

CLAUDIO MAJOLINO*

IL FILOSOFO E IL SUO DOPPIO
HUSSERL TRA FENOMENOLOGIA, SOFISTICA E CONTRO-STORIA DELLA FILOSOFIA

In me didst thou exist — and in my death,
see... how utterly thou hast murdered thyself.
(Edgar Allan Poe, *William Wilson*)

Abstract: *The Philosopher and his Double. Husserl between Phenomenology, Sophistics and the Counter-History of Philosophy*

This essay addresses the relationship between phenomenology, the history of philosophy, and sophistry. Its aim is to emphasize the originality of Husserl's claim according to which the sophist is, somehow, the "doppelgänger" of the philosopher. At first, two main figures in the phenomenological tradition are examined: Brentano and Heidegger. Both authors, in fact, also discussed the role of sophistry in the history of philosophy. The way in which Husserl conceives the history of the idea of philosophy and the *historical* function of Protagoras and, especially, Gorgias are then examined in detail. After a series of comparative remarks, this essay concludes by highlighting the *philosophical* function of the confrontation between philosophy and sophistry as it is emphasized by Husserl.

Keywords: Brentano, Heidegger, History of Philosophy, Husserl, Sophists

1. Introduzione

C'è una variante ricorrente nella sterminata letteratura dedicata al tema del doppio. Esempi di questa variante si trovano soprattutto in racconti come *La storia del riflesso* di E.T.A. Hoffmann o *William Wilson* di Edgar Allan Poe. Un uomo incontra un altro uomo a lui del tutto identico. Questi comincia ad interferire con la sua vita al punto da renderla invivibile. Alla resa dei conti finale, l'uomo affronta il suo doppio e lo uccide – per poi scoprire, con orrore, di aver ucciso se stesso. I due, indiscernibili, erano in realtà la stessa persona: l'uno il riflesso capovolto dell'altro.

Nel momento stesso in cui, nell'Atene di Socrate e Platone, il filosofo comincia a chiamarsi per la prima volta «filosofo», egli deve già confrontarsi con il suo doppio: il sofista. La differenza tra i due, come ben sa Platone, è impercettibile (*Soph.* 217c). Essa è tuttavia cruciale. L'esistenza stessa della filosofia *come pratica del discorso a pieno titolo*, caratterizzata dall'esigenza di verità e, più precisamente, dall'esigenza di *rendere ragione della verità* (*Resp.* 510c 7) dipende dalla possibilità di distinguere la serietà e il rigore del filosofo dai giochi verbali e dalla spregiudicatezza del suo doppio. Per l'Aristofane delle *Nuvole*, come è noto, non c'è differenza tra le due figure e Socrate è chiaramente ritratto come un sofista. *Mutatis mutandis*, lo stesso vale per quella linea interpretativa più recente che va da Nietzsche a Foucault per cui, in ultima istanza, il filosofo *vero* non sarebbe altro che un sofista che si ignora. Pertanto, credendo di uccidere il sofista il filosofo finirebbe, in fondo, per uccidere se stesso.

Nelle pagine seguenti vorrei mostrare la particolarità del modo in cui, all'interno della tradizione fenomenologica, Husserl si occupa della differenza invisibile tra sofistica e filosofia. All'interno di una storia della filosofia i cui personaggi principali sono, da un lato, Socrate e Platone e, dall'altro, Cartesio, Husserl concede infatti un posto di primo piano al «contenuto di verità» e all'«impulso trascendentale della sofistica»¹. Più precisamente, egli mostra il tributo essenziale, ad un tempo sistematico e storico, della «skepsis sofistica» alla

* Université de Lille/UMR-CNRS 8163 STL.

¹ Hua VII, p. 60. Salvo indicazione contraria, tutte le traduzioni nel presente studio sono mie.

costituzione stessa dell'idea di «filosofia prima». Protagora e, soprattutto, Gorgia diventano così le figure apicali di una storia della filosofia che ruota intorno a due affermazioni del tutto sorprendenti:

- 1) da un punto di vista storico fattuale, il filosofo socratico-platonico non sarebbe potuto esistere senza il sofista. Non è dunque il sofista ad essere il doppio del vero filosofo, ma è il vero filosofo ad essere l'immagine rovesciata del sofista;
- 2) da un punto di vista storico teleologico, è nel gioco del doppio iniziato da Gorgia – il quale finge di essere un filosofo senza esserlo per davvero – che appare quella prima crepa nell'atteggiamento naturale che porterà più tardi Husserl all'*epoché* e alla riduzione trascendentale. È dunque per gioco, e non *sul serio*, che si affaccia, per la prima volta nella storia dell'umanità, l'idea di *rompere il dogma della trascendenza*. Un dogma ancora intatto in Platone, ma rimesso in causa dagli idealismi moderni e, in ultimo, dall'idealismo fenomenologico-trascendentale di Husserl stesso.

In ragione di questi due obiettivi, il presente saggio sarà diviso in tre parti. In un primo momento, mi soffermerò su due figure che, all'interno della tradizione fenomenologica, hanno trattato del ruolo della sofistica nella storia della filosofia: Brentano (§2) e Heidegger (§3). Mi rivolgerò poi a Husserl ricordando il modo in cui egli concepisce la storia della filosofia in generale, per poi soffermarmi sulla sua lettura di Protagora e Gorgia (§4). Tornerò, infine, sulla questione più generale della differenza impercettibile tra filosofia e sofistica in una serie di note conclusive (§5).

2. Storia della filosofia e sofistica in Brentano

Nelle lezioni tenute a Würzburg tra il 1867 e il 1869, Brentano sostiene che la storia della filosofia è in qualche modo parte della filosofia stessa². La filosofia in generale, egli afferma, è prima di tutto una scienza. E la scienza è esattamente il contrario del gioco.

Le scienze, infatti, sono «raggruppamenti di saperi (*Inbegriff von Wissen*) che vengono riuniti per uno scopo generale rilevante (*allegemeinen Wichtigen Zweck*), in un ordine (*Ordnung*) e una completezza (*Vollständigkeit*) corrispondenti»³. Al contrario, «il gioco è il paradigma della gratificazione non scientifica in cui manca ogni dignità superiore» (*wo jede höhere Würde fehlt*)⁴. Più specificamente, in quanto scienza teoretica, la filosofia ha lo scopo di ottenere la conoscenza della totalità di ciò che esiste, non solo nel suo «che» (*daß*) ma anche, e soprattutto, nel suo «perché» (*Warum*)⁵. La filosofia è dunque un sapere dell'essere nelle sue leggi più generali e nei suoi principi ultimi. Essa ricerca le leggi universali e i principi ultimi di tutti quei fenomeni fattuali che 1) sono empiricamente dati nella percezione esterna e, soprattutto, interna, e 2) sono rilevanti per il presente e il futuro dell'umanità.

Ora, sebbene la principale fonte conoscitiva della filosofia sia l'«osservazione e l'esperienza» (*Beobachtung und Erfahrung*) dei fatti empiricamente dati⁶, la difficoltà del suo compito richiede il supporto di una serie di discipline ausiliarie. Alcune di queste discipline come la storia, la fisica e la matematica, sono utili, dice Brentano, nella misura in cui manifestano *lo stato attuale della conoscenza empirica necessaria per la ricerca filosofica*. Esse contribuiscono alla causa della filosofia o perché «i loro risultati formano la base da cui il filosofo stabilisce le sue generalizzazioni induttive» (la storia, la fisica), o perché «rendono tali induzioni più rigorose» (la matematica)⁷.

² Non esiste ancora un'edizione critica dei corsi brentaniani di Würzburg. Parte delle lezioni di storia della filosofia antica è stata pubblicata nel 1963 in un'edizione curata da Franziska Meyer-Hillebrand sulla base di criteri estremamente discutibili. Le citazioni che appaiono in questo studio sono tratte dai manoscritti originali o provengono dall'edizione del 1963 ma corrispondono esattamente con quanto riportato nelle fonti manoscritte.

³ EL 58, 10776.

⁴ Ivi, 10794.

⁵ H 45, 25253.

⁶ M 96, 31753.

⁷ Ivi, 32078.

C'è poi un secondo gruppo di discipline, utili perché si rivolgono allo *stato passato della conoscenza filosofica stessa*. Tali discipline consentono al filosofo del presente di appropriarsi di ricerche già svolte da altri filosofi in precedenza (*für die Aneignung des bereits erforschten*)⁸. Tra queste discipline, Brentano annovera la filologia e, soprattutto, la storia della filosofia. La storia della filosofia è dunque il catalogo dei più rilevanti tentativi, compiuti dai migliori filosofi del passato nei periodi di massimo splendore della filosofia, di soddisfare – al di là di ogni interesse immediatamente pratico – il desiderio umano di conoscere il «che» e il «perché» dell'intero essere, sia materiale che spirituale.

In una tale storia della filosofia, caratterizzata da una serie incessante di fasi di ascesa e di declino, il ruolo della sofistica è alquanto ambiguo⁹. Da un lato, i sofisti emergono nel bel mezzo di quella che Brentano chiama la prima fase ascendente della storia della filosofia che va da Talete ad Aristotele e la sua scuola (Teofrasto, Eudemo). Caratteristica di questa fase è l'esistenza di un vivo interesse teorico e l'esigenza di procedere filosoficamente in modo «scientifico», sulla base dei soli strumenti cognitivi di cui dispone la finitezza dell'essere umano (l'intuizione, l'induzione e la deduzione). D'altro canto, però, i sofisti appaiono come gli antagonisti dei «grandi e veri filosofi» (Socrate, Platone) e, in tal senso, sono giustamente criticati da Aristotele per la loro «sapienza apparente» (*Scheinweisheit*)¹⁰. Essi non sono veri filosofi, che procedono in modo scientifico e disinteressato, ma fanno solo finta di esserlo e sono mossi da ben altri interessi. Questa confusione, sostiene Brentano, ha forse spinto interpreti come Hegel a voler riabilitare in blocco il contributo filosofico dei sofisti. Ma soltanto alcuni di essi e soltanto in una certa misura possono interessare il filosofo di oggi che si rivolge, in modo ausiliario, al passato della sua disciplina, interessato genuinamente all'esercizio della filosofia¹¹. Polo, Trasimaco, Eutidemo, Dionisodoro, Prodicò e Ippia fanno parte, per Brentano, della schiera dei sofisti la cui rilevanza storico-filosofica è praticamente nulla¹². Di parziale interesse sono invece Protagora e Gorgia.

Influenzato da Parmenide, Protagora riprende e capovolge la doppia correlazione eleatica tra «essere in quanto tale» e «pensiero vero» (*wahr*), da un lato, ed «essere apparente» e «percezione non vera» (*unwahr*), dall'altro. Tuttavia, la sola conoscenza che egli ritiene vera è quella della percezione, e l'essere in quanto tale non è altro che l'essere così come appare a colui o colei cui appare percettivamente nel momento stesso in cui esso gli o le appare come tale¹³. Ad una percezione, dunque, non può mai mancare il suo oggetto percepito, essa è allora *necessariamente vera*; e se anche il pensiero è necessariamente correlato con l'oggetto pensato è perché si tratta, ancora una volta, di un «tipo di percezione»¹⁴. Verità ed essere diventano così concetti del tutto relativi – relativi ad una specie animale, ad una comunità data, ad un individuo particolare e, addirittura, allo stato di salute e alle disposizioni temporanee di uno stesso individuo in diversi momenti della sua vita¹⁵. A conferma di tali affermazioni, Protagora, da un lato, si richiama all'autorità di figure della tradizione come Anassagora, Omero ed Eraclito¹⁶; dall'altro, egli si serve di una batteria di contro-argomenti dialettici che rendono impossibile ogni confutazione, poiché ammettono per principio la verità di giudizi contraddittori¹⁷. Brentano rifiuta, pertanto, il tentativo fatto da Platone nel *Teeteto* di legare la dottrina di Protagora con quella di Eraclito. Quest'ultimo, infatti, avrebbe respinto categoricamente il «soggettivismo» (*Subjektivismus*)

⁸ *Ibidem*.

⁹ Nella celebre «dottrina delle quattro fasi», Brentano distingue per ogni epoca (Antica, Medievale e Moderna) una fase ascendente (a dominante teoretica) seguita da tre fasi di decadenza (a dominante pratica, scettica e mistica), cfr. VPhPh, pp. 3-35. Non esiste attualmente alcuna ricerca su Brentano e i sofisti. Sulla concezione brentaniana della storia della filosofia si veda, invece, Cesalli (2017).

¹⁰ GGPh, p. 140.

¹¹ *Ivi*, p. 141.

¹² *Ivi*, p. 152.

¹³ *Ivi*, p. 144.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 145.

¹⁶ *Ivi*, p. 146.

¹⁷ *Ivi*, pp. 147, 149.

protagoreo appellandosi alla ragione comune in quanto criterio del vero¹⁸. È invece la dialettica eleatica, con i suoi paradossi, a fornire a Protagora i mezzi per alterare il concetto di verità e pervertire il senso della conoscenza¹⁹. In ultima analisi, Protagora elabora una «dottrina» (*Lehre*) filosofica, cui non crede. Una dottrina che non è l'espressione seria sua «visione» delle cose (*Ansicht*), ma soltanto un mezzo in vista di altri fini²⁰.

Non migliore è l'immagine che Brentano dà di Gorgia. Anch'egli influenzato dal pensiero eleatico, l'autore del *Trattato sul non essere* riprende una delle tesi fondamentali di Parmenide per capovolgerne il senso. Parmenide aveva infatti posto un celebre trilemma (o l'essere è ed il non essere è impossibile; o l'essere *non è*, e il non essere è necessario; oppure l'essere, ad un tempo, è e non è) optando infine per la prima opzione e rifiutando le altre. Gorgia invece, scrive Brentano, «le rifiuta tutte e tre», affermando che nulla è, e se anche fosse non potrebbe essere conosciuto, e se anche fosse conosciuto non potrebbe essere detto²¹. Come Protagora, Gorgia si serve della dialettica eleatica per generare paradossi irrisolvibili. Ma se la destrezza dialettica (*dialektische Gewandtheit*) e alcune idee (*manche Genaken*) di Gorgia ricordano Parmenide e la sua scuola, egli manca del tutto di quella tendenza alla serietà (*ernste Tendenz*) propria del vero filosofo²².

3. Storia dell'essere e sofistica in Heidegger

Se in Brentano la storia della filosofia, sebbene importante, ha soltanto un ruolo ausiliario, in Heidegger essa appare come un aspetto essenziale della filosofia in quanto tale²³. Sulla base di tale premessa, Heidegger si trova più volte a dover ripercorrere le origini greche della filosofia discutendo del fenomeno della sofistica.

Nelle lezioni sui *Concetti fondamentali della filosofia antica* (1926), ad esempio, Heidegger propone una prima «caratterizzazione generale della sofistica»²⁴. All'inizio delle lezioni Heidegger aveva diviso la filosofia antica in quattro epoche, ognuna caratterizzata da un orientamento e un tipo di interrogazione proprio (*nach der Richtung und nach der Art der Fragestellung*)²⁵. Il primo periodo, quello Presocratico, è caratterizzato dalla preminenza della «questione dell'essere del mondo e della natura»; durante il secondo periodo, invece, è la «questione dell'essere del *Dasein* umano e la ripresa più radicale della questione dell'essere del mondo» a diventare prioritaria²⁶. L'avvento dei sofisti segna il passaggio (*Übergang*) dalla prima alla seconda epoca²⁷ e la riflessione (*Besinnung*) si sposta dal mondo «all'interpretazione del *Dasein* e alle sue possibilità del comprendere e del comportarsi, moralmente, politicamente»²⁸. Emerge così un nuovo campo di investigazione possibile: la verità e la falsità, il giusto e l'ingiusto, la decisione soggettiva etc. Tale campo non è ancora esplorato in modo scientifico, come accadrà più tardi con Platone o Aristotele. Il suo esame, tuttavia, fa sorgere «nuove questioni» e porta all'elaborazione di una

¹⁸ Ivi, p. 148.

¹⁹ Ivi, p. 149.

²⁰ Ivi, p. 147.

²¹ Ivi, p. 151.

²² Ivi, p. 152.

²³ La letteratura sul tema della storia della filosofia in Heidegger è sterminata. Basti in questa sede il rinvio al saggio, ancora oggi illuminante, Gadamer (1981). Seppur limitato, lo studio più esteso su Heidegger e la sofistica in genere si trova in Cassin (1995), pp. 100-117. Su Heidegger e Protagora, si vedano, invece, Casadebaig (2015) e Slama (2020). Da segnalare, infine, Miller (2011), l'unica monografia su Heidegger e Gorgia che, tuttavia, contrariamente a quanto indicato dal titolo, è piuttosto una riflessione personale dell'autore, ispirata da Heidegger, su un aspetto particolare del pensiero di Gorgia.

²⁴ GA XXII, p. 83.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ *Ibidem*. Le due epoche successive sono, rispettivamente, quella ellenistica – caratterizzata dal privilegio accordato alla filosofia pratica – e quella neoplatonica – di natura più religiosa e speculativa (ivi, pp. 21-22). Come in Brentano queste due fasi «corrispondono ad una decadenza, ad un indebolimento e ad una perversione della filosofia scientifica» e all'elaborazione di semplici «visioni del mondo» (*Weltanschauungen*) non scientifiche (ivi, p. 21). Inoltre, non diversamente da Brentano, anche Heidegger ritiene che Aristotele sia «il culmine della filosofia antica» (ivi, p. 22).

²⁷ Ivi, p. 84.

²⁸ Ivi, p. 83.

«riflessione pensante» (*denkende Besinnung*) di natura eminentemente «critica»²⁹. La reazione sprezzante dei «filosofi» dà invece dei sofisti un'immagine del tutto distorta. Descrivendoli come avidi venditori di saggezza apparente (*Scheinweisheit*) Platone nega loro, a torto, ogni contributo positivo (*positive Verdienst*)³⁰.

La tesi protagorea dell'uomo misura, ad esempio, non va intesa, secondo Heidegger, come una forma di relativismo soggettivista. Essa infatti non riguarda l'uomo in generale, nella misura in cui esso si distingue dagli animali, ma l'«individuo singolo», il «*Dasein* singolare» (*der Einzelne, das einzelne Dasein*)³¹. Affermando quindi che le cose appaiono a me in un modo e te in modo diverso, Protagora formula la tesi della coappartenenza tra l'essere e il *Dasein*: «*pros ti*, ciò che si mostra ogni volta ad ogni individuo singolare (*je einem einzelnen*), questo è il vero, l'essente stesso; e questo si mostra in modo ogni volta diverso a ciascun [individuo singolare]»³². Inoltre, riprendendo Eraclito, Protagora accetta l'idea che tutto sia in costante divenire: tanto gli oggetti della conoscenza quanto il conoscere stesso e l'individuo che conosce. Neppure questa tesi, tuttavia, implica, secondo Heidegger, che la conoscenza sia qualcosa di meramente soggettivo; essa afferma soltanto che «il modo d'essere del conoscere è lo stesso dell'essere dell'ente da conoscere» (*Die Seinsart des Erkennns ist dieselbe wie das Sein des zu erkennenden Seienden*)³³. Con Protagora, allora, il divenire dell'essere del mondo, di cui parlava Eraclito, si trasferisce nel cuore del *Dasein*, anche esso ente singolare in continuo divenire³⁴.

Il punto di vista heideggeriano su Gorgia è più ambiguo. Nelle lezioni *Logica. La questione della verità* (1925-1926), Heidegger cita *en passant* le tre tesi di Gorgia per mostrare come lo «scetticismo antico» (*antike Skepsis*) presupponga già quell'essenza della verità che essa intende criticare³⁵. Nelle già citate lezioni sulla filosofia antica del 1926, invece, Heidegger esordisce affermando che non è chiaro se le parole di Gorgia debbano essere prese «sul serio» (*ernsthafte*) o meno³⁶. Si affretta a osservare, tuttavia, che se anche Aristotele si è scomodato a criticare Gorgia, è improbabile che si sia trattato di un semplice «millantatore» (*Schwätzer*)³⁷. Al momento di indicare in cosa consista esattamente il contributo positivo di Gorgia, tuttavia, Heidegger si limita a riassumere il contenuto delle tre tesi e gli argomenti utilizzati per dimostrarle. E alla fine del suo riassunto giunge alla conclusione seguente: Gorgia ha senz'altro posto esplicitamente la questione dell'essere e trattato del rapporto tra il *logos* e le cose da esso intese³⁸. Ma non ha capito a pieno il fenomeno del significato, limitandosi ad una concezione della parola come semplice immagine verbale ed espressione linguistica³⁹. Pertanto, le sue riflessioni sull'essere e sul linguaggio saranno poi superate (*überwunden*) da quelle di Platone e Aristotele⁴⁰.

Dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, Heidegger ritorna più volte su Protagora mentre lascia ormai definitivamente da parte Gorgia. Nelle lezioni su *Aristotele. Metafisica IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza* (1931) egli difende nuovamente Protagora dall'accusa grossolana di essere uno «scettico», «un relativista» o un «sensista». Accusa dovuta alla presentazione tendenziosa delle dottrine protagoree da parte di Platone e Aristotele⁴¹. Ancora una volta, l'essenza della dottrina protagorea è nel rifiuto di considerare la percezione come la mera relazione estrinseca tra un *Dasein* e «un essere per

²⁹ Ivi, p. 86.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 246.

³⁵ GA XXI, pp. 19-25.

³⁶ GA XXII, p. 87.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 247.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*. Nelle lezioni del 1926 Heidegger evoca molto rapidamente le dottrine di altri sofisti: Ippia (GA XXII, p. 88), Prodicò (ivi, pp. 88-89), l'anonimo citato da Giamblico nel *Protrettico* (Ivi, p. 89) e i *Dissoi logoi* (*ibidem*).

⁴¹ GA XXXIII, p. 198.

sé autonomo» (*eigenständig für sich Seiende*)⁴². La tesi dell'uomo «misura dell'essere e del non essere delle cose» riconduce allora l'indipendenza degli enti alla loro «appartenenza al mondo» (*Weltzugehörigkeit*), la quale, a sua volta, non ha alcun senso senza l'esistenza dell'uomo (*völlig sinnlos ohne di Existenz des Menschens*) con il suo essere-nel-mondo⁴³. La tesi di Protagora, stigmatizzata da tutti quei filosofi che credono nel semplice essere là delle cose, diventa dunque, per Heidegger, l'espressione del «principio supremo di ogni filosofare» (*zum obersten Grundsatz alles Philosophierens*): è rivolgendosi al fondamento della sua essenza (*auf den Grund seines Wesens*) che l'uomo trova la misura e il senso dell'essere⁴⁴.

Con la cosiddetta *Kehre* il giudizio heideggeriano su Protagora non muta. Con il passaggio dalla questione del senso dell'essere a quella della verità dell'essere muta invece il significato della tesi dell'uomo misura all'interno della storia della metafisica. Nei corsi su *Nietzsche* (1940), Heidegger comincia con il ricordare che la metafisica moderna «si distingue per il particolare ruolo che svolgono in essa il “soggetto” umano e la soggettività dell'uomo»⁴⁵. Questo vale senz'altro per l'*ego cogito* di Cartesio, per il soggetto della volontà di potenza di Nietzsche e, a prima vista, anche per l'uomo-misura di Protagora⁴⁶. Da questa convergenza di intenti apparente si potrebbe allora concludere che tutta la storia della metafisica, e non soltanto quella moderna, sia «costruita sul ruolo determinante dell'uomo in seno all'ente nel suo insieme»⁴⁷. Tale impressione superficiale, commenta Heidegger, svanisce tuttavia nel momento stesso in cui si comprende, ad un tempo, la differenza essenziale e la profonda identità tra la tesi protagorea e quella cartesiana⁴⁸. Le due tesi, infatti, sono indiscernibili soltanto per colui o colei che proietta la comprensione dell'essere moderna su quella greca e «traspone» (*verlegt*) il contenuto della frase di Protagora all'interno di una posizione metafisica fondamentale (*metaphysische Grundstellung*) essenzialmente diversa⁴⁹. Proiezione che Heidegger combatte, proponendo una traduzione-interpretazione *ad hoc* del vocabolario protagoreo.

1) Le cose di cui parla Protagora si chiamano, in greco, *chrēmata*, e tale termine, spiega Heidegger, indica soprattutto gli oggetti d'uso, gli enti che vengono alla presenza come a portata di mano⁵⁰. Protagora, pertanto, sta qui parlando «dell'ente e del suo essere»⁵¹, di quell'«essere che ha il carattere essenziale della presenza»⁵².

2) L'uomo di cui parla Protagora si dice in greco *egō* e, proprio come l'*ego* di Descartes, esso indica di volta in volta (*jeweilige*) questo o quell'io individuale. Ed è appunto tale io che misura, di volta in volta, la verità dell'ente⁵³. Ma nel mondo greco «la verità è esperita come svelatezza»⁵⁴. Pertanto l'io di Protagora misura solo ciò che gli è dato da misurare. «Ciò che è presente», spiega infatti Heidegger, «si mantiene in quanto tale, fin dall'inizio, in una regione di ciò che è accessibile (...) [che] è una regione della svelatezza (*Bezirks der Unverborgenheit*)»⁵⁵. Ed è proprio questa «regione della svelatezza [ad essere] ciò in cui soggiorna il nostro essere uomini»⁵⁶. Se l'io moderno di Descartes è una misura assoluta e accede alla verità dell'essere portandolo alla rappresentazione, l'io greco di Protagora è invece una misura relativa e, per così dire, *limitata* (*Beschränkte*): «Io» è per i Greci il nome

⁴² Ivi, p. 201.

⁴³ Ivi, p. 202.

⁴⁴ Ivi, p. 203.

⁴⁵ GA VI/2, pp. 128-129. Una discussione del tutto simile si trova nei corsi su *Metafisica e nichilismo* (1938-9): GA XLVIII, pp. 223-234.

⁴⁶ GA VI/2, p. 129.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁹ Ivi, p. 141.

⁵⁰ Ivi, p. 136.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 140.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 137.

⁵⁶ Ivi, p. 138.

che indica l'uomo che si dispone in questa limitazione ed è così, presso se stesso, *lui stesso*⁵⁷. «L'essere-sé dell'uomo» ha infatti il proprio fondamento nell' «affidabilità dell'ente svelato nella sua cerchia» (*Verlässlichkeit des unverborgenen Seienden und seines Umkreises*)⁵⁸.

3) La *misura* di cui parla Protagora, infine, è detta *metron* e indica, secondo Heidegger, la moderazione (*Mässigung*) che appartiene all'essenza dell'uomo. Essa implica, in altri termini, il riconoscimento di una «velatezza dell'ente» e l'ammissione «di una certa indecidibilità in merito all'esser presente e assente, in merito all'aspetto dell'ente puro e semplice»⁵⁹. Un'indecidibilità che è del tutto incomprensibile per il «soggettivismo» moderno.

A prima vista, ammette allora Heidegger, è pur vero che leggendo Protagora «si ha l'impressione che stia parlando Descartes»⁶⁰. Ma se si è capaci di capire il senso greco della parola protagorea, la confusione tra il sofista antico e il filosofo moderno appare soltanto come un effetto collaterale dei nostri pregiudizi soggettivisti.

4. Storia della filosofia prima e sofistica in Husserl

Le *Ideen I* sono per Husserl il libro di tutti gli scandali. L'apparente svolta trascendentale e l'idealismo che l'accompagna deludono un gran numero di allievi e discepoli della prima ora. Per tutta risposta, Husserl si lancia in una serie di lezioni e manoscritti dedicati al tema dell'«idea della filosofia e della sua provenienza storica» (*die Idee der Philosophie und ihre geschichtliche Herkunft*)⁶¹. In tali studi egli cerca di chiarire, ai suoi seguaci di un tempo e a se stesso, le *motivazioni* profonde della fenomenologia trascendentale. Seguendo un complesso itinerario, che va dalla nascita della filosofia presocratica al sistema della filosofia critica kantiana, Husserl cerca dunque di caratterizzare preliminarmente, in modo formale, l'intenzione teorica (*formale Vorzeichnung der theoretischen Absicht*)⁶² di una disciplina, ad un tempo, molto antica e del tutto nuova⁶³. Una disciplina della quale la fenomenologia trascendentale stessa è ancora un'approssimazione del tutto imperfetta⁶⁴. Tale disciplina – che Husserl chiama «filosofia prima» o anche «archeologia»⁶⁵ – copre quella parte della filosofia che si occupa delle «radici» (*Wurzeln*), degli «inizi» (*Anfänge*), dei «principi» (*Prinzipien*) stessi del filosofare, Husserl insiste tuttavia nel precisare che tale disciplina *non esiste ancora* e che la storia di cui intende tracciare le grandi linee non è altro che la storia di un'esigenza (*Förderung*), di un impulso (*Impuls*), di un'idea (*Idee*) appunto⁶⁶.

L'idea in questione è la seguente: non basta fare filosofia in un modo qualsiasi per cominciare davvero ad essere filosofi. *Parlare* dei misteri dell'essere o del non essere; *dire cose*, anche giuste, sulla natura o sul mondo; *dar voce* ai nostri pensieri sul bene e sul male, sull'esistenza umana, sulla vita e sulla morte – tutto questo, ad un tempo, è e non è filosofia. Lo è, nella misura in cui, tali temi rimandano, effettivamente, a questioni ultime costitutive del discorso filosofico in quanto tale. Ma non lo è nella misura in cui, il filosofo è chiamato a rendere conto di tutto quello che dice, di ognuna delle verità che avanza di fronte alla comunità aperta dei filosofi e dell'umanità intera. La filosofia deve, pertanto, «delineare», come dice Husserl con una bella espressione, il «logos del mondo»⁶⁷, *dare ragione* – sempre di più e sempre meglio, in un'approssimazione infinita – di tutto ciò che è. Dell'essere stesso, della natura, dello spirito, del bene e del male, dell'esistenza umana,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 140

⁵⁹ Ivi, p. 139.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Hua VII, p. 3.

⁶² Hua VII, pp. 60, 5, 13.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 5.

⁶⁵ Hua VIII, p. 29

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Hua VI, p. 495.

della vita e della morte. Questo dare ragione, tuttavia, non è soltanto di tipo logico-argomentativo, poiché anche della logica e dell'argomentazione *si deve dare ragione*, cercando le fonti ultime di legittimità del pensiero logico-argomentativo stesso *nella vita di coscienza che ragiona o argomenta*. L'idea di cui Husserl intende ricostruire le vicissitudini storiche, allora, coincide con l'ideale di una «teoria della vita della ragione» (*Theorie eine Vernunftslebens*), una teoria universale delle *ragioni* dell'agire umano: teorico (dell'esperienza e del giudizio, nella loro pretesa di cogliere le cose *come sono davvero*) o pratico-assiologico (del volere e del sentire, nella loro pretesa di agire e valutare *come si deve e come è bene che sia*)⁶⁸.

È in questo quadro generale che Husserl incontra i sofisti⁶⁹. In una lettera a Heidegger del 1918, Husserl spiega, infatti, di aver dovuto rivedere le sue lezioni precedenti sulla stoia dell'idea di filosofia, centrate soprattutto sul ruolo di Platone, dando ora maggiore spazio alla «rottura» (*Bruch*) operata della scepsi sofistica⁷⁰. La revisione di queste lezioni, leggiamo nella lettera a Heidegger, ha soprattutto a che fare con le «motivazioni originarie della critica della ragione basata sul secondo argomento di Gorgia» e poi «sul campo della pura cogitazione di Cartesio, in contrasto con gli sviluppi antichi che operavano in modo logico-scientifico e ontologico pur dando alla modernità il frutto duraturo delle scienze esatte»⁷¹. Husserl è persuaso che, «dietro le più antiche argomentazioni scettiche, quelle della sofistica antica, si celasse un contenuto di verità che la filosofia non avrebbe mai potuto padroneggiare» (*Wahrheitsgehalt, dessen sich die Philosophie niemals bemächtigen konnte*)⁷². Negli antichi sofismi di Protagora ma soprattutto nei paradossi di Gorgia, aggiunge, «bussavano alle porte motivi filosofici della più alta importanza, e ad essi non fu aperto»⁷³. I sofisti di Husserl, dunque, non sono né inutili pseudo-filosofi, venditori di sapere apparente (Brentano) né apprezzabili quasi-filosofi, figure di transizione tra saggezza della natura e filosofia del *Dasein* umano (Heidegger). Si tratta invece di straordinari anti-filosofi, latori di un «profondo senso di verità» (*tiefsten Wehreitssinn*) che gli stessi filosofi del tempo non erano stati in grado di cogliere.

Nei corsi di *Introduzione alla filosofia* (1919) e *Filosofia prima. Storia critica delle idee* (1923) Husserl identifica tre momenti cruciali nella storia della filosofia antica: l'inizio presocratico, la rivoluzione sofistica e la svolta platonico-socratica.

Il primo momento coincide con l'irruzione stessa della filosofia nel mondo Greco antico⁷⁴. Tale irruzione, spiega Husserl, è caratterizzata dalla presenza di un nuovo atteggiamento teoretico (*theoretische Einstellung*) 1) rivolto verso il tutto del mondo (*die ganze Weltall*), in tutta la sua diversità e il suo divenire; 2) fondato sulla differenza noetica tra un sapere *doxastico* del mondo come appare (*Erscheinungswelt*) e un sapere *epistemico* del mondo così come è veramente (*wirkliche Welt*); 3) orientato sulla ricerca dei principi (*Prinzipien*) di intelligibilità e di esistenza di tutto quel che è e appare; 4) pronto a spingersi fino alle «cosiddette domande supreme e ultime» come l'immortalità dell'anima o il problema del divino⁷⁵. I Presocratici identificano allora diversi «principi» onto-epistemici per rendere conto dell'«ordine universale del mondo» (*universelles Weltordnung*): l'intelletto (Anassagora), i numeri (Pitagorici), il *logos* e l'armonia dei contrari (Eraclito) etc.⁷⁶.

Ora, la filosofia antica, afferma Husserl, avrebbe potuto proseguire in questo modo – moltiplicando le intuizioni profonde (*tiefe Ahnungen*) delle varie scuole, ciascuna guidata dall'ambizione di cogliere «l'intero universo in un colpo solo» (*das gesammten Universum*

⁶⁸ Hua VII, p. 6.

⁶⁹ Osservazioni sparse su Husserl e i sofisti in generale si trovano in Arnold (2017), Venier (2019) e Moran (2021). Per uno studio sistematico dell'interpretazione husserliana della seconda tesi del trattato *Sul non essere* di Gorgia mi permetto invece di rinviare a Majolino (2023), pp. 229-269.

⁷⁰ Hua VII, p. 8.

⁷¹ Hua-Dok III/4, p. 130.

⁷² Hua VII, p. 58.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Hua-Mat IX, p. 7.

⁷⁵ Ivi, p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*.

mit einem Schlag) – se non fosse stato per l'avvento del «meraviglioso fenomeno della sofistica» (*das wunderbare Phänomen der Sophistik*)⁷⁷. I sofisti, scrive Husserl, guidati da Protagora e Gorgia, «hanno tolto il terreno sotto i piedi [dei filosofi]» (*der Boden unter den Füßen [der Philosophen] weggezogen*)⁷⁸. Con «diabolica gioia» (*mit diabolischer Freude*) essi hanno fatto giocare (*ausspielten*) la filosofia contro se stessa, non per creare nuove filosofie possibili, più giuste e più vere, ma per mostrare, con estrema precisione, l'impossibilità di ogni filosofia⁷⁹. Il sofista, scrive Husserl, «gioca» (*spielt*) a fare il filosofo⁸⁰, procede «in modo giocoso» (*spielerische Art*)⁸¹. I problemi di cui tratta hanno «la forma di un gioco frivolo» (*Form frivolen Spiels*)⁸² e la sua «argomentazione è sempre intesa in modo giocoso» (*immer spielerisch gemeinten Argumentation*)⁸³. Contrariamente alla serietà del lavoro, in cui l'azione è limitata dall'esistenza di scopi teoretici o pratici determinati, il gioco è libero (*frei*)⁸⁴, futile (*zwecklos*)⁸⁵, non privo di regole ma generativo, cioè capace di produrre risultati unicamente a partire da regole arbitrarie date che si possono, poi, addirittura cambiare nel corso del gioco stesso⁸⁶.

Giocando a fare il filosofo, allora, il sofista non *fa* filosofia, *immagina* filosofia, poiché l'immaginazione, appunto, è «il regno del futile, del gioco» (*Die Phantasie ist das Reich der Zwecklosigkeit, des Spieles*)⁸⁷. Ma l'immaginazione, per Husserl, è anche l'elemento vitale di ogni scienza eidetica, poiché distruggendo in modo libero le cose *come sono di fatto*, essa ne rivela le *possibilità strutturali*⁸⁸. L'importanza della sofistica, dunque, non si riassume nel valore di «un paio di ragionamenti» (*ein Paar Gedankenreihn*) di principio attribuiti a Protagora o Gorgia (l'uomo è misura di tutte le cose; nulla esiste etc.)⁸⁹. Ancora più importante è per Husserl l'uso generalizzato della «dialettica eristica»⁹⁰. Dialettica con la quale i sofisti «giocavano» (*ausspielten*) le contraddizioni delle varie filosofie l'una contro l'altra, «trasformavano giocosamente» (*spielerisch abwandeln*) gli argomenti filosofici più celebri, e «facevano passare» (*hinstellten*) le conclusioni di ragionamenti fallaci, basati sull'ambiguità e la vaghezza dei concetti, per ragionamenti filosofici «intesi in modo del tutto serio» (*ernst gemeinten*)⁹¹. La sofistica, conclude Husserl, è un'«antifilosofia che si presenta essa stessa sotto forma di filosofia» (*Antiphilosophie, die selbst in Form einer Philosophie auftritt*) per mostrare, in modo giocoso, che «non può esserci alcuna filosofia»⁹².

L'anti-filosofia di Protagora gravita, secondo Husserl, intorno a tre enunciati: (1) «tutto è *pros ti*, tutto è relativo»; «per ciascuno ogni cosa è proprio così come gli appare»; «l'uomo è misura di tutte le cose»⁹³. Il bersaglio critico di questi tre enunciati è la distinzione, scontata per tutti i Presocratici, tra il *mondo percettivo meramente apparente della doxa* e il *mondo vero e proprio colto dal pensiero teorico dell'epistēmē*. Immaginandosi filosofo, Protagora scardina questa distinzione, senza curarsi delle conseguenze veritative del suo gioco e, così facendo, solleva un problema che nessun filosofo serio aveva saputo riconoscere prima di lui: il problema della verità delle apparenze.

Husserl riassume l'argomento protagoreo nei termini seguenti: qualsiasi cosa sia il pensiero teorico, esso presuppone necessariamente la percezione sensibile e la sua validità; ma la validità oggettiva della percezione sensibile dipende, a sua volta, da una molteplicità

⁷⁷ Ivi, p. 23.

⁷⁸ Ivi, pp. 11-12.

⁷⁹ Ivi, p. 12.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Hua XXV, p. 135.

⁸² Hua-Mat IX, pp. 13, 19.

⁸³ Ivi, p. 18.

⁸⁴ Hua XXIII, p. 373.

⁸⁵ Ivi, p. 577.

⁸⁶ *Ibidem*. Cfr. anche Hua XIX/2.1, pp. 74-75.

⁸⁷ Hua XXIII, p. 577.

⁸⁸ Hua III/1, p. 132.

⁸⁹ Hua-Mat IX, p. 21.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 12.

⁹³ Ivi, p. 15.

di apparizioni soggettive cangianti (colori visti, suoni uditi etc.); tali apparizioni, infine, dipendono dalla costituzione fattuale del corpo del soggetto che percepisce (colori visti dall'occhio, suoni uditi dall'orecchio etc.); e ogni fatto è per definizione contingente: è così, ma potrebbe essere altrimenti. Sulla base di tali premesse si può allora concludere che non c'è ragione alcuna affinché soggetti diversi (o uno stesso soggetto in momenti diversi) percepiscano le «stesse» proprietà di una cosa. La verità di ogni giudizio percettivo è dunque relativa alle apparenze contingenti che si danno al soggetto contingente che percepisce⁹⁴. E poiché il pensiero dipende dalla percezione, anche il giudizio, in ultima analisi, perde ogni pretesa all'oggettività⁹⁵. Sul piano dell'esperienza, dunque, quel che si percepisce è vero nel momento in cui lo si percepisce per colui o colei che percepisce; sul piano del giudizio e del ragionamento, tutto può essere dimostrato o confutato razionalmente⁹⁶.

Se Protagora gioca con *i principi del mobilismo eracliteo* dissolvendo l'oggettività delle cose esterne nel flusso delle loro apparizioni soggettive, Gorgia gioca con *i principi del monismo parmenideo*. Il che lo porta a trarre conclusioni ben più «radicali»⁹⁷. Secondo Husserl, infatti, è con Gorgia che «per la prima volta, l'ingenua pre-datità del mondo diventa problematica»⁹⁸. Protagora aveva mostrato che, data la sua dipendenza dai modi di manifestazione soggettivi, la cosa è di volta in volta così come appare. Ne consegue che «l'essere in sé (o un essere in se stesso) separato da ogni apparenza, assolutamente identico con se stesso» è qualcosa che «non è esperito e non è esperibile»⁹⁹. Questa conclusione, tuttavia, può essere compresa in due modi diversi: o essa significa *che non c'è nessun essere in sé delle cose*, oppure *che anche se tale essere in sé esistesse, esso sarebbe ineffabile*. Il gioco di Gorgia consiste nel portare alle estreme conseguenze entrambe le opzioni.

Nella prima delle tesi avanzate nel trattato *Sul non essere* («niente è»), Gorgia difende la prima opzione, la più «estrema»¹⁰⁰ e si oppone frontalmente alla tesi parmenidea secondo la quale «solo l'essere è». Nella seconda tesi («e anche se qualcosa esistesse non potremmo conoscerlo») Gorgia se la prende con un'altra tesi di Parmenide, quella per cui «la stessa cosa è l'essere e il pensare»¹⁰¹. Se Parmenide ha ragione e il pensare è essenzialmente identico all'essere, allora, poiché il pensare — come anche l'immaginare, il percepire, il ricordare etc. — è un vissuto di coscienza, e i vissuti di coscienza sono immanenti alla soggettività, anche l'essere è qualcosa di immanente alla soggettività. Ma, se le cose stanno così, nessuna conoscenza e nessuna esperienza può mai andare al di là dell'immanenza soggettiva e condurre a qualcosa di veramente trascendente. Non serve a nulla, allora, voler superare l'esperienza sensibile della *doxa* per il pensiero razionale dell'*epistêmê*, poiché in entrambi i casi si tratta pur sempre di vissuti soggettivi immanenti¹⁰². Con tale affermazione di Gorgia, chiosa Husserl, utilizzando di proposito un anacronismo terminologico, «per la prima volta, l'intero mondo reale (...) viene considerato 'trascendentalmente', e cioè «in relazione alla soggettività per la quale esso ha la pretesa di esistere, ed è visto puramente in questa relazione»¹⁰³.

Le anti-filosofie di Protagora e Gorgia sono dunque «separate da una differenza essenziale»¹⁰⁴. Entrambe affermano che non può esserci nessuna «verità oggettiva». Ma per Protagora questo significa che non c'è nessuna verità in sé *non-soggettiva* (= valida per tutti), e che esistono soltanto molteplici verità relative ai diversi soggetti. Per Gorgia, invece, ciò significa che non c'è nessuna verità in sé *extra-soggettiva* (= che raggiunga veramente

⁹⁴ Ivi, p. 16. Cfr. anche Hua XXV, p. 63; Hua VII, p. 58.

⁹⁵ Hua-Mat IX, pp. 15-6.

⁹⁶ Hua XXV, p. 126.

⁹⁷ *Ibidem*. Cfr. anche Hua-Mat IX, pp. 16, 18; Hua XXV, pp. 135-138.

⁹⁸ Hua VII, p. 59.

⁹⁹ Hua VII, p. 58.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Hua XXV, p. 135-6

¹⁰² Hua VII, p. 59.

¹⁰³ Ivi, pp. 59-60.

¹⁰⁴ Hua-Mat IX, p. 18.

le cose come sono), e che, nella migliore delle ipotesi, esistono soltanto verità relative ai dati immanenti della coscienza. Protagora se la prende con la presunta assolutezza della conoscenza, Gorgia con la pretesa della conoscenza di accedere alla trascendenza del mondo. Il primo, per gioco, scopre *che l'essere delle cose oggettive è funzione delle loro apparizioni sensibili soggettive*, non qualcosa che si trova al di là di esse¹⁰⁵. Il secondo, sempre in modo giocoso (*in spierischer Weise*), scopre «l'enigma della trascendenza» e rivela per la prima volta «l'essenza enigmatica della coscienza»¹⁰⁶. È Gorgia, allora, a scoprire i «problemi radicali della relazione tra coscienza ed essere» (*die radikalen Probleme des Verhältnisses von Bewusstsein und Sein*)¹⁰⁷.

5. Una contro-storia della filosofia

Possiamo a questo punto provare a ripercorrere le tappe principali del nostro itinerario e trarre qualche conclusione.

Secondo Brentano, per il filosofo del presente che chiede alla storia della filosofia un ausilio nella ricerca delle leggi più universali e dei principi ultimi dell'essere, il significato dei sofisti è del tutto aneddótico. Combattuti e sconfitti da veri filosofi come Platone e Aristotele, autori come Gorgia e Protagora non hanno neppure il merito di aver contribuito a stimolare, *ex negativo*, il progresso della filosofia del loro tempo.

Conformemente ai principi della storia della filosofia brentaniana, infatti, non è in reazione al soggettivismo di Protagora o ai paradossi di Gorgia che nascono il pensiero etico di Socrate, la dottrina delle Idee di Platone o la grande filosofia di Aristotele. Queste grandi filosofie si sviluppano in modo, per così dire, endogeno, dal confronto empirico con il «che» dei fenomeni, la ricerca induttiva e deduttiva del loro «perché» – cui si aggiunge l'esame critico delle teorie dei filosofi *seri* che li hanno preceduti. Certo, afferma Brentano, Socrate ha difeso l'etica dagli attacchi dei sofisti¹⁰⁸ e ha rivendicato l'ignoranza del vero filosofo contro la pretesa sofistica di poter parlare di tutto¹⁰⁹. Ma è confrontandosi con i limiti *teorici* della dottrina anassagorea e della dialettica eleatica che Socrate ha permesso al pensiero etico-teologico e logico di progredire, non cercando di rispondere alle affermazioni campate per aria dei sofisti¹¹⁰. E se Aristofane ha potuto confondere il filosofo Socrate con un sofista qualsiasi, ciò è accaduto non per ragioni legate ad una qualche *somiglianza profonda* tra i due. Per Brentano, infatti, l'ostilità nei confronti di Socrate dipende da meri *elementi estrinseci*: il timore da parte dei conservatori ateniesi che si potessero corrompere i giovani; la diffidenza nei confronti di ogni forma di «illuminismo» (*Aufklärung*) e di critica dello *status quo* etc.¹¹¹.

Infine, *stricto sensu*, gli attacchi dei sofisti alla verità non hanno neppure la dignità filosofica dei vari dubbi scettici. Per Brentano, infatti, i pensatori scettici restano, malgrado tutto, dei veri filosofi non dei parassiti della filosofia. La loro riflessione filosofica è, certo, l'espressione di una fase di decadenza della storia della filosofia. Ma si tratta pur sempre di filosofi motivati da un serio e sincero interesse teorico, sebbene ormai debilitato da un dubbio costante nei riguardi delle possibilità effettive della conoscenza umana. I sofisti, invece, si limitano a rifare in modo non serio (*nicht ernst*) quello che fanno i veri (*echte*) filosofi, a riprodurre sfacciatamente (*lusternd*) quei paradossi con i quali i veri (*echte*) filosofi intendono invece affrontare il problema dell'essere con le risorse cognitive del pensiero deduttivo. I sofisti, insomma, si limitano a spararle davvero grosse (*frappante Behauptungen*) – e non in nome di un qualche interesse teoretico, ma in vista di un mero profitto economico¹¹².

¹⁰⁵ Hua IX, p. 19.

¹⁰⁶ Hua XXV, p. 137.

¹⁰⁷ Hua-Mat IX, p. 18.

¹⁰⁸ GGPh, p. 161.

¹⁰⁹ Ivi, p. 154.

¹¹⁰ Ivi, pp. 158-163.

¹¹¹ Ivi, p. 156.

¹¹² *Ibidem*.

Per Brentano, dunque, non c'è nulla di genuinamente filosofico nel gioco sofistico. Non c'è nulla di genuinamente filosofico nel gioco. Il sofista *non* è il doppio del filosofo. E l'esistenza della filosofia *non* dipende affatto dal suo confronto con la sofistica.

Chi sono invece i sofisti di Heidegger? Di certo, contrariamente a Brentano, Heidegger intende riabilitare l'importanza storica della sofistica. Il suo giudizio filosofico, tuttavia, resta alquanto ambiguo.

Si sarà osservato, in primo luogo, che da un punto di vista storico generale, la sofistica resta, per Heidegger, soltanto un evento di transizione. Schiacciato tra la saggezza presocratica (pre-scientifica, rivolta verso il cosmo e la natura) e la filosofia post-socratica (scientifica, rivolta all'esistenza umana, e, correlativamente, all'essere del mondo nel suo insieme), il sapere dei sofisti non raggiunge né le altezze della saggezza del mondo di Eraclito, né le profondità del sapere di sé di Socrate, e non ha neppure l'ampiezza del pensiero dell'essere di Platone o Aristotele¹¹³.

In secondo luogo, l'avvento della sofistica in quanto tale non ha per Heidegger alcuna rilevanza filosofica specifica. La difesa heideggeriana dei sofisti, così come appare nelle lezioni del 1926, è infatti filosoficamente blanda e, a ben vedere, non contiene alcun argomento originale che non sia già stato avanzato, ad esempio, da Hegel o Gomperz.

Inoltre, da un punto di vista strettamente filosofico, Heidegger non è interessato alla sofistica in generale, ma al solo Protagora. Gorgia (sebbene autore di un trattato sul non-essere!) è, come abbiamo visto, una figura del tutto marginale nell'economia della storia dell'essere. E, più precisamente ancora, Heidegger è interessato non ad una tesi o ad un argomento ma ad un *detto* protagoreo: quello dell'uomo misura. Detto che, in effetti, egli vorrebbe strappare alle interpretazioni denigratorie datene da Platone e Aristotele (relativismo) e ai fraintendimenti moderni (soggettivismo). Interpretato *ad hoc*, nel suo senso tipicamente greco, il detto di Protagora acquista allora per Heidegger un duplice significato. *Rispetto alla questione del senso dell'essere*, esso esprime un principio essenziale della filosofia (già formulato in *Essere e tempo*): la questione dell'essere non può che essere posta a partire dall'essere-nel-mondo del *Dasein*¹¹⁴. *Rispetto alla questione della verità dell'essere*, invece, esso manifesta in modo paradigmatico la comprensione greca dell'appartenenza dell'uomo allo svelato dell'ente, dell'essere come presenza e della verità come svelatezza¹¹⁵.

Infine, *contra* Brentano, Heidegger non crede che la sofistica sia la versione non seria della filosofia, intesa come la più seria tra le forme del sapere umano. Ma questo non significa che egli attribuisca agli argomenti dei sofisti una qualche serietà filosofica. Che Heidegger consideri Protagora come un filosofo o meno è, in fondo, un fatto del tutto irrilevante. Poiché, conformemente alla concezione heideggeriana della storia della metafisica, le espressioni tacite della comprensione dell'essere dei Greci si trovano *ovunque si parli la lingua greca*. È infatti la lingua, come Heidegger dirà più tardi, che parla (*die Sprache spricht*)¹¹⁶ – e la lingua greca parla indifferentemente nella parola dei filosofi, dei poeti e, perché no..., anche dei sofisti.

Per Heidegger non c'è niente di particolarmente ludico nella sofistica. E non c'è niente di filosoficamente rilevante nel gioco stesso¹¹⁷. Il sofista non è il doppio del filosofo e non ne minaccia l'esistenza in alcun modo. Pertanto, non è affatto necessario che il filosofo

¹¹³ GA XXII, p. 83-84.

¹¹⁴ GA XXXIII, p. 203.

¹¹⁵ GA VI/2, pp. 139-140.

¹¹⁶ GA XII, p. 10.

¹¹⁷ Non è questa un'affermazione che mi è possibile giustificare pienamente in questa sede. Vorrei tuttavia osservare quanto segue. Nelle lezioni *Introduzione alla filosofia* (1928-1929), commentando una frase di Kant, Heidegger tratta infatti del gioco in modo alquanto dettagliato. Quel che attira la sua attenzione, tuttavia, non è il gioco nel suo senso «ontico», «volgare» o «derivato», ma unicamente il gioco nel suo senso «ontologico» e «originario». In tal modo Heidegger riesce ad affermare che l'essere-nel-mondo è «il gioco originario della trascendenza» (GA XXVII/2, pp. 309-314). Tale senso originario permette inoltre di comprendere come il «gioco trascendentale sia sempre costituzione del mondo» (ivi, p.14). In queste pagine, tuttavia, Heidegger non ha nulla da dire sulla rilevanza filosofica *dei giochi in generale, del giocare a far finta di essere qualcuno o qualcosa* in particolare – e, ancor più particolarmente, *del giocare a fare finta di essere un filosofo*.

affronti il sofista per andare incontro al suo destino. Il doppio heideggeriano del filosofo sarà piuttosto, appunto, il poeta – ma questa è un'altra storia.

Il che ci porta, infine, a Husserl. Contrariamente a Brentano e Heidegger, Husserl non ha alcun dubbio: sofista è il doppio del filosofo, è colui che finge di fare il filosofo per dimostrare che il filosofo non esiste. E l'incontro tra il filosofo e il sofista è, letteralmente, una questione di vita o di morte. Infatti, se la *filosofia non riesce a rispondere in modo convincente alla domanda su cosa la distingue dalle sue varianti ludiche*, essa finisce con il confondersi con il suo doppio – e muore. E, in un certo senso, è proprio per esser stato confuso con un sofista che Socrate è condannato a morte.

Eppure, precisa Husserl, Socrate era stato il primo a mobilitarsi contro i sofisti, cercando di difendere, con la sua vita, il diritto all'esistenza del filosofo, negato dopo l'evento di quel che potremmo chiamare *la prova «ludologica» dell'inesistenza della filosofia*. Socrate aveva già cercato di mettere a punto quel metodo di ricerca affidabile, pubblico e ripetibile, che era mancato agli estrosi e profondi Presocratici (il dialogo, l'analisi concettuale, la ricerca delle essenze) e che era valso loro gli scherni sofistici. Socrate aveva cercato di riformare quella vita etica che era divenuta incerta a causa del gioco incessante delle sue relativizzazioni immaginarie¹¹⁸. Ma è soltanto con il metodo dialettico e la dottrina delle idee di Platone che, secondo Husserl, la filosofia si costituisce, finalmente, come una scienza rigorosa, razionalmente giustificata sulla base della correlazione tra conoscenza vera e essere delle idee¹¹⁹. Messa a mal partito dalla sua immagine sofistica, la filosofia è costretta allora ad interrogare se stessa riaffermando la sua differenza dalla sofistica. Il filosofo esiste *soltanto se e fintanto che* sa dirsi diverso dal sofista – e il solo modo per *provare* questa differenza è prendere sul serio il sofista.

La dialettica platonica e la teoria delle forme intelligibili, tuttavia, erano perfettamente in grado di *prendere sul serio* il gioco di Protagora. Di combattere efficacemente le conseguenze scettiche delle tesi protagoree, restaurando l'idea di una conoscenza *oggettiva* (= valida per tutti) e analizzando criticamente la percezione sensibile come qualcosa di, ad un tempo, dipendente dalle molteplici apparizioni soggettive e diretta verso l'approssimazione infinita di un'oggettività ideale in sé. Ma anche Platone, come ogni filosofo antico, doveva rivelarsi «impotente» (*machtlos*) davanti alle conseguenze devastanti degli argomenti di Gorgia¹²⁰. Platone, precisa Husserl, non riuscì infatti *a prendere sul serio* l'idea gorgiana che la trascendenza stessa potesse essere un enigma. Egli poté, al massimo, ammettere la problematicità della trascendenza dell'essere *apparente* (di ciò che è *per noi*, del mondo *sensibile* correlato della sensibilità e della *doxa* etc.), non quella dell'essere *vero e proprio* (di ciò che è *in sé*, del mondo delle *idee* correlato del pensiero razionale de dell'*epistêmê*). Pure, obietta Gorgia, tanto la *doxa* quanto l'*epistêmê* sono, malgrado tutto, semplici attività soggettive che hanno la pretesa di conoscere l'essere – ma «che cosa importa all'essere del nostro conoscere?»¹²¹.

L'esame husserliano dell'idea della filosofia nel suo sviluppo storico mostra allora come i sofisti siano all'origine della più grande *rivoluzione incompiuta* nel mondo antico.

Una *rivoluzione* – poiché è stato l'avvento della sofistica a costringere i filosofi a interrogarsi sull'idea stessa di filosofia, a prendere coscienza del bisogno di una filosofia prima dagli «inizi» sicuri. Le grandi intuizioni dei presocratici non bastano per resistere al grande gioco della sofistica. È appunto in tal senso, allora, che, per Husserl, Platone è il primo vero filosofo: perché prende sul serio il sofista Protagora, ne incorpora e discute le dottrine nei suoi dialoghi *come se fossero* cose serie. E lo fa, potremmo aggiungere, giocando a sua volta con i vari sofisti nei suoi dialoghi (il Trasimaco della *Repubblica*, l'Ippia dei due dialoghi omonimi, il Protagora del *Teeteto* etc.). Alla ricerca di una verità oggettiva Platone non ignora il sofista che negava per gioco l'oggettività della verità, ma, per così dire, lo ingloba per non morire.

¹¹⁸ Hua-Mat IX, pp. 24-28.

¹¹⁹ Ivi, p. 28-32.

¹²⁰ Hua XXV, p. 137.

¹²¹ Hua XXV, p. 136.

Incompiuta – perché, come appena ricordato, secondo Husserl, Platone non ha saputo cogliere il gioco di Gorgia. Mettendo Parmenide davanti l'immagine del suo doppio, Gorgia ha fatto quel che nessun filosofo del suo tempo avrebbe saputo fare: rendere enigmatica la trascendenza del mondo. «Il fatto più naturale del mondo» – e cioè il fatto che facciamo esperienza e pensiamo *soggettivamente* delle cose che sono *oggettivamente* in sé – «diventa improvvisamente il più sorprendente degli enigmi» (*zur erstaunlichsten [...] Rätse!*)¹²². L'affascinante tesi di Husserl è che Gorgia avrebbe messo Platone di fronte alla possibilità di un secondo *thaumazein*, lo stupore trascendentale¹²³. Ma Platone non riesce a stupirsi di fronte all'enigma della coscienza e della sua capacità di accedere alla trascendenza. Forse perché pensa che affermando che «anche se qualcosa esistesse non potrebbe essere conosciuto», Gorgia l'ha giusto sparata grossa. Ma, per Husserl, l'incapacità platonica di pendere sul serio il gioco gorgiano ha una motivazione profonda. Platone ha del tutto ragione: *negando l'essere e la conoscenza Gorgia l'ha davvero sparata grossa*. Ma è proprio in questo che si trova il suo più grande contributo alla filosofia. Perché solo per scherzo un Greco avrebbe potuto neutralizzare la trascendenza del mondo. Ed ecco perché, per Husserl, il secondo vero filosofo, colui che prenderà davvero sul serio Gorgia e introietterà di nuovo il sofista, per non far morire la filosofia degli stenti speculativi di una scolastica ormai morente, sarà, diversi secoli più tardi, Cartesio¹²⁴.

Scrivere una storia dell'idea della filosofia che riconosca ai sofisti un ruolo centrale vuol dire, allora, non soltanto *giustificare l'esistenza della fenomenologia trascendentale*, ma anche *chiedersi cosa sia la filosofia stessa nel momento in cui la sua esistenza è minacciata*. Minacciata dal positivismo, che, come Husserl dirà nella *Krisis* «decapita» (*enthauptet*) la filosofia, liquidando quelle ambizioni teoretiche che già i Presocratici consideravano essenziali e che la rivoluzione platonica aveva saputo rilanciare¹²⁵. Minacciata dalla proliferazione incontrollata di visioni del mondo di ogni genere, basate su intuizioni non meno profonde e affascinanti ma altrettanto fragili di quelle avanzate dai Presocratici¹²⁶. Minacciata dall'accademismo bolso dei dipartimenti universitari e dei congressi filosofici, in cui «si incontrano i filosofi ma non le filosofie»¹²⁷. Minacciata infine da quella che Husserl considera come la mancanza di «radicalità» degli stessi filosofi genuini, di quelli che credevano *nell'idea di filosofia* e che si erano anche avvicinati alle *Ricerche logiche*, ma si erano poi fermati davanti all'esigenza di sfidare l'atteggiamento naturale e *dare ragione*, addirittura, della trascendenza del mondo.

Contro una filosofia positivista decapitata, una filosofia sparpagliata in visioni del mondo giustapposte, una filosofia istituzionale svuotata dei suoi compiti teoretici infiniti e una filosofia certo rigorosa ma non abbastanza radicale – le lezioni di Husserl raccontano la storia di una *filosofia sdoppiata*. Diversamente da Brentano e Heidegger, Husserl non pensa affatto che Aristotele sia il culmine della filosofia antica, né divide la storia della filosofia in «fasi», alcune delle quali sarebbero caratteristiche di periodi di «decadenza» o «oblio». La storia dell'idea di filosofia è per lui la storia del conflitto costantemente rinnovato, tra la risolutezza della filosofia prima, nata con Platone, e l'«immortalità dello scetticismo» (*Unsterblichkeit des Skeptizismus*), nato con la sofistica¹²⁸. Per Husserl è allora necessario che gli eredi di Platone *prendano sul serio il gioco di Protagora e Gorgia* affinché non muoia un'idea di filosofia *non mutilata* dal positivismo – cui nessuna domanda è dunque estranea, neppure le domande più spinose relative all'esistenza umana; una filosofia *non arbitraria e immediatamente guidata da interessi pratico-assiologici* come una qualsiasi visione del mondo – dotata quindi di una forte componente teoretica, una riflessione sul metodo, una logica, una teoria della conoscenza e della verità, una consapevolezza dei suoi fini e dei suoi mezzi; una filosofia la cui comunità umana *non è*

¹²² Hua-Mat IX, p. 19.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Hua VII, pp. 58-63.

¹²⁵ Hua VI, p. 7.

¹²⁶ *Ivi*, p. 199.

¹²⁷ Hua I, p. 47.

¹²⁸ Hua VII, p. 57.

unita ai legami estrinseci di un semplice spazio istituzionale – poiché l'Accademia di Platone è piuttosto «l'unità di un luogo spirituale» [die *Einheit eines geistigen Raumes*], transnazionale e transgenerazionale, infinitamente aperto, in cui i membri possono criticarsi, confutarsi, correggersi, migliorarsi pur all'interno di una comune tendenza verso l'ideale asintotico della verità¹²⁹; una filosofia *trascendentale*, infine, come quella preconizzata da Husserl – i cui principianti comincino a filosofare a partire dal secondo *thaumazein*, quello di fronte all'enigma della coscienza.

Bibliografia

Opere di Franz Brentano

- EL 58 *Zur Klassifikation der Wissenschaften*, manoscritto inedito, senza data.
GGPh *Geschichte der griechischen Philosophie*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern 1963.
- H 45 *Geschichte der Philosophie (altes Kolleg)*, manoscritto inedito, senza data.
- M 96 *Metaphysik (Ontologie)*, manoscritto inedito senza data.
- VPPh *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, a cura di O. Kraus, Meiner, Leipzig 1925.

Opere di Martin Heidegger

- GA VI/2 *Nietzsche 2*, in *Gesamtausgabe*, Bd. VI/2, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997.
- GA XII *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XII, a cura di F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.
- GA XXI M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. (Wintersemester 1925-1926)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXI, a cura di W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.
- GA XXII M. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXII, a cura di F.-K. Blust, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.
- GA XXXIII *Aristoteles Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. (Sommersemester 1931)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XXXIII, a cura di H. Hüni, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
- GA XLVIII *Nietzsche: Der europäische Nihilismus (1940)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XLVIII, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986.

Opere di Edmund Husserl

- Hua I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana I*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Hua III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana III/1*, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1977.

¹²⁹ Hua I, p. 47.

- Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana* VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976.
- Hua VII *Erste Philosophie (1923-4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana* VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956.
- Hua VIII *Erste Philosophie (1923-4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana* VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959.
- Hua XIX/2.1 *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, in *Husserliana* XIX/2.1, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984.
- Hua XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, in *Husserliana* XXIII, a cura di E. Marbach, Nijhoff, Den Haag 1980.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, in *Husserliana* XXV, a cura di Th. Nenon & H.-R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1986.
- Hua-Dok III/4 *Dokumente III: Briefwechsel, Band IV: Die Freiburger Schüler*, a cura di K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag 1994.
- Hua-Mat IX *Materialienband IX: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, a cura di H. Jacobs, Springer, Dordrecht 2012.

Altre opere

- Casadebaig, Ph. (2015), "Heidegger et Protagoras", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, n. 85, pp. 3-42.
- Cassin, B. (1995), *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris.
- Cesalli, L. (2017), *Brentano philosophe de l'histoire de la philosophie*, in U. Zahnd (ed.), *Language and Method*, Rombach, Freiburg i. Br., pp. 357-374.
- Gadamer, H.-G. (1981), "Heidegger and the History of Philosophy", *The Monist*, vol. 64, n. 4, pp. 434-444.
- Majolino, C. (2023), *The Invention of Infinity. Essays on Husserl and the History of Philosophy*, Springer, Cham.
- Miller, B. A. (2011), *Rhetoric's Earthly Realm: Heidegger, Sophistry, and the Gorgian Kairos*, Parlor Press LLC, Anderson, South Carolina.
- Slama, P. (2020), "Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs", *Methodos. Savoirs et textes*, n. 20, <https://journals.openedition.org/methodos/6982>.