

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Convegno Nazionale 1994	p.	3
XXXII Congresso Nazionale S.F.I. 1995	»	4
L. PALUMBO - Su alcuni problemi (e alcune soluzioni) relativi al <i>Sofista</i> di Platone	»	5
R.L. CARDULLO - Gli scettici e il linguaggio. Considerazioni su Sesto Empirico	»	15
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
Proposta di riordino del corso di laurea in filosofia	»	27
E. BERTI - Osservazioni sulla proposta di riordino del corso di laurea in filosofia	»	37
M. PINOTTI - La filosofia tra senso comune ed argomentazione	»	39
M. TROMBINO - A proposito di una nuova idea per insegnare filosofia a scuola	»	51
Dai verbali	»	65
Informazioni	»	70
Recensioni	»	77

SU ALCUNI PROBLEMI (E ALCUNE SOLUZIONI) RELATIVI AL *SOFISTA* DI PLATONE

LIDIA PALUMBO

*Dottore di Ricerca in filosofia
Università di Napoli*

In un recente convegno sul *Filebo*¹ si è discusso, tra l'altro, del sottotitolo *perì hedonés* con il quale il testo ci è stato tramandato dall'antichità e si è osservato che, se si guarda all'impianto dell'opera, il sottotitolo più appropriato appare essere non *perì hedonés*, ma *perì agathóu* ed in questa prospettiva probabilmente il *Filebo* potrebbe essere considerato la versione scritta di quel famoso *perì agathóu* che fa parte degli *agrapha dogmata* di Platone e che ha dato luogo recentemente a tante discussioni in Italia e all'estero.

Se ci ponessimo la stessa domanda a proposito del *Sofista* probabilmente non troveremmo, invece, un sottotitolo più appropriato di quel *perì tou ontos*, con il quale l'intera tradizione antica e rinascimentale² ci ha trasmesso il testo del dialogo. Eppure il *Sofista*, giustamente tramandato per secoli come discorso sull'essere, è fondamentalmente un discorso sul non essere. Una riflessione su questo punto ci consente di entrare in *medias res* ed osservare come la speculazione filosofica del tardo Platone mostri in quest'opera tutto il suo spessore dialettico proprio nel considerare che un discorso sull'essere non può non includere un'indagine sul non essere. Nella prospettiva del dialogo, infatti, la latitudine di un'indagine tesa alla definizione di un oggetto è quella che include nel proprio orizzonte l'analisi del rapporto tra quell'oggetto e ciò che è diverso da esso. Perché definire significa innanzitutto distinguere e distinguere è propriamente mettere in relazione. Ecco il senso del famoso "parricidio" — l'uccisione di Parmenide — che il Platone del *Sofista* confessa di commettere, ridisegnando i confini dell'essere e includendo al loro interno il non essere: la sostituzione della rigida giustapposizione eleatica dei due termini, erroneamente considerati contrari, con una intelligenza dialettica del loro rapporto³.

Che sia questo il senso nel quale intendere il sottotitolo del dialogo è testimoniato a nostro avviso da Platone stesso che, nel *Politico* (cfr. 286b10), fa riferimento al *Sofista* come ad un discorso — non sull'essere né sul non essere ma — *perì tes tou me ontos ousias*, "sull'essere del non essere". Di questo dialogo — *logos* sul sofista che si rifugia nell'oscurità *tou me ontos* (cfr. *Soph.* 254a4-6) e dunque, dialetticamente, sul filosofo, che vive nello

splendore *tou ontos* (cfr. *Soph.* 254a8-10) —, in duemila anni di storiografia, sono state date le più diverse letture e la cifra della diversità di queste letture è proprio l'interpretazione del rapporto non essere-essere: da essa dipende l'interpretazione dell'intero dialogo.

Non è naturalmente possibile tentare, in questa sede, non solo un'analisi, ma nemmeno una sintesi di tale diversità: la poliedrica varietà degli approcci ermeneutici al *Sofista*, luogo privilegiato di studi di logica, di ontologia, di gnoseologia, di epistemologia, di filosofia del linguaggio, rende estremamente difficile anche soltanto una ricognizione critica, sintetica ma completa, delle interpretazioni più accreditate dell'opera. Ci limiteremo pertanto ad isolare alcune questioni tematiche che possano servire di orientamento nel *mare magnum* della storiografia filosofica sull'argomento.

Innanzitutto la questione delle forme. Introduttiva alla lettura di ogni dialogo tardo di Platone, ed in particolare del *Sofista*, è quella discussione sul senso da attribuire al termine "eidos" (o "genos") che ad una parte della critica sembra indicare non più quella realtà ontologica unitaria, esemplare, trascendente di cui si parla per esempio nella *Repubblica*, ma piuttosto una categoria logica del pensiero e del discorso: il dibattito, tuttora in corso tra gli studiosi, che ha per oggetto il significato complessivo da attribuire al dialogo, ora letto in chiave logico-linguistica, ora metafisico-ontologica, riguarda in primo luogo il senso in cui sono da intendersi *i megista gene* del *Sofista*, considerati ora "idee"⁴, "funzioni proposizionali"⁵, "concetti"⁶; ora "principi di realtà e di conoscenza"⁷, "entità reali"⁸, "strutture ontologiche"⁹. Il "non essere", responsabile universale di ogni falsità, errore, inganno presenti nel nostro pensiero, di cui nel *Sofista* si ricerca la definizione, è una forma (cfr. *Soph.* 258d6: *eidos...tou me ontos*), ed è dunque dal diverso modo di interpretare la nozione generale di forma, ed in particolare di forma del non essere, che dipende la lettura dell'intera discussione che avviene nel dialogo.

Tale discussione, come è noto, comincia con la ricerca della definizione del *sophistes*. In tutti i dialoghi di Platone ogni indagine tesa al reperimento di una definizione è innanzitutto un'indagine sul modo di compiere un'indagine, uno spaccato di metodologia della ricerca che, prima ancora di costruire ogni altra definizione, definisce se stessa come strumento di indagine dialettica. In questa prospettiva lo Straniero di Elea all'inizio del dialogo chiarisce che cosa significhi rispondere alla domanda relativa al "che cosa è" "il sofista"¹⁰: «Per ora» — egli dice al suo giovane interlocutore Teeteto — «a proposito del sofista tu ed io abbiamo in comune soltanto il nome, mentre dell'oggetto a cui noi attribuiamo quel nome è possibile forse che ciascuno di noi due abbia una concezione propria. A proposito di ogni argomento, invece, bisogna sempre accordarsi mediante i discorsi sulla cosa stessa piut-

tosto che sul solo nome, separato da ogni discorso»¹¹. Siamo davanti ad una notazione importante: l'oggetto della ricerca è la definizione del sofista, ma tale definizione — vien detto — dovrà essere trovata non sul piano dei puri nomi separati dalle cose, ma stando bene attenti all'accordo dei nomi con le cose. All'inizio di un'indagine come quella che essi si apprestano a compiere, infatti, accade che gli interlocutori hanno già in comune il nome dell'oggetto che cercano; ciò su cui devono «mettersi d'accordo» è piuttosto la relazione tra nome e oggetto, e in questa relazione consiste la definizione. Non è conoscendo il suo nome, ma conoscendo la sua definizione, che si conosce un qualcosa. Nella prospettiva platonica, dunque, la definizione di un oggetto è il risultato di un'indagine che, partendo da un fatto linguistico (il nome), passa ad esplorare una dimensione extra linguistica (l'oggetto) ed approda ad un livello che è precisamente quello della relazione tra nome ed oggetto. La dimensione extra linguistica esplorata da Platone al fine di cogliere una definizione, l'oggetto sulla cui natura si indaga, è la forma. Di essa e di essa soltanto si dà definizione. Ogni ricerca tesa al reperimento di una definizione è dunque rivolta ad individuare una forma ed in questo senso si configura come indagine dialettica. Che cosa sia una forma non è però, come dicevamo, un punto su cui gli studiosi di Platone, ed in particolare del *Sofista*, siano d'accordo.

Per Cornford le forme rappresentano i *significati* dei predicati ed in genere dei nomi comuni che si usano nelle proposizioni. Tale dimensione semantica è da considerarsi però ontologicamente fondata: le forme, infatti, sono delle *realtà* senza un rimando alle quali è impossibile comprendere l'approccio platonico ai problemi del discorso¹². L'interpretazione ontologica delle forme, sostenuta da Cornford, è condivisa da Ross¹³ che sottolinea l'importanza che assume, per il Platone del *Sofista*, l'idea che le forme rappresentino un sistema al cui interno alcune relazioni sono possibili ed altre no e che tali possibilità relazionali si configurino come i modelli delle predicazioni. In questa stessa prospettiva Diès aveva collocato il *Sofista* di Platone a monte, per così dire, della distinzione tra logica e ontologia¹⁴ e Runciman, per indicare la differenza tra il modo moderno e quello platonico di guardare ai problemi che nascono sul terreno del discorso, ha usato una proposizione che è diventata famosa: «ciò che noi consideriamo struttura logica del linguaggio è per Platone struttura ontologica del reale»¹⁵. Nel caso specifico del nostro dialogo il rimando al mondo ontologico delle forme assume tutta la sua pregnanza quando, nel tentativo di definire in modo logicamente corretto il sofista, si tenta di legare l'oggetto della ricerca all'idea di falsità: il sofista dice il falso e *dire il falso è dire il non essere*. Il sofista è un creatore di *immagini verbali* (*eidola legomena*: cfr. 234c6) delle cose reali che sono *diverse* dai loro originali ma *apparentemente* simili ad essi. Il sofista *non* è un filosofo,

ma appare tale. L'indagine precipita nella più profonda delle aporie, quella che ha a che fare con *ciò che sembra ma non è*¹⁶. Al recente volume di Cordero sul *Sofista*¹⁷ spetta il merito di avere restituito a questa parte del dialogo, con una analisi filologica accuratissima, tutta la sua aporeticità: molti studiosi, infatti — tra cui i più importanti editori del *Sofista*: Burnet e Diès — tendevano a leggere questa sezione dell'opera (in particolare l'intero passo in 240 ove si analizza la cruciale nozione di *eidolon*) anticipando le soluzioni dell'aporia che nel dialogo vengono presentate solo molto più avanti: si tratta di un testo molto difficile nel quale emergono tutte le nozioni chiave sulle quali verterà la discussione nel seguito del dialogo: sarà infatti proprio partendo dalla riflessione sull'*eidolon* — in 240 presentato come un qualcosa la cui definizione comporta paradossalmente l'inesistenza — che si svilupperà quel discorso che metterà in crisi l'assimilazione qui compiuta tra verità e realtà da un lato e negazione e contrarietà dall'altro. Cordero¹⁸ ha ricostruito il senso di questo passo fondamentale rileggendo le quattro famiglie di manoscritti che possediamo del *Sofista* e, proponendo di seguire T (Venus, App. Class. 4,1) e Y (Vindobonensis 21), ha presentato un testo profondamente diverso da quello dell'edizione di Burnet¹⁹ e di Diès²⁰. In questo modo lo studioso ha dimostrato che a questo punto della discussione i protagonisti del dialogo si muovono ancora all'interno di una prospettiva parmenidea nella quale la negazione è sinonimo di contraddizione²¹ e solo molto più avanti — sarà prima necessaria la consumazione del famoso "parricidio" — saranno create le condizioni di possibilità per una lettura anaporetica del problema del non essere che, inteso non più come contrario dell'essere, potrà, senza tema di contraddizione, essere considerato "mescolato" con esso. Anticipare, allora, a questo punto del dialogo le soluzioni dell'aporia interpretando in 240b7 l'immagine — che il testo seguito dalle più antiche edizioni del *Sofista*, dall'*editio princeps* di Aldo Manuzio (Venezia 1513) fino alla metà del XIX secolo, presenta semplicemente come un qualche cosa che non è (*ouk on*), — come invece «un essere che esiste ma non realmente (Burnet: *ouk ontos on*)», o, peggio ancora, un «irreale non-essere» (Diès: *ouk ontos ouk on*), o «ciò che non è "realmente" non esistente» (Robin: *ouk ontos ouk on*), cioè, in tutti questi casi, un intermediario tra l'essere e il non essere, significa non comprendere i termini e il peso dell'aporia del *me on* così come essa viene vissuta dai protagonisti del dialogo a questo punto della discussione, e significa anche, conseguentemente, spogliare d'importanza la scoperta della differenza tra negazione e contrarietà che, manifestamente, nel testo viene teorizzata solo in 257b, dopo una lunga digressione che ha per oggetto i rapporti ontologici tra i generi sommi.

Per Cornford l'aporia del *me on* viene risolta identificando la forma del non essere con la forma del diverso: affermare che una cosa "non è" signifi-

ca affermare che “è diversa da”; il senso delle espressioni “è” e “non è” viene indicato rispettivamente come: “partecipa dell’idea dell’essere” e “partecipa dell’idea del diverso”. Se nelle sue occorrenze affermative l’uso del verbo essere può avere il duplice significato dell’esistenza e dell’identità, nelle sue occorrenze negative ha il solo senso della negazione di identità.

Nel contesto della *vexata quaestio* sui sensi del verbo essere (che, accanto a quella relativa allo statuto logico/ontologico delle idee, costituisce, forse l’argomento più dibattuto dagli studiosi del *Sofista*) la posizione di Cornford è quella di un rifiuto netto di ogni interpretazione del verbo essere nei termini di “copula”: tale posizione è basata sulla considerazione che la teoria della comunicazione tra i generi nel *Sofista* stabilisce una relazione tra forme e non una relazione tra soggetto e predicato²². Le forme — secondo Cornford — stanno tra loro in un rapporto di genere a specie, o, il che è lo stesso, in un rapporto di tutto a parte. Platone non ha occasione di analizzare proposizioni del tipo «l’uomo è un animale», ma probabilmente — scrive lo studioso — le avrebbe considerate proposizioni esprimenti una relazione di identità parziale. Nella frase «l’uomo è un animale» l’espressione “è”, dunque, non sarebbe la copula di una predicazione, ma un segno di identità esprimente la relazione tra la forma specifica “uomo” e una parte della forma generica “animale”. A supporto di tale interpretazione dei rapporti formali lo studioso cita *Parm.* 146b ove si dice che la relazione tra le cose è sempre o di identità, o di differenza, o una relazione di tutto a parte²³.

Come ha mostrato Frede²⁴, l’interpretazione di Cornford delle relazioni formali come relazioni di genere a specie, sulla base della quale lo studioso esclude l’uso copulativo del verbo essere, mostra in più punti la sua debolezza: sono infatti proprio i rapporti che esistono tra i generi sommi del *Sofista*, quelli che meno che mai si prestano ad essere interpretati come rapporti di genere a specie: Un assunto però della lettura cornfordiana resta molto importante nel contesto della letteratura critica sul nostro dialogo: l’idea che il discorso dello Straniero sulle relazioni tra i generi non sia da intendersi in una prospettiva esclusivamente logico — predicativa, bensì nel contesto del tentativo platonico di individuare i fondamenti ontologici dei problemi semantici.

In questo senso, allora, agli antipodi dell’interpretazione di Cornford, si collocano Peck²⁵, Xenakis²⁶, Trevaskis²⁷ che presentano invece una lettura puramente logica e linguistica del *Sofista* e riducono i generi stessi a concetti che sono uniti o separati all’interno della proposizione.

In tempi più recenti sono apparse nuove interpretazioni del testo che restituiscono importanza alla prospettiva ontologica e rifiutano la riduzione della dialettica delle idee alla relazione logica che esiste tra elementi linguistici. In questa prospettiva si collocano senz’altro i lavori di Seligman²⁸, di Lafran-

ce²⁹, di Rosen³⁰, di De Rijk³¹ ed occupa un posto importante il commentario italiano al *Sofista* di Movia³². Ma la gran parte della letteratura critica di marca anglosassone, continuando a privilegiare, nell'analisi del dialogo, la sezione esplicitamente dedicata ai problemi del vero e del falso, isolando spesso tale sezione dal contesto argomentativo del discorso platonico, è giunta a presentare, in qualche caso, interpretazioni dell'argomento vicine più alla logica contemporanea che al testo di Platone.

Una accurata analisi delle più importanti posizioni critiche sulle questioni logiche è offerta al lettore italiano dal lavoro di Crivelli³³ nel quale, tra l'altro, viene passata al vaglio l'intera variegata famiglia delle interpretazioni semantico-gnoseologiche del paradosso della falsità: l'autore mostra come il problema affrontato nel testo per alcuni studiosi³⁴ riguardi la definibilità del falso, per altri³⁵ la sua esistenza e come, tra questi ultimi, alcuni³⁶ ritengano che il problema dell'esistenza del discorso falso sia basato sulla confusione tra il significato di un enunciato e il suo valore di verità.

Nel contesto del discorso di Crivelli trova posto anche la critica di quella diffusa interpretazione del testo, cui accennavamo sopra, che considera centrale, ai fini della soluzione dei problemi logici posti dal Platone del *Sofista*, l'analisi dei diversi usi del verbo essere³⁷. Tale critica mette in crisi varie accreditate interpretazioni del testo e sostiene che il problema logico di fondo non riguarda gli usi di *einai* ma i rapporti tra negazione ed esistenza³⁸. Con tale argomentazione l'autore prende le distanze anche dalla autorevole lettura del *Sofista* presentata da Owen³⁹, secondo la quale le difficoltà affrontate e risolte da Platone in questo dialogo riguardano gli usi "incompleti" di "essere" e non gli usi sintatticamente completi indicanti "esistenza". Si tratta di una questione di estrema importanza: secondo Owen l'esegesi tradizionale del *Sofista*, che riconosce valore esistenziale ad alcune rilevanti occorrenze affermative di *einai*, ma nega che tale valore esistenziale riguardi anche le occorrenze negative del verbo, è incompatibile con la caratterizzazione che Platone stesso offre del proprio intento in *Soph.* 250e-251a1; 254c5-d2, quando afferma che l'analisi filosofica relativa all'essere e al non essere è tesa a chiarire entrambe le nozioni, ora ugualmente oscure, nella stessa misura. Tale «prospect of joint illumination», secondo Owen, esclude la possibilità che Platone ammetta le affermazioni, ma escluda le negazioni, nelle quali "essere" esprime esistenza. A questa tesi, già contestata per esempio da Heinaman⁴⁰, Crivelli oppone la considerazione della diversità delle difficoltà create all'analisi filosofica dalle nozioni di essere e non essere: le prime riguardano la cardinalità e la definizione dell'essere, le seconde la possibilità di fare asserzioni riguardo ciò che non è. I requisiti di quella che Owen chiama «prospect of joint illumination» sono soddisfatti anche attribuendo ad *einai* valore esistenziale: le aporie delle occorrenze affermative di *einai*, in questa pro-

spettiva, infatti, sarebbero quelle relative alla cardinalità e alla definizione dell'esistenza, le aporie delle occorrenze negative, quelle relative alla possibilità di fare affermazioni su ciò che non esiste⁴¹.

L'interpretazione di Owen delle problematiche discusse nel *Sofista* è vicina a quella di Frede ed è considerata caratteristica degli studiosi della scuola di Oxford. Tale interpretazione, di marca analitica, ha incontrato recentemente anche l'opposizione di O'Brien⁴² proprio a proposito del problema di fondo del nostro dialogo, la determinazione della nozione di non essere. Come abbiamo visto, secondo Owen, le occorrenze affermative e negative di *einai* sono da considerarsi sempre sintatticamente incomplete, dunque espressioni non esistenza, ma identità o predicazione. I casi che il testo presenta come sintatticamente completi sono dunque, secondo lo studioso, frammentari o ellittici⁴³. Sulla base di tale assunto, Owen ritiene che *il non essere di un qualcosa* non sia altro che la sua diversità rispetto ad altro, espressa dalle occorrenze negative, identitative e predicative, del verbo essere⁴⁴. O'Brien contesta tale interpretazione del problema sulla base di una diversa lettura di alcuni passi chiave del dialogo (256d11-258c5) nei quali appare chiaro che il non essere non si identifica con il diverso, ma con una parte di esso, e precisamente con quella parte che si oppone all'essere. In questa prospettiva, allora, non tutte le forme di differenza, ma solo le differenze dall'essere, rappresentano il non essere: la differenza rispetto all'essere inteso come forma (essere partecipato), e la differenza rispetto all'essere di ogni oggetto (essere partecipante)⁴⁵. Si tratta di una importante ridiscussione del problema di fondo dell'intero dialogo, che mette in crisi non soltanto l'interpretazione oxoniense, ma tutte le letture del testo basate sull'identificazione del non essere con il diverso (tra le quali, per esempio, quelle di Diès, di Cornford, di Taylor, di Campbell, esplicitamente confutate da O'Brien).

Vorremmo chiudere questa breve riflessione su alcuni dei problemi critici relativi al *Sofista* con il riferimento ad un volume già citato che, per la sua completezza, occupa un posto particolare nel panorama della storiografia filosofica su questo testo: il *Commentario storico-filosofico al Sofista* di Giancarlo Movia, pubblicato di recente a Milano, che, a dispetto di una tradizione che ha distinto nel *Sofista* una "buccia", e cioè tutta la parte dedicata alle divisioni, da un "nocciolo", cioè la sezione dedicata alle relazioni tra le idee⁴⁶, si configura invece come un'analisi dell'opera tesa a cogliere proprio l'organicità che esiste tra le parti del testo, da quella introduttiva, troppo spesso trascurata, dedicata alle *diareseis*, a quella centrale, quasi sempre considerata come una sezione staccata dal corpo del dialogo, che tratta della *koinonia* tra i generi, a quella conclusiva, in cui si arriva alla determinazione del genere del sofista. Sulla scorta della completezza della propria analisi dell'opera, ricchissima di riferimenti critici ed inquadrata nella corrente erme-

neutica che ritiene fondamentale, per la stessa comprensione dei dialoghi platonici, la considerazione delle "dottrine non scritte", l'autore nota che si potrebbe affermare che il *Sofista* contiene «l'intero spaccato della filosofia platonica».

NOTE

¹ *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli 4-6 novembre 1993.

² Cfr. la traduzione di Marsilio Ficino: *PLATONIS Sophista vel de eo quod est vel de ente*.

³ Un'interessante ridiscussione del "parricidio" è nel testo di G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna 1991; sui rapporti tra il Platone del *Sofista* e la filosofia eleatica cfr. N.L. CORDERO, *L'invention de l'école éléatique: Platon, Sophiste, 242D*; J. FRERE, *Platon, lecteur de Parménide dans le Sophiste*; D. O'BRIEN, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, tutti contenuti in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, publiées sous la direction de P. Aubenque, Napoli 1991, rispettivamente pp. 91-124; 125-143; 317-364.

⁴ Cfr. W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic* (London 1897), Hildesheim 1983, pp. 245, 424, 426, 433.

⁵ Cfr. J.M.E. MORAVCSIK, *Being and Meaning in the Sophist*, in "Acta Philosophica Fennica" 14 (1962), pp. 23-78, 41-56.

⁶ Cfr. J.L. ACKRILL, *Plato and the copula: Sophist 251-259*, in "The Journal of Hellenic Studies" 77 (1957), pp. 1-6.

⁷ Cfr. P. SELIGMAN, *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*, The Hague 1974, pp. 1-4.

⁸ Cfr. F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running Commentary, London (1935)1979, *passim*.

⁹ Cfr. W.G. RUNCIMAN, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962, p. 121.

¹⁰ Su questo punto cfr. A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, Padova 1961, pp. 46-54.

¹¹ Cfr. *Soph.* 218c1-5, traduzione di G. Cambiano in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, II, Torino 1981.

¹² Cfr. F.M. CORNFORD, *op. cit.*, *passim*.

¹³ Nel suo classico *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, ora nella traduzione italiana di G. Giorgini, Bologna 1989, cfr. p. 157.

¹⁴ Cfr. A. DIES, *Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris 1909.

¹⁵ Cfr. W.G. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 121.

¹⁶ Sull'argomento cfr. M. VILLELA-PETIT, *La question de l'image artistique dans le Sophiste*, in *Etudes sur le Sophiste*, cit., pp. 53-90.

¹⁷ Cfr. PLATON, *Le Sophiste*. Traduction inédite, introduction et notes par N.L. Cordero, Paris, 1993.

- ¹⁸ Cfr. PLATON, *Le Sophiste...*, cit., pp. 288-290.
- ¹⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit I. Burnet, t.I, Oxonii 1967 (I ed.1900), *ad. loc.*
- ²⁰ Cfr. PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. VIII, 3^a partie, texte établi et traduit par A. Diès, Paris 1950 (I ed. 1925), *ad. loc.*
- ²¹ Cfr. PLATON, *Le Sophiste...* cit., p. 237 n. 164: «*Cela va de soi* que ce qui n'est pas vrai est le contraire (*enantion*) du vrai, comme le jour est le contraire de la nuit [...], le grand du petit [...]... et l'être du non être».
- ²² Cfr. F.M. CORNFORD, *op. cit.*, p. 279.
- ²³ Cfr. F.M. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 257, 266, 268-273, 279, 296.
- ²⁴ Cfr. M. FREDE, *Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von "...ist..." und "...ist nicht..." im Sophistes*, Göttingen 1967, pp. 37-41.
- ²⁵ Cfr. A.L. PECK, *Plato and the megista gene of the Sophist. A Reinterpretation*, in "The Classical Quarterly" 2 (1952), pp. 32-56.
- ²⁶ Cfr. J. XENAKIS, *Plato's Sophist: A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth*, in "Phronesis" 4 (1959), pp. 29-43.
- ²⁷ Cfr. J.R. TREVASKIS, *The megista gene and the vowel analogy of Plato*, *Sophist* 253, in "Phronesis" 11 (1966), pp. 99-116.
- ²⁸ Cfr. P. SELIGMAN, *op. cit.*, pp. 1-4.
- ²⁹ Cfr. Y. LAFRANCE, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris 1981, e *Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être* (Sophiste, 237b10-239a12), in "Revue de Philosophie Ancienne" 2 (1984), pp. 41-76.
- ³⁰ Cfr. S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven/London 1983.
- ³¹ Cfr. L.M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, North Holland Amsterdam/Oxford/New York 1986, ove si trova un'interessante distinzione tra una considerazione "formale" e una considerazione "materiale" dei rapporti tra i generi, cfr. p. 110 sgg.
- ³² Cfr. G. MOVIA, *Apparenze essere e verilà. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano 1991.
- ³³ Cfr. P. CRIVELLI, *Il «Sofista» di Platone. Non essere, negazione e falsità*, in "Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'", 55 (1990), pp. 11-104.
- ³⁴ Cfr. p.e. W. DETEL, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes*, Göttingen 1972, p. 68; J. MALCOLM, *Remarks on an Incomplete Rendering of Being in the Sophist*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 67 (1985), pp. 162-165, pp. 163-164.
- ³⁵ Cfr. p.e. D.H. FRANK, *On What There Is: Plato's Later Thoughts*, in "Elenchos" 6 (1985), pp. 5-18, pp. 11-12; si vedano anche le notazioni di G. FREGE, *Die Verneinung. Eine logische Untersuchung*, in "Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus", 1 (1918-19), pp. 143-157, p. 144.
- ³⁶ Cfr. p.e. J.P.KOSTMAN, *False Logos and Not-Being in Plato's Sophist*, in *Patterns in Plato's Thought*, ed. by J.M.E. Moravcsik, Dordrecht 1973, pp. 192-212, p. 193; sul valore di verità degli enunciati si veda anche M. MIGNUCCI, *Esistenza e verità nel Sofista di*

Platone, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli" 100 (1989), pp. 267-281.

³⁷ Sul problema dei sensi di *einai* cfr. tra gli altri J. MALCOLM, *Plato's Analysis of to on and to me on in the Sophist*, in "Phronesis" 12 (1967), pp. 130-146; *On «what is not in any way» in the Sophist*, in "The Classical Quarterly" 35 (1985), pp. 520-523; *Remarks on an Incomplete Rendering of Being in the Sophist*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 67 (1985), pp. 162-165; R.S. BLUCK, *Plato's Sophist. A Commentary*. Ed. by G.C. Neal, Manchester 1975, p. 147 sgg.; F.A. LEWIS, *Did Plato discover the Estin of Identity?*, in "California Studies in Classical Antiquity" 8 (1975), pp. 113-143; M. MATTHEN, *Greek Ontology and the 'Is' of Truth*, in "Phronesis" 28 (1983), pp. 113-135; R. HEINAMAN, *Being in the Sophist*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 65 (1983), pp. 1-17 e *Once more: Being in the Sophist*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 68 (1986), pp. 121-125; R.W. JORDAN, *Plato's Task in the Sophist*, in "Classical Quarterly" 34 (1984), pp. 113-129; L. BROWN, *Being in the Sophist. A syntactical Enquiry*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 4 (1986), pp. 49-70; ma anche gli studi più generali sul verbo essere di Ch.H. KAHN, *Whay Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 58 (1976), p. 327 sgg.; *The Verò 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht/Boston 1973 e *Being in Parmenides and Plato*, in "La parola del passato" 43 (1988), pp. 237-261.

³⁸ Sulla nozione di negazione si veda anche M. DIXSAUT, *La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste*, in *Etudes sur le Sophiste*, cit., pp. 165-213.

³⁹ Cfr. G.E.L. OWEN, *Plato on Not-Being*, in *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca/New York 1986, pp. 104-137 (si vedano, in particolare, le pp. 108-109), già in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, ed. by G. Vlastos, Garden City/New York 1970, pp. 223-267.

⁴⁰ Cfr. R. HEINAMAN, *Being in the Sophist*, cit., pp. 1-17 e *Once more ... cit.*, pp. 121-125.

⁴¹ Cfr. P. CRIVELLI, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴² Cfr. D. O'BRIEN, *Il non essere e la diversità nel Sofista di Platone*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti in Napoli" 102 (1991), pp. 271-328.

⁴³ Cfr. G.E.L. OWEN, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁴ Sull'argomento cfr. anche L.M. NAPOLITANO, *Caratteri e significati della dialettica nel «Sofista», platonico*, in "Verifiche" 4 (1979), pp. 365-394.

⁴⁵ Cfr. D. O'BRIEN, *Il non essere e la diversità... cit.*, pp. 276-281; 303-312.

⁴⁶ Le metafore, usate da H. BONITZ, *Platonische Studien*, Berlin (1875) 1886, p. 177, e riprese da T. GOMPERZ, *Pensatori greci*, tr. it. Firenze 1944, vol. III, parte II, pag. 101, n. 2, si ritrovano nel commento al dialogo di V. Arangio-Ruiz, *PLATONE, Sofista*, Bari (1951) 1968, pp. 7-35.