

LIVIO ROSSETTI

LO SCAMBIO *SECUNDUM QUID/SIMPLICITER*
NEL *PERI TOU MĒ ONTOS*

Estratto da
GORGIA E LA SOFISTICA
Atti del convegno internazionale
(Lentini - Catania, 12 - 15 dic. 1985)

LIVIO ROSSETTI

LO SCAMBIO *SECUNDUM QUID/SIMPLICITER*
NEL *PERI TOU MĒ ONTOS*

Il dissenso fra i sostenitori della serietà e profondità speculativa dello scritto gorgiano *Sull'inesistente* e gli studiosi persuasi della sostanziale fragilità della sua struttura argomentativa e quindi del suo valore eminentemente retorico è ricorrente; ciò non toglie che sia in linea di principio sconsigliabile indirizzare le nostre discussioni verso un esito dilemmatico, mera retorica o alta filosofia, e questo perché nulla può escludere *a priori* l'eventualità che la trattazione di un argomento semiserio offra l'opportunità di intravedere idee la cui portata vada ben al di là dell'ambito un po' effimero che le ha, per ipotesi, occasionate, e di valorizzarle, intanto, in quel contesto. Allo stesso titolo si può - anzi, si deve - pensare all'eventualità che argomentazioni di indubbio pregio e di considerevole rilevanza filosofica vengano talvolta introdotte in un contesto retorico-eristico in cui i risvolti polemici e/o gli interessi di parte abbiano di gran lunga il sopravvento sulla più pura passione per la scienza (o per la filosofia). Per converso, di recente, si è sempre più spesso insistito nel mettere in luce le componenti retoriche rinvenibili anche nelle trattazioni filosofiche più solenni e serie. Si è progressivamente chiarito che c'è una retorica popperiana come c'è una retorica sartriana o una retorica heideggeriana (e così via) da cui dipende una parte rilevante del fascino che questi pensatori hanno esercitato su molti di noi, e sarebbe un

errore credere che la plausibilità di una teoria filosofica di successo dipenda in misura minima dalle forme della sua presentazione. Nel caso di Gorgia c'è poi un indizio più specifico. Egli ama il paradosso, sente il fascino dell'argomentazione serrata che strappa l'assenso anche intorno a tesi per altri aspetti ben poco verosimili, sa apprezzare il successo (cioè una specifica forma di persuasione) ottenuto intorno ad assunti peregrini, ama sfidare il senso comune. L'inganno perpetrato dagli attori in teatro è bello — egli ha occasione di proclamare — e chi non si lascia ingannare fino al punto di piangere per la morte scenica di un eroe fa solo mostra di rozzezza e di incultura; Elena non meritava per nulla di essere vilipesa e condannata dai greci; a dispetto delle convinzioni più fermamente stabilite, nulla esiste, egli dice e nulla possiamo conoscere; il sofista pretende addirittura di comunicarci che la comunicazione è impossibile, di persuaderci che non disponiamo di forme di comunicazione sufficientemente precise da meritare l'assenso altrui, di convincerci insomma che nessuno potrebbe indurci a maturare una qualunque convinzione per il tramite di un discorso persuasivo. In compenso egli ha occasione di introdurre osservazioni assai meditate persino in un discorso epidittico d'argomento mitologico qual è l'*Elena*, ed il suo *Palamede*, lungi dal configurarsi come un mero divertissement, è un modello difficilmente superabile di ben argomentata orazione giudiziaria ed implica anche alcune assunzioni filosofiche assai meditate.

Nel caso del *peri tou mē ontos* è dunque *a priori* inverosimile che si possa parlare di mera retorica o di profonda filosofia. Dovremmo piuttosto indagare sulle interferenze tra impianto speculativo ed elaborazione retorica delle varie dimostrazioni, tra virtuosismo semiserio (anzi, perfino giocoso) e penetrazione di determinati problemi filosofici.

Sembra anzi che intorno al grado di serietà dei tre livelli in cui si articola la dimostrazione gorgiana del *ptmo*, siano disponibili degli indizi idonei a differenziare abbastanza nettamente i tre stadi della dimostrazione, così da rivelare un senso nascosto che largamente contraddice l'impressione acquisibile ad una prima lettura. La concatenazione regressiva dal primo al secondo e poi al terzo tema si fonda infatti su una ricorrente

clausola *certe quidem* che presuppone la crescente plausibilità del *demonstrandum* man mano che si procede dal primo al terzo, e la parallela decrescente possibilità, per ascoltatori e lettori, di negare il loro assenso alle conclusioni raggiunte per mezzo di argomentazioni sempre più stringenti. Ora ciò implica che Gorgia proponga come particolarmente rigoroso il terzo stadio del *ptmo*, ma non anche gli altri due. Il procedimento implica, in altri termini, un *epangelma* di questo genere:

'Cercherò di dimostrarVi che nulla esiste e di ottenere il Vostro consenso anche su questo assunto così paradossale, ma non so se posso pronosticare un'adesione pronta e senza riserve intorno ad una tesi così ardità; ad ogni modo, quand'anche non riuscissi a fugare ogni Vostra perplessità residua in proposito, confido che converrete con me almeno relativamente al secondo assunto; se poi neppure la dimostrazione del secondo assunto dovesse sembrarVi incontrovertibile, sono sicuro che almeno nel caso del terzo enunciato e della relativa dimostrazione non potrete non convenire sulla bontà della mia tesi. Se non sono propriamente incontrovertibili le prime due dimostrazioni, tale è almeno l'ultima. Se non sono del tutto certo di riuscire a persuaderVi nei primi due casi, confido almeno di convincerVi riguardo a quest'ultimo punto, che «non è possibile una comunicazione persuasiva», perché assolutamente cogente è almeno quest'ultima parte della mia catena di dimostrazioni'.

Dei tre enunciati di cui si compone il *ptmo* è insomma il terzo quello che più difficilmente dovrebbe prestare il fianco a riserve. Il singolare status del terzo enunciato qui proposto come *demonstrandum* implica una duplice paradossalità. Se da un lato si espone, com'è evidente, agli effetti devastanti del paradosso del Mentitore, dall'altro esso instaura un ben strano rapporto di interdipendenza con la verità o falsità degli altri due enunciati fondamentali del *ptmo*. In prima istanza, infatti, il terzo assunto suppone ben altro che una generica fragilità degli altri due: suppone la loro positiva eliminazione come non attendibili, giacché il fatto stesso di mettere in discussione la possibilità di comunicare in modo efficace ed attendibile, e di

erigere un simile dubbio in problema, presuppone, se non il fatto della comunicazione, almeno una serie di *tentativi* di comunicare e di comprendere. E' avendo avuto previa notizia di una qualche realtà e di presumibili interlocutori, avendo inoltre idee da comunicare ed un linguaggio da poter usare che possiamo aver cercato e cercare di comunicare, sia pur ritenendo dubbie le prospettive di successo di simili tentativi. Ma è chiaro che il dubbio non potrebbe neppure porsi, se non avessimo notizia di alcunché, e meno che mai se non esistesse nulla. Può porsi e riproporsi, al contrario, solo avendo preliminarmente escluso le paradossali eventualità contemplate nella prima e seconda sezione del *ptmo* (particolarmente esplicito in questo senso è un passo della epitome sestana, par. 83: *ei gar ta horata esti kai akousta kai koinos aisthēta*, ecc.). Per converso, solo se si perviene alla conclusione che la comunicazione e la comprensione sono destinate al più completo insuccesso, può riacquistare una qualche plausibilità la tesi dell'inconoscibilità del reale e, in subordine, quella della sua inesistenza; infatti, in caso contrario, esse vengono fatalmente declassate al rango di assurdità stravaganti. La proponibilità delle prime due tesi del *ptmo* semplicemente suppone la prova provata della terza.

Il primo e il secondo assunto devono dunque essere previamente dichiarati improponibili perché abbia senso prendere in considerazione il terzo, ma posto che il terzo *demonstrandum* risulti provato, immediatamente ne consegue una rinnovata plausibilità *a priori* per gli altri due, e quindi anche l'esigenza di discuterne in modo approfondito.

Si delinea, in tal modo, un sostanziale primato della terza sezione del *ptmo* sulle altre due. E' attorno alla terza che tutto il resto della costruzione gorgiana ruota e da essa logicamente dipende, sicché l'appello a Parmenide non può più configurarsi come l'effettivo punto di partenza e il caposaldo dell'intero edificio argomentativo (come invece più d'uno — e da ultimo B. Cassin e G. Mazzara — mostra di ritenere). Lungi dal costituire il fondamento dell'intera successione di argomenti, l'iniziale discussione degli assunti parmenidei ci appare, in quest'ottica, come l'ipotesi estrema, e anche la più dubbia di tutte, quella proposta con minor convinzione, ben sapendo, cioè, che l'even-

tuale (anzi, il prevedibile) insuccesso della relativa dimostrazione non potrebbe in alcun modo pregiudicare il prosieguo dell'analisi e la considerazione delle altre due enunciazioni. L'ipotesi esaminata all'inizio si giova di una più vistosa paradossalità, ma è anche la più debole, solo che la sua eventuale fragilità è resa innocua dal procedimento regressivo, che rinvia agli enunciati secondo e terzo. L'eventuale fragilità del primo, lungi dal riverberare un'analogia fragilità sugli altri due, ne rilancia e in qualche misura ne assicura, al contrario, proprio la plausibilità.

Sono, questi, degli indizi eloquenti di un'elaborazione retorica dell'intera trattazione, mirante a stupire e a sconcertare, e solo in subordine a persuadere dell'effettiva plausibilità dei vari assunti. L'impianto logico della trattazione fa perno sulla sezione finale¹, mentre quello retorico (mirante a colpire l'immaginazione) fa chiaramente perno sulla sezione iniziale e, paradossalmente, è proprio la sezione iniziale con la sua *hidios apodeixis*, quella più elaborata, quella che presuppone elucubrazioni più sofisticate e geniali. Nondimeno il pilastro logico è un altro, va ravvisato nella sezione finale, sicché è in primo luogo a proposito di quest'ultima che dovremmo chiederci quanto c'è in essa di effettivamente plausibile. La terza è davvero la più solida delle tre sezioni?

Bisogna preliminarmente riconoscere, io credo, che l'argomento dell'incomunicabilità è, di per sé, assai fragile e si configura anzi come una delle sedi privilegiate in cui lo scambio fallace tra accezione restrittiva ed accezione piena degli enunciati è sempre sul punto di entrare in giuoco. Infatti le possibilità di distorsione nel passaggio di una comunicazione (o, se si preferisce, di un tentativo di comunicare qualcosa) dall'emittente al recettore sono ovviamente moltissime, ma la loro valutazione dipende non tanto dall'effettivo successo della comunicazione stessa, quanto piuttosto dalle aspettative di chi l'effettua e di chi la riceve, se è vero che in determinate circostanze ci accontentiamo anche di una comprensione decisamente molto difettosa (es. una pessima registrazione di una dichiarazione che per ipotesi consenta di sventare un attentato terroristico), mentre in altre ci affliggiamo solo perché non è stata correttamente rilevata una sfumatura secondaria ed appena percettibile di una

nostra comunicazione (es. per un attore di teatro, perché in tal caso il suo successo verrebbe ad essere offuscato da un mezzo malinteso). Ne consegue che in questa materia è sommamente imprudente affrettarsi a generalizzare in senso ottimistico o pessimistico-scettico. La tesi dell'incomunicabilità è inoltre seriamente esposta al seguente dilemma: o la si dichiara assoluta e totale, inesorabilmente cadendo nell'aporia del Mentitore, o ci si limita a parlare di comunicazione imperfetta, nel qual caso si dà per scontato che almeno in parte essa ha avuto successo.

Ora nella terza sezione del *ptmo* incontriamo poco meno che l'intera gamma delle valutazioni possibili. Il pessimismo estremo è di rigore ma, tanto per cominciare, nella versione sestana, par. 84, leggiamo semplicemente che il *logos* non è la realtà di cui pure parla, e che al nostro eventuale interlocutore non additiamo propriamente delle cose, bensì un *logos*. Ciò implica forse che il *logos* trasmetterà, fatalmente, una rappresentazione della realtà distorta al punto da renderla completamente irriconoscibile? Gorgia sembra sbrigativamente procedere in questa direzione (dunque in direzione di uno scambio fallace tra comunicazione imperfetta e comunicazione semplicemente non riuscita) allorché alla fine del par. 84 e all'inizio del par. 85 dichiara che l'ente esterno a noi non diverrà mai «il nostro *logos*» e, non essendo *logos*, non è suscettibile di essere mostrato e comunicato. Ma già alla fine del par. 85 egli non manca di fare una dichiarazione decisamente compromettente per le sorti del suo terzo *demonstrandum*. *To ektos tou logou*, egli dice, *mēnytikon ginetai*: è l'oggetto esterno a dare un significato e un senso alle parole e ai discorsi, ciò che conferisce loro un qualche valore referenziale e ne assicura l'utilizzabilità (o almeno una limitata, parziale ancorché effettiva utilizzabilità). Gorgia non precisa se *to ektos* assicura un minimo o un massimo di affidabilità ai discorsi, ma è chiaro che qualora fosse in tal modo assicurato anche soltanto un minimo di corrispondenza tra *logos* e realtà, il terzo *demonstrandum* del *ptmo* risulterebbe irrimediabilmente compromesso, si ridurrebbe all'innocuo rammarico per il carattere imperfetto delle nostre comunicazioni, cui non si negherebbe tuttavia almeno una certa efficacia. Nel successivo par. 86 ci vien detto inizialmente che la

parola appartiene ad un ordine categoriale diverso da quello cui appartengono i corpi visibili ed i suoni, *ta horata kai akousta*, ma, ancora una volta, l'enunciato viene subito dopo specificato in un modo particolarmente infelice dal punto di vista del *demonstrandum*: *to horaton* e il *logos* — leggiamo — non sono percepiti dal medesimo organo. Un simile enunciato lo si può certo interpretare nel senso che vediamo con gli occhi e comprendiamo con la mente, ma come negare ogni rilevanza al fatto che il *logos* scritto lo vediamo con gli occhi al pari di un qualunque altro *horaton*? Dopotutto Gorgia ha scritto queste cose. Se poi si vorrà pensare per un momento al *logos* comunicato oralmente, come non ricordarci che in questa forma il *logos* assomiglia vistosamente alla generalità degli altri possibili *akousta*? Muovendo da una così male argomentata proclamazione di estraneità categoriale tra *logos* e cose avremmo potuto attenderci, a questo punto, una conclusione altrettanto drastica e forzata, ma il resoconto di Sesto ci sorprende ancora una volta. La conclusione del par. 86 è decisamente prudente: ciò che il *logos* non riesce a cogliere e a significare in modo appropriato non include la realtà tout-court, e neppure soltanto *ta horata* e *ta akousta*, bensì se semplicemente *ta polla tōn hypokeimenōn*, la maggioranza (non la totalità) delle sostanze. Ma se la conclusione è che il *logos* significa correttamente ed efficacemente almeno *alcune* sostanze (quante? poche, molte?), allora il *demonstrandum* è vistosamente mancato. Dire che solo in qualche caso riusciamo a comunicare nel migliore dei modi, che le nostre comunicazioni sono, il più delle volte, approssimative ed imprecise, anche se in una minoranza di altri casi ci riesce di superare questi limiti, è infatti la meno sconcertante delle verità!

Nella sintesi pseudoaristotelica di queste stesse elucubrazioni il tema dell'estraneità categoriale fra cose parole e pensieri è certo meglio argomentato, ma il passaggio fallace dall'estraneità *secundum quid* all'estraneità *simpliciter* è ancor più manifesto. Secondo la versione pseudoaristotelica, infatti, nulla vieta che uno stesso oggetto appaia in modo dissimile (*mē ho moion*) ad osservatori diversi (980b12-13) e così pure al medesimo osservatore in tempi diversi (b16), e pertanto (b17) ben

difficilmente (*scholēi*) un soggetto potrà percepire *esattamente* la stessa cosa (*pan tauto*) di un altro. Ma che nelle nostre comunicazioni solitamente s'insinui una certa imprecisione idonea a dar luogo a limitati malintesi è una verità che può sconcertare giusto chi insegue l'utopia della certezza certissima. In ogni caso ha ben poco a che vedere con l'impossibilità di comunicare, e meno che mai con la chiusura solipsistica.

Questo, d'altronde, è tutto quanto i due resoconti fanno offrire sul conto dell'incomunicabilità. Il che equivale a dire che, stando alla documentazione pervenutaci, Gorgia avrebbe mancato largamente il suo terzo bersaglio, cioè per l'appunto quello proposto come il vero ed unico fondamento dell'intera sua trattazione.

Al quesito se un simile scopenso sia da attribuire allo stesso Gorgia oppure unicamente ai suoi epitomatori è difficile rispondere, ma una congettura mi sarà consentita. Chiediamoci per un momento in qual modo dalle premesse note sarebbe stato possibile pervenire alla proclamazione del *demonstrandum*, che nella formulazione pseudoaristotelica suona: *ei de kai esti kai gnoston, ...ou delōton*, mentre Sesto la riformula così: *ei kai katalēpton, ...anexoiston kai anermēneuton tōi pelas*. Difficilmente, io credo, si potrà pensare ad altro che ad un'amplificazione fondata precisamente sullo scambio fallace tra *secundum quid* e *simpliciter*, tra difficoltà e impossibilità della comunicazione. Se ammettiamo che la comunicazione sia normalmente imperfetta, possiamo inferirne, a buon diritto, che una comunicazione perfettamente riuscita è di norma impossibile, ma solo a torto potremmo inferirne che *ogni* comunicazione è *del tutto* impossibile. Fino a prova contraria non credo che Gorgia avrebbe potuto regolarsi in altro modo. Ora i due riassunti del *ptmo* di cui disponiamo autorizzano certo ad attribuirgli uno scambio fallace di questo tipo (anche se meno maldestro di quanto non ci appaia nelle due epitomi), ma a patto di revocare in dubbio la fedeltà al testo di almeno due dichiarazioni riportate da Sesto. Individuerei la prima nell'enunciato, già riferito, del par. 85, l'ammissione che *to ektos tou logou mēnytikon ginetai*. Se si concede che è la realtà esterna a dare un senso ai discorsi, come si potrà sostenere che i discorsi sono

del tutto fuorvianti? Essi saranno imprecisi, ma non certo privi di senso; imperfetti, ma non addirittura inutilizzabili. L'altra dichiarazione incauta va ravvisata, io credo, in *ta polla tōn hypokeimenōn* (par. 86). Se il *logos* manca il bersaglio solo nella maggior parte dei casi, va da sé che in una minoranza di altri casi non lo manca affatto. Chi avesse voluto confutare Gorgia avrebbe potuto benissimo ricavare da queste due sole ammissioni una limitata ma innegabile confidenza nella capacità di comunicare. Sesto, poi, avrebbe potuto benissimo additare proprio in queste ammissioni il criterio cui Gorgia pretendeva di avere tolto ogni legittimità e proponibilità.

Ma non dobbiamo dimenticare che la terza parte del *ptmo* è, con ogni verosimiglianza, sunteggiata in modo assai sbrigativo sia da Sesto che dallo pseudo-Aristotele.

Una conclusione sembra comunque imporsi: Gorgia ha affidato l'onere di asseverare il «più solido» degli assunti del suo trattato ad un'argomentazione indubbiamente fallace, anche se suscettibile di facile amplificazione retorica. Che poi la terza parte del *ptmo* attesti l'abbandono della concezione referenziale del linguaggio (come ha di recente sostenuto G. B. Kerferd) e l'adozione di una concezione operativa (come ha sostenuto Mourelatos)² mi pare assai dubbio: le due epitomi ci dicono poco, offrono enunciati mal coordinati fra loro (spesso anzi incompatibili, come ho cercato di mostrare) e riposano su una fragile fallacia. A Gorgia riconosceri piuttosto l'attenuante di aver battuto una strada che non conosceva, di aver tentato un'argomentazione della cui fragilità poteva non essere sicuro già in partenza. Ma ritorniamo con questo al quesito iniziale. Il passaggio fallace dal *secundum quid* al *simpliciter* sarà stato involontario o consapevole? O si può pensare ad una terza eventualità? E' possibile che Gorgia si sia reso conto, in qualche misura, della illegittimità del passaggio da "comunicazione difficile" a "comunicazione impossibile"? E la rilevazione di uno scambio fallace di questo tipo può ritenersi compatibile con un genuino interesse filosofico di Gorgia relativamente ai problemi discussi nel *ptmo*? In altri termini: quale coesistenza fra impegno speculativo e virtuosismo retorico?

A questo riguardo ho da offrire due analogie, più che una

risposta. La prima concerne un altro contesto in cui è normale servirsi di argomentazioni fallaci dello stesso genere: l'ambito delle vertenze giudiziarie. Dello scambio tra *secundum quid* e *simpliciter* ci si serve normalmente per accusare e per disculpare. Se almeno una circostanza attenuante è ammessa dalla controparte, allora si tenta di inferirne che l'imputato non è colpevole, anzi è innocente e non ha propriamente commesso il fatto (cfr. Plut. *Per.* 36: Protagora e Pericle discussero per un intero giorno sulla possibilità di imputare un omicidio involontario non all'uccisore ma al giavellotto che ha colpito la vittima; cfr. del resto anche Antifonte, seconda *Tetralogia*); se invece si concede un qualche coinvolgimento o corresponsabilità dell'imputato, allora l'accusa tenderà di argomentare che le circostanze non possono essere invocate come valida scusa, che sono irrilevanti ed evocate in modo pretestuoso. Di queste procedure, documentate non solo da una tetralogia di Antifonte e dalla notizia plutarchea sopra riferita, ma anche dalla tragedia³, lo stesso Gorgia offre un chiaro esempio nell'*Elena*. Se ne potrebbe inferire una ben stabilita familiarità con questa specifica fallacia e la sua utilizzazione in mala fede, tanto più che la terza parte del *ptmo* fa perno su un assunto che contrasta in modo assai vistoso con notissimi paragrafi dell'*Elena* (esaltazione del *logos dynastēs megas*). Ma anche questo contrasto si fonda su un mero giuoco di sottolineature: nel *ptmo* si mettono in evidenza gli insuccessi della comunicazione, nell'*Elena* i successi di questo *logos* incantatore che non necessariamente persuade intorno alla verità⁴. Successi e insuccessi valutati col metro delle aspettative, anziché con quello dell'insuccesso più completo da un lato, e della comunicazione perfettamente riuscita, senza smagliatura alcuna, dall'altro.

Una seconda analogia la desumerei da Platone il quale, nel *Fedone*, dall'enunciato «l'anima vale molto più del corpo» ne ricava un altro ben più discutibile, che suona: «io sono la mia anima ed *ho* un corpo, ma il corpo non ha nessun pregio e nessun valore, costituisce nient'altro che un impedimento». Per fragile che sia questo secondo enunciato, esso ha goduto di una fortuna plurisecolare, grazie anche al Cristianesimo, ed è stato spesso usato in un'accezione riduttiva, quale espressione impropria

(ma più efficace ed incisiva) del primo enunciato: il primo infatti può lasciare indifferenti, poiché concede che il corpo ha pur sempre un suo valore, mentre il secondo fa percepire molto bene l'esigenza di una irrinunciabile *metanoia*. Ciò prova, se ce ne fosse bisogno, che si possono dire con convinzione anche cose decisamente contrarie all'evidenza, posto che l'argomento sia poco esplorato ed affascini colui che si appresta a svolgerlo. Come si potrebbe escludere questa eventualità nel caso di Gorgia?

La sola cosa che escluderei con decisione è la maggiore «profondità» della terza sezione del *ptmo* in confronto con la prima: la proclamata (ma male argomentata) estraneità categoriale fra cose pensieri e parole è ben poca cosa, mi sembra, al confronto con la dimostrazione che all'inesistente dev'essere comunque riconosciuta una qualche forma di esistenza, se non altro quale ben identificato oggetto del pensiero ed occasionale tema di alcuni discorsi.

Infine: si discute, da alcuni anni, sulla possibilità che delle argomentazioni risultino fallaci ma non anche invalide. Anch'io ritengo che si diano molti casi di «fallaciousness without invalidity», ma escluderei che se ne possa trovare un esempio nel *ptmo*.

NOTE

¹ Il *Palamede* sembrerebbe smentire questa analisi, in quanto presenta un analogo procedimento regressivo in cui tuttavia il primo *demonstrandum* (che Palamede non ha tradito i greci) esercita una ben più vistosa e più difficilmente discutibile centralità sull'intera costruzione argomentativa: mentre nel caso del *ptmo* la dimostrazione dell'incomunicabilità non comporta, di per sé, anche l'inconoscibilità del reale, e dalla dimostrazione dell'inconoscibilità non consegue per nulla anche la sua inesistenza (occorre una dimostrazione suppletiva che la precedente rende almeno proponibile), nel caso del *Palamede* il primo *demonstrandum* si configura come l'unica ragion d'essere delle varie dimostrazioni collaterali, da ognuna delle quali consegue, senza altre mediazioni, la proclamazione della sua presumibile veridicità (o falsità). Mentre per il *Palamede* questo primo *demonstrandum* è cruciale (da esso dipendono il verdetto dei giudici popolari e l'onore delle parti in causa), nel *ptmo* l'enunciato «Cercherò di dimostrarVi che nulla esiste» si configura come un corollario sconcertante ma accessorio, di cui si può anche fare a meno, se necessario, tanto più che addita l'eventualità più remota che si possa immaginare, e nella sua stessa formulazione include la supposizione contraria (che esistano almeno l'oratore ed un qualche suo uditorio). Si aggiunga che manca del tutto, nel *Palamede*, la progressione per effetto della quale si assume che la dimostrazione successiva sia più perentoria di quella precedente.

² G. B. Kerferd, *The Interpretation of Gorgias' Treatise ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, Deucalion XXXVI, 1981, 319-327; A. P. D. Mourelatos, 'Ο Γοργίας για τή λειτουργία τής γλώσσας, in Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ / *The Sophistic Movement*, Athens, Athenian Library of Philosophy, 1984, 223-231.

³ Ricordo, oltre all'*Oresteia*, almeno l'agone fra Elena ed Ecuba nelle *Troiane* di Euripide (spec. vv. 948-1032), ma è chiaro che la problematica delle circostanze attenuanti per effetto delle quali l'agente non può essere ritenuto pienamente responsabile di certe sue azioni particolarmente deplorevoli è pressoché onnipresente nella tragedia attica del V secolo.

⁴ Da notare la corrispondenza fra questa esaltazione della potenza del *logos* e il par. 84 dell'epitome sestana del *ptmo*, in cui si sostiene che il *logos* non è propriamente la realtà: è accattivante la prospettiva di perfezionare questa saldatura precisando che il *logos*, più che a rappresentare e riprodurre in modo imperfetto la realtà, provvede a trasmettere e suscitare emozioni, eventualmente avvalendosi proprio della rappresentazione deformata e deformante che sa dare della realtà.