

Il non essere non è la differenza, ma l'apparenza

Non-being is not the Difference, but Appearance

Lidia Palumbo

Università degli studi di Napoli Federico II (UNINA),
Italia

Recepción: 01 Noviembre 2023

Aprobación: 01 Abril 2024



Acceso abierto diamante

Sommario

In questo saggio vorrei mostrare che Platone scrisse il *Sofista* per tematizzare una questione cruciale, che in tale dialogo è problematizzata per la prima volta: l'essere, la realtà delle cose, non si presenta a noi direttamente e chiaramente. Per comprendere la realtà delle cose, che sembra evidente e invece è sfuggente, è necessario inseguirla come una preda che si nasconde. Se è necessario cercare l'essere per catturarlo è perché spesso quel che cogliamo non è l'essere ma l'apparire. Il cuore del dialogo – la sezione sull'immagine – è la definizione dello statuto dell'apparenza. Il mio punto è che non è possibile spiegare la natura del non essere senza legare il discorso sul non essere al discorso sull'immagine. Nella sezione sull'immagine è presentata la natura contraddittoria dell'*eidolon*. Lo Straniero, che in questa sezione è il portavoce del sofista, gioca il ruolo dell'interrogante e conduce Teeteto ad ammettere che l'immagine non soltanto non è un ente, ma è il contrario dell'ente (Sph. 240b5-6). Quando, in Sph. 257b3-4, lo Straniero dice che “quando diciamo ‘non essere’ non diciamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso da esso”, egli si riferisce – correggendolo – a ciò che il sofista ha detto nella sezione sull'immagine. Io credo che “ciò che è diverso dall'essere” sia precisamente l'apparire, il cui statuto aporetico è stato sottolineato nella sezione sull'immagine. La mia tesi è che il non essere è il *phantasma*, il darsi dell'essere alla percezione degli umani non direttamente, non chiaramente, non veramente, ma sotto una falsa sembianza.

Parole: Non essere, Apparenza, *Phantasma*, Sofista.

Abstract

: In this paper I would like to show that Plato wrote the *Sophist* in order to thematise a crucial issue, which in such a dialogue is problematised for the first time: being, the reality of things, does not present itself to us directly and clearly. In order to understand the reality of things, which seems evident, and instead escapes, it is necessary to chase it as one chases a prey that hides. If it is necessary to search for the being in order to catch it, it is because most of the time what we catch is not being, but appearance. The core of the *Sophist* - the section on the image - is devoted to the definition of the status of appearance. My point is that one cannot explain the nature of non-being without linking the discourse on non-being to the discourse on image. In the section on image the contradictory nature of the *eidolon* is presented. Here the Visitor acts as a spokesman for the sophist, who plays the role of questioner. In this section the sophist leads Theaetetus to admit that the image is not only not an entity but is the opposite of an entity (Sph. 240B5-6). When, in Sph. 257b3-4, the Stranger says that “when we say ‘not being’, we do not call something contrary to what is, but only different from being”, he refers - by correcting him - to what the Sophist said in the aporetic section on the image. I believe that ‘what is different from being’ is precisely that appearance whose aporetic status was outlined in the section on the image. My thesis is that non-being is the *phantasma*, the fact that being gives itself to human perception not directly, not clearly, not truthfully, but in false guise.

Keywords: Not-being, Appearance, *Phantasma*, Sophist.

1. Introduzione

Scopo di questo mio contributo, dedicato all'amica Graciela Marcos de Pinotti, che ha tanto illuminato gli studi sul *Sofista* platonico, è dimostrare che la problematica nozione di non essere (*to me on*), tematizzata in questo dialogo, non si identifichi *tout court* con *heteron*, la differenza, bensì con *phantasma*, l'apparenza,^[1] che della differenza è soltanto una parte.^[2]

A tal fine procederò con il sottolineare tutto ciò che, nel testo, a partire dalla prima pagina, *prepara* questa identificazione del non essere con la dimensione ingannevole dell'apparire (Marcos de Pinotti, 2009:125), fino ad arrivare alla definizione dell'*eidos tou meontos*.

Nella prima pagina del dialogo, infatti, Socrate - il quale funziona nei testi platonici come un indicatore dello *skopos* della discussione che seguirà - problematizza immediatamente l'identità nascosta dello Straniero condotto da Teodoro (Ambuel, 2011:282) ed erigendo la struttura teorica del *phantasma* (Dixsaut, 2022:300)^[3] ipotizza che lo Straniero sia un dio: un *theos elegktikos* (Jenks, 2011:18-19, 208-209).

Con tale mossa teorica lo Straniero mette in *dubbio* che ciò che appare si identifichi con ciò che è.

Egli ipotizza che tra ciò che è e ciò che *appare* esista uno scarto e che in questo scarto si annidino tutte le possibilità dell'inganno: lo Straniero *appare* uno straniero, ma può *essere* un dio. Teodoro dice che è un filosofo, ma anche i filosofi possono *apparire* ciò che *non* sono; possono *apparire* sofisti o pazzi. Quel che conta sottolineare è che ciò che *appare* non coincide sempre con ciò che è. Problematizzare l'identità nascosta dello Straniero ha il senso di sottolineare questa non coincidenza. Solo dalla riflessione su tale non coincidenza - tra ciò che ci mostrano i sensi e ciò che veramente è - nasce la conoscenza del *phantasmae* dunque, come vedremo, del non essere.

Nel contesto della prima presentazione dell'identità nascosta dello Straniero, Socrate fa riferimento a tutte le caratteristiche che contribuiranno a definire la nozione aporetica di apparenza.^[4] Come spesso accade nei dialoghi, infatti, nella prima pagina c'è, racchiuso come in un seme, l'intero sviluppo successivo del testo.^[5] Quel che ancora manca, e che sarà individuato grazie allo sviluppo dell'argomentazione, è l'identificazione dell'apparenza con il non essere.

Il mio punto qui è mostrare che Platone scrisse il *Sofista* per tematizzare questa questione cruciale, la quale nel dialogo viene problematizzata per la prima volta: l'essere, la realtà delle cose, *non* si presenta a noi direttamente e chiaramente. Per comprendere la realtà delle cose, che sembra evidente (*τὰ δοκούντα ἐναργῶς*, *Sph.* 242b10) e invece sfugge (*ἐκφεύξεται*, *Sph.* 235b3), è necessario inseguirla come si insegue una preda che si nasconde. Se bisogna *andare a caccia dell'essere* al fine di catturarlo e se la filosofia si configura come una caccia all'essere (*Phd.* 66c) è perché il più delle volte quel che cogliamo non è l'essere, ma l'apparire (*τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ*, *Sph.* 2361-2). È dunque cruciale comprendere cosa sia questo *apparire* e ritrovarne la spiegazione nella definizione del non essere, come *differenza dall'essere*, definizione che scioglie le aporie del dialogo (Pimenta Marques, 2006:457-458).

2. L'inizio dell'indagine: le *diaporeis*

Scelti l'oggetto (il sofista) e il metodo (domanda e risposta) della ricerca, gli interlocutori del dialogo focalizzano il campo dell'indagine come quello che riguarda la relazione tra il linguaggio e le cose.^[6]

Essendo l'essere del sofista un genere difficile da catturare, lo Straniero consiglia di esercitare il metodo (*μέθοδον προμελετᾶν*, 218d5) su un genere più facile.^[7]

Nell'indagare sul genere più facile, lo Straniero distingue due tipi di tecniche,^[8] tra le quali compare qui per la prima volta la *μυμητική* (219b1), che avrà un'importanza enorme nel seguito del dialogo. La *μυμητική* è l'arte dell'allestimento della finzione, l'arte della manipolazione delle apparenze.

Le *diaireseis* che seguono costituiscono una riflessione sullo statuto degli *onomata*^[9] che, accompagnati da una riflessione sul loro oggetto, possono tracciare i sentieri della comprensione del mondo. A un certo punto delle *diaireseis* lo Straniero invita Teeteto a notare come l'oggetto della ricerca sfugga continuamente, come ciò che è stato detto abbia l'apparenza (*φάντασμα*) di riferirsi a un altro genere. (*ἕτερον εἶναι τι γένος*, 223c1-4).

Ed ecco che ricompare qui, con la nozione di *phantasma*, ciò di cui si parla fin dalla prima pagina; e ricompare a creare un dubbio nell'idea che abbiamo delle cose: esse ci possono *apparire* diverse da quelle che sono, e possono essere diverse da quelle che sembrano.

Le *diaireseis* evidenziano l'esistenza di alcune arti dai nomi ridicoli (224b4), esse sono interessanti per il nostro tema, perché riguardano le capacità - che saranno ravvisate come specificamente sofistiche (Marcos de Pinotti, 2006a, 2006b), e che sono state legate ai sofisti già in *Prt.* 312a-314a - di eleggere, come specifico interlocutore dell'arte mercantile, l'anima dei clienti.^[10] Platone è il primo ad avere pensato all'anima come ciò a cui possa rivolgersi un mercante. La sorpresa di Teeteto (223e) ci informa che si tratta di una novità. Platone sta presentando della sofistica un'immagine inedita e tale immagine inedita è tutta fondata sulla nozione di apparenza. Il sofista -verrà mostrato- possiede l'arte di manipolare le apparenze e, poiché *le apparenze sono il modo umano di vedere le cose*,^[11] il sofista sa manipolare il modo umano di vedere le cose (Palumbo, 2019).^[12]

Nel contesto della ricerca diairetica ci si imbatte nella questione delle somiglianze (231a4),^[13] sulle quali -si dice- è necessario stare in guardia, perché sono il genere più scivoloso (*ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος*, 231a8, Ambuel, 2011:278-310): il sofista, infatti, somiglia al filosofo,^[14] come il lupo al cane.^[15]

3. Le aporie della ricerca come anomalie della relazione tra essere e linguaggio

Qui, nella prima parte del dialogo, il testo non fa che sottolineare le difficoltà della ricerca. Teeteto afferma di trovarsi in difficoltà (*ἀπορώ*) a causa del molteplice *apparire* (*διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι*)^[16] del sofista (Greenstine, 2019:22): non è chiaro che cosa si possa dire su di esso per dire la verità e poterla sostenere con forza (231b9-c2).

Il molteplice apparire del sofista viene considerato un problema nella misura in cui assegna al sofista una competenza molteplice,^[17] alla quale corrisponde il nome di una sola arte (232a2).

Questa anomalia nella corrispondenza tra il nome e la cosa, tra il linguaggio e la realtà, è precisamente il *φάντασμα οὐκ ὕγιές* (232a), l'apparenza insana che denuncia il problema. Chi conduce la ricerca - dice lo Straniero - non è capace di trovare ciò che accomuna tutte le apparenze molteplici del sofista (Casertano, 1996: 121). Se sapesse vedere (*κατιδεῖν*, 232a4) ciò che unifica le apparenze molteplici del sofista, non sarebbe costretto a usare molti nomi invece di un solo nome (*πολλοῖς ὀνόμασιν ἀνθ' ἑνός*, 232a5-6) per designare colui cui esse si riferiscono (*τὸν ἔχοντα αὐτὰ προσαγορεύει*, 232a6).

Teeteto concorda e i ricercatori si ripromettono di non restare vittime delle apparenze insane. Uno dei modi per difendersi dalle apparenze insane è indagare sulle anomalie che insorgono nella corrispondenza tra il linguaggio e le cose. Tali anomalie, infatti, sono sintomi di quella "malattia del discorso" (Casertano, 1991), che impedisce al linguaggio di mostrare l'essere.^[18]

Per difendersi dalle anomalie, che sono tali - giova ricordarlo - in quell'ottica squisitamente eleatica in cui l'analisi viene condotta, bisogna sempre re-interrogare la natura delle cose, e cercare, tra le risposte della ricerca, quella che appaia chiara o addirittura rivelatrice (*κατεφάνη*, 232b3). Un termine che viene ritenuto rivelatore (Notomi, 1999:81-84) è quello che riconosce al sofista l'abilità di condurre la confutazione, *ἀντιλογικόν* (225b13, 232b6). E allora - dice lo Straniero - «la nostra indagine abbia inizio proprio da qui» (*ἢ δὲ σκέψις ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ἔστω τῇδε πη*, 232b12-c1).

Gli interlocutori convengono sul fatto che i sofisti *sembrano essere*, su ogni argomento, maestri della confutazione. Ma soprattutto convengono sul fatto che è *impossibile* (233c9) che lo siano *davvero*. Per poter confutare tutti su ogni argomento sarebbe necessario avere scienza su tutto. La constatazione che è impossibile (ἀδύνατον, 233c9) avere scienza su tutto (πάντα ἐπίστασθαι, 233a3) conduce allora a comprendere che il miracolo della potenza sofistica (233a8-9) è proprio il fatto che i sofisti sono capaci di formare nei giovani la credenza di essere loro i più sapienti di tutti in ogni campo (πάντα πάντων αὐτοὶ σοφώτατοι, 233b1-2). Essi sembrano avere scienza (δοκοῦσι ἐπιστημόνως ἔχειν, 233c1), sono ritenuti sapienti (σοφοὶ φαίνονται, 233c6), ma senza esserlo (οὐκ ὄντες, 233c8). La loro è una scienza opinata, non una scienza vera.^[19] E questa è probabilmente la cosa più corretta (ὀρθότατα, 233d2) detta a proposito dei sofisti.

4. L'arte mimetica e la nozione di finzione

A questo punto compare nel testo la nozione di gioco (παιδιά, 234a7): così come per gioco si può *fingere* di creare tutto, allo stesso modo si può *fingere* di sapere tutto e poter tutto insegnare. Il gioco più piacevole è τὸ μιμητικόν, termine che tornerà anche nell'ultima *diairesis* (268c), e che potremmo tradurre proprio come "l'arte di fingere". Teeteto dice che si tratta di una specie molto ampia e variopinta. Grazie a un'analogia con i simulatori di immagini visive, lo Straniero introduce l'immagine dei sofisti come simulatori di immagini verbali (234b-c).

La mossa importante è stata compiuta: grazie all'introduzione nella discussione dell'idea di finzione (τὸ μιμητικόν), è possibile accomunare le apparenze le più diverse riducendole a unità. È impossibile sapere tutto, ma non è impossibile *fingere* di sapere tutto. La finzione qui trova, forse per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, una sua definizione: fingere significa creare l'opinione di essere, senza veramente essere (216c4-5). Era questa l'idea base da isolare per definire il sofista come uno che *finge* , che finge di essere *ciò che non è* , che lavora proprio nello scarto che talvolta si crea - che egli stesso crea - tra le cose e i loro nomi, tra le cose e la comprensione di esse, tra la realtà e il pensiero che prova a catturarla.

Questo tipo di scarto, di distanza delle cose dalla lettura che il pensiero dà di esse - questo che eleaticamente si configura come un *monstrum* - è il *phantasma* .

I *phantasmata* - si dice - sono i ferri del mestiere del μιμητής (235a1), che è il sofista ammaliatore (235a8), l'illusionista (235b5), la belva da avviluppare nella rete di cui si servono i discorsi per catturare prede siffatte (235b).^[20]

Il sofista, a riprova delle sue abilità mimetiche, da cacciatore che era, rischiando di diventare una preda, prova a sfuggire alla presa inabissandosi nei meandri delle suddivisioni dell'arte mimetica (κατὰ μέρη τῆς μιμητικῆς, 235c2-3). La sua vera linea di difesa, però, sarà un'altra, e ben più insidiosa: egli arriverà a negare l'esistenza della *mimetike* e dei suoi prodotti (Palumbo 2008).

L'arte mimetica viene distinta in due specie (δύο εἶδη τῆς μιμητικῆς, 235d1-2) la prima (εἰκαστική, 235d6) è quella che riproduce fedelmente il modello creandone una copia somigliante; la seconda, invece, (φανταστική, 236c4, 7), è la tecnica di produzione del φάντασμα (236b7). Il *phantasma* non somiglia al suo modello (Greenstine, 2019:20), ma, poiché a esso, senza esserlo, *appare* simile (Notomi, 1999:149-155), lo chiamiamo *apparenza* (ἐπεῖπερ φαίνεται μέν, ἔοικε δὲ οὐ, φάντασμα, 236b7).^[21]

Ciò che impedisce a questa distinzione di essere risolutiva e di portare chiarezza nell'indagine è il fatto che il sofista non l'accetta: il sofista nega che esistano immagini, né simili, né dissimili. Secondo il sofista, che ha parlato per bocca di Protagora il giorno prima (nella discussione raccontata nel Teeteto), e che ribadisce la sua posizione per bocca dello Straniero in Sofista 240, non c'è alcuna possibilità di distinguere la realtà dall'apparenza perché tutto ciò che appare è.

Per avvicinarsi alla scottante questione della falsità delle apparenze, lo Straniero comincia a parlare di pittori che dipingono immagini non somiglianti e Teeteto appare sorpreso. Egli ipotizza che tutti i creatori di

immagini producano copie somiglienti, ma lo Straniero dice che alcuni artisti abbandonano la verosimiglianza per salvare la bellezza. Tali artisti riconoscono che le vere proporzioni dell'originale non sempre apparirebbero somiglienti, specie quando c'è una differenza di scala.^[22] In questi casi gli artisti possono tenere conto della prospettiva dell'osservatore e creare *un'immagine che sembra più simile all'originale della vera copia stessa* (Marcos de Pinotti, 2006a:74-88).

5. Il colmo dell'aporia e l' *eidōs tou me ontos*

Quando parla dell'immagine, nozione estremamente problematica, lo Straniero dice esplicitamente che il sofista si è rifugiato «in una specie la cui indagine non presenta vie di uscita» (236d2-3). È qui che l'aporia della ricerca viene ravvisata proprio in quello scarto tra il sembrare e l'essere, tra il dire e il dire il vero (236e1-2), che dalla prima pagina del dialogo identifica precisamente il *phantasma*, e che ora costringerà ad ammettere l'esistenza del non essere.

Non c'è altro modo infatti – afferma lo Straniero – in cui il falso verrebbe a essere qualcosa che è (237a3-4). Ma l'esistenza del non essere è negata da Parmenide (237a8-9)^[23]: le aporie del non essere sono aporie, perché accendono un riflettore su quello scarto tra essere, sembrare e dire, che eleaticamente configura la contraddizione (Marcos de Pinotti 2005: 237-268). Qui, lo Straniero dice che il nascondiglio del sofista resterà inaccessibile fin quando non si troverà un'ὀρθολογία περὶ τὸ μὴ ὄν (239b).

Per trovare tale ὀρθολογία (Cordero, 1993: 285-290; Vasiliu, 2014: 95-136), sarà necessario esaminare ciò che sembra essere evidente. Ciò ci impedirà di credere di capire, mentre accade tutto il contrario (δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ τούτου γίγνηται πᾶν τοῦναντίον, (244a-b). Sarà necessario interrogare i filosofi antichi (che siamo un po' noi nel passato) come se fossero presenti, e chiedere loro quale sia il significato del termine essere (243e-244b). Il discorso di Parmenide, in questa interrogazione, si configura come un mito, proprio perché ha negletto il significato dell'essere (Dixsaut, 2022:489).

Per comprendere il significato dell'essere è necessaria un'indagine eidetica sulle relazioni tra i generi. In quest'indagine, lungamente preparata dalle parole degli interlocutori, si chiarirà la natura del non essere. Essa compare quando si analizza la relazione di differenza di un genere rispetto all'essere. La natura del diverso - dice lo Straniero - rendendo ciascuno dei generi *diverso dall'essere*, crea il non essere (οὐκ ὄν ποιεῖ, 256e). È qui che la differenza dall'essere - lo scarto dal reale su cui opera la finzione, che ha già identificato il *phantasma* - identifica il *me on*.

A questo punto si colloca *the contested question* della semantica della negazione: il “non” non significa “contrario di”, ma “diverso da”. Nel *Sofista* lo Straniero tematizza la maniera di significare dell'espressione negativa, che è incapace di mostrare qualcosa di positivo. Essa ha un significato, ma non un referente, ha un'intensione, una significazione, ma non un'estensione (Dixsaut, 2022:636).

Quando il testo parla delle parti del diverso, presenta una parte che *si oppone* al bello (τῷ καλῷ τι θατέρου μῦθον ἀντιτιθέμενον, 257d) e dice che questa parte è il non bello. Questo ci servirà a comprendere il non essere. Il non essere, infatti, è la parte del diverso che *si oppone* all'essere.^[24] Ed è così che la nozione di apparenza (*phantasma*), presentata fin dalla prima pagina come *ciò che si oppone all'essere* (lo Straniero che *appare* un filosofo ma potrebbe *essere* un dio, il sofista che *appare* un sapiente ma potrebbe *essere* un impostore), incontra la nozione di non essere, intesa - allo stesso modo - come ciò che, all'interno dell'essere, a esso si oppone, differenziandosene.^[25]

L'ultima specificazione riguarda dunque la nozione di ἀντιθεσις (258b1). Il non essere non è il diverso, né l'insieme delle parti del diverso, ma è quella parte del diverso che *si oppone* (ἀντιτιθέμενον) all'essere di ogni ente (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου, 258e2-3; Owen, 1971: 223-267; Cordero, 1993: 270; O'Brien 1995).^[26]

Il non essere si oppone all'essere come l'apparenza alla realtà. L'unica cosa cui l'essere può opporsi è l'apparenza: non esiste altro, infatti, oltre l'essere (che comprende tutti gli esseri) e l'apparenza (che comprende tutte le immagini). Anche l'apparenza, infatti, è essere, ma non è l'essere che sembra.^[27]

È questa la ragione per la quale, nell'ultima *diairesis* (266a), là dove il testo lega per sempre il sofista all'apparenza, prende forma l'opposizione fondamentale: quella tra la produzione di cose (*αὐτοποιητικόν*) e la produzione di immagini (*εἰδωλοποιικώ*).

Ed è questa anche la ragione per la quale la falsità viene intesa come *differenza che sembra identità*: il falso è una questione di finzione e consiste nel far credere che un'apparenza sia l'essere stesso di cui è apparenza (che il sofista sia sapiente, che il filosofo sia pazzo, che le cose siano quelle che ci consegna lo sguardo; e che il sapere coincida con l'opinione).

Quando, in 257b3-4, lo Straniero distingue la contrarietà dalla differenza, egli si riferisce - correggendolo - proprio a quanto detto dal sofista nella sezione aporetica sull'immagine. Inteso come contrario dell'essere - ed è così che lo pensavano Parmenide e il sofista (Marcos de Pinotti, 2005: 237-268) - il non essere era inteso come nulla, e dunque come impensabile e indicibile (239a5-6). Ora, invece, inteso come differenza dall'essere,^[28] esso si configura come il darsi dell'essere *alla percezione degli umani* non direttamente, non chiaramente, non veritariamente, ma sotto falsa sembianza.

Lo Straniero dice (259b) che, partecipando del diverso in relazione agli altri generi, anche l'essere può configurarsi come non essere, la qual cosa trova una sua risonanza nella prima pagina del dialogo (216c-d), ove si diceva che i filosofi, quelli che sono realmente tali, possono assumere le apparenze di sofisti, proprio come i sofisti possono assumere quelle di filosofi;^[29] e dunque non soltanto il non essere può apparire essere, ma vale anche l'inverso^[30]: che l'essere possa apparire non essere. Ma qual è il luogo in cui avvengono queste confusioni di nature?

Nell'analisi dedicata alla *koinonia ton genon* (Marcos de Pinotti, 1995:173-194) si rende ragione, con un riferimento eidetico, di questi possibili scambi di identità tra le nature, e il luogo di questi scambi viene identificato nell'opinione degli umani,^[31] condizionata dall'ignoranza e dalla prospettiva.

Se non esistesse il non essere inteso come qualcosa che si oppone all'essere dell'essere, allora tutte le percezioni sarebbero percezioni dell'essere, e dunque sarebbero vere e non esisterebbe la falsità. Ora che invece è stata dimostrata l'esistenza dell'*eidos tou me ontos* (258d) - inteso come qualcosa che intesse con l'essere una relazione di opposizione - comprendiamo come possano esistere le apparenze, cioè gli errori della percezione dovuti all'ignoranza.^[32]

All'inizio del dialogo si faceva riferimento all'esistenza di un'arte capace di allestire queste apparenze, le quali, quando vengono create col proposito preciso di ingannare (i *phantasmata* di 234e), possono anche essere chiamate finzioni: apparenze che modificano le opinioni di coloro a danno dei quali vengono allestite.

Nella parte conclusiva della loro lunga ricerca, nella quale sono ravvisabili i legami con la parte introduttiva del dialogo, i nostri interlocutori sottolineano l'importanza del *μειγνυσθαι ἕτερον ἑτέρῳ*, la mescolanza di una cosa con l'altra (260a2-3). Se l'opinione e il discorso non potessero mescolarsi con il non essere, infatti, tutta la nostra indagine sarebbe stata vana e il sofista non potrebbe essere tacciato di falsità. Potendo invece esso mescolarsi con l'opinione e con il discorso, si originano l'opinione e il discorso falsi: opinare, infatti, o dire le cose che non sono, questo è il falso (260c).

Il fatto che il falso non esisterebbe se il non essere non si mescolasse con l'opinione e con il discorso significa che il falso abita solo *l'opinione e il discorso*, che questi sono gli *unicilughi in cui può annidarsi l'apparenza*.

Questo punto ritorna in 264a, ove si definiscono il pensiero, come il dialogo dell'anima con sé stessa (264a), l'opinione, come il compimento di un pensiero (264b), e il *phainetai*, come una mescolanza di sensazione e opinione.

6. Conclusioni

Alla luce di queste acquisizioni, viene ripresa la *diairesis* lasciata in sospeso: ora che il sofista è risultato essere un produttore di immagini, è l'arte produttiva che deve essere divisa.

La *mimesis* è infatti una *poiesis*, “ma di immagini, e non di ciascuna delle cose stesse” (265b).

Questa definizione della *mimesis* è forse la frase più importante dell'intero dialogo, perché distingue le cose stesse (l'essere) dalle loro immagini false (il non essere).

Esistono due tipi di produzione: la produzione di immagini e la produzione di cose, e ciascun tipo di produzione può essere umano o divino.

Ciascuna produzione, divina e umana, delle cose stesse è seguita da immagini, che sono *derivate* dalle cose, ma non sono altrettanto reali (266b7). Ognuna delle immagini segue (*παρέπεται*, 266b; *παρακολουθούν*, 266c) ciò di cui è immagine (Palumbo, 1994; Vasiliu, 2014:44-95). Al sofista, riconosciuto come un'immagine del sapiente, spetterà un nome *derivato* da quello del sapiente (268c2). Nella definizione del sofista, alla fine del dialogo, brillano i riferimenti al mondo delle immagini illusorie, che mostrano la natura degli impedimenti alla comprensione, la quale si configura proprio come superamento delle immagini illusorie e coglimento di ciò che è.^[33]

Per dimostrarlo, è stato necessario ripensare la metafisica della falsità *non* come semplice differenza, ma come apparenza: come scarto tra l'essere e la sua immagine, che all'essere assomiglia (Porter, 2010:75).

Alla luce di queste considerazioni è possibile comprendere il sottotitolo del dialogo (*Perì tou ontos*) trasmesso dalle fonti antiche^[34], sottotitolo che riguarda la natura dell'essere intesa come una natura strutturata e stratificata, che presenta al suo interno varie differenze, che vanno dall' “essere che veramente è” (248e7), fino alla natura del *phantasma*, che confina con l'evanescenza del nulla e rappresenta il limite di ciò che è.

Bibliografia

- Ambuel, D. (2011). The Coy Eristic: Defining the Image that Defines the Sophist. In *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense* (pp. 278-310) edited by Aleš Havlíček and Filip Karfík. Česko.
- Casertano, G. (1991). *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Liguori.
- Casertano, G. (1996). Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone. Loffredo.
- Cordero, N. L. (1993). *Platon, Le Sophiste*. Flammarion.
- Dixsaut, M. (2022). *Platon, Le Sophiste*. Introduction, traduction, notes et commentaire par Monique Dixsaut. Vrin.
- Greenstine, A. J. (2019). Accounting for Images in the *Sophist*. In *Plato and the Moving Image*, edited by Shai Biderman and Michael Weinman (pp. 19-34). Brill.
- Jenks, R. (2011). *How The images in Plato's dialogues develop a life of their own. When His Poetry Trumps His Philosophy*, Lewiston. Mellen Press.
- Marcos de Pinotti, G. (2009). La naturaleza de la phantasia platónica. Phantasia como “mezcla de sensación y juicio”. In Marcos, G. E. y Díaz, M. E. (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (pp. 123-168). Prometeo.
- Marcos de Pinotti, G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. FUNDEC.
- Marcos de Pinotti, G. (1997). Discurso y no ser en Platón (*Sofista* 260a-263d), *Synthesis*, vol. 4, 61-83.
- Marcos de Pinotti, G. (2005). Platon, son père Parménide et l'héritage sophistique. In Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon, Tome II* (pp. 237-268). L'Harmattan.
- Marcos de Pinotti, G. (2006a). Algunos aspectos de la crítica platónica al arte imitativo. La analogía entre el sofista y el pintor, *Hypnos*, 11 (16), 74-88.
- Marcos de Pinotti, G. (2006b). La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas. Hitos en la conceptualización de la mimesis, *Estudios de Filosofía*, 4, 9-27.
- O'Brien, Denis. (1995). *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag.
- Owen, G. E. L. (1971). Plato on not-being. In *Plato: A Collection of Critical Essays: I Metaphysics and Epistemology*, ed. by Gregory Vlastos. Doublday Anchor, 223-267.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- Palumbo, L. (1994). *Il non essere e l'apparenza: sul Sofista di Platone*. Loffredo.
- Palumbo, L. (2008). Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Loffredo.
- Palumbo, L. (2019). Gorgia demiurgo della credenza. In *La forza del logos. Gorgia a 2500 anni dalla nascita*, a cura di Rosa Loredana Cardullo & Francesco Coniglione (pp. 179-197). Bonanno.
- Pimenta Marques, M. (2006). *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. UFMG.
- Porter, J. (2010). Plato and the Platonic Tradition: The Image Beyond the Image. *The Yearbook of Comparative Literature* 56, pp. 75–103.
- Vasiliu, A. (2008). *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. Vrin.

Vasiliu, A. (2014). Le même, l'autre et les images. Une lecture de la division des genres dans le Sophiste, *Philosophia*, 44, pp. 95-136.

Nota

[1] Con il significato di “apparenza” o “simulacro”, il termine *phantasma* ha un ruolo rilevante nella condanna platonica della *mimesis*. Sul vocabolario dell'apparenza utilizzato all'inizio del *Sofista* 216c4-5; 216d1. Sulla difficoltà di distinguere il sofista dal politico e dal filosofo 216c2-4 e 217b2-4. Per un uso del termine *phantasia* assimilabile a *phantasma* 260c9.

[2] Il non essere – come si vedrà – è soltanto una parte dell'idea di *heteron*, precisamente quella parte che si oppone all'essere di ogni ente. Ciò comporta che appartengono al non essere *non* tutte le cose che sono diverse, bensì tutte le cose che sono diverse dall'essere. Essendo l'essere la dimensione della realtà, il non essere rappresenta ciò che è diverso dalla realtà, dunque l'apparenza, intermedia tra essere e nulla.

[3] Il *phantasma* sarà definito come qualcosa il cui apparire non coincide con l'essere, come qualcosa che ha a che vedere con l'ignoranza dell'osservatore. I *phantasmata*, si dirà, sono dovuti all'ignoranza degli umani che riempie il mondo di simulacri.

[4] In particolare, dice che: 1) l'identità (o la natura) delle cose (e delle persone) può essere a noi nascosta (ἐλεῖθας, 216a6) e dunque non facile da distinguere (216a-c3). 2) l'identità (o la natura) di un genere può essere non facile da distinguere (οὐ πολὺ τι ῥᾶρον [...] διακρίνειν, 216c3). 3) l'identità (o la natura) di una persona può essere contraffatta grazie alla messa in opera di una finzione (quelli che fingono: φανταζόμενοι, 216c4-5). 4) la finzione si oppone all'essere vero (ὄντως φιλόσοφοι, 216c6). 5) l'inganno della finzione ha la sua causa nell'ignoranza degli umani (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν, 216c5-6).

[5] La pagina 216 del *Sofista* serve a tematizzare la natura dei filosofi distinguendola da quella di coloro che, pur non essendo filosofi, appaiono tali, cioè i sofisti. La natura dei sofisti verrà osservata dal punto di vista eleatico (216d-217a). A Elea si parlava dei sofisti e della loro differenza dai filosofi, Teodoro infatti afferma che la domanda di Socrate circa l'opinione degli eleati su “sofista-politico-filosofo” non li coglie impreparati: lo Straniero e Teodoro, anzi, stavano tenendo fra loro, prima dell'incontro con Socrate, λόγοι παραπλήσιοι, 217b5-6, discorsi simili a quelli intrapresi ora da Socrate. Della questione “sofista-politico-filosofo” lo Straniero ha ascoltato a sufficienza (ικανῶς) e non ha dimenticato (217b8).

[6] In alcuni punti del *corpus*, lì dove parla del linguaggio che crea nomi simili alle azioni stesse (ἀπ' αὐτῆς τῆς πράξεως ἀφομοιωθὲν τοῦνομα, 221c2), Platone sembra dare al lettore indicazioni circa la natura della sua scrittura, la quale presenta una sorta di unità tra forma e contenuto. Vedi anche 224b7, dove il nome è “fratello dell'azione di cui è nome”.

[7] Prima ancora di disegnare le figure che serviranno a definire il sofista, lo Straniero introduce, con la funzione di paradigma, la figura del pescatore con la lenza. Come sottolinea Dixsaut, 2022: 322-323, il paradigma non ha una funzione esclusivamente didattica, altrimenti sarebbe possibile scegliere, come paradigma, qualsiasi oggetto, purché “facile”, cioè familiare. La funzione principale del paradigma, in questo caso, è creare nell'anima del lettore una congiunzione salda tra la figura del sofista e la figura del pescatore: la pesca, infatti, che è una specie di caccia, a differenza della lotta, non si fa allo scoperto, ma in qualche modo nascondendosi. Il pescatore di cui parla lo Straniero si nasconde dietro la sua canna da pesca e resta invisibile alle sue prede, delle quali cerca di esercitare la curiosità. Perché non è la loro avidità che causa la perdita degli animali acquatici, ma è la loro curiosità che li spinge a mordere l'amo. Il pescatore non utilizza dunque una forma di adulazione analoga a quella del cuoco, altro cacciatore di giovani ricchi: l'arte del pescatore è *la forma acquatica dell'arte sofistica*, consistente nel promettere delle scoperte eccitanti per il sol fatto di essere nuove.

[8] Da un lato ci sono la γεωργία, l'agricoltura, la θεραπεία, la tecnica della cura, l'arte della composizione e dell'assemblaggio (τὸ σύνθετον καὶ πλαστόν, 219a11), che sono tutte tecniche produttive. Il testo dice che è giustissimo chiamarle con un unico nome (219b2). Dall'altro lato, distinte da queste, ci sono le tecniche acquisitive, tra le quali l'apprendimento e la caccia.

[9] Il *Sofista* è sicuramente anche un dialogo sui nomi. I nomi evidenziano le parentele (συγγενῆ, 221d), uniscono, raccolgono. Cacciatore è un nome che unisce pescatore e sofista. Più astratto è il nome, maggiore è la sua estensione, cioè la sua zona di raccolta.

[10] In questo senso il termine chiave, nel *Sofista*, è ψυχεμπορικῇ, 224b 4, arte mercantile il cui interlocutore è l'anima. Lo Straniero ritorna su questa questione anche in 227c, là dove distingue tutte le purificazioni che riguardano il corpo da quelle che riguardano il pensiero. Questa distinzione tra anima e corpo è alla base del raffinamento degli strumenti della ricerca che ci consentiranno di catturare il sofista che si occupa dell'anima e che proprio per questo è invisibile come il suo oggetto di interesse.

[11] Ed ecco il senso del legame profondo, drammaticamente suggellato con la continuità temporale della discussione, tra il *Teeteto* e il *Sofista*: nel *Teeteto* si individua nell'opinione – il modo umano di vedere le cose – l'ambito di competenza del sofista, che vorrebbe identificare apparenza e sapere; nel *Sofista* si mostra tutta la distanza tra apparenza e sapere.

[12] A riprova della correttezza dell'indagine che si sta conducendo, Teeteto afferma che essa segue l'andamento necessario della logica del discorso (224e5): opporre la correttezza dell'indagine filosofica alla nebulosità dell'attività sofistica serve a collocare la prima nel campo dell'essere, eleaticamente connesso al pensiero, e la seconda nel campo del non essere, platonicamente connesso all'apparire. In 225c3 un altro riferimento all'autorità del logos che riconosce come distinte le cose distinte.

[13] Immensa è l'importanza della caratteristica della somiglianza che connota l'apparenza come apparenza. Se essa non somigliasse alla realtà non sarebbe apparenza. Se il non essere non fosse simile all'essere non sarebbe non essere e se il falso non si spacciasse (finzione) per vero, assomigliandogli, non sarebbe falso.

[14] Più precisamente, il sofista è una contraffazione di Socrate, perciò nella *diairesis* è introdotto l'*elenchos* socratico (231b6): come Socrate, il sofista è ignorante, ma, a differenza di Socrate, *finge* di sapere (268a).

[15] Il cane di cui qui si parla non è solo quello della *Repubblica* (376a-c), ma anche, pregnante proprio nel contesto del *Sofista*, il cane da caccia guida del discorso di ricerca (la ricerca è una caccia) di cui si parla in *Sph.* 231b.

[16] Il molteplice apparire (si veda la variegata semantica del verbo φαίνω) del sofista conta – come viene annotato immediatamente – le identità del cacciatore (θηρευτής, 231d3), del mercante (ἐμπορός, 231d5), del commerciante (κάπηλος, 231d8), del venditore di prodotti fabbricati da lui stesso e relativi alle conoscenze (αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα, 231d10-11), dell'atleta di discorsi (περὶ λόγους ἀθλητής, 231e1-2), del purificatore dell'anima (περὶ ψυχὴν καθαρτής, 231e5-6).

[17] Egli appare avere scienza di molte cose: ἐπιστήμων τις πολλῶν, 232a.

[18] Il linguaggio è infatti il luogo privilegiato della creazione delle apparenze. Platone nel dialogo esprime questa questione cruciale dicendo che il sofista allestisce per le sue vittime *eidola legomena* (234c).

[19] Renderei così il senso di 233c10-12.

[20] Lo Straniero mostra a questo punto una fiducia tutta eleatica negli strumenti del pensiero, che incalza l'essere e lo cattura, dividendo ogni volta l'oggetto della ricerca diairetica in parti sempre più piccole (235c5-7).

[21] Bisogna problematizzare le negazioni di somiglianza del *phantasma* al suo modello, perché esso, pur non essendolo, appare *più che simile al suo modello: appare il modello stesso*.

[22] La descrizione del *phantasma*, che si riferisce a esempi tratti dal campo della pittura a distanza, è volutamente tormentata, perché allude al vero problema in discussione nel dialogo, e cioè la questione del non essere.

[23] Parmenide e il sofista negano l'esistenza del non essere e della *mimetike*: essi non credono nella possibilità di distinguere l'essere dall'apparenza, le cose dalle loro immagini, il sapere dall'opinione. Ecco perché per inchiodare il sofista alla sua definizione di falsario sarà necessario un parricidio.

[24] Che il “non” indichi qualcosa di diverso dai nomi che seguono, “o piuttosto dalle cose cui si riferiscono i nomi pronunciati dopo la negazione” (μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα, 257b-c), è un'affermazione particolarmente precisa: per comprendere cosa sia il non essere, non dobbiamo fare altro che applicare questa definizione del “non”.

[25] Come il non bello si oppone a nient'altro che alla bellezza del bello, allo stesso modo, *il non essere si oppone a nient'altro che all'essere dell'essere*. Ecco un'ulteriore conferma che il non essere sia l'apparire: l'unica cosa che si oppone all'essere, infatti, che si oppone all'essere dell'essere, è l'apparire.

[26] Tutta la tradizione manoscritta ha infatti qui il genitivo ἐκάστου (“di ogni ente”) a indicare che il non essere non è ciascuna parte (ἐκαστον μέρος) del diverso, ma quella parte di esso che si oppone all'essere di ciascun ente (τὸ πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου). Eppure, tutti gli editori moderni, seguendo una citazione di Simplicio, leggono qui il nominativo (ἐκαστον) invece del genitivo (ἐκάστου).

[27] L'apparenza è la differenza interna all'essere, la sua zona opaca, la sua sezione d'ombra. È ciò che impedisce alle cose di aderire completamente alle percezioni che gli umani hanno di esse. È ciò che impedisce al linguaggio di aderire perfettamente all'essere, alla realtà di cui esso è immagine.

[28] Come una differenza del reale da sé stesso, differenza inscritta all'interno del reale stesso.

[29] Che i sofisti possano apparire filosofi è precisamente ciò che l'intero dialogo intende problematizzare e di cui prova a rendere ragione.

[30] Che i filosofi possano apparire sofisti è precisamente ciò che è accaduto nel caso di Socrate, come dimostra drammaticamente l'*Apologia*.

[31] Ambito di competenza del sofista, la cui arte è proprio quella di manipolare le opinioni di quelli tra gli umani che sono ancora giovani e perciò lontani dalla verità delle cose (234c).

[32] Interpretando l'essere come la realtà delle cose e il non essere come la loro apparenza si rende ragione anche di quella distinzione, che il testo presenta in 256e (περὶ ἑκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν), secondo la quale relativamente a ciascuno dei generi, l'essere è molteplice, perché molteplici sono gli enti, ma il non essere è infinito, perché infinite sono le apparenze che ciascuno degli enti molteplici può assumere.

[33] Nel *Teeteto* (166c), ove è riportata la maniera sofistica di guardare al mondo, il modo in cui le cose sono non è distinto dal modo in cui le cose appaiono. Nel *Sofista* (266b-c), dove è riportata la maniera platonica di guardare al mondo, invece, si distingue la realtà da tutto ciò che "l'accompagna" (l'apparenza).

[34] Diog. Laert. III 58.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483009>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Lidia Palumbo

Il non essere non è la differenza, ma l'apparenza

Non-being is not the Difference, but Appearance

Tópicos

núm. 46, e0081 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0081>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**