

PROTAGORA DI ABDERA

VITA

Protagora (Abdera, circa 480 a.C. - mar Ionio, circa 410 a.C.), di origini popolari e dapprima dedito a lavori manuali, si occupò successivamente alla ricerca intellettuale, proponendosi per la prima volta come insegnante a pagamento presso i giovani desiderosi di una formazione superiore.

Presente spesso ad Atene, si acquistò la stima di **Pericle**, che nel 440 a.C. circa lo incaricò di scrivere la costituzione democratica della novella colonia di Turi.

Accusato di empietà da un esponente del governo oligarchico dei Quattrocento, venne condannato a morte. Scelta l'alternativa dell'esilio, morì facendo naufragio mentre si dirigeva verso la Sicilia. Delle sue opere oltre a pochissimi frammenti rimangono alcuni titoli: **Contraddizioni**, **Sugli dèi**, **Sull'essere** (sezioni delle Antilogie?), **Verità** (o *Discorsi sovvertitori*), **Grande trattato** (ulteriore nome della Verità?). In tale situazione molto importante per la ricostruzione del suo pensiero è la testimonianza (peraltro ostile) di **Platone**, soprattutto nei dialoghi **Teeteto** e **Protagora**.

PENSIERO

La contraddizione

Importanti testimonianze attribuiscono a Protagora una particolare abilità nell'arte della discussione, in particolare nell'individuare la «contraddizione (*antilogía*)» in qualsiasi argomento fosse proposto. A lui va attribuita l'importante dichiarazione secondo cui «Intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti» (DK 80 B 6a). A questo tema doveva essere evidentemente dedicata l'opera **Contraddizioni**. Una testimonianza di **Platone** suggerisce quali dovevano essere gli argomenti trattati in questa maniera: «le cose divine, che restano oscure ai molti», «le cose manifeste della terra e del cielo e di ciò che le riguarda», «il divenire e l'essere di tutte le cose», «le leggi e tutti i temi politici» (**Sofista**, 232 c1-d1 [greco]): dal mondo divino a quello umano, ogni tema può essere quindi affrontato in maniera da giungere a due conclusioni contrarie.

È quindi nel quadro delle **Contraddizioni** che va intesa anche la trattazione **Sugli dèi**, che fu il pretesto della condanna di Protagora e della quale possediamo soltanto la dichiarazione iniziale:

Riguardo agli dèi non posso sapere né che sono, né che non sono, né come siano d'aspetto, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana (DK 80 B 4).

Dobbiamo immaginare che il seguito del discorso portasse argomenti sia a favore sia contro l'esistenza degli dèi (o forse le loro caratteristiche specifiche), concludendo circa l'impossibilità di una conclusione sicura. Nella trattazione **Sull'essere** Protagora affrontava poi i temi del pensiero di Parmenide, portando argomenti contro l'unità dell'essere. Il contenuto esatto di queste **Contraddizioni** di Protagora, in questo e negli altri temi, è tuttavia perduto.

È possibile però formarsi un'idea più precisa soprattutto delle discussioni di carattere politico grazie ad uno scritto anonimo, i **Discorsi duplici**, che usa il metodo della contraddizione e certamente riecheggia temi di Protagora. Una discussione verte ad esempio **Sul bello e sul brutto**: in essa si mostra come presso diversi popoli gli stessi comportamenti sono giudicati come lodevoli o riprovevoli, al punto che non esiste neppure un caso su cui ci sia unanimità di vedute. Gli esempi, che in gran parte hanno paralleli nei resoconti dello storico **Erodoto**, rivelano quanta parte dovette avere nel ripensamento operato dalla sofistica la nuova disponibilità di informazioni sul mondo non greco. Una tra le discussioni più significative è **Sul bene e sul male**:

Discorsi duplici si fanno in Grecia da parte dei cultori di filosofia intorno al bene e al male. Gli uni sostengono che altro è il bene, altro è il male; altri invece, che sono la stessa cosa; la quale, per alcuni sarebbe bene, per altri, male; e per lo stesso individuo, sarebbe ora bene, ora male.

Quanto a me, io mi associo a questi ultimi; e ne ricercherò le prove nella vita umana, le cui cure sono il mangiare, il bere, e i piaceri sessuali; poiché questi soddisfacenti per l'ammalato sono un male, ma per chi è sano e ne ha bisogno, un bene. Pertanto, l'abuso di essi è male per gl'incontinenti, ma per chi li vende e ci guadagna, è un bene. E così la

malattia per i malati è un male, ma per i medici è un bene. E ancora, la morte per chi muore è un male, ma per i venditori di tombe e per i becchini è un bene. E che l'agricoltura dia abbondante raccolto, è un bene per gli agricoltori, ma per i commercianti è male. Così pure, che le navi onerarie si scontrino e si fracassino, per l'armatore è male, ma per i costruttori è bene. E ancora, che il ferro si corroda e si ottunda e si spezzi, è male per gli altri, ma per il fabbro è bene. E che stoviglie si rompano, per gli altri è male, ma per i vasai è bene. E che le scarpe si logorino e si lacerino, per gli altri è male, ma per il calzolaio è bene (DK 90 1,1-5; vedi Platone, Protagora, 334 a3-c6 = DK 80 A 22 [greco]).

La duplicità di punti di vista deriva quindi dalle diverse situazioni personali e dai conflitti presenti nella vita della città. Affermare che la contraddizione è ineliminabile non significa quindi identificare astrattamente il bene e il male:

Si fa poi un altro discorso, come cioè altro sarebbe il bene, altro il male; e come differiscono di nome così differirebbero anche di fatto.

Ed io, quanto a me, mi spiego questo modo di vedere: poiché mi pare che neppure apparirebbe chiaro quale sia il bene e quale il male, qualora fossero ambedue la stessa cosa, e non due diverse; e ci sarebbe poi da stupire. Perché credo che uno [che sostenesse tale cosa] non saprebbe neppure come rispondere se gli si chiedesse: «Dimmi, fin qui i tuoi genitori t'han fatto delle cose buone?» E lui: «Sì, molte e grandi». «Tu dunque sei loro debitore anche di grandi e molti mali, se è vero che il bene è la stessa cosa del male». ... E questo si dica per tutti i casi. E ritorno anche ai singoli esempi addotti in principio, cioè il mangiare, il bere e i piaceri sessuali. Perché il soddisfarli per gl'infermi, è male; ma se è vero che bene e male sono la stessa cosa, allora il farlo, per essi, è insieme anche bene. E così, per i malati, la malattia è insieme un male e un bene, se è vero che il bene è lo stesso del male. E secondo quest'esempio, così anche per tutti gli altri di cui s'è detto più sopra.

Così non dico che cos'è il bene, ma questo tento d'insegnare, che il bene e il male non sono la stessa cosa, ma ciascuno dei due può essere anche l'altro (DK 90 1,11-12.15-17).

Il bene è insomma (come [Platone](#) farà dire a Protagora), multicolore (*poikílos*) (Protagora, 334 b6 [greco]), così come «multicolore» è la costituzione della città democratica (**Repubblica**, 557 c5 [greco]). Nel concetto di contraddizione sembrano dunque confluire differenti elementi: la consapevolezza della debolezza della conoscenza umana nell'affrontare argomenti troppo lontani o astratti, la possibilità di formulare ipotesi contraddittorie riguardo al cosmo, la presenza di punti di vista e interessi differenti. Certamente la contraddizione non è più soltanto come in [Zenone](#) uno strumento di competizione verbale, ma la conclusione inevitabile di ogni discorso, che mostra il carattere ambiguo che la realtà assume agli occhi dell'uomo.

La concezione della contraddizione e l'interpretazione fisica (che ora vedremo) ricorda sia le idee di [Eraclito](#), sia il modo in cui tale idee furono sviluppate da [Cratilo](#). Non meraviglia dunque che tra questi nomi già i contemporanei stabilirono una stretta associazione. È del resto evidente come contesto e soprattutto scopi della riflessione di Protagora siano completamente diversi e adempiano a funzioni culturali e sociali nuove.

L'uomo misura delle cose

La spiegazione ultima delle contraddizioni va quindi ricercata nell'uomo e nelle sue varie condizioni. Questo è il senso della frase iniziale (l'unica giunta) dell'opera di Protagora sulla Verità:

Di tutte le cose misura è l'uomo: delle cose che sono così come sono, di quelle che non sono così come non sono (Teeteto, 152 a2-4 = DK 80 B 1 [greco]).

Una testimonianza ci informa sul modo effettivo in cui secondo Protagora la diversità delle disposizioni dell'uomo causa la differenza delle percezioni:

Dice dunque quest'uomo che la materia è fluida, ma via via che fluisce di continuo delle aggiunte compensano le perdite, e le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo. Dice poi anche che le ragioni di tutti i fenomeni sussistono nella materia, di modo che la materia, per quanto è in sé, può essere tutto ciò che appare a chicchessia. Gli uomini poi percepiscono ora l'una ora l'altra apparenza, secondo le diverse disposizioni in cui si trovano. Così un uomo in condizioni naturali percepisce, tra le ragioni insite nella materia, quelle che possono apparire a chi è in condizioni naturali, e così l'uomo in condizioni innaturali quelle per chi è in condizioni innaturali. Lo stesso discorso si faccia riguardo all'età, e secondo che si dorme o si è svegli, e insomma, secondo ogni specie di disposizioni.

Secondo lui dunque, criterio delle cose è l'uomo. Infatti, tutto ciò che appare agli uomini, anche è; e ciò che non appare a nessun uomo, neppure è. Vediamo pertanto che egli ammette come postulati la fluidità della materia e il sussistere in essa delle ragioni di tutti i fenomeni (DK 80 A 14).

È facile ravvisare una grande vicinanza con la teoria fisica di **Anassagora**, che afferma la presenza in ogni cosa dei «semi» di tutte le qualità. In modo parimenti simile a lui tale teoria viene sostenuta sulla base del principio che una cosa non può nascere dal suo contrario:

Non tutti vengono a conoscere le medesime cose circa i medesimi oggetti, ma a questi una cosa pare dolce, a quelli il contrario. Ora, è opinione si può dire comune riguardo alla natura che nulla nasce da ciò che non è, e tutto da ciò che è. Se dunque si nega che il bianco nasca solo dal perfettamente bianco, e in nessun modo dal non bianco, si avrà che, dato per esempio come esistente il non bianco, se nasce il bianco, verrà a nascere dal non bianco; vale a dire che nascerebbe dal non essere, secondo costoro, se non si ammette che la stessa cosa sia insieme bianca e non bianca (Aristotele, *Metafisica*, 1062 b22-30 = DK 80 A 17b [greco]).

Se ogni percezione va giudicata con il metro dell'uomo che la compie, essa è dunque sempre vera. Ciò non significa però che tutto è relativo ed è impossibile pronunciare qualsiasi giudizio. Quale fosse la posizione in merito di Protagora ci viene riferito con sufficiente esattezza da **Platone** (cosa significativa considerando l'avversione di questi alla sofistica):

Ricòrdati quanto si diceva prima, che per al malato il cibo appare amaro - e lo è, e al sano appare il contrario -- e lo è. Ora, non bisogna stimare nessuno dei due più sapiente dell'altro, perché è impossibile, né si deve affermare che il malato sia un ignorante, perché gli paiono quelle cose, e che il sano sia sapiente, perché gli paiono altre cose; ma il primo stato è da scambiare col secondo: perché la seconda situazione è migliore. ... Poiché non avviene che ad uno che opina cose false poi un altro gli fa opinare cose vere; perché non è possibile opinare né cose che non sono, né cose diverse da quelle che si altrimenti da quel che si è percepito, e queste cose sono sempre vere. Ma credo che una buona disposizione dell'anima fa opinare cose conformi a sé e diverse da quelle che si opinano per una dannosa disposizione d'animo, e sono rappresentazioni che alcuni, per inesperienza, chiamano «vere»; ma io, dico queste «migliori» delle altre, ma per nulla «più vere» (Teeteto, 166 e1 -- 167 a4; 167 a6-b4 = DK 80 A 21a [greco]).

Il giudizio che può e deve essere pronunciato non è quindi teorico, ma pratico. Proprio qui per Protagora c'è lo spazio per l'autentica sapienza (*sophía*) dell'esperto (*sophistés*). Egli non ha affatto una «verità» superiore, ma piuttosto la capacità d'insegnare ad intervenire in maniera positiva sulla condizione degli uomini:

Che esistano la sapienza e l'uomo sapiente, sono lungi dal negarlo; anzi, chiamo appunto «sapiente» chi ad uno di noi, a cui le cose appaiano e siano cattive, capovolgendo la situazione le faccia apparire ed essere buone. ... I sapienti e i buoni retori fanno apparire come giuste alle città le cose utili invece delle dannose. Perché quanto appare giusto e bello a ciascuna città, tale anche è per essa finché lo reputi tale; ma il sapiente, invece di ciascuna cosa dannosa per i cittadini ne fa essere e apparire una utile. Secondo lo stesso discorso anche il sofista, essendo capace di educare in questo modo i discepoli, è sapiente e degno di grande ricompensa per quelli che ha ammaestrato (Teeteto, 166 d5-8; 167 c2-d1 = DK 80 A 21a [greco]).

Insomma: il **sofista** è colui che insegna a trasformare le apparenze delle cose, a «rendere più forte il discorso più debole» (DK 80 B 6b), come in termini tecnici si esprimeva Protagora. È evidente con quanta facilità tale obiettivo potesse essere frainteso come l'insegnamento di un'arte dell'inganno (come nella parodia delle **Nuvole** di **Aristofane**). Per Protagora in realtà si tratta di conferire maggiore forza e credibilità a quelle opinioni «buone» che altrimenti rischiano di rimanere «deboli» e risultare perdenti nel dibattito pubblico. Il sofista è quindi colui che imparte una formazione superiore ai cittadini che vogliono essere presenti ed efficaci nella vita pubblica della città. **Platone** riassumerà questo intento ponendogli in bocca questa dichiarazione:

La materia di studio è un retto discernimento (euboulía) nelle cose domestiche - quale sia il miglior modo di amministrare la propria casa - e nelle cose della città - in che modo si divenga capacissimi in esse sia nell'agire sia nel parlare (Protagora, 318 e5 -- 319 a2 = DK 80 A 5 [greco]).

Educazione e città

È naturale che la pratica di Protagora abbia dato l'occasione per una riflessione sui processi d'insegnamento. Le testimonianze gli attribuiscono la prima introduzione di un metodo basato sul dialogo, che sarà poi spesso associato a **Socrate**: si tratta evidentemente di uno slittamento della dialettica dall'ambito agonistico a quello educativo. Tale metodo non escludeva tuttavia il ricorso ai discorsi lunghi nello stile di **Gorgia**. I **Discorsi duplici** riassumono le due abilità che venivano richieste nella prassi inaugurata da Protagora:

Reputo proprio [del medesimo uomo] e della medesima tecnica poter dialogare a domanda e risposta (e conoscere la

verità delle cose, e saper giudicare rettamente), ed essere capace a parlare al popolo (e conoscere le tecniche dei discorsi, e capace di istruire sulla natura e di tutte le cose, come sono e come nascono).

E in primo luogo, colui che conosce la natura di tutto come non sarà capace anche di agire rettamente in tutto? In secondo luogo, colui che conosce le tecniche della parola, saprà anche parlare rettamente su tutto. Poiché chi si propone di parlar rettamente, deve parlare di ciò che sa. Ed egli sarà capace di parlare su tutto. Appunto perché conosce l'arte di tutti i discorsi, e tutti i discorsi riguardano le cose che sono. Deve poi, chi vuole parlare rettamente, conoscere bene le cose di cui vuol parlare, e con giusto metodo insegnare alla città a compiere le azione buone e distoglierla da quelle cattive. Se saprà far queste due cose, saprà anche le altre; poiché egli sarà esperto di tutte, dal momento che queste equivalgono a tutte; al loro momento opportuno poi, farà quel che è da fare, se occorre (DK 90 8.1-7).

Anche se il passo non è esplicito al proposito, i due metodi del «discorso breve (*brachylogía*)» e del «discorso lungo (*makrología*)» hanno palesemente uno scopo differente: il dibattito deve appurare i pro e i contro in una questione, mentre l'esposizione lunga ed effettuata al momento opportuno è destinata a creare quel consenso pubblico che convinca la città a compiere le azioni che le sono utili.

Più ancora di un metodo, agli intenti di Protagora era però necessaria una teoria sulla possibilità dell'insegnamento. Essa doveva giustificare quella situazione sociale in cui non la nascita, ma piuttosto le proprie capacità, liberamente confrontate ed esibite, permettevano l'accesso alle cariche pubbliche. L'unica citazione testuale che possediamo afferma che «due cose l'insegnamento richiede: disposizione naturale ed esercizio» (DK 80 B 3). Già nella sua brevità si esprime la consapevolezza della possibilità di differenti esiti a seconda delle diverse doti naturali possedute: l'insegnamento non può essere dunque respinto con il pretesto che esso non è sempre efficace. Sia la discussione che [Platone](#) immagina nel *Protagora*, sia il resoconto dei *Discorsi duplici* (DK 90 6) precisano, contro questa possibile obiezione, che le diverse qualità individuali possono o vanificare ogni sforzo (quindi i figli di persone capaci non sempre lo sono altrettanto malgrado gli sforzi dei genitori) o viceversa renderlo pressoché superfluo (quando una grande intelligenza consente di afferrare da sé gli argomenti più complessi). Del resto, nel caso della «virtù politica» avviene qualcosa di simile alla lingua: essa sembra conosciuta spontaneamente perché in realtà tutti la insegnano, più o meno consapevolmente.

Per giustificare ulteriormente la possibilità dell'insegnamento della virtù politica, [Platone](#) mette in bocca a Protagora un mito sull'origine della civiltà che probabilmente è ispirato a suoi scritti autentici. In esso, rielaborando liberamente il mito tradizionale, si narra che gli dèi, al momento di formare le specie animali, danno ordine ai due titani **Prometeo** («Provvidente») ed **Epimeteo** («Improvvidente») di ripartire le diverse facoltà. Il secondo svolge il lavoro da solo, e solo alla fine si accorge di aver dotato di sufficienti difese tutte le specie viventi tranne l'uomo, rimasto completamente inerme. È a questo punto che il fratello tenta di rimediare:

Non sapendo dunque Prometeo quale salvezza trovare per l'uomo, ruba da Efesto ed Atena la sapienza tecnica insieme con il fuoco (perché senza il fuoco era impossibile a chiunque acquistarla o servirsene) e così ne fa dono all'uomo. In tal modo l'uomo ebbe sì la sapienza per la vita, ma non aveva quella politica, perché questa era presso Zeus; a Prometeo del resto non era più lecito entrare nell'acropoli, dimora di Zeus (e inoltre le guardie di Zeus erano spaventose), ma nell'abitazione comune di Atena ed Efesto, in cui coltivavano la tecnica, entra di nascosto, e rubata l'arte del fuoco di Efesto e l'altra di Atena le dà all'uomo. Da qui vennero all'uomo le risorse della vita, ma più tardi a Prometeo, a quanto si racconta, giunse per colpa di Epimeteo la pena del furto. Dopo che dunque l'uomo divenne partecipe della sorte divina, anzitutto, unico tra gli animali, credette negli dèi, ed eccolo costruire altari e statue di dèi; poi con la tecnica ben presto articolò la voce e le parole, e scoprì case, vestiti, calzature, giacigli e gli alimenti che ci dà la terra (Protagora, 321 c7 -- 322 a8 = DK 80 C 1 [greco]).

La sapienza tecnica (*étechnos sophía*) non è tuttavia sufficiente all'uomo, che rimane incapace di difendersi dagli attacchi esterni:

In tali condizioni da principio gli uomini vivevano sparsi e non c'erano città; sicché venivano uccisi dalle fiere, perché erano da ogni punto di vista più deboli di loro; e la tecnica artigianale era sì un aiuto adeguato per il cibo, ma era insufficiente per combattere le fiere (infatti non avevano ancora la tecnica politica, di cui quella bellica è parte). Cercavano allora di radunarsi e salvarsi fondando città; ma ogni volta che si radunavano, si recavano offesa l'un l'altro appunto perché non possedevano la tecnica politica; cosicché dispersi di nuovo venivano uccisi. Allora Zeus, temendo che la nostra specie morisse tutta, invia Ermes a portare agli uomini rispetto (*aidós*) e giustizia (*díke*), perché fossero ordinatori della città e vincoli apportatori di amicizia. Dunque Ermes domanda a Zeus in quale modo dare giustizia e rispetto agli uomini: «Debbo distribuire anche essi così come sono state assegnate le tecniche? E queste sono state assegnate così: uno solo che ha la tecnica medica è sufficiente per molti ignoranti di medicina; e così gli altri artigiani. Anche giustizia e rispetto debbo porli negli uomini in questo modo, o debbo assegnarle a tutti?» «A tutti -- disse Zeus -- e che tutti ne partecipino; le città infatti non potrebbero esistere se pochi di loro li avessero, come le altre tecniche. E fa' pure una legge da parte mio, che chi non è capace di partecipare di rispetto e giustizia, sia ucciso

come una malattia della città» (Protagora, 322 a8 -- 322 d5 = DK 80 C 1 [greco]).

Il mito evidentemente non vuole affermare che gli uomini abbiano naturalmente la virtù politica, ma piuttosto che sono in qualche modo predisposti ad apprenderla, perché il suo possesso da parte di tutti è necessario alla convivenza. Da una parte quindi è giusto che tutti vengano consultati nelle questioni della vita cittadina (diversamente da come avviene per qualsiasi altra questione tecnica): in questo modo Protagora ritiene il regime democratico il più adeguato alla natura stessa della città. D'altra parte però è opportuno che un insegnamento specialistico sviluppi nei più capaci le loro potenzialità: e questa è la giustificazione della professione del sofista.

Il tema dell'origine della società, o forse meglio della sua natura, doveva essere uno dei più dibattuti all'epoca di Protagora. Una teoria completamente diversa la conosciamo da una spregiudicata narrazione messa in bocca al semidio **Sisifo** in un omonimo dramma di non sicura attribuzione (**Crizia** o **Euripide**). La tendenza aristocratica di tale teoria traspare dal rifiuto di attribuire agli uomini una capacità naturale alla giustizia, la cui mancanza va surrogata con il timore degli dèi:

Tempo ci fu, quando disordinata era la vita degli uomini,
e ferina, e strumento di violenza,
quando premio alcuno non c'era per i buoni,
né alcun castigo ai malvagi.
In seguito, mi pare che gli uomini sancissero leggi
punitive affinché fosse Giustizia Dike assoluta signora
[egualmente di tutti,] e avesse ad ancella la Prepotenza (Hybris);
ed era punito chiunque peccasse.
Ma poi, giacché le leggi distoglievano sì gli uomini
dal compiere aperte violenze,
ma di nascosto le compivano, allora, suppongo,
[dapprima,] un qualche uomo ingegnoso e sapiente di mente
inventò per gli uomini il timore [degli dèi], affinché
uno spauracchio ci fosse ai malvagi anche per ciò che di nascosto
facevano o dicevano o pensavano.
Dunque introdusse la divinità
sotto forma di demone, fiorente di vita imperitura,
che con la mente ode e vede, e con somma saggezza
sorveglia le azioni umane, mostrando divina natura;
il quale demone udirà tutto quanto si dice tra i mortali
e potrà vedere tutto quanto da essi si compie.
E se anche tu mediti qualche male in silenzio,
ciò non sfuggirà agli dèi; che troppa
è la loro saggezza. Facendo di questi discorsi,
divulgava il più gradito degli insegnamenti,
avvolgendo la verità in un finto racconto.
E affermava gli dèi abitare colà, dove
ponendoli, sapeva di colpire massimamente gli uomini,
là donde sapeva che vengono gli spaventi ai mortali
e le consolazioni alla loro misera vita:
dalla sfera celeste, dove vedeva esserci lampi, e orrendi rombi
di tuoni, e lo stellato corpo del cielo,
opera mirabilmente varia del sapiente artefice, il Tempo;
là donde s'avvanza fulgida la massa rovente dell'astro,
dove l'umida pioggia sopra la terra scende.
Tali spaventi egli agitò dinanzi agli occhi degli uomini,
e servendosi di essi, costruì abilmente con la parola
la divinità, ponendola in un luogo a lei adatto;
e spense così l'illegalità con le leggi. [...]
Per tal via dunque io penso che in principio qualcuno inducesse
i mortali a credere che vi sia una stirpe di demoni (DK 88 B 25; vedi Platone, Leggi, 889 e3-5 [greco]).

