambivalente. Da un lato se ne sottolinea, infatti, l'intrinseca debolezza e fallibilità, dall'altro, però, si riconosce che essa costituisce un orizzonte cognitivo invalicabile per l'essere umano. Proprio come per le credenze di cui parla Wittgenstein sarebbe, tuttavia, insensato immaginare di poter sottrarre queste credenze alla loro costitutiva instabilità, ovvero alla loro assenza di fondamento. Soprattutto, come Gorgia afferma esplicitamente nel § 11, dell'*Encomio di Elena* ricorrendo ad un termine dalla forte connotazione politica, la credenza (*doxa*) è la consigliera (*sumboulos*) della nostra anima ovvero è ciò su cui facciamo affidamento per decidere come agire. Si tratta di una posizione teorica dalla quale è possibile ricavare, più che indicazioni di relativismo o soggettivismo come si è abitualmente fatto, il riconoscimento di una sostanziale 'modestia epistemica'. Un riconoscimento che in Gorgia, anche attraverso il riferimento alla vicenda paradigmatica di Elena, assume una connotazione tragica: l'uomo gorgiano, come gli eroi tragici, infatti, vive in un universo caratterizzato non solo dalla consapevolezza dell'inevitabile pluralità delle opinioni e dell'impossibilità di raggiungere una certezza conoscitiva, ma anche

dalla necessità di agire affrontando il rischio che deriva dall'eventualità di compiere una scelta errata. Ciò non comporta, tuttavia, una deriva irrazionalistica. Pur nella sua potenziale debolezza, la *doxa* non coincide necessariamente con un atteggiamento irriflesso e pregiudiziale. Anzi, proprio perché essa è immaginabile solo in un contesto caratterizzato dalla sua pluralità e dalla conseguente conflittualità, l'uomo, o per meglio dire il cittadino, è costantemente impegnato nello sforzo di dare alle proprie opinioni il fondamento più saldo possibile. Da ciò la valorizzazione, e finanche l'esaltazione del *logos*, che costituisce una delle cifre distintive del movimento sofistico. Il potere enorme di cui il *logos* è investito risiede, dunque, innanzitutto nella sua capacità di costruire argomentazioni. Questo aspetto è, del resto, sottolineato dalla centralità che, sempre nel contesto della riflessione sofistica, assume la nozione di *eikos*. Spesso erroneamente interpretato come corrispondente alla nozione di 'verosimile' (che autorizza l'ipotesi, già platonica, di una sua dipendenza dalla verità), il termine sottolinea, invece, la natura squisitamente razionale e perciò stesso congetturale dei procedimenti (argomentativi) mediante i quali l'uomo può acquisire la sua conoscenza. Da ciò deriva, un'ulteriore importante conseguenza. Esattamente come per Wittgenstein, la giustificazione per via razionale arriva ad un termine, ma questo termine non coincide con una sorta di vedere corrispondente ad un'impossibile contatto diretto con la verità. Mentre però a questo punto Wittgenstein rimanda alle 'forme di vita' ovvero all'agire (*Handeln*) in cui si radica il nostro stesso gioco linguistico, il sofista preferisce sottolineare come quello che a noi può sembrare un vedere, e da cui dipende in ultima analisi l'essere o meno persuasi, è anch'esso il risultato, sempre provvisorio, dell'azione del *logos*. Così Gorgia può affermare (*Encomio di Elena*, 13) in riferimento all'attività degli scienziati:

Che la persuasione unendosi al discorso dia all'anima [*psychēn*] l'impronta che vuole, bisogna apprenderlo innanzitutto dai discorsi degli scienziati che, sostituendo un'opinione ad un'altra [*doxan anti doxēs*], eliminandone [*aphelomenoi*] una, stabilendone un'altra, fanno apparire [*phainesthai*] agli occhi dell'opinione [*tois tēs doxēs ommasin*] l'incredibile e l'invisibile [*apista kai adēla*].

La metafora adoperata dal sofista difficilmente potrebbe essere più significativa: la persuasione è considerata l'effetto di un *logos* in grado di far apparire, e quindi vedere, ciò che è per sua natura invisibile. Da questo stesso passo emergono in maniera altrettanto evidente i due aspetti essenziali intorno ai quali si articola la concezione che il sofista, e specificamente Gorgia, ha della prassi argomentativa: l'assenza di una dimensione normativa che possa essere *a priori* invocata per indirizzare l'esito dello scontro tra *logoi* opposti, l'intreccio inestricabile tra ragioni argomentative e conflitto. Veniamo così al secondo dei punti rispetto ai quali la posizione del sofista si caratterizza per la sua distanza tanto da quella wittgensteiniana quanto, soprattutto, da quella platonica. L'attività persuasiva che Gorgia pone al centro della sua riflessione, annullando provocatoriamente la sua abituale distinzione dalla forza e dalla violenza, non rimanda mai ad «un rapporto trasparente ed indolore» (LI VIGNI 2016: 163) e se è vero che essa costituisce l'unico modo per impedire la manifestazione di una violenza materiale, nondimeno non neutralizza completamente il conflitto, ma lo traspone su un piano diverso, sebbene non meno pericoloso. Da un certo punto di vista, l'intera argomentazione sviluppata da Gorgia intorno al tema della persuasione e della sua relazione con il

linguaggio può essere considerata una riflessione a margine di quanto risulta già inscritto nella lingua greca dove la forma passiva (*peithomai*) del verbo *peithō* ‘persuadere’ significa ‘obbedire’. L’asimmetria implicita in questa relazione è ciò che per Gorgia costituisce l’elemento specifico di ogni interazione comunicativa. In qualunque ambito ci si collochi, infatti, anche in quello apparentemente più ‘neutrale’ delle dispute scientifico-filosofiche, il linguaggio è il luogo del conflitto e dell’esercizio di un potere che si presenta per chi esce sconfitto nella forma di una costrizione. D’altra parte, è questa stessa conflittualità, a sua volta correlata alla natura plurale del *logos*, a far sì che la relazione asimmetrica sia l’effetto *contingente* di un rapporto di forze e possa sempre essere capovolta ed invertita di segno. Non c’è, dunque, nel sofista nessun tentativo di occultare il nesso che lega conflitto e persuasione. Anzi, nella prospettiva che viene delineata, dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all’interno di una comunità, si profila l’ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos* e nella sua capacità di agire in profondità sull’animo umano. Se, dunque, si può convenire con la conclusione di F. Lo Piparo che: «Non si sfugge: le verità *retoriche*, anche quelle che fondano le religioni della libertà e dei diritti, hanno a che fare con la guerra» (LO PIPARO 2016: 174, corsivo mio), vale forse la pena tornare a confrontarsi con l’ombra del sofista e con l’ipotesi da lui avanzata che sia possibile allontanare lo spettro sempre incombente della violenza materiale solo accettando realisticamente di confrontarsi con la sua trasposizione sul piano simbolico.

Bibliografia

COHEN, Jonathan R. (2002), «Philosophy is Education is Politics: The Dramatic Interlude in the *Protagoras*», in *Ancient Philosophy*, n. 22, pp. 1-20

FELDMAN, Richard, WARFIELD, Ted A. (2010), *Disagreement*, Oxford University Press, Oxford-New York.

GUNNELL, John G. (2014), *Social Inquiry after Wittgenstein and Kuhn. Leaving Everything as it is*, Columbia University Press, New York.

KANT, Immanuel (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin 1909-1910 (*Critica della Ragion Pura*, trad. di Gentile Giovanni-Lombardo Radice Giuseppe, revisione Mathieu Vittorio, Laterza, Roma-Bari 1985).

KERFERD, George B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.

LAVERY, Jonathan (2007), *Plato’s Protagoras: Negotiating impartial, common standards of discourse*, in HANSEN, H.V. et. al. a cura di, *Dissensus and the Search for Common Ground*, CD-ROM, Windsor, ON: OSSA, pp. 1-13.

LI VIGNI, Fiorinda (2016), *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia*, La scuola di Pitagora, Napoli.

LO PIPARO, Franco (2016), «Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio - Building Consensus*, pp. 166-175.

MARA, Gerald M. (1997), *Socrates' Discursive Democracy*, State University of New York Press, Albany.

MAZZEO, Marco (2016), *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet, Macerata.

MOUFFE, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, Verso, London.

NEHAMAS, Alexander (1990), «Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry», in *History of Philosophy Quarterly*, n. 7, pp. 3-16.

PERISSINOTTO, Luigi (2015), «How Long has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's *On Certainty*», in *Philosophical Investigations*, n. 39, 2, pp. 154-177.

PIAZZA, Francesca, SERRA, Mauro, (2012), a cura di, «Accordo e disaccordo», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 6, n. 3.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

RANCIÈRE, Jacques (1995), *La mésentente*, Editions Galilée, Paris.

SALIS, Pietro (2017), «Does persuasion really come at "the end of reasons"?», in Aa.Vv., *Verità, immagine, normatività*, Quodlibet, Macerata, pp. 77-100.

SERRA, Mauro (2016), «Verso una concezione agonistica del dialogo: una prospettiva neosofistica», in *Teoria*, XXXVI, 1, pp. 7-24.

SERRA, Mauro (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Canterano (RM).

SPINICCI, Paolo (2000), *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Cuem, Milano.

TAFOLLA, Vincent M. (2015), «Community and Constraint: The Crisis at the Heart of Plato's *Protagoras*», in *Philosophy and Rhetoric*, n. 48, 2, pp. 162-185.

VLASTOS, Gregory (1994), *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, trad. di Trincherio M. Piovesan R., Einaudi, Torino).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969), *Über Gewissheit*, Oxford (*Della certezza*, trad. di Trinchero M., Einaudi, Torino 1978).

ZAGARELLA, Roberta (2016), «Perché argomentiamo? *Consenso e dissenso* tra retorica e democrazia», in *Rivista Italiana di filosofia del Linguaggio – Building Consensus*, pp. 310-318.