

SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

ATTI DELL'ACCADEMIA
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME CI - ANNO 1990

ISBN 978-88-7431-654-0



GIANNINI EDITORE
NAPOLI 1991

Sulla nozione di phántasma nel *Sofista* platonico

Memoria di LIDIA PALUMBO
presentata dal socio naz. COFF. GIOVANNI CASERTANO

(Seduta del 26 aprile 1990)

Non intendiamo, in questo nostro breve scritto, né commentare analiticamente le complesse argomentazioni platoniche del *Sofista*, né, tantomeno, tentare una valutazione complessiva del dialogo. Vorremmo solo provare a delineare, per così dire, uno schema di lavoro, accennando ad alcune questioni problematiche di importanza tutt'altro che marginale, a nostro avviso, per la comprensione di quest'opera tardo platonica¹, riservandoci di esporre in altra sede² i risultati cui siamo giunti attraverso la nostra lettura del testo e la riflessione sulla attenzione che al testo è stata dedicata dalla storiografia platonica più recente.

Nel *Sofista*, com'è noto, Platone si propone di individuare la corretta definizione del termine «sofista». Nella prospettiva platonica il problema della definizione di un ὄνομα coincide con il problema della individuazione del γένος cui quell'ὄνομα si riferisce³; il discorso si orienta dunque nella direzione della ricerca del genere proprio del σοφιστής⁴: il metodo diairetico, che consiste in una

¹ Non accenniamo alle complesse questioni relative alla cronologia dei dialoghi platonici (cfr. tra gli altri D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it., Bologna 1989, pp. 23-34, ma soprattutto H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982); ci limitiamo soltanto a segnalare la nostra adesione a quelle ipotesi di datazione del *Sofista*, quasi universalmente accettate, che collocano l'opera nel periodo tardo della produzione platonica (per una proposta di pre-datazione del *Sofista* rispetto al *Fedro*, in particolare riferita al metodo diairetico-sinagogico, cfr. D. J. ALLAN, *Philosophy*, XXVIII (1953), p. 365).

² Abbiamo in preparazione una tesi di dottorato sul *Sofista*, in cui tratteremo comunque di argomenti diversi da quelli del presente scritto.

³ Sul problema del rapporto tra ὄνομα e γένος - εἶδος ricorrente più volte in questo dialogo (cfr. per es. 217a 6-8 e la nota *ad loc.*, in *The Being of the beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Translated and with Commentary by S. Bernadete, Chicago and London 1984, pp. II.74-75), si veda A. ZADRO, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, Padova 1961, pp. 145-152.

⁴ Cfr. 218 d2-6. L'edizione del *Sofista* da noi usata è quella oxoniense di J. Burnet (Oxford 1901). La traduzione italiana utilizzata è quella di G. Cambiano (*Dialoghi filosofici di Platone*, vol. II, Torino 1981), lievemente modificata. Abbiamo tenuto presente anche la traduzione di A. Zadro (PLATONE, *Opere complete* a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1982).

successione di articolate suddivisioni di γένη in εἶδη⁵, arriva ad un certo punto del dialogo a qualificare il sofista come μιμητής⁶.

«Bisogna porre - dice lo Straniero eleata - che il sofista è un imitatore»⁷; la sua tecnica consiste nella produzione di immagini (εἰδωλοποιική τέχνη)⁸ e più precisamente nella produzione di apparenze (φανταστική τέχνη)⁹. Posto di fronte al problema della definizione del termine «apparenza» (φάντασμα), lo Straniero riconosce la difficoltà (ἀπορία) in cui viene a trovarsi il discorso: «Beato ragazzo, è realmente un ambito di ricerca estremamente difficile quello in cui siamo. Infatti, che una cosa appaia (φαίνεσθαι) e sembri (δοκεῖν) ma non sia (εἶναι δὲ μὴ) e il dire qualcosa (τὸ λέγειν ἄττα), ma che non sia vero (ἀληθῆ δὲ μὴ), tutto ciò è pieno di difficoltà sempre, tanto in passato quanto ora. In che modo si debba parlare per dire (λέγειν) o opinare (δοξάζειν) che il falso (ψευδῆ) è realmente (ὄντως εἶναι), e senza che questa asserzione comporti una contraddizione (ἐναντιολογία), è una cosa assolutamente difficile da mostrare»¹⁰. Quello che appare immediatamente evidente in questo passo del *Sofista* è la precisa volontà di Platone di stabilire un rapporto tra la nozione di apparenza (φάντασμα) e quella di non essere (μὴ ὄν). E ancora, tra entrambe queste nozioni da un lato, e il problema del discorso falso (ψευδῆς λόγος) dall'altro.

Le immagini, le sembianze, le apparenze, ed anche i discorsi falsi, rappresentano dei problemi per Platone precisamente perché sono in relazione con il non essere: «che una cosa appaia e sembri ma non sia... il dire qualcosa, ma che non sia vero, sono questioni piene di difficoltà (μεστὰ ἀπορίας)»¹¹ nella misura in cui sono piene, per così dire, di non essere. È precisamente l'essere in relazione con τὸ μὴ ὄν che rende aporetica qualsiasi questione¹².

Questo complesso problematico pluriarticolato, fondato sulla difficoltà di definire il non essere, che comprende sia la più particolare questione tecnica del rapporto tra «originale» e «immagine» e dunque la difficile determinazione dello status ontologico delle apparenze, sia il più generale problema dello ψευδῆς λόγος nella sua dimensione logica e semantica, servirà a Platone per spiegare che cosa è (τί ποτ' ἔστι) il sofista. Ma forse è più corretto dire che - al contrario - la difficoltà di definire il sofista è la situazione problematica creata da

Platone proprio per introdurre la discussione sulla realtà delle apparenze, sulla possibilità del discorso falso, in definitiva sull'esistenza del non essere¹⁴.

Sta di fatto che a partire da quel punto del dialogo in cui il logos diairetico, teso alla determinazione del γένος proprio del σοφιστής, si trova dinanzi la ἀπορία del concetto di φάντασμα, a partire da quel punto e fino alla fine dell'opera la ricerca della definizione del termine «sofista» viene fatta coincidere con la ricerca della definizione del termine «non essere». In altre parole, la difficoltà di un discorso corretto sull'arte sofistica viene riconosciuta come identica alla impossibilità di un ὀρθὸς λόγος sull'esistenza del non essere, passando attraverso la mediazione della problematicità intrinseca al concetto di apparenza.

Prima di arrivare alla definizione della σοφιστική τέχνη come «tecnica di produzione di apparenze», infatti, lo Straniero, nella prima parte del dialogo, aveva già fornito di questa ben sei diverse definizioni¹⁵, ciascuna delle quali rappresentava un aspetto dell'arte sofistica¹⁶. Ma nessuna di esse collegava il sofista al non essere, nessuna comportava l'estrema difficoltà di questa settima definizione che «ha l'audacia di porre come ipotesi che il non essere sia (τὸ μὴ ὄν εἶναι)»¹⁷.

È il sofista inteso come μιμητής, dunque, ad essere in relazione con τὸ μὴ ὄν, ed è proprio a causa di questa relazione che risulta difficile da definire: «Questi, rifugiandosi nell'oscurità del non essere (ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα) e attaccandosi ad essa a forza di praticarla, a causa dell'oscurità del luogo è difficile da scorgere (κατανοῆσαι χαλεπός)»¹⁸.

Il nostro tentativo in questa sede, che, ripetiamo, vuole essere solo l'occasione per tracciare il programma di un lavoro più ampio che esporremo altrove, sarà quello di seguire le tappe del percorso platonico, nel *Sofista*, che, partendo

¹⁴ L'argomento privilegiato dell'intero dialogo è infatti il non essere e più precisamente l'esistenza del non essere. Platone stesso in *Politico* 286 b 10, riferendosi al *Sofista* (questo è considerato l'unico caso di tutto il corpus platonico in cui si trova la citazione esplicita del titolo di un'opera: cfr. la nota a 284 b in PLATONE, *Il Sofista e l'Uomo Politico*, trad., introd. e note di G. Fraccaroli, Torino 1911), lo definisce come un ragionamento περὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας.

¹⁵ In 231 c 8-e 7 lo Straniero ripercorre le definizioni precedentemente fornite del sofista numerandole come segue: 1) «cacciatore retribuito di giovani e di ricchi» (cfr. 223 b 1-7); 2) «mercante di nozioni relative all'anima» (cfr. 224 c 9-d 2); 3) «venditore al minuto di queste stesse cose» (cfr. 224 d 4-7); 4) «venditore dei propri prodotti relativi alle nozioni»; 5) «atleta della tecnica competitiva nell'ambito dei discorsi, essendosi delimitato per sé la tecnica eristica» (cfr. 226 a 1-4); 6) «purificatore dell'anima dalle opinioni che sono d'impaccio all'apprendimento di nozioni» (cfr. 231 b 3-8). Tra questa sintesi degli «aspetti» del sofista e le definizioni che risultavano dalle precedenti διαρέσεις vi sono non poche differenze; sull'argomento cfr. S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven-London 1983, pp. 142-143; ma soprattutto G. ΜΟΝΙΑ, *La diatesi nel «Sofista»*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXX, 1988, 4, pp. 543 sgg.

¹⁶ Molti sono i riferimenti alla multiformità di aspetti del sofista, cfr. 226 a 6-7; ma anche 240 c 4 dove ὁ σοφιστής è detto essere πολυκέφαλος, «dalle molte teste». Per un riferimento alle definizioni del sofista nei dialoghi precedenti cfr. PLATON, *Le Sophistes*, in *Oeuvres Complètes*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris 1950, pp. 269-271.

¹⁷ 237 a 3-4.

¹⁸ 254 a 4-6.

⁵ La divisione tra generi e specie non è da intendersi in senso aristotelico: Platone usa i termini εἶδη e γένη indifferentemente per riferirsi alle forme. Ma qualche studioso ha voluto leggere già in Platone la differenza tra la connotazione più generale del secondo termine e quella più specifica del primo: cfr. P. SELIGMAN, *Being and not-being. An Introduction to Plato's Sophist*, the Hague 1974, p. 54, n. 5. Ma cfr. anche p. 56.

⁶ 235 a 1.

⁷ 235 a 8.

⁸ 235 b 8-9.

⁹ 236 c 4. A rigore, quando, suddividendo l'arte di produrre immagini, si distingue la produzione di copie (εἰκαστική) dalla produzione di apparenze (φανταστική), il sofista non viene immediatamente «collocato» nella seconda specie; ma che sia l'apparenza il prodotto della tecnica sofistica si evince dal seguito del discorso.

¹⁰ 236 d 9-237 a 1.

¹¹ 236 e 1-3.

¹² Cfr. 238 d 4-7.

¹³ Cfr. 218 c 1.

dalla nozione aporetica di «apparenza», giungerà a definire l'essere del non essere e la possibilità del discorso falso.

In questo modo intendiamo in particolare sottolineare l'importanza di guardare all'intero dialogo come a un discorso unitario, che, se da un lato offre una grandissima varietà di temi e di problemi, dall'altro tutti li collega in un'unica tensione speculativa che attraversa l'opera dal principio alla fine e ne costituisce la dialettica interna¹⁹.

Il percorso diairetico dello Straniero²⁰, teso all'individuazione del «genere» proprio del σοφιστής, ha come punto di partenza - una volta stabilito che il sofista è un τεχνίτης - la distinzione di tutte le tecniche in tecniche di acquisizione (κτητική) e tecniche di produzione (ποιητική)²¹.

Alle prime definizioni si perviene suddividendo il solo εἶδος della tecnica acquisitiva; ma poi la visuale si allarga e viene introdotta la «tecnica di cernita» (διακριτική: sesta definizione)²², che a rigore non rientra in nessuna delle due specie di τέχναι precedentemente citate.

Dopo un riepilogo dei risultati finora raggiunti con il metodo diairetico²³ lo Straniero riprende le fila del discorso e riconsidera un aspetto che è apparso

¹⁹ Non separeremmo nella lettura del dialogo la sezione dedicata alle prime διαίρεσεις del sofista, da quella che tratta del problema delle immagini, o della disputa περὶ τῆς οὐσίας, o dei μέγιστα γένη e così via, perché così facendo - riteniamo - si rischierebbe di perdere di vista la profonda unità del discorso platonico, teso, pur nella ricchezza dei temi trattati e nella varietà delle digressioni, a risolvere il problema di fondo che è quello della realtà del non essere, alla cui corretta impostazione e soluzione concorrono tutti gli altri. Isolare una parte del testo dal contesto dell'opera, assolutizzandone le affermazioni e le conclusioni, è un'operazione che può portare, e talvolta ha portato, a trascurare di considerare le connessioni profonde che Platone stabilisce tra concetti molto diversi (per noi), quali per esempio la nozione di «immagine» e quella di «discorso falso», le cui discussioni specifiche occorrono, per altro, in due «sezioni» del dialogo tutt'altro che contigue, con il risultato di anteporre uno schema interpretativo che risponde ad esigenze di distinzioni tipiche della cultura contemporanea alla comprensione del testo antico. Anche M. FREDE, che all'inizio del suo attento studio sul *Sofista* (*Praedikation und Existenzaussage*, Göttingen 1967, p. 9) dichiara di essersi occupato solo della sezione centrale del dialogo che va da 241 c a 249 b, è incorso, secondo noi, talvolta, nel pericolo di forzare il testo platonico in uno schema interpretativo precostituito. Sul pericolo degli anacronismi che possono nascere da una lettura «filosofica» e non «storica» del testo antico, cfr. Y. LAFRANCE, *Sur une lecture analytique des arguments concernant le non être* (*Sophiste*, 237 b 10-239 a 12), in «Revue de Philosophie Ancienne» (1984), pp. 41-76, in cui si sottopone ad una severa critica l'interpretazione del non essere fornita da J. M. E. MORAVCSIK, *Being and Meaning in the Sophist*, in «Acta Philos. Fennica», 14 (1962), pp. 23-78. Si veda anche E. BERTI, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele*, in «Elenchos», X (1989), 2, pp. 289-315.

²⁰ Non ci interessa in questa sede affrontare il problema della differenza tra Socrate e lo Straniero di Elea; ci limitiamo a concordare con Vlastos che *en passant* parla dello ξένος come il «portavoce» di Platone (cfr. G. VLASTOS, *An Ambiguity in the Sophist*, in G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton 1981², p. 311); sull'argomento cfr. S. ROSEN, *op. cit.*, p. 16; G. MOVIA, *art. cit.*, p. 507.

²¹ 219 d 1-2. La διαίρεσις viene prima applicata al παράδειγμα del «pescatore con la lenza», poi, saggiata la correttezza del metodo (cfr. 218 d 2-6), al «sofista». Un'attenta analisi delle διαίρεσις contenute nel dialogo in G. MOVIA, *art. cit.*, pp. 501-548.

²² 226 c 8. Sull'introduzione «ex abrupto» della διακριτική τέχνη, che non rientra né nella specie acquisitiva né in quella produttiva, cfr. G. MOVIA, *art. cit.*, pp. 521 sgg.

²³ 231 c 8-e 7. Cfr. n. 15 *supra*. Cfr. anche 232 a 1 sgg.: «Comprendi allora che quando un uomo appare (φαίνεται) in possesso di molte scienze, ma viene designato col nome di una sola tecnica, questa apparenza (τὸ φάντασμα) è malsana (οὐκ ἐστ' ὑγιές)?».

essere particolarmente indicativo del σοφιστής²⁴: «Abbiamo detto che è un esperto del contraddittorio (ἀντιλογικόν)²⁵, «e che è maestro di questa tecnica agli altri»²⁶. L'ambito in cui i sofisti affermano di formare degli esperti in contraddittorio è quello delle cose divine, in generale di tutto quanto riguarda il divenire e l'esistenza (γένεσις καὶ οὐσία), delle leggi e di tutte le questioni politiche, delle obiezioni che riguardano tutte le tecniche e ciascuna in particolare. Insomma propria della tecnica del contraddire (ἀντιλογική τέχνη) *sembra essere* (ἔοικ' εἶναι) una certa capacità di disputare su ogni argomento (περὶ πάντων πρὸς ἀμφοιβήτησιν ἰκανή τις δύναμις)²⁷.

Ma è impossibile che un uomo abbia scienza su tutto²⁸. Ed è impossibile che un uomo privo di scienza possa contraddire chi ha scienza, dicendo cose sensate (ὕγιες τι λέγων)²⁹. È questo il senso dell'«apparenza malsana (φάντασμα οὐκ ὑγιές)»³⁰ del sofista, il segreto del suo successo presso i giovani ricchi della πόλις: la sua capacità di apparire il più sapiente in ogni campo, la sua reputazione di essere il più intelligente. I sofisti hanno l'aspetto di sapienti (σοφοὶ φαίνονται)³¹ senza esserlo (οὐκ ὄντες)³². L'affermazione più «forte» è in 233 c 10-d 2: «Il sofista, allora, ci è apparso in possesso di una specie di scienza apparente su tutto, ma non in possesso della verità (Δοξαστικὴν ἄρα τινα περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστής ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται). Proprio così, ed è probabile che ciò che ora si è detto sia quanto di più esatto sia stato detto sul loro conto»³³.

Il prodigio del potere sofistico³⁴ si riduce dunque ad uno scherzo (παιδιά)³⁵, «allo scherzo di chi afferma di sapere tutto e di poterlo insegnare ad un altro per poco prezzo e in poco tempo»³⁶. Si tratta di uno scherzo tecnicamente ingegnoso (τεχνικώτερος), ed anche molto gradevole (χαριέστερος): quello dell'imitazione (τὸ μιμητικόν)³⁷. Per spiegare come si applica al sofista la nozione di imitazione, lo Straniero ricorre ad un'analogia: come con la pittura c'è chi, eseguendo imita-

²⁴ 232 b 2-4.

²⁵ 232 b 6.

²⁶ 232 b 8-9.

²⁷ Cfr. 232 c 7-e 4.

²⁸ Cfr. 233 a 3.

²⁹ Cfr. 233 a 5-6.

³⁰ Cfr. 232 a 1 sgg., n. 23 *supra*.

³¹ Cfr. 233 c 6.

³² Cfr. 233 c 8.

³³ 233 c 10-d 2. La definizione della sofistica come forma di sapienza solamente apparente si ritrova in ARISTOT. *Met.* 1004 b 18-19: ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ. Sul senso di questa condanna platonico-aristotelica della sofistica cfr. B. CASSIN (a cura di), *Le plaisir de parler*, Paris 1986 e B. CASSIN - M. NARCY, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, Paris 1989.

³⁴ τὸ τῆς σοφιστικῆς δυνάμεως θαῦμα (233 a 8-9).

³⁵ 234 a 9.

³⁶ 234 a 7-9. L'impossibilità di sapere tutto è affermata come identica all'impossibilità di produrre tutto. Non ci soffermiamo sul senso di questo «salto», che consideriamo soprattutto funzionale all'accostamento, che segue immediatamente, del pittore-illusionista (che afferma di poter produrre ogni cosa) al sofista (che fa credere di sapere ogni cosa).

³⁷ Cfr. 234 b 1-2.

zioni delle cose che sono, che hanno di queste gli stessi nomi (μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων) e, mostrando da lontano i suoi dipinti è in grado di produrre, presso fanciulli giovani e privi di intelligenza (ἀνόητοι), l'illusione di essere capace di realizzare qualunque opera, allo stesso modo esiste, a proposito dei discorsi, una qualche tecnica con la quale è possibile sedurre (γοητεύειν) attraverso le orecchie i giovani che sono ancora lontani dalla verità delle cose, mostrando «immagini verbali» di ogni cosa (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων), in modo da far credere che si sia detta la verità e che chi parla sia appunto il più sapiente di tutti in ogni campo³⁸.

È difficile non scorgere nella suggestione dell'espressione εἰδῶλα λεγόμενα la volontà di Platone di collegare il problema delle immagini al problema del discorso falso. Il parallelo che viene stabilito tra il pittore-illusionista e il sofista è molto preciso: entrambi producono μιμήματα τῶν ὄντων, imitazioni delle cose che sono, e in entrambi i casi tali imitazioni sono ὁμώνυμα dei loro originali. Sia il pittore-illusionista che il sofista si rivolgono a un pubblico di giovani, il primo, mostrando loro dei dipinti, inganna i loro occhi producendo l'illusione di mostrare cose reali; il secondo, propinando loro dei discorsi, inganna le loro orecchie, producendo l'illusione di dire cose vere. Ma c'è di più: entrambi, per poter creare la situazione di effettiva illusione, devono fare affidamento sull'elemento della «distanza»: il primo mostra infatti le sue immagini «da lontano» (πρόρωθεν): la distanza di cui ha bisogno è quella materiale che separa i suoi dipinti dagli osservatori; il secondo, invece, per ingannare i suoi ascoltatori, conta su una distanza di tipo intellettuale: i giovani che si propone di sedurre devono essere infatti «ancora molto lontani dalla verità delle cose». Nel caso dell'inganno sofistico tale elemento della distanza è di importanza enorme; quando infatti esso viene meno, viene meno tutto l'effetto illusionistico del potere sofistico: «Non è forse necessario, Teeteto – dice lo Straniero – che la maggior parte di questi ascoltatori di una volta, trascorso un tempo sufficiente per essi e col procedere dell'età, venuti a contatto diretto con le cose che sono (τοῖς τε οὔσι προσπίπτοντας) e costretti da quanto subiscono a toccare l'evidenza delle cose (διὰ παθημάτων ἀναγκαζομένους ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων) muti l'opinione di un tempo, in modo che quanto appariva grande ora appaia piccolo e quanto appariva facile, difficile e tutte le apparenze (φαντάσματα) suscitate in quei discorsi siano completamente capovolte dai fatti che si presentano nel corso delle loro azioni?»³⁹.

In quest'ultimo passo è spiegata tutta l'incidenza dell'elemento della distanza nella determinazione della situazione illusionistica: i sofisti scelgono tra i giovani i loro interlocutori privilegiati perché i giovani, in quanto tali, vivono quella condizione di distanza dalla verità che è necessaria al prodursi dell'illusione, ma «trascorso un tempo sufficiente e col procedere dell'età» essi, venendo

³⁸ Cfr. 234 b 5-c 7.

³⁹ Cfr. 234 d2-e 2.

a contatto diretto con le cose, colmano quella distanza che li rendeva facili prede del fascino del discorso sofistico e misurano la differenza tra le cose reali e quelle apparenze fallaci che prima credevano vere.

Ma quando questo accade, quando cioè arriva il tempo della disillusione e le cose che sembravano grandi si rivelano essere piccole, e quelle che sembravano facili, difficili, allora i giovani di un tempo, che ben saprebbero ora riconoscere i discorsi sofistici per quello che sono, e cioè false immagini della realtà delle cose, ora che, vicini alla verità, saprebbero distinguerla dall'illusione, ora, essi scoprono anche di non essere più giovani e di essere stati quindi sostituiti da altri nel ruolo di interlocutori privilegiati dell'inganno sofistico, da altri giovani che proprio in quanto tali si prestano a diventare a loro volta vittime inconsapevoli della situazione illusionistica. I tecnici della contraffazione della verità, in questo modo, grazie al perverso potere che esercitano sul loro pubblico, assicurano a se stessi il controllo delle giovani generazioni e il continuo ricambio della fonte dei loro guadagni. Si tratta di un meccanismo estremamente pericoloso per il buon funzionamento dello Stato⁴⁰; è necessario dunque impiegare ogni sforzo per individuare di questo meccanismo quell'insieme di norme teoriche che ne permettono la pratica e ne assicurano il potere: ecco il senso dell'indagine diairetica sul sofista, il significato del continuo interrogarsi dello Straniero sui modi, i luoghi, i tempi, i modelli astratti e i referenti concreti dell'attività pubblica del sofista. Nella prospettiva platonica di questo dialogo, una tale indagine ha il carattere della ricerca della definizione, ma non si tratta di un'analisi da effettuarsi sui «puri nomi», essa – come viene chiarito fin dall'inizio del dialogo – tende a creare un accordo (συνωμολογήσθαι) «mediante i discorsi sulla cosa stessa (τὸ πρᾶγμα αὐτό) piuttosto che sul solo nome (μᾶλλον ἢ τοῦνομα μόνον) separato da ogni discorso (χωρὶς λόγου)»⁴¹.

La tecnica di reperimento della definizione dunque deve colmare una distanza, quella tra l'oggetto, a proposito del quale si effettua la ricerca, e il suo nome, che rappresenta l'immagine vera che si può avere di quell'oggetto⁴²: il

⁴⁰ Esistono numerosi luoghi del *corpus* platonico in cui è possibile leggere la preoccupazione del filosofo per i pericoli, soprattutto morali e politici, che i discorsi sofistici, portati ad estreme conseguenze, possono procurare alla πόλις. Cfr. fra gli altri *Gorg.* 464 a sgg.; *ROSEN, op. cit.*, p. 247, sottolinea che «l'ultima disputa tra filosofia e sofistica, così come queste due attività sono presentate nei dialoghi platonici, si trova... al livello della distinzione tra migliore e peggiore» (piuttosto che in un contesto di confronto logico ed ontologico) ed aggiunge «a questo livello comunque non c'è confutazione tecnica della sofistica». Sulla critica platonica alla non tecnica sofistica cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, pp. 93-97.

⁴¹ 218 c 4-5.

⁴² Quello che rappresenta l'immagine vera di un oggetto non è il nome, considerato nel suo isolamento di puro ὄνομα, perché in questo senso esso non è né vero né falso (cfr. *ZADRO, op. cit.*, pp. 145 sgg.), ma è il nome inteso come definizione (λόγος) di un oggetto, perché solo inteso come λόγος esso può essere paragonato a un'immagine, ed essere quindi considerato vero o falso. Ma se nel *Sofista* è il λόγος, come insieme di ὀνόματα, ad essere qualificato falso o vero, nel *Cratilo* anche il solo «nome» come rappresentazione (δῆλωμα 433 b 3, 433 d 1-2, d 7) o imitazione (μίμησις 429 a 10, e 10) delle cose (πράγματα 388 b 10-11) e dunque delle realtà (οὐσίαι 388 c 1) risulta vero o falso nella misura in cui tale rappresentazione è conforme o difforme rispetto alle cose imitate.

luogo proprio della διααιρετική τέχνη - che viene così a configurarsi come una vera e propria tecnica ermeneutica - è lo scarto tra ὄνομα e πᾶγμα, tra cosa e immagine della cosa; tutta la sua tensione è rivolta a vincere quella distanza, a colmare quello scarto, a rimuovere quelle false immagini dell'oggetto che, ponendosi tra la dimensione della realtà e quella della verità, ne impediscono la coincidenza. È in questo senso un'analisi concreta che, nel tentativo di individuare quelle che sono le false immagini del reale, deve misurarsi con i mille pericoli della tecnica mimetica, con le infinite possibilità di un oggetto di apparire diverso da quello che è; nel caso del sofista, tutto ciò è quanto mai difficile, essendo questi un vero e proprio esperto della tecnica di produzione delle apparenze. Egli inventerà mille travestimenti pur di sfuggire al pericolo di essere smascherato per quello che è, un volgare imitatore delle cose che sono⁴³, una specie di stregone⁴⁴, un mercante di immagini⁴⁵. Ma a nulla varranno i suoi tentativi, e se pure cercherà di immergersi «in qualche punto della sequenza delle parti della tecnica mimetica, siamo del parere - dice lo Straniero - di stargli dietro continuando a dividere la parte che lo accoglie, finché sia, catturato»⁴⁶.

Secondo questo programma, l'εἶδος della μιμητική τέχνη è stato diviso nelle due specie della tecnica del copiare (εἰκαστική) e della tecnica del produrre apparenze (φανταστική)⁴⁷.

La prima si ha - dice Platone - «quando uno, attenendosi alle proporzioni del modello (κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας) in lunghezza, larghezza e profondità, e oltre a ciò conferendo a ciascun particolare i colori appropriati, dà luogo alla genesi dell'imitazione (τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν)»⁴⁸. La tecnica del copiare, dunque, che è parte della tecnica dell'imitare, produce una copia (εἰκόνα) che è assolutamente simile (εἰκός) al reale, perché del reale produce la vera proporzione (ἀληθινὴ συμμετρία)⁴⁹.

La seconda specie, invece, si ha nel caso per esempio di quegli artigiani che «dando un addio alla verità» (χαίρειν τὸ ἀληθές) riproducono nelle immagini non le proporzioni che sono (οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας), ma quelle che sembrano belle (ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς)⁵⁰. Il prodotto di tale tecnica

⁴³ 235 a 1.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Nelle prime definizioni del sofista l'accento è posto sulla sua attività di mercante, nell'ultima, invece, si sorvola sul fatto che gli «oggetti» prodotti dalla tecnica sofistica vengono «venduti» e si sottolinea soprattutto la loro natura di εἶδωλα. Ciò nonostante, o forse proprio per questo, la definizione del sofista come «mercante di immagini» è quella che meglio raccoglie gli elementi diversi emersi dagli altri tentativi definitivi.

⁴⁶ 235 c 2-4.

⁴⁷ Cfr. 235 c 8-236 c 7.

⁴⁸ 235 d 6-e 2.

⁴⁹ Cfr. 235 e 6-7, ove si dice che la seconda specie di tecnica mimetica non riproduce (a differenza della prima che si attiene alle proporzioni del modello) τὴν ἀληθινὴν συμμετρίαν.

⁵⁰ 236 a 4-5. Il riferimento al bello (συμμετρίας καλὰς in a 5 e εἰκέναι τῷ καλῷ in b 5), introdotto nella illustrazione della seconda specie di tecnica mimetica, è secondo noi da intendersi negli stessi termini del riferimento al vero, come caratteristica del modello reale che viene imitato dal μιμητής. Quando si dice che questi non riproduce nelle immagini «le proporzioni che sono, ma quelle che sembrano belle», si sta affermando che non riproduce

mimetica, dal momento che appare, ma non è, simile al vero, non dobbiamo forse chiamarlo apparenza (φάντασμα)?⁵¹.

Ecco mostrata la genesi della nozione di apparenza che tanta importanza riveste nella interpretazione platonica della tecnica sofistica come tecnica di contraffazione della verità. Una copia si distingue da un'apparenza, pur essendo entrambe, sia la copia che l'apparenza, delle immagini del reale, perché la prima è simile all'originale di cui è copia, la seconda invece è una contraffazione del suo modello, una sua falsificazione; la prima è veramente simile al reale, la seconda è falsamente simile al reale, laddove «falsamente simile al reale» significa non soltanto che tale somiglianza non sussiste, ma che si pretende che vi sia. Ciò che propriamente contraddistingue l'apparenza è la volontà del suo autore di presentarla come una fedele riproduzione della realtà: un'apparenza è un'apparenza proprio in quanto vuole sembrare una copia; è un'immagine falsa, che è falsa non solo perché non è vera, ma perché si presenta come vera.

Molto importante, per una corretta comprensione della nozione platonica di φάντασμα, è l'affermazione dello Straniero in 236 b 5-6, in cui viene sottolineato che se si riesce ad osservare adeguatamente (ικανῶς) il prodotto della φανταστική τέχνη, esso appare non essere simile a ciò cui dice di somigliare (μηδ' εἰκός ᾧ φησιν εοικέναι). La differenza tra la copia e l'apparenza è dunque fondamentale per il logos diairetico teso ad individuare la specie che è propria del sofista come tecnico del falso: la produzione di εἶδωλα λεγόμενα⁵², di immagini verbali, non è una εἰκαστική, una produzione di copie, di immagini vere della realtà delle cose, ma una φανταστική, una produzione di apparenze, di immagini false che vogliono sembrare vere e tali appaiono a quei giovani che sono ancora «molto lontani dalla verità»⁵³.

La διαίρεσις tra copia e apparenza presuppone dunque un superamento di quella condizione di distanza dal vero in cui versano gli sprovveduti interlocutori dell'inganno sofistico: mancando della cognizione del vero, quelli mancano anche di quella del falso e dunque non distinguono la verità dall'apparenza della verità, che è propriamente la dimensione illusionistica del falso di cui sono pionieri. Hanno a che fare con una fallace apparenza e la credono fedele copia; anzi fanno di più, negano che possa esistere una diairesis tra εἰκόν e φάντασμα e quindi credono che sia vero tutto ciò che appare.

Parlando della produzione sofistica nei termini di produzione di εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων, immagini verbali di ogni cosa, e distinguendo tra tali

le proporzioni vere (cioè reali) del παράδειγμα, ma solo quelle che sembrano tali. Si presuppone cioè che la bellezza sia una caratteristica del modello imitato. E così più avanti, quando si dice, in 236 b 4-6, che ciò che appare simile al bello, ma che osservato adeguatamente si mostra ad esso dissimile, è propriamente un φάντασμα, tale riferimento al bello è di nuovo un riferimento ad una caratteristica reale del modello che viene imitato e che è invece presente nell'immagine solo in apparenza.

⁵¹ Cfr. 236 b 4-7.

⁵² Cfr. 234 c 6.

⁵³ Cfr. 234 c 7. Cfr. W. BONDESON, *Plato's Sophist: Falsehoods and Images*, in «Apeiron», 6 (1972), n. 2, pp. 1-6.

immagini quelle che sono copie fedeli della realtà da quelle che sono ingannevoli apparenze della verità, Platone fornisce un modello ermeneutico del problema della verità e della falsità del discorso⁵⁴, che interpreta, da un lato, il λόγος vero come εἰκὼν, immagine della realtà assolutamente simile ad essa, reale essa stessa come immagine, ed anche vera nella sua dimensione di εἶδωλον λεγόμενον che dice le cose che sono come sono⁵⁵; e dall'altro il λόγος falso come φάντασμα, immagine falsa della realtà, che sembra essere vera, e nel suo apparire del tutto simile all'immagine vera è irrealmente come immagine vera, ma pur esiste nella sua vera dimensione di immagine falsa, di εἶδωλον λεγόμενον che dice che «non sono le cose che sono, o che sono le cose che non sono»⁵⁶.

Ma se da un lato la metafora del discorso-immagine, conforme o difforme rispetto al reale, fornisce a Platone un modello ermeneutico del fenomeno dell'inganno sofistico, d'altro lato essa, proprio nel tentativo di interpretare la

⁵⁴ Sul criterio della verità e della falsità del discorso nel *Sofista* - problema dibattutissimo tra gli studiosi di Platone - esistono fondamentalmente tre prospettive interpretative: la prima prende in considerazione la combinazione degli elementi linguistici in relazione alla combinazione delle forme (cfr. le differenze per es. tra le posizioni di J. L. ACKRILL, ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London» 2 (1955), pp. 31-35; *Plato and the Copula: Sophist 251-259*, in «The Journal of Hellenic Studies» LXXVII (1957), pp. 1-6; R. S. BLUCK, *False Statement in the Sophist*, in «The Journal of Hellenic Studies» LXXVII (1957), pp. 181-186; K. LORENZ - J. MITTELSTRASS, *Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Soph. 251d-263d)*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 48 (1966), pp. 113-152); la seconda identifica il criterio della verità e della falsità del giudizio nella corrispondenza/non corrispondenza al dato reale (cfr. p.e. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a running commentary, London 1957, pp. 310 sgg.; R. HACKFORTH, *False Statement in Plato's Sophist*, in «The Classical Quarterly», XXXIX (1945), pp. 56-58); la terza, basata sulla teoria del linguaggio come immagine verbale, riconosce nella «copia» il modello platonico di discorso vero, nella «apparenza» quello di discorso falso (cfr. p.e. S. ROSEN, *op. cit.*, pp. 147 sgg., 291 sgg.). Non mancano naturalmente (anche fra gli stessi autori citati) tentativi di mediazione tra le diverse prospettive d'interpretazione del problema e anche noi, che riteniamo fondamentale, per comprendere il criterio platonico della distinzione vero-falso, considerare il discorso dello Straniero sulla διαίρεσις copia-apparenza, non svalutiamo l'importanza degli apporti che vengono dalle prime due prospettive alla soluzione del problema. Sull'argomento cfr. anche W. DETEL, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theaitet und Sophistes*, Göttingen 1972, pp. 68 sgg.; P. SELIGMAN, *op. cit.*, pp. 104 sgg.; Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris 1981, pp. 305-392, p. 373; M. MIGNUCCI, *Esistenza e verità nel Sofista di Platone*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», C (1989), pp. 267-281.

⁵⁵ Il discorso vero (ἀληθὴς λόγος) viene definito in 263 b 4 come discorso che dice (λέγει), a proposito di un qualcosa, le cose che sono come sono (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν).

⁵⁶ Il discorso falso (ψευδὴς λόγος) è definito in 240 e 10-241 a 1 come discorso che afferma che le cose che sono non sono (τὰ ὄντα μὴ εἶναι) e quelle che non sono sono (καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι). In 260 c 3 il discorso falso è semplicemente quello che dice le cose che non sono (τὰ μὴ ὄντα). In 263 b 7 è quello che dice cose diverse da quelle che sono (ἕτερα τῶν ὄντων), esso dunque di nuovo (263 b 9) «dice che sono le cose che non sono» (τὰ μὴ ὄντα ἄρα ὡς ὄντα λέγει). Più avanti si specifica che le cose diverse da quelle che sono, che esso afferma, sono relative a un qualcosa (che nel caso in questione è l'interlocutore stesso dello Straniero: cfr. 263 b 11). L'ultima formulazione della definizione di discorso falso è la più dettagliata: «Le cose che sono dette sul tuo conto (περὶ δὴ σοῦ λεγόμενα), cose diverse, ma (dette) come se fossero identiche ((λεγόμενα) μέντοι ἄτερα ὡς τὰ αὐτὰ) e cose che non sono ma dette come se fossero cose che sono (καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), assolutamente tale combinazione costituita di verbi e di nomi sembra essere realmente e veramente un discorso falso» (263 d 1-4).

sofistica come tecnica del falso, si trova a dover rendere ragione della possibilità stessa dell'esistenza del falso: «In che modo si debba parlare per dire o opinare che il falso è realmente, e senza che questa asserzione comporti una contraddizione, è una cosa assolutamente difficile da mostrare»⁵⁷. L'aporia in cui si imbatte il discorso che pretende di dimostrare che τὸ ψεῦδος ὄντως εἶναι è tutta nell'audacia dell'ipotesi che il non essere sia (τὸ μὴ ὄν εἶναι)⁵⁸. «In nessun altro modo infatti il falso potrebbe venire ad essere (ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν)»⁵⁹.

Ecco il punto del dialogo in cui, come notavamo sopra, si rivela in tutta la portata della sua carica aporetica il tentativo platonico di collegare il problema delle apparenze a quello dell'esistenza del falso e quindi del non essere. Il sofista è un produttore di apparenze, di immagini false del reale. La sua è una tecnica dell'inganno che opera «mediante discorsi»⁶⁰, il prodotto stesso del suo inganno sono discorsi. Tali discorsi sono falsi, ma appaiono veri a chi lontano dalla verità non la distingue dalla menzogna: essi sono dunque apparentemente veri, ma realmente falsi. Esiste uno scarto, nel caso dei discorsi falsi, tra apparenza e realtà e in questo scarto si annida la possibilità dell'inganno sofistico. Ma il sofista nega questo scarto, nega che i suoi discorsi siano solo apparentemente veri, nega che siano falsi, anzi fa di più: nega che in generale esistano l'apparenza e la falsità⁶¹. Tutto il suo potere è fondato su questa negazione.

Per definire il sofista come tecnico del discorso falso, e quindi minare le basi del suo potere, è necessario dimostrare che il falso esiste, e con esso il non essere.

Il punto più delicato della questione è proprio questo legame tra il non essere e la falsità; ci saremmo aspettati un'argomentazione articolata a questo riguardo⁶², che mostrasse tutte le connessioni tra dimensione discorsiva dell'inganno e realtà ontologica del non essere, ma Platone, nel presentare il legame necessario che sussiste tra τὸ μὴ ὄν e τὸ ψεῦδος, si limita a dire che il logos che pretende di dimostrare la realtà del secondo ha l'audacia di presupporre l'esistenza del primo, e aggiunge: «in nessun altro modo infatti il falso potrebbe venire ad essere»: la relazione tra le due nozioni è dunque considerata immediatamente evidente, e in tutta la prima parte dell'argomentazione l'attenzione è spostata sul problema della realtà del non essere. A stabilire l'assoluta impossibilità di questa realtà sta perentoria la testimonianza di Parmenide, padre «vene-

⁵⁷ 236 e 3-6.

⁵⁸ 237 a 3-4.

⁵⁹ 237 a 4.

⁶⁰ 234 c 5.

⁶¹ 260 c 11-d 3. Sull'impossibilità del falso, cfr. tra l'altro *Euthyd.* 283 e-284 c, *Crat.* 429 d sgg., *Theaet.* 187 b 4 sgg.

⁶² Più avanti lo Straniero tornerà su questo punto e la stretta relazione che esiste tra la nozione di falsità e quella di non essere sarà oggetto di una articolata argomentazione in cui τὰ μὴ ὄντα saranno indicati come contenuti proprio del discorso e della opinione falsi (cfr. 240 d sgg. e n. 56 *supra*). In 260 b 7 sgg., poi, verrà detto che il falso che si ingenera nel pensiero e nei discorsi è il risultato della mescolanza (μεῖζις) dell'opinione e del discorso con τὸ μὴ ὄν.

rando e terribile»⁶³. «Non costringere mai ad essere, egli dice, ciò che non è; tu anzi da questa via di ricerca trattieni il pensiero»⁶⁴.

Il problema della realtà del non essere è innanzi tutto il problema del referente ontologico del termine μή ὄν⁶⁵; esso non può riferirsi a nessuna delle cose che sono (τι τῶν ὄντων)⁶⁶, non può riferirsi correttamente a un qualcosa (τι)⁶⁷; ma d'altro lato non può non riferirsi a un qualcosa, perché non si può «concedere neppure questo, che cioè uno dica (λέγειν) e tuttavia non dica nulla (ἀλλ' οὐδὲ λέγειν)»⁶⁸. Il termine μή ὄν non ha un referente quantitativamente determinabile⁶⁹ e, sfuggendo alla possibilità di una determinazione quantitativa, risulta impensabile (ἀδιανόητον)⁷⁰ e inesprimibile (ἄρρητον)⁷¹. Esso è ἄλογον⁷², che vale sia «estraneo ad ogni discorso», sia «irrazionale». Tale nozione assolutamente irrazionale, impensabile e inesprimibile, viene in realtà razionalmente concepita, pensata, pronunciata: la provvisoria conclusione cui giunge lo Straniero è «che il non essere caccia in difficoltà persino chi lo confuta, tanto che ogni volta che si cerca di confutarlo si è costretti a fare sul suo conto asserzioni contraddittorie (ἐναντία)»⁷³. Le aporie in cui ci si imbatte quando si cerca di determinare τὸ μή ὄν sono le stesse che si incontrano nel tentativo di definire il σοφιστής: «pertanto, se diremo che egli possiede una tecnica del produrre apparenze, facilmente egli partendo dall'uso stesso del nostro linguaggio (ἐκ ταύτης τῆς χρείας τῶν λόγων) ci ritorcerà contro i nostri discorsi capovolgendoli, e cioè quando lo chiameremo produttore di immagini (εἰδωλοποιόν), ci domanderà che cosa mai diciamo assolutamente con il termine immagine»⁷⁴.

E a nulla varranno i nostri tentativi di riferirci alle «immagini che si formano nelle acque e negli specchi» o a «quelle dipinte» o a «quelle modellate» o a «tutte quante le altre di questo genere»⁷⁵. Egli si metterà a ridere delle

⁶³ Cfr. *Theaet.* 183 e 6.

⁶⁴ — Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μή ὄντα·
— ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶγε νόημα.

Soph. 237 a 8-9; cfr. 258 d 2-3 e DK 28 B 7, 1-2. Cfr. G. CASERTANO, *Parmenide il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1989², pp. 18-19 e 122-125.

⁶⁵ Cfr. 237 b 10-c 4: «Se uno degli ascoltatori, non a scopo di contesa nè per scherzare, ma seriamente dovesse rispondere, dopo aver riflettuto, a che cosa deve essere riferito questo nome, il «non essere», in riferimento a che cosa (εἰς τί) e per quale oggetto (καὶ ἐπὶ ποῖον) noi crediamo che egli ne farebbe uso e che cosa indicherebbe a chi lo interroga?» (cfr. Y. LAFRANCE, *Sur une lecture analytique...*, cit., pp. 74 sgg.). Mignucci sottolinea come il problema in questione non è solo quello della denotazione del termine μή ὄν ma anche quello «filosoficamente più interessante per cui non è legittimo far assumere al non essere la funzione di predicato» (cfr. M. MIGNUCCI, *art. cit.*, p. 270).

⁶⁶ 237 c 7-8.

⁶⁷ 237 c 10-11.

⁶⁸ 237 e 4-6. Per la lettura di Owen del problema del non essere nel *Sofista*, cfr. G. E. L. OWEN, *Logic, science and dialectic*, Ithaca-New York 1986, pp. 104-137.

⁶⁹ 238 b 2-3.

⁷⁰ 238 c 10, cfr. b 6-8.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.* Sull'inconoscibilità del non essere cfr. *Resp.* 477 a 1, 3-4; *Theaet.* 189 a 6-13.

⁷³ 238 d 4-7. Ma si veda tutto il seguito del discorso dello Straniero fino a 239 c 7 e l'immediato collegamento con il problema delle immagini (239 c 9-d 5).

⁷⁴ 239 c 9-d 5.

⁷⁵ Cfr. 239 d 6-8.

nostre parole «che sono dirette a lui come ad uno che vede», e «fingerà di non conoscere né specchi, né acque e addirittura nemmeno la vista»⁷⁶. Egli ci interrogherà invece soltanto su ciò che risulta dai nostri discorsi⁷⁷.

Il sofista, tecnico dell'apparenza, si rifiuta di misurarsi con un interlocutore che nel discorso si riferisce a dati reali, e quindi veri, perché il suo λόγος, solo apparentemente vero, è tale proprio perché ha reciso ogni vero legame con la realtà. Lo pseudo-discorso del sofista esiste solo come εἰδωλον λεγόμενον, come immagine puramente verbale, priva di possibilità di vero riscontro nel reale: è dunque esclusivamente sul piano verbale che egli accetta di discutere – per negarla – la definizione di se stesso come φάντασμα. Colta nella dimensione puramente astratta in cui la costringe il sofista, la nozione di immagine rivela tutto il suo legame con il non essere: «l'immagine è un oggetto fatto a somiglianza di quello vero, altro rispetto ad esso, ma tale e quale (ἕτερον τοιοῦτον)»⁷⁸. Non è dunque un oggetto vero, ma uno simile (εὐικός)⁷⁹. Ma se quello vero è realmente (τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν) e se il non vero è il contrario (ἐναντίον) del vero, allora un oggetto simile, in quanto non vero, non è realmente (οὐκ ὄντως)⁸⁰. Eppure esso in qualche modo è (ἀλλ' ἔστι γε μήν πως)⁸¹. Tuttavia non veramente (οὐκ οὖν ἀρα ὄντως) è realmente ciò che chiamiamo copia (ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα)⁸².

L'aporetica conclusione cui giunge lo Straniero dopo questa serie serrata di passaggi logici, tesi alla determinazione della nozione di immagine, è che «c'è il rischio che il non essere sia intrecciato all'essere in qualche connessione (συμπλοκή) del genere, il che è molto assurdo (ἄτοπον)⁸⁴... Per mezzo di questo intreccio (ἐπάλλαξις) il sofista dalle molte teste ci ha costretti ad ammettere che il non essere in qualche modo è»⁸⁵.

Il tentativo platonico – cui accennavamo sopra – di collegare il problema delle immagini a quello dell'esistenza del discorso falso e quindi del non essere, fornendo alle difficoltà che tali argomenti sollevano una medesima giustificazione teorica, è testimoniato dai continui rimandi, nel testo, all'una o all'altra questione considerate aspetti diversi di una stessa problematica, che ora esige uno spostamento dell'attenzione sulla definizione della nozione di immagine, ora sulla possibilità della falsità, ora sull'essere del non essere. E quindi il discorso

⁷⁶ Cfr. 239 e 5-240 a 1.

⁷⁷ Cfr. 240 a 1-2.

⁷⁸ Cfr. 240 a 7-8.

⁷⁹ Cfr. 240 b 2.

⁸⁰ Cfr. 240 b 3-8.

⁸¹ Cfr. 240 b 9.

⁸² Cfr. 240 b 10.

⁸³ Cfr. 240 b 11-13. Sulla complessità del testo cfr. le notazioni di M. FREDE, *Bemerkungen zum text der Aporienpassage in Platons Sophistes*, in «Phronesis» VII (1962), pp. 132-136, precedenti al volume *Praedikation und Existenzaussage*, cit.

⁸⁴ 240 c 1-2.

⁸⁵ 240 c 3-4.

che si articola una volta sul piano squisitamente logico-linguistico, un'altra su quello più specificamente ontologico, è il documento più vivo dell'esigenza profondamente dialettica della speculazione tardo-platonica di considerare la aporeticità di un dato in tutte le prospettive, inseguendo i riflessi di un problema ad un altro livello di discorso, analizzando il significato di un'affermazione portandola alle sue conseguenze più estreme, e tutto questo verificando ad ogni tappa dell'argomentazione le possibili contraddizioni, le lacune e le difficoltà dell'indagine, nel tentativo di rendere ragione, al di là di questo o di quel contenuto specifico, del metodo stesso con cui si conduce la ricerca⁸⁶.

L'analisi della nozione di immagine, che pur non essendo realmente (un oggetto vero) è realmente (una copia dell'oggetto vero), ci ha condotti ad ammettere che il non essere è intrecciato all'essere, che il non essere in qualche modo è: nella nozione stessa di εἶδωλον si annida, aporetica, la nozione di μὴ ὄν. Il sofista, fedele al divieto parmenideo di concepire la possibilità del non essere, nega l'esistenza delle immagini e, sulla base dello stesso divieto, nega la correttezza della definizione della sua tecnica come tecnica dell'inganno, perché anche la nozione di inganno presuppone quella di non essere: «quando diremo (...) che la sua tecnica è ἀπατητική in tal caso affermeremo che la nostra anima opina il falso per effetto della sua tecnica»⁸⁷. D'altra parte un'opinione falsa è tale proprio perché opina il contrario delle cose che sono (τάναντία τοῖς οὐσι)⁸⁸, cioè perché opina le cose che non sono (τὰ μὴ ὄντα)⁸⁹, e più precisamente che le cose che non sono in qualche modo siano (εἶναι πως)⁹⁰. E anche un discorso, per questi stessi motivi, sarà considerato falso, quando afferma «che le cose che sono non sono e quelle che non sono sono»⁹¹.

Nel dettaglio dell'analisi della definizione del discorso e dell'opinione falsi, lo Straniero argomenta quel legame tra non essere e falsità che in un primo momento aveva posto senza spiegare; e, nella lettera della definizione, coinvolge il concetto di contrarietà rispetto all'essere (un'opinione falsa opina il contrario delle cose che sono), che giocherà un ruolo fondamentale nel contesto della

⁸⁶ Siamo convinti - ma non è questa la sede per giustificare tale nostra convinzione (rimandiamo a P. SELIGMAN, *op. cit.*, pp. 1-4, del quale condividiamo alcune fondamentali affermazioni a questo proposito) - che la prospettiva platonica nel *Sofista* sia una prospettiva ontologica, essenzialmente, e non logica (*contra* per es. A. L. PECK, *Plato and the Megista Gene of the Sophist. A reinterpretation*, in «The Classical Quarterly» 46 (1952), pp. 32-56; M. FREDE, *Praedikation...*, cit., *passim*; e la parte, forse, quantitativamente maggiore della letteratura critica sul *Sofista*), anche se è innegabile la valenza logica e dialettica di alcuni passi dell'indagine sul non essere; ma quanto ci preme sottolineare qui è la costante preoccupazione metodologica del dialogo, che ci appare come il dato più evidente della profonda influenza che la filosofia eleatica ebbe - al di là di ogni tentativo di «parricidio» (cfr. 241 d 3) - sulla speculazione tardo-platonica (sull'importanza attribuita da Parmenide al «metodo» della filosofia, cfr. G. CASERTANO, *Parmenide...*, cit., *passim*).

⁸⁷ Cfr. 240 d 1-4.

⁸⁸ Cfr. 240 d 6-7.

⁸⁹ Cfr. 240 d 9.

⁹⁰ Cfr. 240 e 3-4. «E che le cose che sono sotto tutti gli aspetti (τὰ πάντως ὄντα) in nessun modo siano (μεδαμῶς εἶναι)», 240 e 5-6.

⁹¹ Cfr. 240 e 10-241 a 1.

discussione platonica tesa a correggere la nozione di non essere: alla fine del dialogo, infatti, τὸ μὴ ὄν non sarà più inteso come contrario (οὐκ ἐναντίον) dell'essere, ma solo come diverso (ἀλλ' ἕτερον μόνον) da questo⁹².

Per avviarci ad una conclusione di questa nostra breve riflessione sul testo del *Sofista*, che si proponeva, come indicavamo sopra, di illustrare l'intenzione platonica di collegare la questione delle immagini a quella della falsità ed entrambe al problema del non essere, è necessario soffermarci su quella parte del percorso dialettico dello Straniero in cui il legame necessario tra le nozioni in questione viene, per così dire, spogliato della sua carica aporetica, l'esistenza del non essere dimostrata possibile, e con essa la correttezza della definizione del sofista come produttore di apparenze e tecnico del discorso falso.

Il luogo che segna il passaggio da una valutazione aporetica ad una considerazione metodologicamente corretta del problema del non essere è l'affermazione dello Straniero in 241 d, in cui viene indicata la necessità di «mettere alla prova (βασανίζειν)» il discorso parmenideo che nega l'esistenza di τὸ μὴ ὄν forzando (βιάζεσθαι) «il non essere ad essere in un certo senso (τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι) e l'essere, viceversa, in qualche modo a non essere (καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ)»⁹³.

Consapevole dell'importanza di questo punto ai fini di un superamento delle difficoltà incontrate nel corso dell'indagine dialettica sul sofista, lo Straniero aggiunge: «se queste due affermazioni non vengono confutate o concordemente ammesse, ben difficilmente uno sarà in grado di evitare, parlando di discorsi falsi o di opinioni false, siano esse immagini (εἶδωλα) o copie (εἰκόνες) o imitazioni (μιμήματα) o apparenze (φαντάσματα), o anche di tecniche relative a queste stesse cose, di essere deriso, essendo costretto a fare affermazioni contraddittorie»⁹⁴.

Il percorso «obbligato» di un discorso così «rischioso», che coincide con il metodo stesso della ricerca⁹⁵, prevede in primo luogo un riesame delle cose che appaiono evidenti (τὰ δοκοῦντα ἐναργῶς) per evitare che si crei un accordo tra interlocutori su nozioni dai contorni ancora confusi⁹⁶.

Tra tali nozioni evidenti solo in apparenza figura immediatamente quella degli enti: c'è chi dice che sono tre, talvolta amici tra loro, talvolta nemici; c'è chi afferma che sono due e sono connotati come caldo e freddo. La stirpe eleatica, poi, convinta che quelle che son chiamate «tutte le cose» siano un solo

⁹² Cfr. 257 b 3-4. Sul significato della nozione di contrarietà nel passo in questione ed in quelli immediatamente seguenti e ad esso collegati, cfr. D. KEYT, *Plato on Falsity: Sophist 263 b*, in *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, ed. by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, Assen 1973, pp. 285-305; *contra*, P. A. JOHNSON, *Keyt on ἕτερον in the Sophist*, in «Phronesis», XXIII (1978), pp. 151-157.

⁹³ 241 d 5-7.

⁹⁴ 241 e 1-5. In questo passo ci sembra chiara la prospettiva platonica che interpreta il discorso come immagine (copia-apparenza-imitazione) del reale (cfr. nn. 42 e 54 *supra*; *contra*, P. SELIGMAN, *op. cit.*, pp. 109-112). A proposito di tale «conception naïvement réaliste du langage et de la vérité», cfr. Y. LAFRANCE, *Sur une lecture analytique...*, cit., pp. 67-76.

⁹⁵ Cfr. 242 b 6-8.

⁹⁶ Cfr. 242 b 10-c 2.

essere, su questa base racconta i suoi «miti»⁹⁷. E non mancano «Muse di Ionia e di Sicilia» che hanno pensato che la posizione più salda fosse quella di intrecciare entrambe le tesi e dire che «l'essere è molteplice e uno» ed è «tenuto insieme da odio e da amicizia»⁹⁸. Ciascuna interpretazione porta a termine il proprio assunto guardandoci dall'alto, e proprio per questo un parlare siffatto è mitologico (μῦθος) e non logico (λόγος), non è cioè quell'instaurarsi della situazione dialogica che ad ogni tappa della ἀποδείξις verifica τὸ ὁμολογεῖν tra gli interlocutori e che soltanto così procedendo può giungere alla verità⁹⁹. I miti che costoro raccontano, proprio per la mancanza di una autentica discussione delle tesi che sostengono, di una adeguata spiegazione dei termini che usano, risultano incomprensibili e incomprensibile risulta l'argomento su cui discettano: che cosa mai intendete significare – chiede idealmente loro lo Straniero – quando pronunciate il termine ὄν¹⁰⁰? La realtà dell'essere risulta difficile da comprendere nella stessa misura di quella del non essere¹⁰¹: la latitudine concettuale dell'aporia che investe i termini fondamentali su cui si è storicamente costruita la speculazione pre-platonica si dilata fino a coinvolgere le nozioni di unità, di molteplicità, di interezza, di totalità, il senso stesso degli ὀνόματα e la loro possibilità di riferirsi a dei πράγματα¹⁰².

In mancanza di una seria riflessione su tali problemi risulta scorrettamente impostata anche la famosa ἀμφισβήτησις περὶ τῆς οὐσίας¹⁰³, la disputa sull'esistenza fra «materialisti» e «idealisti», che oppongono gli uni agli altri affermazioni prive del saldo sostegno della dimostrazione, affermazioni che proprio per questo risultano intrise di violenza e non di coerenza¹⁰⁴, e che, passate al vaglio severo del confronto critico, mostrano di incorrere in ogni sorta di contraddizione.

È impossibile tendere alla verità – e tendere alla verità è il compito proprio della filosofia – senza accettare di mettere continuamente in discussione le tesi che si intendono sostenere, i termini in cui si formulano, le conseguenze che comportano¹⁰⁵: il vecchio Platone nel *Sofista* ripropone l'antica istanza socratica

⁹⁷ Cfr. 242 c 4-d 6. Sulla discussione platonica del numero degli enti cfr. C. A. VIANO, *La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Torino 1986, pp. 85-99, 92-93.

⁹⁸ Cfr. 242 d 6-e 2.

⁹⁹ Cfr. 243 a 2-b 1.

¹⁰⁰ Cfr. 244 a 4-6. Ma si veda l'intero passo da 243 b 3.

¹⁰¹ 250 e 5-251 a 3. Cfr. L. ROBIN, *Platone*, tr. it., Milano 1988², pp. 103 sgg.

¹⁰² Cfr. 244 a 4-245 e 5.

¹⁰³ 245 e 6-246 a 5. Cfr. G. MOVIA, *Il Sofista di Platone: dal problema dell'essere al principio teologico*, in *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano 1985, pp. 206 sgg.

¹⁰⁴ Cfr. 246 a 7-249 d 5. Usiamo con la dovuta cautela i termini «materialisti» e «idealisti» (cfr. A. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it., Firenze 1968, pp. 596-600; P. SELIGMAN, *op. cit.*, pp. 30-32). Platone sottolinea soprattutto la drasticità e la violenza (cfr. βία in 246 d 1 e la sfumatura d'insistenza del verbo δυσχυρίζομαι in 246 a 9-10) con cui i primi sostengono la loro tesi, ma non risparmia questa critica nemmeno agli «amici delle idee», come conferma l'uso del verbo βιάζω in 246 b 8.

¹⁰⁵ Cfr. 249 d 6-250 a 7. Sulla portata filosofica della critica platonica della tradizione, cfr. G. CAMBIANO, *Tecniche dossografiche in Platone*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, cit., pp. 61-84.

del fondamento critico e autocritico della filosofia, l'importanza di fare della professione di ignoranza il punto di partenza di ogni ricerca. Sapere di non sapere che cosa sono l'essere e il non essere significa trovarsi nella condizione giusta per poterli cercare, e avere riconosciuto come μῦθοι le risposte storicamente date sull'argomento significa avere individuato nel λόγος lo strumento proprio dell'indagine, sgombrando il campo da quelle forme di sapienza parziale, irriflessa, inconsapevole, che sono il vero ostacolo della conoscenza¹⁰⁶. Eppure esse non sono da relegare immediatamente ai margini del discorso: nel loro tentativo di rendere ragione della natura delle cose, le teorie dei presocratici, quelle dei «materialisti» e degli «amici delle idee», perfino quelle dei più stolti tra i teorici dell'essere¹⁰⁷, hanno ancora un ruolo da svolgere, quello di fornire per così dire la materia prima su cui esercitare l'indagine critica: il loro linguaggio, vale a dire i termini che usano, di cui è necessario ridefinire il campo semantico, e le relazioni tra i termini, da interpretare come relazioni di negabilità e asseribilità che esistono tra le idee¹⁰⁸.

È questo il senso della «sezione» del dialogo dedicata alla κοινωνία τῶν γενῶν, all'esame dei «più importanti tra i generi» e delle loro possibilità di comunicazione reciproca¹⁰⁹.

Quando ci si trova di fronte all'ipotesi degli «idealisti» secondo la quale l'essere è assolutamente in quiete, o di fronte all'ipotesi opposta che tutte le cose sono in movimento, è necessario in primo luogo interrogarsi sul movimento e sulla quiete in sé, e quindi sul rapporto di contrarietà che esiste tra i due μέγιστα γένη¹¹⁰.

Nella prospettiva platonica, l'esigenza di condurre un'indagine il più possibile corretta, coincide con l'esigenza di spostare il discorso sul piano delle idee, sul piano delle relazioni tra forme pure, proprio nel tentativo di rendere ragione dei rapporti concreti che esistono tra le cose: parlare, per esempio, di cose in movimento, significa parlare di enti determinati caratterizzando la loro condi-

¹⁰⁶ Cfr. l'intero *excursus*, di sapore socratico, sulle varie forme di ignoranza che affliggono gli esseri umani, in 229 a 8-230 e 4: la confutazione (ἐλεγχος) è la massima e la più efficace delle purificazioni (230 d 6-8); essa rende gli uomini «migliori» (cfr. 246 e 2-3, 247 c 3-4) perché li libera dal peggior tipo di ἀγνοία, che è la vana presunzione di sapienza.

¹⁰⁷ Ci riferiamo agli «imparatardi» (cfr. 251 b 5-6), le cui tesi – giudicate ridicole (cfr. 252 b 8-10) – Platone confuterà subito dopo, e che probabilmente rappresentano la posizione di Antistene sul problema della predicazione (contra, A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 601; cfr. anche W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, pp. 216 sgg.). Per l'attribuzione di «stoltezza» alla tesi di Antistene da parte di Aristotele cfr. ARISTOT., *Met.*, 1024 b 32-33; G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Roma 1985, pp. 331-348; V. CELLUPRICA, *Antistene: logico o sofista?*, in «Elenchos» VIII (1987), pp. 285-328.

¹⁰⁸ Cfr. D. ROSS, *op. cit.*, p. 160.

¹⁰⁹ Cfr. 254 b 7 sgg. Concordiamo comunque con Lafrance (*La Théorie platonicienne...*, cit., p. 331), che legge l'inizio della discussione sulla teoria della comunicazione tra i generi, in 249 d 6, immediatamente dopo l'analisi critica delle tesi mobilista e immobilista sull'essere. Si veda anche A. CAVARERO, *Dialettica e politica in Platone*, Padova 1976, pp. 244-253.

¹¹⁰ Cfr. 250 a 4-9.

zione come una condizione di mobilità. Il discorso che ha per oggetto tali enti, dunque, portato sul piano delle idee, è un discorso che sottolinea la partecipazione di ogni ente in quanto ente alla forma dell'essere e di ogni moto in quanto moto alla forma del movimento¹¹¹. La forma stessa dell'essere, poi, quella del movimento, ciascuna a sua volta partecipa, in quanto *identica a se stessa*, della forma dell'Identità, in quanto *diversa da ogni altra forma*, della forma della Differenza¹¹². Si configura così una articolata rete di relazioni formali, la cui legge di possibilità, di segno fortemente dialettico, è l'oggetto stesso della filosofia come scienza dell'apprensione dell'idea¹¹³.

Solo inserita in tale contesto risulta correttamente impostata l'indagine sulla nozione di non essere. Il termine $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ assume un senso solo se la prospettiva della rigida separazione, di radice parmenidea, tra essere e non essere, viene sostituita dalla intelligenza dialettica della mescolanza reciproca tra le idee: il non essere è il prodotto specifico di una particolare relazione di mescolanza, quella che si verifica ogni volta che un genere partecipa della differenza da (si mescola con la differenza rispetto a) l'essere.

La prima volta che si parla di non essere nel contesto della discussione platonica sulla $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \gamma\epsilon\nu\omega\nu$ è quando si sottolinea la condizione di diversità dall'essere in cui viene a trovarsi il movimento inteso come genere distinto. Essendo diverso dall'essere ($\xi\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$) il movimento è realmente non essere ($\delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota$)¹¹⁴. La necessaria conclusione dell'analisi delle relazioni tra i generi sommi è dunque la dimostrazione della realtà del non essere¹¹⁵, dell'intima coerenza del logos dialettico che mostra l'esistenza, la pensabilità, la dicibilità di ciò che non è. Ma non ci soffermeremo in questa sede sulla valenza rivoluzionaria del discorso platonico sul $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, sulle implicazioni logiche ed ontologiche che fanno di tale discorso il documento più significativo della concezione platonica della filosofia come scienza dialettica. In questo nostro scritto, teso ad illustrare la volontà platonica di inquadrare la discussione sulla nozione di $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ nel contesto del problema del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, ci preme soltanto sottolineare come solo dalla dimostrazione della realtà del «non essere» possono nascere le condizioni di possibilità per una indagine corretta sulla definizione dell'«apparire».

Tutto ciò che è «diverso dall'essere» è propriamente «non essere»¹¹⁶. Platone sintetizza il significato dell'argomentazione dialettica sul $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ in una nota-

¹¹¹ Non accenniamo nemmeno brevemente al problema dell'interpretazione della nozione di «partecipazione» in questa sezione del dialogo; ci limitiamo soltanto a specificare che intendiamo la partecipazione di un ente alle forme dell'essere e del movimento come connotante rispettivamente la sua esistenza e la sua mobilità. Sulla *vexata quaestio* del $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ cfr., tra l'altro, Y. LAFRANCE, *La Théorie platonicienne...*, cit., pp. 355-361; S. ROSEN, *op. cit.*, pp. 229-244.

¹¹² Cfr. 254 d 4 sgg.

¹¹³ Cfr. 253 b 8-e 7.

¹¹⁴ Cfr. 256 d 5-7.

¹¹⁵ 256 d 11 sgg.

¹¹⁶ *Ibidem*.

zione di carattere linguistico: «quando dunque si dica che negazione ($\acute{\alpha}\pi\delta\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$) significa contrarietà, non lo concederemo, ma ci limiteremo ad ammettere che le particelle $\mu\eta$ e $\omicron\upsilon$, quando sono preposte, denotano qualcosa d'altro ($\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu\ \tau\iota$) rispetto ai termini che le seguono piuttosto che ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}$), rispetto alle cose ($\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) alle quali si riferiscono i termini che vengono pronunciati dopo la negazione»¹¹⁷. Il non-essere ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$), non più inteso come «contrario» ($\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$) dell'essere¹¹⁸, non ha più ragione di venire considerato alla stregua di un termine privo di referente ontologico, indeterminabile, irrazionale. Spogliato di quella carica di aporeticità, di radice parmenidea, che lo rendeva oggetto impossibile di qualunque tentativo di analisi teorica, esso assume il proprio significato specifico di «parte» ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) della forma della Differenza¹¹⁹.

Idea tra le idee, $\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ si mescola ($\mu\acute{\iota}\gamma\nu\nu\mu\iota$) con ciascuna delle altre¹²⁰; quando si mescola con $\delta\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ e $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ nascono l'opinione e il discorso falsi, che sono propriamente l'opinione e il discorso che dicono le cose che sono diversamente da come sono. Se tale $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$, tale $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$, non avvenisse - dice Platone - tutto sarebbe necessariamente vero ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau'\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)¹²¹.

È questo il punto in cui il discorso dello Straniero è in grado di fornire una giustificazione teorica unitaria delle difficoltà sollevate a proposito delle nozioni di apparenza, di falsità, di non essere nelle sezioni precedenti del dialogo.

Proprio il legame con $\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ che rendeva aporetico qualunque tentativo di definire $\tau\omicron\ \phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ e $\tau\omicron\ \phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, e che quindi costituiva il problema di fondo della definizione del sofista - alla luce di tale riflessione di segno dialettico sulla forma della Differenza, che ha dimostrato l'essere del non essere e il non essere dell'essere¹²² - si rivela il dato essenziale dal quale partire per rendere ragione delle nozioni di apparenza e falsità e per ri-definire il sofista: lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ è quello che ha per oggetto $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\ \tau\omega\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\nu$, cose diverse dalle cose che sono¹²³; il suo referente reale sono $\tau\acute{\alpha}\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$, le cose che non sono, ma queste vengono presentate come $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$ ¹²⁴, come cose che sono.

Lo $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ è dunque un $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$, un'immagine del non essere che si presenta come immagine dell'essere, o, il che è lo stesso, una falsa immagine del reale, che si presenta come vera immagine del reale. Esso è la dimensione

¹¹⁷ 257 b 9-c 3. Cfr. n. 92, *supra*.

¹¹⁸ Cfr. 257 b 3-4.

¹¹⁹ 258 d 5-e 3. Ma si veda l'intero passo da 257 c 7.

¹²⁰ In 260 b 7-8 «il non essere» è riconosciuto disseminato in tutti gli enti; ma l'affermazione fondamentale circa la «mescolanza» del non essere con ciascuna delle altre idee è già in 256 e 5-6, per cui cfr. l'intero passo da 256 d 11. Cfr. anche H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, tr. it., Firenze 1974, pp. 28 sgg.

¹²¹ Cfr. 260 b 10-c 4.

¹²² Cfr. 241 d 5-7.

¹²³ Cfr. 263 b 7.

¹²⁴ $\tau\acute{\alpha}\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\omega}\varsigma\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ (263 b 9).

propria del sofista, potente e suadente tecnico dell'inganno, esperto illusionista, apparente e quindi falso sapiente.

«Chi dirà che a questa progenie e a questo sangue», conclude Platone citando Omero¹²⁵, «appartiene il sofista vero e proprio, dirà, sembra, quanto c'è di più vero»¹²⁶.

¹²⁵ Hom. *il.* VI 211.

¹²⁶ 268 d 2-4. Ma si veda l'intera «costruzione» della VII definizione del sofista (264 b 9-268 c 5).

Il concetto di natura nella *Vorlesung* hegeliana del 1819-20

Memoria di ANTONELLA DE CIERI
presentata dal socio naz. corr. GIUSEPPE CANTILLO
e dal socio naz. ord. res. ALDO MASULLO

(Seduta del 31 maggio 1990)

1. - Il progetto hegeliano di una lettura speculativa dei fenomeni naturali e della concettualità elaborata, a partire da essi, dalle singole scienze è venuta a trovarsi, da alcuni decenni, al centro di un vivace dibattito e di un rinnovato interesse critico. Un impulso in questa direzione può scaturire dai manoscritti che compongono la ricca trama delle lezioni svolte da Hegel in epoche diverse e rimaste, fin'ora, in gran parte inedite. Una testimonianza della ricchezza tematica contenuta nelle *Vorlesungen* ci viene offerta dalla pubblicazione del corso di filosofia della natura che Hegel tenne a Berlino tra il 1819 e il 1820. Si tratta di un prezioso documento, alla luce del quale è possibile ritrovare figure e luoghi decisivi della riflessione hegeliana sulla natura, per interrogarsi - in una prospettiva nuova - sul senso da dare a questa sezione del sistema hegeliano¹. L'insieme delle *Vorlesungen* possiede un valore indiscutibile per la *Hegel-Forschung*; pur essendo esposte a interventi e manipolazioni da parte di allievi e curatori, le lezioni hanno il merito di offrire una immagine più mobile e sfaccettata, rispetto a stesure definitive, di essenziali nodi teorici legati alla progettazione e alla composizione di una filosofia della natura nell'ambito del sistema. Nelle diverse redazioni della *Enciclopedia* il progetto hegeliano riceve indubbiamente una più rigorosa elaborazione; tuttavia, la conclusività delle asserzioni finisce spesso col velare le contraddizioni insite nella impostazione speculativa, lasciando in ombra le esigenze teoriche da cui sono derivate determinate scelte. Le lezioni, dando spazio a problematiche altrove irrigidite in una formulazione univoca, contribuiscono a tracciare un paesaggio originale che illumina la genesi di una determinata concezione e la segue nella sua evoluzione o nelle numerose metamorfosi

¹ G. W. HEGEL, *Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819-20*, a cura di M. Gies, in collaborazione con K. H. Ilting, Napoli 1982. Sull'importanza delle *Vorlesungen* berlinesi di filosofia della natura e, in particolare, del corso del semestre invernale 1823-24 cfr. W. BONSIEPEN, *Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie*, in *Hegels Philosophie der Natur: Beziehung zwischen empirischen und spekulativer Naturerkenntnis*, a cura di R. P. Horstmann e M. Petry, Stuttgart 1986, pp. 151-171.