

LIVIO ROSSETTI

L'AISTHESIS COME REFERENTE ULTIMO
IN PROTAGORA:
PERITROPE E « ANTIPERITROPE »

Estratto da:
STUDI DI FILOSOFIA PREPLATONICA



BIBLIOPOLIS

1985

tradizione di pensiero, così come una ben consolidata tradizione di usi linguistici, suole opporre alle *doxai* individuali ed effimere. D'altronde Protagora potrebbe sottoscrivere a ben due formulazioni assai vicine a quella escogitata da Sesto, e cioè:

(I)

Ogni *phantasia* è soggettivamente vera (e non ci sono verità più oggettive delle *doxai* condivise da molti)

(II)

Nessuna *phantasia*, in quanto effettivamente percepita dal soggetto, può dirsi falsa (essa è stata percepita per davvero, la sua falsità non essendo altro che una specifica difficoltà nei tentativi di coordinarla con un certo numero di altre *phantasiai*, cioè nel tentativo di sussumerla sotto una *doxa*₂).

La tentazione di equiparare «nessuna è falsa» a «tutte sono vere» è ovviamente forte, così come è facile operare uno slittamento di significati in forza del quale da un enunciato di partenza come il seguente: «è un fatto – e perciò non si può negare – che in una certa occasione, il giorno *G* all'ora *h*, il Tal dei Tali ebbe l'impressione che il miele fosse amaro (e ne rimase meravigliato)», si possa ricavare un enunciato infinitamente più generico quale il seguente: «che il miele sia amaro è vero». Ma se il prezzo della *peritropē* è così alto, allora Protagora attende ancora di essere confutato. *Kompsotaton* non è soltanto qualcuno degli argomenti che si potrebbero addurre contro di lui (l'aggettivo figura, com'è noto, in Plat., *Theaet.* 171 A 6, ed è usato con riferimento alla formulazione B della *peritropē*), ma anche l'*homo mensura* nelle sue ben congegnate articolazioni.

Se a Protagora si vuole rimproverare qualcosa, con riferimento all'*homo mensura*, si deve insomma cercare in qualche altra direzione. Per esempio nella sua attitudine a proclamare così volentieri la limitatezza delle nostre capacità di venir a sapere, l'inutilità di affannarci dietro a congetture inverificabili, e qualcosa come la settima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: «Di ciò che non possiamo sapere, disinteressiamoci». Ma ci si potrebbe anche adoperare per

riguadagnare un'accezione non meramente soggettiva della verità, rilanciando la *quaestio facti*. In tal caso sarà bene non fare eccessivo affidamento sulle risorse della *peritropē*¹⁷.

¹⁷ Una accreditata tradizione esegetica riconosce la forza probante della *peritropē*, ma non indugia affatto sugli elementi di difendibilità della posizione di Protagora, il che toglie interesse ad un eventuale confronto sistematico. M.F. BURNYEAT, per esempio, scrive un lungo articolo (*Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus*, «The Philosophical Review» LXXXV, 1976, pp. 172-195) per reintrodurre nell'*homo mensura* la veridicità incondizionata degli enunciati, così da mostrarne l'autocontraddittorietà, in quanto «Protagoras cannot evade the principle of translation (...) And once committed, if only in principle, to an absolute truth, he can no longer maintain that all truth is relative» (pp. 194 s.). Resta da dimostrare che il sofista debba riformulare il suo pensiero in termini di verità incondizionate. Nel caso di *Theaet.* 171 E-172 A, per esempio, si può concedere che se «è vero che non tutti hanno la medesima capacità di ...», allora «è falso che tutte le opinioni siano sullo stesso piano», e che pertanto «è falso l'*homo mensura*, come lo stesso Protagora ammette», ma l'iniziale «è vero» introduce surrettiziamente una presunzione di veridicità e validità *erga omnes* che Protagora non concederebbe. Per il sofista, l'enunciato in questione non è una verità, bensì una mera *doxa*₂ fatta propria da molti ma contestata da altri in determinate circostanze (es. con riferimento all'esercizio della funzione giudicante svolta dai dicasti), quindi tale da poter facilmente diventare oggetto di dispute senza esito, così come di costruzioni antilogiche. Nel qual caso dal primo enunciato non si potrà mai più ricavare il secondo: il primo e il secondo enunciato non sono che i due corni di una tipica antilogia! J. HADEN, *Did Plato Refute Protagoras?*, «History of Philosophy Quarterly» 1 (1984), pp. 225-240, concede, contro l'avviso di Burnyeat, che il relativismo di Protagora comporta la riduzione degli altri e delle loro opinioni a meri «items of consciousness» (p. 234) e, di conseguenza, anche il solipsismo, cosicché «We are entitled to ask ourselves what kind of human community can be constructed on such a foundation» (p. 236) e Platone avrebbe perfettamente ragione di confutare Protagora, almeno su tali basi. Ancora una volta siamo di fronte, a mio avviso, ad un vecchio pregiudizio che Protagora si è adoperato a demolire, quello per cui fra dissenso babelico e pieno *consensus omnium de omnibus* non sarebbe immaginabile una via di mezzo. Ora il trovarsi d'accordo solo in parte con gli altri è, a dir poco, normale; inoltre questa è precisamente la situazione che l'*homo mensura* aiuta a comprendere: il consenso fra gli uomini è certo sempre parziale e instabile, ma non viene mai meno del tutto e lo si ottiene, non di rado, proprio col mero mettere in sordina gli elementi di disaccordo. Se dobbiamo auspicare forme non totalitarie di intesa, bisogna per l'appunto procedere sulla strada indicata da Protagora. – L'elaborazione di questo saggio deve molto ad alcuni scambi di idee con G. Mazzara e M. Narcy.

Addendum

Il riferimento al miele dolce/amaro trova un'interessante (ed insospettata) corrispondenza in un testo arabo che, pur essendo stato pubblicato e tradotto giusto un secolo fa, è da allora rimasto sconosciuto alla generalità degli studiosi di filosofia antica (in primo luogo al Diels), fino a quando CH. GENEQUAND e F. LASSERRE lo hanno riproposto in *Chapitres d'une histoire de la philosophie grecque chez al-Ya'qūbi*, «Museum Helveticum» XLII (1985), pp. 191-204. Si legge infatti nella sez. v 2 di questo scritto: «A l'appui de leur thèse, ils invoquent le fait que le gens qui souffrent d'une maladie de la bile, comme la jaunisse, lorsque l'un d'eux goûte du miel, il le trouve amer, tandis que ceux qui sont exempts de cette maladie le trouvent doux». Da notare che anche il *PTura* accenna, sia pure in modo piú generico, alla malattia in concomitanza con la quale si ha una percezione anomala. Anche il cap. II verte essenzialmente su Protagora (cf. spec. II 3: «les gens divergent dans leur opinion et le font à droit égal») presentando una sorta di abbozzo di *peritropè*. Trattandosi di un testo complesso, di cui ho avuto notizia quando questo studio era già in seconde bozze, non posso andar oltre la presente informativa preliminare. Mi riservo di riprendere la questione in altra sede.

LIVIO ROSSETTI

L' AISTHĒSIS COME REFERENTE ULTIMO IN PROTAGORA:

PERITROPĒ E «ANTIPERITROPĒ»

Mi propongo di esplorare e, in definitiva, di accreditare una chiave di lettura della massima protagorea secondo cui misura di tutto è l'uomo che, prendendo le mosse dal «nuovo frammento» di Protagora, addita nell'*homo mensura* il punto di partenza di una diagnosi e terapia del disaccordo sincero fondato sul rispetto per le opinioni dissenzienti, e nel contempo evidenzia una sostanziale capacità del relativismo protagoreo di reggere alle confutazioni che di esso amarono fare Democrito, Platone, Sesto Empirico e lo stesso Aristotele. Mi propongo inoltre di illustrare la congruenza di questa attitudine al rispetto per le opinioni altrui con i valori e la cultura democratica del V secolo a. C.

L'importanza del «nuovo frammento» è nel suo configurarsi come una «esegesi d'autore» idonea a fugare almeno alcune perplessità sul senso dell'*homo mensura* (se non altro il dubbio che per «uomo» si dovesse intendere l'umanità nel suo insieme, magari in opposizione agli dèi). Poiché si tratta di un papiro finora mai discusso, che io sappia, in qualche pubblicazione italiana, mi permetterò di dare, qui di seguito, il testo e la traduzione dell'intero brano, anche se nell'economia del presente studio un cenno più cursorio sarebbe potuto bastare. Il passo in questione proviene dai papiri di Tura, fa parte di un commento ai salmi scritto da Didimo il Cieco intorno alla metà del IV secolo, ed è stato pubblicato nel 1968¹. Non presenta speciali problemi di critica testuale.

¹ Cf. M. GRONWALD, *Ein neues Protagoras-Fragment*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» II (1968), pp. 1 s.; J. MEJER, *The Alleged New Fragment of Protagoras*,

PTura (Did., *Ps.* 1 1)

σοφιστής δὲ ἦν ὁ Πρωταγόρας – λέγει, ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν. [λ]έγει δὲ· φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος· τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος· ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι. καὶ λέγουσιν ὅτι πάντα τὰ ὄντα ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν· οἷον ὄρω τὴν σελήνην, ἄλλος δὲ οὐχ ὄρω· ἄδηλον εἰ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. ἐμοὶ τῷ ὑγιαίνοντι ἀντίλημψις γίνεται τοῦ μέλιτος ὅτι γλυκύ, ἄλλω δὲ ὅτι πικρὸν, ἐὰν πυρέττη· ἄδηλον οὖν εἰ πικρὸν ἢ γλυκύ ἔστιν. καὶ οὕτω τὴν ἀκαταληψίαν θέλουσιν δογματίζειν.

Protagora era un sofista. Dice che l'essere, per gli enti, consiste nell'apparire. Dice: a te che sei presente appaio seduto, a chi è assente, invece, non appaio seduto: è perciò non chiaro se io sia seduto o non sia seduto. Dicono anche che l'esistere si riduce all'apparire. Per esempio: io vedo la luna, un altro però non la vede: è perciò non chiaro se la luna ci sia o non ci sia; quando sto bene ha luogo per me un'apprensione del miele come di cosa dolce, per un altro, però, qualora sia febbricitante, ha luogo un'apprensione come di cosa amara: è perciò non chiaro se il miele sia amaro o dolce. E così vogliono proclamare l'acatalepsia².

A dispetto di alcuni termini chiaramente mutuati dal lessico filosofico ellenistico (*antilempsis*, *akatalēpsian*, *dogmatizein*, ma non anche *adēlon*³), il confronto con alcuni passi platonici (spec. *Theaet.* 166 E, sul cibo dolce e amaro, e 152 B, sul vento freddo e caldo, ma cf. anche 159 C-D) ed aristotelici (spec. *Metaphys.* Γ 5, 1009 b 1-6, dove nel contesto di espliciti riferimenti a Protagora è evocato proprio l'esempio del miele dolce e amaro, ma cf. anche 1011 a 26-27) induce a vedere in gran parte del papiro – e specialmente nelle tre esemplificazioni – l'eco precisa di alcune affermazioni del sofista. Inequivocche tracce di

«Hermes» c (1972), pp. 175-178 (rist. in *Sophistik*, a cura di C.J. CLASSEN, Darmstadt 1976, pp. 305-310); P. WOODRUFF, *Protagoras on the Unseen: The Evidence of Didymus*, in *H APXAIΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ/The Sophistic Movement* (Papers Read at the First International Symposium Organized by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982), Athens 1984, pp. 80-87. V. inoltre l'*Addendum* a p. 190.

² Con questo termine di ascendenza stoica si intende, com'è noto, l'impossibilità di apprendere le cose così come esse sono.

³ Su *adēlon* v. MEJER, art. cit., pp. 176 s. (= 308 s.).

rielaborazione affiorano certo nel terzo esempio, dove compare la parola *antilepsis*; a maggior ragione si deve dubitare della genuinità delle dichiarazioni conclusive, mentre l'*esse est percipi* (τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν, e poi: πάντα τὰ ὄντα ἐν τῷ φαίνεσθαι) trova una qualche conferma in Arist., *Metaphys.* Γ 6, 1011 a 19-20 (ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ) e in note argomentazioni platoniche ed aristoteliche. Da sottolineare, inoltre, la convergenza di un passaggio del *PTura* (τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος) con l'ultima parte del frammento sull'*homo mensura* (τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) nell'accreditare il medesimo truismo, cui Protagora doveva annettere non poca importanza: «Ciò di cui il soggetto non ha notizia, per lui non esiste».

Il papiro è inequivocabile, come dicevo, nel suggerire un'accezione soggettivistica dell'*homo mensura*, dato che il criterio in base al quale poter dire se qualcosa esiste o non esiste è che il singolo uomo ne abbia notizia. Non si può sapere ciò di cui non si ha notizia (primo esempio, da confrontare col fr. sugli dèi), né si può pretendere che tutti percepiscano allo stesso modo le stesse cose. Referente ultimo è il singolo in quanto creda di avere sensazioni determinate, poco importa se le sue percezioni differiscono da quelle altrui. Interrogandosi sul fenomeno (sempre disturbante) del disaccordo irriducibile dovuto al fatto di avere un certo numero di esperienze primarie differenti, Protagora perviene alla decisione di riconoscere francamente l'esistenza di queste controversie in buona fede e di rivendicare la dignità dell'opinione dissenziente (cf. Plat., *Theaet.* 166 E 4-167 A 2). In prima istanza la sua tesi è che serve a poco obiettare al malato che un gran numero di altre persone percepisce il miele come dolce, ricordargli che egli stesso, quando stava bene, era solito percepirlo come tale o preconizzare che, una volta guarito, tornerà puntualmente ad apprezzare la dolcezza del miele: tutto questo è propriamente irrilevante nei confronti dell'effettivo percepire il miele come amaro da parte del malato (non sta a noi dirgli come il miele *dovrebbe* sembrargli) e, d'altronde, il caso del miele amaro non è che uno fra moltissimi altri; i dissensi si verificano anche tra persone sane e concernono una grande varietà di esperienze primarie.

Un tratto caratteristico della strategia protagorea è di non alimen-

tare la curiosità né intorno alla natura di ciò che viene percepito in modo diverso a seconda dei tempi, dei luoghi e dei percipienti, né intorno ai fattori di distorsione della percezione (e, meno che mai, intorno ai condizionamenti che, col determinare delle particolari aspettative, orientano e prefigurano le stesse percezioni). Su questi problemi, su cui solevano arrovellarsi i «fisici»⁴, il sofista dovette assumere un atteggiamento di franco agnosticismo («ci piacerebbe saperlo, e così risalire dai φαινόμενα a τὰ ἀδηλα, ma non abbiamo questa possibilità: potremmo solo avventurarci in congetture inverificabili e, quel che più conta, inidonee a modificare i termini del problema, perché ogni dissenso rimarrebbe tale»). Il papiro di Tura, col suo primo caso esemplare, incoraggia infatti a porre sullo stesso piano sia il dissenso che la disinformazione, e a pensare che per Protagora non solo non si può risalire a monte della percezione o oltrepassarla in direzione di ciò che viene percepito⁵, ma non si possono neppure propriamente trasmettere informazioni equiparabili alle percezioni. Ognuno sa quello che sa; può fare nuove esperienze, ma non appropriarsi di quelle altrui. Le esperienze sono un punto di partenza su cui si può solo costruire, procedendo alla loro coordinazione, tentandone la comunicazione, individuando le incompatibilità, valutando⁶. Si può dubitare che il sole non abbia, in realtà, un diametro molto vicino a quello di un piede umano, ma è velleitario chiedersi quali siano le sue reali

⁴ In proposito si possono ricordare l'attitudine degli Ionici (Anassagora compreso) ad impegnarsi su affermazioni controintuitive e le considerazioni fatte da Parmenide (fr. 16), da Empedocle (fr. 2-3 e 105-110) e da Anassagora (fr. 21) sui condizionamenti dovuti all'organo con cui si conosce.

⁵ Quindi non si va propriamente nella direzione dell'*esse est percipi* (Berkeley se ne serviva pur sempre per dirci com'è la realtà a prescindere dalle modalità con cui è conosciuta dal soggetto).

⁶ In *Theaet.* 171 E-172 B Platone argomenta che anche ad avviso di Protagora l'*homo mensura* comporta una significativa eccezione, non potendosi applicare nel caso delle valutazioni sul conto di ciò che è buono e conveniente (insomma sul da farsi) perché in un simile campo valgono piuttosto dei criteri obiettivi e competenziali, e ne inferisce che almeno nel caso dei giudizi di valore vige un'effettiva distinzione fra ciò che è vero e ciò che è falso. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981), p. 105, ha

dimensioni. Converrà piuttosto organizzare questo insieme alquanto caotico di informazioni di base cercando di mettervi un po' d'ordine. Sotto questo profilo io temo siano andati fuori strada i molti interpreti impegnati ad estrarre ad ogni costo dalle teorie di Protagora un'idea precisa di come si configuri quella realtà che viene talora percepita in modi diversi⁷.

Un secondo tratto distintivo oppone Protagora ad Eraclito, Parmenide e, forse, Senide⁸, cioè ai detestatori delle *doxai*. (Da notare la discutibile attitudine di Protagora ad equiparare le *doxai* all'*aisthēsis*, almeno nel caso che le *doxai* non siano delle falsificazioni intenzionali). Al loro tradizionale atteggiamento di disprezzo per le opinioni fluttuanti egli oppone il rispetto, il riconoscimento della loro dignità. Il suo è l'atteggiamento di chi, di fronte ad un enunciato descrittivo altrui che gli paia anomalo, sorprendente, disturbante o addirittura inverosimile, non si crede autorizzato a negargli ogni pretesa di passare per veridico fondando sul disaccordo un qualche diritto di far violenza a chi dissente. Aniché sollevare un dubbio sulla credibilità dei giudizi non condivisi, o di interrogarsi sui fattori che possono aver perturbato una certa percezione (e rappresentazione), egli non esita a proclamare la veridicità di ogni *aisthēsis* e di (quasi) ogni *doxa*, come ci assicurano Sesto introducendo il fr. sull'*homo mensura*, Platone nel *Teeteto* (167 A 6-B 1) e Aristotele in *Metaphys.* Γ 5 1009 a 7. Il suo atteggiamento è fondamentalmente ottimistico, e va dal rispetto alla riabilitazione.

Che «misura» sia proclamato l'uomo ha dunque un significato polemico sia nei confronti della «realtà in sé» (la natura, le cose come

sostenuto che questo corrisponde all'effettivo pensiero del sofista e comporta un'incongruenza pressoché insanabile, ma non credo che le cose stiano così, perché la pratica delle antilogie, con la connessa capacità di far prevalere il discorso debole su quello forte, implica, al contrario, che anche le valutazioni sono opinabili e nessuna è propriamente indifendibile. Aggiungerei che queste valutazioni sono assimilabili alle *doxai*, non alle *aisthēseis* (cf. le note 11 e 17).

⁷ È stato probabilmente Platone a spingere in questa direzione, che era congeniale all'ateniese, ma non all'abderita. Per un prospetto delle ipotesi formulate intorno alle presunte congetture di Protagora sulla natura v. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, cit., p. 86 (e anche 107-110).

⁸ Su Senide v. non tanto il cap. 81 della raccolta DIELS-KRANZ, quanto piuttosto SEXT. EMP., *Adv. math.* VII 388.

stanno realmente) che nei confronti di quegli intellettuali usi ad opporre il loro sapere all'inscienza altrui, e solo in subordine nei confronti degli dèi⁹. Tanto i «fisici» che gli orgogliosissimi Eraclito e Parmenide sono contestati nella loro pretesa di dire come stanno realmente le cose a dispetto delle opinioni (fondate su esperienze) che ne hanno gli altri¹⁰, e di indurre gli altri a recedere dalle loro opinioni lasciandosi catechizzare e, in questo senso, colonizzare.

La novità del relativismo protagoreo va dunque ravvisata nell'attitudine a non depennare nessuna esperienza primaria o *doxa*, ma semplicemente a coordinarla in vari modi con le altre. È ben per questo che egli può proporre di accedere, all'occorrenza, a delle nuove *doxai*: esse non dichiarano false le precedenti, si limitano a dichiararle meno convenienti. Il modello assembleare mi sembra particolarmente idoneo a chiarire questo punto, in quanto la rinuncia alla specificità delle «verità» individuali sembra essere il prezzo della *homonoia*: per arrivare ad una intesa si può ben rinunciare a qualche sfumatura delle proprie convinzioni personali ed aderire ad una «verità media» condivisa con molti altri, ma non senza mantenere, nel foro interiore, qualche riserva mentale, cioè l'adesione anche a quelle sfumature cui si era rinunciato pur di arrivare ad intese soddisfacenti. L'*homo mensura* soddisfa assai bene le due esigenze, poiché il singolo non può che aderire alle sue verità (le sole che conosca), e nello stesso tempo non può che accedere ad un punto di vista un po' differente dal suo, se vuole arrivare a delle intese. L'accordo è desiderabile anche se lo si raggiunge al prezzo delle verità individuali (cui nessuno vorrebbe mai rinunciare, se potesse), e si delinea una dialettica fra il bisogno di convenire su delle tesi largamente condivise e l'universale riluttanza ad

⁹ Hanno privilegiato il riferimento agli dèi G. GIANNANTONI, *Il fr. 1 di Protagora in una nuova testimonianza platonica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XV (1960), pp. 227-237 e, più di recente, L. COULOURARITIS, *Position de Platon et d'Aristote concernant la notion de «mésure» chez Protagoras*, in *H APXAIA ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ/The Sophistic Movement*, cit., pp. 54-63.

¹⁰ Sorprende che H.D. VOIGLÄNDER, *Der Philosoph und die Vielen* (Wiesbaden 1980), semplicemente non rilevi l'opposizione fra Eraclito/Parmenide e Protagora a proposito dei *polloi*.

abbandonare le proprie convinzioni intime. Un punto va messo in evidenza: l'*homonoia* non la si raggiunge al prezzo della verità, poiché c'è soltanto una molteplicità di verità che è potenzialmente indefinita e, se pure fosse *aischron* derogare alla verità (o, peggio, alla Verità), sarebbe in compenso semplicemente assurdo pretendere di aderire ad una molteplicità indefinita ed incoerente di verità, ciascuna delle quali sia in conflitto con parecchie altre, senza tentare dei raccordi ed effettuare delle opzioni.

Va al riguardo sottolineata la congruità del relativismo così specificato con i valori della cultura politica della Grecia uscita vittoriosa dalle guerre persiane e quasi universalmente priva di regimi tirannici. Se era bastata la mancanza di un'autorità religiosa ben stabilita e di un solido apparato dottrinale nell'ambito della religione olimpica ad autorizzare i poeti a ripensare i miti o addirittura a riformulare la successione degli eventi mitici (pluralismo incipiente), pur consentendo, in pari tempo, di prendere molto sul serio alcune prescrizioni, specialmente quelle di carattere culturale e quelle connesse al rischio di contaminazione (per chi avesse frequentato persone macchiate di omicidi, per esempio), era però soprattutto l'ideologia democratica, col *topos* del popolo di liberi opposto ad un popolo di servi (del re di Persia: basterà ricordare Aesch., *Pers.* 241-242; Eur., *Suppl.* 399 e 403-408; *Hel.* 276), a conferire ad ogni cittadino una qualche facoltà di *bouleuein*. Per di più, l'assenza di un preciso *cursus honorum* implicava che ogni cittadino potesse accedere alle cariche pubbliche in quanto cittadino, non in quanto esperto. Le opinioni dei cittadini erano dunque equiparate, e non è un caso che solo nel quarto secolo, ad Atene, si istituzionalizzasse con decisione la distinzione fra cittadini abilitati a salire sul *bēma* e ad avanzare proposte, e cittadini abilitati soltanto ad esprimere il proprio consenso o dissenso per mezzo della *cheirotomia* e, in subordine, del *thorybos*, il rumoreggiare contrariati in presenza di proposte ritenute inaccettabili (nel quinto, almeno ad Atene, questa distinzione mantenne una sua fluidità). Il crescente affermarsi di una simile *forma mentis* avrà pur fatto affiorare la domanda di una qualche sua giustificazione, e Protagora probabilmente ne offrì una particolarmente appropriata – ed apprezzata.

Le esperienze, impressioni e convinzioni individuali sono dunque

un dato di partenza che non vale la pena di mettere in discussione: esse vanno piuttosto raccordate e mediate, e questo è precisamente, il compito dell'intellettuale, del sofista, che le organizza ma le rispetta, propone alcuni raccordi ma non pretende di arrivare ad una saldatura perfetta e senza smagliature. Le incongruenze e i dissensi possono essere circoscritti, non eliminati¹¹. Mi pare anzi accattivante pensare che Protagora possa aver dedotto dal suo relativismo anche un certo ottimismo epistemologico: se ha capito che ci si può accordare anche mantenendo qualche dissenso e che si può convivere in modi accettabilmente armonizzati anche senza il supporto di un insieme totalizzante di conoscenze e convinzioni ben stabilite, condivise e perciò rassicuranti, egli potrebbe ben essersi spinto anche a sostenere che i dissensi e le incongruenze riscontrabili nel nostro sapere non impediscono affatto di teorizzare, scegliere¹² e impegnarsi, visto che dopotutto, da sempre teorizziamo, scegliamo e ci impegniamo prima di (e senza) disporre di

¹¹ Mi par desiderabile spingersi a precisare in che modo Protagora potrebbe aver concepito queste operazioni. Se egli non può pretendere di fare in modo che il miele sembri dolce al malato finché questi sta male, se cioè non può modificare le esperienze primarie di nessuno fino al punto di suscitare delle nuove *aisthēseis*, egli può tuttavia effettuare un'operazione del genere nel campo delle *doxai*, per esempio avvalendosi di un giuoco di sottolineature per proporre modi differenti di organizzare e riorganizzare un determinato insieme di esperienze, conoscenze, ricordi e aspettative, e precisamente delle riorganizzazioni più gradevoli, più opportune, «migliori». Le *doxai* sembrano essere, in effetti, proprio queste forme di strutturazione di un insieme di cognizioni e volizioni, ma al riguardo bisogna tener presente che, per ragioni su cui non è il caso di addentrarsi qui, Protagora sembra incline – o addirittura interessato – a non dare risalto alla differenza fra esperienze primarie e forme di interpretazione: egli preferisce equipararle, o almeno dar risalto a ciò che *doxai* ed *aisthēseis* hanno in comune. Aggiungerò che trovo necessario distinguere fra due differenti accezioni di *doxa*: *doxa*₁ nel senso di «modo di rappresentarsi una situazione di fatto», quindi «modo di percepire un'esperienza e di darne una valutazione immediata e pressoché intuitiva» (es.: «questo miele è amaro»); *doxa*₂ nel senso di teoria o saggio d'interpretazione complessiva di una situazione, quindi tentativo *riflessivo* di analizzare, valutare, comprendere (anche con l'aiuto di argomentazioni, controesempi ed analogie). L'uso promiscuo del termine nei due sensi non necessariamente è indizio di confusione di idee (e Protagora non sembra responsabile di scambi indebiti), ma certo può trarre in inganno.

¹² È tipica di Aristotele la pretesa che, se «misura» è ogni uomo, allora la stessa cosa è buona (per alcuni) e cattiva (per altri), con la conseguenza che sarebbe impossibile

opinioni non controverse. D'altronde, se «misura» è l'uomo, perché rammaricarsi della condizione umana, che «prevede» appunto una coordinazione sempre assai imperfetta fra le conoscenze a disposizione del singolo così come fra le opinioni degli uni e quelle degli altri? Rammaricarsene sarebbe un po' come rammaricarsi di non essere né Zeus né dei sudditi debitamente irreggimentati (da un capo, o da un sapiente). Non sappiamo fino a che punto queste inferenze siano state svolte dall'abderita; esse tendono comunque a configurarsi come delle inferenze agevolmente ricavabili dal peculiare relativismo da lui difeso.

Più sicuro si direbbe, in compenso, un altro corollario che ha attinenza con le «confutazioni» antiche del relativismo protagoreo. Se i dissensi sono riconosciuti come una costante e una premessa da cui partire comunque, è naturale immaginare che il dissenso possa concernere anche il principio espresso dall'*homo mensura*. Perché mai dovrebbe fare eccezione? Anzi, che l'*homo mensura* sia una delle tante «verità» controverse è vero sin dal momento della sua formulazione, almeno nella misura in cui l'enunciato viene opposto ad opinioni ben diverse ed incontra delle resistenze. Forse che il fatto (o almeno la possibilità) di un simile disaccordo è tale da mettere in crisi la stessa plausibilità della massima? Protagora avrebbe ben potuto rispondere di no, se non altro perché ogni manifestazione di dissenso non fa che confermare la pertinenza del suo *homo mensura*. In fin dei conti la massima ha il solo scopo di rilevare, descrivere, connotare, segnalare uno stato di fatto, e ben si addice ad un intellettuale interessato più a dirci come vivere nella città, ovvero a comunicare la sua «verità», che non ad elaborare una accurata formulazione e giustificazione della teoria (cf. Plat., *Theaet.* 166 D 8-E 1), e in effetti Protagora, una volta «constatati» alcuni fatti significativi, quali l'intrascendibilità dell'ambito delle opinioni e la loro non facile coordinazione, è principalmente interessato ad elaborare una risposta operativamente plausibile alla domanda: «Che fare, posto che così stiano le cose?», e, nello stesso

scegliere (cf. *Metaphys.* K 6, 1062 b 16-19 e Γ 4, 1008 b 2-31). In realtà ognuno conserva la possibilità di scegliere in base a ciò che a lui risulta – o meglio: in base alle elaborazioni cui sottoporrà l'insieme delle sue conoscenze (cf. la nota precedente).

tempo, ad evidenziare la rispondenza del suo modo di essere sofista alla situazione evocata dall'*homo mensura*.

È nondimeno sulla necessità-impossibilità di conferire un'accezione autoreferenziale a questa massima che i critici del sofista fondarono la loro famosa *peritropē*. Scrive Platone nel *Teeteto* (170 E 7-171 c 7, da cui presento alcuni stralci nella trad. Mazzara¹³):

(A) Non sarebbe necessario che, se né egli stesso avesse creduto che l'uomo è misura, né lo avesse creduto la maggioranza degli uomini, che difatti neppure ci crede, questa verità che egli scrisse non esisterebbe per nessuno? Ma se ci credeva solo lui e la gente invece non è del suo stesso parere, tu ti rendi conto, in primo luogo, che di quanto sono più numerosi coloro ai quali non sembra di coloro ai quali sembra, di tanto questa sua verità non è, piuttosto che è.

(B) ... egli, ammettendo che tutti opinano le cose che sono, deve indubbiamente convenire, contro il suo stesso parere, che è vero il parere di quelli che gli si contrappongono, per cui ritengono che egli si inganni.

(C) ... dal momento che viene contestata e messa in dubbio da tutti, la verità di Protagora non dovrebbe essere vera per nessuno, né per alcun altro, né per lui stesso.

Incalza Sesto Empirico (*Adv. math.* vii 390, trad. Russo¹⁴):

(D) Se ogni rappresentazione è vera, anche il dire che non ogni rappresentazione è vera, essendo anch'esso fondato su una rappresentazione, sarà vero, e in tal modo la proposizione «ogni rappresentazione è vera» risulterà falsa.

Siamo chiaramente in presenza di un rovesciamento delle parti in virtù del quale si pretende che in contraddizione sia semmai Protagora. Si pretende, per essere più precisi, che non siano i suoi oppositori a confermare la fondatezza dell'*homo mensura* col fatto stesso di non dividerla, ma che sia il teorico dell'*homo mensura* a rimuovere il fondamento stesso del principio col mero legittimare i dissensi anche su

¹³ PLATONE, *Teeteto*, a cura di G. M. (Napoli 1977), pp. 76 s.

¹⁴ SESTO EMP., *Contro i logici*, a cura di A. R. (Bari 1975), p. 116.

un'opinione come l'*homo mensura*. O almeno (visto che la *peritropē* è documentabile, mentre il suo rovesciamento ad opera di Protagora è solo congetturale) si configura l'interessante prospettiva di un'autentica *antiperitropē* (se mi è consentito un neologismo) idonea a rigettare su Democrito e Platone l'autocontraddizione da loro imputata al sofista. Ne nasce una sorta di braccio di ferro su cui varrà la pena di indugiare un poco.

In (A) e in (B) il riferimento alle maggioranze fa leva sull'idea, ben espressa dal Mazzara¹⁵, che «l'inconsistenza della sua verità [quella di Protagora] è direttamente proporzionale a quanti sono coloro ai quali la sua verità non pare tale, che a giudizio di Platone sono, appunto, la maggioranza». A questo argomento basta infatti rispondere che contro Protagora si schiererà, al massimo, una maggioranza, ma senza poter prevedere che essa assurga al rango di unanimità (o di unanimità meno uno), per giunta una maggioranza dilaniata da dissensi interni relativamente ad una miriade di altre questioni, sicché l'addimento dei dissensi risulterà semplicemente confermato, e d'altronde il riferimento alle maggioranze non sembra incompatibile con l'*homo mensura*: perché mai, accanto ai casi di dissenso, non potrebbero esserci dei casi in cui molti (ma non tutti) «misurano» allo stesso modo?

La specificità di (C) non è solo di opporre al punto di vista di Protagora l'unanimità meno uno delle opinioni, ma anche di recuperare in modo un po' più sottile la tesi del sofista: se criterio della verità è l'opinione degli uomini, quale miglior criterio del *consensus omnium*? Una volta acquisito il consenso, la veridicità della tesi su cui tale consenso si sia manifestato diviene definitiva e non ulteriormente questionabile. Nei confronti di (C) la replica di Protagora potrebbe di nuovo far leva sui multi-ma-non-tutti che «misurano» allo stesso modo; infatti non solo è da dimostrare che il *consensus omnium* sussista; ci si deve inoltre assicurare che sia un consenso permanente, ciò di cui è lecito dubitare se è vero che gli uomini non sono affatto alieni dal mutare opinione. Protagora è anzi uno specialista nel farle cambiare agli altri (con le antilogie o con le modalità di cui in *Theaet.* 167 A-D) e

¹⁵ Vol. cit., p. 72.

ogni intellettuale, così come ogni maestro o retore, è solito impiegare le sue migliori energie in tale impresa.

In un senso, dunque, Protagora ha facile giuoco, il che induce ad approfondire ulteriormente l'analisi, alla ricerca dei presupposti della *peritropē* elaborata da Platone. Un primo presupposto va certo individuato nella presunzione che Protagora sia solo contro tutti allorché difende la tesi dell'*homo mensura*, ed è un presupposto ambivalente, poiché all'efficacia retorica (che gli va riconosciuta) non si abbina una qualche plausibilità obiettiva: è fin troppo comodo assumere di aver ragione in virtù di un consenso universale dato per scontato, ed è fin troppo comodo assumere che tutti sono d'accordo con me solo perché sono in disaccordo con te. D'altronde una massima come quella di Protagora è ambivalente nella misura in cui non precisa se vuol mettere a fuoco l'assoluta universalità o la sola frequenza dei dissensi. Nel primo caso avremmo che non si dà *mai* un caso di convergenza nel modo in cui due persone percepiscono e si rappresentano alcunché (e saremmo, in definitiva, sulle posizioni di Cratilo); nel secondo caso, viceversa, non si porrebbe in discussione la possibilità di valutazioni concordi e ci si limiterebbe a proclamare che rimarranno pur sempre dei casi di dissenso sincero ed irriducibile, e successivamente a proporre una terapia del dissenso che non si risolva in mera negazione della sua esistenza o della sua rilevanza. Ma l'esempio del miele dolce/amaro (che Platone conosce) è perentorio nell'indirizzare verso questa seconda accezione dell'*homo mensura*: Protagora non è Cratilo (Platone a torto li equipara) e se si può supporre che l'uomo della strada dissenta da Cratilo (perché sa di percezioni convergenti), è improbabile che dissenta da Protagora (perché sa bene che si danno casi di dissensi tenaci quantunque in buona fede). Protagora è dunque solo contro tutti unicamente a patto di farlo passare per un Cratilo.

Un secondo e più sofisticato presupposto è ravvisabile nell'ingigantimento della dimensione autoreferenziale dell'*homo mensura*. Se infatti la massima verte sulla frequenza dei dissensi sinceri intorno agli argomenti più vari (e, in particolare, intorno a ciò di cui si ha esperienza diretta), la dimensione autoreferenziale appare minima, se non altro perché l'*homo mensura* è una riflessione ed una teoria, non un'esperienza. Platone viceversa ne fa una teoria che concerne,

paradossalmente, la validità di se stessa, così da poter prendere in considerazione la frequenza dei dissensi non intorno a *panta ta chrēmata*, bensì intorno alla sola massima protagorea secondo cui l'uomo è «misura». Così rimaneggiato, l'*homo mensura* diventa un proclama in base al quale «ognuno è autorizzato a pensarla a modo suo riguardo all'*homo mensura*». A questo punto, posto che venga accreditato anche l'altro presupposto della *peritropē* di Platone («al riguardo nessuno è d'accordo con Protagora»), si giunge, in effetti, al ridimensionamento dell'*homo mensura*, declassato ad opinione personale cui, per ammissione dello stesso Protagora, ognuno è libero di negare il proprio assenso.

Oppure di accordarglielo. In ogni caso senza poter «impedire» al sofista di mantenere le proprie convinzioni, né ad altri di cambiare idea, di dichiararsi anche loro d'accordo con lui, o di pensarla in qualche altro modo. La *peritropē* si trova dunque a dipendere, per la sua efficacia, da un cospicuo rimaneggiamento dell'*homo mensura* (così da prendere di mira una teoria sensibilmente diversa da quella effettivamente sostenuta da Protagora), e anche nei confronti di una tale riformulazione può solo arrivare a stabilire che Protagora, qualora avesse teorizzato questa particolare versione dell'*homo mensura*, si troverebbe a non poter erigere la sua tesi in teoria da *doversi* condividere: sarebbe insomma una tesi facoltativa, non ancora una teoria che si contraddice.

Qualche ulteriore suggestione scaturisce comunque da una ben calibrata espressione che si incontra in (A) – «questa verità non esisterebbe per nessuno» (170 E 9) – almeno nella misura in cui essa si configura come una provocazione tale da indurre «Protagora» in tentazione. Di fronte a chi assicura che l'*homo mensura* ha goduto di una veridicità effimera, corrispondente ai non molti decenni durante i quali Protagora se ne fece sostenitore, si può infatti essere tentati di replicare: «è assolutamente vero che non esistono delle verità assolute, vero anche qualora neppure Protagora avesse mai enunciato una simile verità: l'*homo mensura* è una verità eterna al pari del $2 + 2 = 4$ ». A queste condizioni la mossa di Platone diventa davvero un'astuta trappola, anche se è dubbio che Platone sia stato pienamente consapevole di simili risvolti (infatti perché il paradosso possa affiorare è

indispensabile provocare ed esplicitare almeno un poco la replica incauta). Ma sarebbe eventualmente possibile anche una replica più accorta, tale cioè da evitare la fallacia autoreferenziale?

Non mi pare di poterlo escludere in quanto, come si legge proprio nel *Teeteto* (166 D 8-E 1), Protagora si occupa di fatti, più che di enunciati relativi ai fatti. In suo nome si potrebbe quindi concedere che quando un fatto sia accaduto, l'enunciato che lo descrive, posto che lo descriva esattamente, è vero. Ma chi rileva il fatto e chi lo descrive? È vero che il miele mi è sembrato amaro quando stavo male, ma gli altri non ne sono testimoni e possono solo attestare che io ho assicurato loro di aver effettivamente avuto l'impressione che il miele fosse amaro, allorché mi ammalai (si ricordi il primo esempio del *PTura*), e d'altronde coloro cui costoro facessero una simile attestazione potrebbero ben dire che la sola cosa che risulta loro è che Tizio e Caio asseriscono di ricordare che io dissi loro, riferendomi all'epoca in cui ero ammalato, che (etc.). Il fatto è effimero e legato a chi ha occasione di registrarlo, tutto il resto essendo una questione di comunicazioni e di fiducia nella loro attendibilità. In queste condizioni persino l'universalmente vero dei discorsi che informano sui fatti entra in crisi, in quanto vengono meno le condizioni stesse per poter usare la nozione di «vero *erga omnes*, sempre e anche qualora nessuno ponga mente al fatto che si presume sia stato descritto in modo veridico»: nell'universo concettuale di Protagora c'è posto per le opinioni personali (e nulla osta a che alcune siano condivise da molti), ma non anche per delle verità che siano tali *erga omnes*, e mentre sarebbe impossibile erigere almeno alcune opinioni in verità intemporalmente (perché su nessuna, neppure sull'*homo mensura*, è disponibile un consenso che non conosca riserve), è perfettamente concepibile che si pervenga a significative convergenze su singole questioni di fatto e su singole *doxai*, nel qual caso accadrà che certi giudizi vengano continuamente riproposti e ogni volta riaccreditati. Se nel contesto di altri apparati dottrinali si parla di verità universali ed eterne, in quello protagoreo si dovrebbe insomma parlare, assai più semplicemente, di verità riutilizzabili, di verità meno effimere di altre in quanto conservano una qualche vitalità, o fecondità, o fruibilità.

Queste considerazioni, che in riferimento alla *peritropē* elaborata

da Platone acquistano rilevanza solo attraverso una serie assai lunga di mediazioni, sono invece tali da dar luogo ad una ben più diretta *antiperitropē* nel caso di Sesto Empirico il quale, non troppo diversamente da Aristotele¹⁶, fonda il suo argomento proprio sulla presunta veridicità *erga omnes* della massima protagorea. Cruciale, per una simile operazione, è il modo in cui Sesto riformula l'*homo mensura*, servendosi dell'espressione *πάσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ*. Ci si deve chiedere, ovviamente, in che misura questa maniera di riscrivere la massima comporti un qualche travisamento del pensiero di Protagora, e in effetti nella parafrasi sestana il termine *alēthē* si carica di una sottile ambiguità. Se infatti tutti i fenomeni sono veri (o meglio: se tutti gli enunciati che li descrivono sono veridici) e se la loro verità/veridicità viene concepita come assoluta, eterna ed *erga omnes*, non si può evitare l'inverosimile e disturbante ipotesi di un conflitto generalizzato fra una miriade quantomai caotica di verità solo occasionalmente compatibili l'una con l'altra. Sesto ha buon gioco, a questo punto, nell'insinuare che in tal caso sarebbe vero anche il contrario di ogni verità, ivi compresa la negazione dell'enunciato protagoreo. Da notare che una tale negazione sarebbe, anch'essa, incondizionatamente vera, e quindi tale da neutralizzare del tutto la portata del principio di Protagora. Perché abbia luogo l'*impasse* è tuttavia indispensabile che l'opposizione interessi delle verità universali ed eterne, e non delle opinioni sul cui conto si possa dire soltanto che alcuni sono soggettivamente certi della loro affidabilità. Lo slittamento è pregevole (almeno a titolo di malinteso), in quanto isola e privilegia gli elementi di universale predicabilità della massima e consente di riformularla con l'ausilio di un termine – *alēthē* – che una lunga e ben accreditata

¹⁶ Cf. almeno *Metaphys.* Γ 5, 1009 a 8: τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα. Rinuncio, per brevità, ad analizzare anche le argomentazioni svolte dallo Stagirita nella molteplicità delle loro sfumature, non senza peraltro segnalare l'ottimo studio di M. NARCY, *Les réfutations de Protagoras*, che ho potuto consultare in una stesura non definitiva, e che dovrebbe figurare fra non molto negli atti di un «Colloque de Cerisy». Un altro non troppo generico antecedente di (D) è ravvisabile nel brano del *Teeteto* di cui alla prossima nota.