

LIDIA PALUMBO

LA NOZIONE DI “APPARENZA” NEL *SOFISTA* DI PLATONE

SOMMARIO: *Introduzione; 1. La definizione dell'apparenza; 2. Il legame tra il sofista e l'apparenza; 3. I due modi dell'apparenza; 4. Phantasmata, falsità e non essere; 5. L'oscura comunicazione dell'opinione con il non essere e l'origine della falsità; 6. La falsità come scarto tra essere e apparire; 7. La falsa opinione come relazione non all'essere delle cose, ma al loro non essere; 8. Il non essere, il diverso e la loro differenza.*

Introduzione

Scopo di questo breve saggio è definire il ruolo cruciale che la nozione di apparenza gioca nel *Sofista* di Platone. A tal fine, nelle pagine che seguono, si proverà a ricostruire l'argomentazione platonica in 9 tappe:

1. definizione di “ciò che appare” come una mescolanza di sensazione e opinione (264b).
2. individuazione del legame che esiste tra il sofista e “ciò che appare”: il sofista – è questa la sua specialità – fa *apparire* le cose (fa credere che esse siano) *in un certo modo* (234c, 240d).
3. considerazione dei due modi in cui le cose possono *apparire*: come *eikones* e come *phantasmata* (234e).
4. evidenziazione del fatto che i *phantasmata* implicano l'esistenza del non essere e della falsità (236e).
5. definizione della falsità come comunicazione del non essere con opinione e discorso (260c) e interpretazione di questa comunicazione come *scarto* tra il modo di essere e il modo di apparire delle cose (260c-261a).
6. lettura della negazione sofistica dell'esistenza di questo scarto come maniera sofistica di negare l'esistenza dell'apparenza (240d) e sfuggire alla presa del filosofo (239d-240a).

7. identificazione della falsa opinione come relazione degli umani *non* all’essere delle cose, ma al loro non essere (260e-261a, 264d).
8. definizione del non essere delle cose *non* come semplice differenza, ma come differenza – scarto – rispetto al loro essere (258a-b).
9. rimando alla critica delle interpretazioni che identificano il non essere con il diverso, e proposta di intendere il non essere come quella parte del diverso che, opponendosi all’essere di ogni ente, rende possibile “ciò che appare” (258e).

1. La definizione dell’apparenza

«Ciò di cui diciamo che “appare”» (“φαίνεται” δὲ ὃ λέγομεν, 264b2)¹ – dice lo Straniero del *Sofista* a un certo punto del dialogo – «è risultato una mescolanza di sensazione e di opinione» (σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b1-2).²

Quando lo Straniero lo dice, – siamo alla fine del dialogo – Teeteto – che insieme con lui sta cercando la definizione del sofista – accoglie l’affermazione senza problemi. Altre affermazioni sono state accolte da Teeteto con titubanza.³ A volte il giovane matematico ha esplicitamente

¹ Il verbo φαίω, che significa “apparire”, “far vedere”, “manifestare”, “portare alla luce”, deriva dalla stessa radice *φα- da cui derivano φάος, “luce”, φανερός, “visibile”, “manifesto”, “illustre”, φάσις, “affermazione”, “informazione”, ἀπόφασις, “dichiarazione”, ἔμφασις, “spiegazione”, “enfasi”.

² Cito dalla traduzione di Centrone 2008.

³ Con titubanza, o meraviglia, come davanti a qualcosa di nuovo, Teeteto ha accolto l’idea dello Straniero che delle tecniche si diano due forme (εἶδη δύο, 219a), che la pesca, intesa come caccia agli animali acquatici, vada divisa in due grandissime parti (μέγιστα μέρη δύο, 220b), che esiste una parentela tra il pescatore e il sofista (221d), che esiste una “caccia agli animali domestici” (222b), che esiste una tecnica che vende ciò di cui si nutre l’anima (223e). Teeteto si è sorpreso della critica dello Straniero ai narratori di miti in 243a-b, ha ammesso di trovarsi di fronte a questioni suscettibili di introdurre sbandamenti sempre maggiori in 245e; in 249e ha detto di essersi trovato, senza accorgersene, in una situazione di ignoranza. Quando, in 257c, lo Straniero ha affermato che «la natura del diverso risulta frammentata allo stesso modo della scienza», Teeteto ha risposto: πῶς; La stessa risposta ha dato quando lo Straniero, in 263d, ha affermato che διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία possono essere false o vere.

affermato di *non* capire quel che lo Straniero gli va dicendo.⁴ Ma quando quegli afferma che l'apparenza è la mescolanza del sentire con l'opinare, Teeteto non batte ciglio e accoglie questa definizione come qualcosa di chiaro. Eppure, quella dell'apparenza era precisamente la nozione aporetica del dialogo:⁵ è stato proprio a partire da una riflessione sulla natura dell'apparenza che è cominciato quel percorso che ha portato i due interlocutori a mettere in discussione le nozioni chiave della discussione filosofica, prima quella del non essere, e poi quella dell'essere.⁶

⁴ Quando lo Straniero gli ha detto che esistono due forme di tecnica della persuasione, una che si pratica in privato e l'altra in pubblico e che, nell'ambito di quella che si pratica in privato, una mira a procurarsi guadagno e l'altra a far regali, Teeteto ha detto esplicitamente οὐ μανθάνω (222d); la stessa cosa ha detto in 228a (οὐκ ἔμαθον), quando lo Straniero ha affermato che vi sono due specie di malvagità dell'anima, una assimilabile alla malattia e l'altra alla deformità. Ha ammesso di essere in difficoltà davanti alle molteplici manifestazioni del sofista in 231c; non ha compreso l'ipotesi dello Straniero di una tecnica capace di produrre tutte le cose (οὐ μανθάνεις, 233e); né l'affermazione che, cercando il sofista, ci si sia imbattuti nel filosofo (253c). Non ha compreso l'affermazione dello Straniero in 255a, secondo la quale «qualunque cosa noi ponessimo nel discorso come comune al movimento e alla quiete, non potrebbe coincidere con nessuno dei due». Allo stesso modo sembra non comprendere quando, in 261d-e, lo Straniero gli dice: «si congiungono i nomi che, pronunciati l'uno dopo l'altro, significano qualcosa, mentre quelli che, nella loro successione, non significano nulla, non si congiungono» (in 262a afferma ταῦτ' οὐκ ἔμαθον).

⁵ Cf. Palumbo 1994.

⁶ Come sostiene Notomi 1999, 1-9, l'unità del *Sofista* è configurata nel modo seguente: esiste un problema iniziale – la determinazione della natura del sofista – che viene posto subito e che attraversa l'intero dialogo. A partire da questo problema iniziale si sviluppano altri 5 problemi derivati da quello, dunque: 1) il sofista, 2) l'apparenza, 3) l'immagine, 4) la falsità, 5) il non essere, 6) l'essere [cfr. Notomi 1999, 40-41, 167-173]. Secondo Notomi, lo Straniero formula i problemi in questo ordine e li risolve in ordine inverso, in modo che il problema iniziale si trova risolto alla fine del dialogo. Si tratta di una caratteristica struttura ad anello, nella quale, alla fine, vi è un ritorno al punto di partenza. Thesleff 2009, 28, chiama *pedimental* questa struttura, che si ritrova anche in altri dialoghi e nella tragedia attica, e osserva che corrisponde alla struttura triangolare del tempio greco. Così strutturato, un testo si trova ad avere una *kephale* e un *meson* ed è quest'ultimo, la parte centrale del testo, la *peripeteia*, piuttosto che il finale, come nei libri a struttura moderna, a contenere la parte culminante dell'argomentazione.

2. Il legame tra il sofista e l'apparenza

Nel tentativo di definire il sofista, a un certo punto, infatti, si era arrivati a isolare una specialità della sua tecnica: la capacità di far credere (ποιεῖν δοκεῖν, 234c6), di creare opinioni,⁷ di costruire discorsi in grado di *far apparire* le cose in un certo modo. Data questa sua capacità, il sofista era apparso essere un illusionista (θαυμαστοποιός, 235b5) e un mago (γότης, 235a), termini usati da Platone per indicare la capacità di creare le apparenze.

Ecco il testo:

Straniero: Di chi promette che sia possibile, con un'unica arte, fare tutte le cose sappiamo dunque questo, credo, che realizzando tramite l'arte pittorica imitazioni che hanno lo stesso nome delle cose reali, sarà in grado di *far credere* a giovani ragazzi poco accorti, mostrando loro da lontano i suoi dipinti, che qualunque cosa voglia fare, sarà capacissimo di metterla compiutamente in opera.

Teeteto: Come no?

Straniero: E allora? Riguardo ai discorsi non dobbiamo aspettarci che ci sia un'altra arte, grazie alla quale è poi possibile ammalciare con le parole le orecchie di giovani ancora ben distanti dalla verità dei fatti (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας), mostrando di ogni cosa immagini parlate (εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), tanto da *far credere* che si dica il vero (ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι) e che chi parla sia il più sapiente di tutti su tutto?

Teeteto: Come potrebbe, infatti, non esserci un'altra arte di questo genere?

Straniero: Non è dunque inevitabile, Teeteto, che con il passare del tempo e l'avanzare dell'età la maggior parte di coloro che una volta ascoltavano tutto questo, quando vengano a scontrarsi da vicino con la realtà e siano costretti con sofferenze al contatto con l'evidenza delle cose come realmente sono, mutino le opinioni che si erano fatte all'epoca, al punto che le cose grandi sembrano loro piccole, difficili quelle facili e tutte le apparenze nei discorsi (τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) vengono sconvolte dalla realtà dei fatti sopravvenuti? (234b-e).

⁷ Cf. Palumbo 2019.

3. I due modi dell'apparenza

Pur avendo dunque individuato due modi diversi in cui le cose possono apparire agli umani – e cioè un primo modo, che è quello delle *eikones*, in cui le cose appaiono simili a come realmente sono, cioè hanno, nella realtà e nel modo in cui appaiono, le stesse proporzioni (la stessa lunghezza, la stessa profondità, lo stesso colore, e così via, cfr. 235d-e), e un secondo modo, che è quello dei *phantasmata*, dei simulacri ingannatori, che non sono affatto simili a ciò a cui dicono di somigliare (cfr. 236b)⁸ – gli interlocutori del dialogo non hanno potuto affermare che il sofista sia un creatore di *phantasmata*, perché, precisamente a questo punto, il discorso ha incontrato la questione della falsità, che è una questione aporetica:

Straniero: Sono queste, dunque, le due specie dell'arte produttrice di immagini di cui parlavo, una icastica, produttrice di immagini somiglianti, l'altra, fantastica, produttrice di *phantasmata* (τούτω τοίνυν τὸ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν).

Teeteto: Corretto.

Straniero: E ciò su cui anche allora ero incerto, in quale si dovesse collocare il sofista, neppure adesso riesco ancora a vederlo con chiarezza; ma davvero quest'uomo è sorprendente e difficilissimo da osservare, perché anche ora si è rifugiato molto bene e abilmente in una specie la cui indagine non presenta vie di uscita.

Teeteto: Così sembra.

Straniero: Ma ti dichiari d'accordo perché conosci questa specie, o è la foga del discorso che ti ha trascinato con sé, secondo le tue abitudini, a dichiararti subito d'accordo?

Teeteto: In che senso hai detto questo, e a che ti riferisci?

Straniero: Realmente, beato ragazzo, siamo nel mezzo di un'indagine assolutamente difficile. Perché questo “apparire” e questo “sembrare ma non essere” (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή), e questo “dire certe cose, ma non vere” (καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή), tutti questi modi di esprimersi sono da sempre gravidi di difficoltà senza uscita (πάντα ταῦτα

⁸ Cf. Dixsaut 2022, 438-445.

ἔστι μεστὰ ἀπορίας), in passato e ora (ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν). In che modo, infatti, si debba affermare che il dire o l’opinare il falso si danno realmente, senza incorrere in contraddizione pronunciando queste espressioni, è assolutamente difficile, Teeteto.

Teeteto: Perché?

Straniero: Questo discorso ha osato supporre che ciò che non è, sia. Non c’è altro modo, infatti, in cui il falso verrebbe ad essere qualcosa che è (236c-237a).

La questione di “ciò che appare” è collegata alla questione della falsità ed entrambe sono aporetiche nella misura in cui implicano un riferimento al non essere. Per i protagonisti del dialogo è stato necessario, allora, rivisitare tutta intera la questione del non essere, con tutte le sue implicazioni logiche e ontologiche, e solo quando la fase aporetica è stata superata e il non essere è apparso partecipe dell’essere, il discorso ha potuto avviarsi a definire il sofista come creatore di *phantasmata*. Ma restava ancora un punto da chiarire, e di importanza tutt’altro che secondaria.

4. *Phantasmata, falsità e non essere*

Il punto da chiarire, di importanza tutt’altro che secondaria, è quello che evidenzia lo Straniero in 260c, quando dice che, apparso il non essere partecipe dell’essere, definita la falsità come la comunicazione del non essere con il discorso o con l’opinione, il sofista potrebbe negare che esista questa comunicazione.

È questo il punto del dialogo in cui, dopo la lunga digressione ontologica, si ritorna, allora, alla questione del sofista e alla sua arte di “manipolazione delle opinioni”, arte di “far credere”, cioè di “far apparire le cose in un certo modo”. Questa specialità dell’arte sofistica implica la possibilità di una comunicazione dell’opinione con il non essere. Il fatto che l’opinione sia manipolabile, infatti, significa che noi non opiniamo sempre le cose così come esse sono, ma è possibile che la nostra opinione opini le cose come non sono, sia cioè in una oscura comunicazione con il non essere.

Se tale oscura comunicazione non esistesse, se il non essere non comunicasse con opinione e discorso (μὴ μειγνυμένου μὲν αὐτοῦ τούτοις)» – afferma lo Straniero – «necessariamente tutto sarebbe vero (ἀναγκαῖον ἀληθῆ πάντ' εἶναι)»; «mescolandosi, invece, con essi, si originano opinione e discorso falsi (μειγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδῆς γίγνεται καὶ λόγος). «Opinare, infatti, o dire le cose che non sono, questo è, credo, il falso che viene ad essere nel pensiero e nei discorsi (τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον). «Se c'è il falso – dice lo Straniero – c'è anche inganno e se c'è inganno necessariamente tutto sarà ricolmo di immagini, somiglianze e rappresentazioni apparenti (καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἥδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι 260c)».

Quanto vorrei qui sottolineare è la sequenza argomentativa seguita dallo Straniero: una volta stabilito che il non essere partecipa dell'essere (μετέχον τοῦ ὄντος, 260d5-6), viene mostrato che esso si mescola con il discorso e con l'opinione e viene affermato a chiare lettere che, se così non fosse, se cioè non esistesse mescolanza tra non essere, opinione e discorso, non potrebbe esistere alcuna forma di falsità⁹ e quindi nemmeno alcuna forma di apparenza. L'esistenza dell'apparenza viene infatti legata all'esistenza della falsità, la quale è a sua volta legata alla dimensione dell'opinione e del discutere degli umani. Quando questo opinare e questo discutere si mescolano con il non essere diventano falsi e il mondo si riempie di false apparenze, le quali altro non sono che l'apparire falsamente degli enti nei pensieri e nei discorsi degli umani (260d-261a).

⁹ In assenza di questa comunicazione (δόξα καὶ λόγος οὐ κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος), il falso non sussiste in nessun modo (ψεῦδος γὰρ τὸ παράπαν οὐκ εἶναι ταύτης μὴ συνισταμένης τῆς κοινωνίας, 260e). Se il falso non esiste in alcun modo, non è possibile che esista la tecnica della produzione di immagini e di apparenze (τὴν εἰδωλοποιικὴν καὶ φανταστικὴν), nel cui ambito noi diciamo che il sofista si trova (260d).

5. L'oscura comunicazione dell'opinione con il non essere e l'origine della falsità

«Sembra proprio vero, Straniero» – dice Teeteto a questo punto del dialogo – «quello che fu detto del sofista all'inizio, cioè che appartiene a un genere difficile da catturare (ὄτι δυσθήρευτον εἴη τὸ γένος, 261a7.¹⁰ Si rivela infatti ben munito di difese (φαίνεται γὰρ οὖν προβλημάτων γέμειν, 261a7-8), e quando ti frapponi una di queste, bisogna abatterla prima di avventarsi su di lui in persona (διαμάχεσθαι πρὶν ἐπ' αὐτὸν ἐκεῖνον ἀρικέσθαι, 261a9). Ora, infatti, abbiamo a fatica superato il problema messoci di fronte, che il non essere non è, ed ecco che ce ne è stato posto di fronte un altro, ed è necessario dimostrare che il falso si dà, nel discorso e nell'opinione (καὶ δεῖ δὴ ψεῦδος ὡς ἔστι καὶ περὶ λόγον καὶ περὶ δόξαν ἀποδείξαι, 261b1-2), e magari dopo questo un altro, e un altro ancora dopo questo, senza termine, apparentemente» (Pl. *Sph.* 261a-b).¹¹

6. La falsità come scarto tra essere e apparire

In queste parole di Teeteto, il sofista, di cui si parla, rappresenta precisamente l'apparenza: «un genere difficile da catturare» perché «munito di difese», difese che si frappongono tra il cacciatore e la preda, e impediscono qualsiasi presa diretta su di essa.

L'apparenza, infatti, secondo il testo del *Sofista*, è precisamente ciò che si frapponi tra chi cerca e la cosa cercata. È come un velo, in cui le prede si avvolgono, per impedire la riuscita della caccia.¹² Esse indossano

¹⁰ Cfr. 218d.

¹¹ Usando il lessico della guerra di conquista, lo Straniero così replica alle parole di Teeteto: «Bisogna, Teeteto, che chi può si faccia coraggio e continui ad avanzare, anche di poco. Chi si perde d'animo in queste circostanze, infatti, cosa farebbe in altre, qualora non avanzasse di un passo, o addirittura venisse respinto indietro? Difficilmente, credo, come dice quel proverbio, un uomo del genere potrebbe mai prendere una città. Ma ora, ottimo uomo, poiché quella difesa che dicevi è stata superata, credimi, il muro più poderoso l'abbiamo preso, e quello che resta è a questo punto più facile e di minor peso» (261b-c).

¹² La pratica della caccia, tanto diffusa nel mondo antico, è quella scelta da Platone per rappresentare la ricerca. La caccia è infatti innanzitutto una ricerca. Essa è anche

sempre nuove maschere e dunque *appaiono* continuamente diverse,¹³ come sperimentano Teeteto e lo Straniero nelle diverse *diαιρεσεις*.¹⁴ Tuttavia, l'espedito più importante, cui le prede ricorrono per sfuggire a tutte le prese, non è tanto quello del mascheramento, quanto quello che consiste nel negare l'esistenza stessa di quell'apparenza che esse manipolano mascherandosi.

Per spiegare questo espediente sofisticato – la negazione dell'esistenza dell'apparenza – Platone, nel dialogo, introduce la figura del sofista cieco.

La figura del sofista cieco allude allo statuto proprio dell'apparenza, che è cosa legata allo sguardo come a ciò che la fa esistere.¹⁵ Il sofista è presentato come un cieco a indicare la condizione teorica di chi non può considerare l'esistenza dell'apparenza. Senza occhi per vedere, infatti, non c'è niente che *appaia*. Per il sofista – nell'interpretazione di Platone – il modo di apparire delle cose non può essere distinto dal loro modo di essere, dunque l'apparenza semplicemente non esiste.¹⁶ In *Sph.* 260d

un inseguimento, che comincia con l'individuazione di tracce della preda, che vanno cercate tenendo presente la loro possibilità di scomparire alla vista del cacciatore, la capacità della preda di dissimularle, cancellarle, crearne di false, e così via. La pratica della caccia, che prevede l'uccisione e l'appropriazione della preda da parte del cacciatore, è particolarmente adatta a rappresentare la ricerca che avviene nel *Sofista*, perché si tratta di una ricerca che ha per oggetto il sofista, che in 221d è definito "cacciatore", e dunque di esso si va a caccia provando a ribaltare i ruoli del cacciatore e della preda (cf. Wolff 1991; Dixsaut 2022, 334), nella certezza che in caso di insuccesso si diventerebbe prede di esso e del suo discorso.

¹³ Cf. Wolff 1991, 41, 44: «Le sophiste *est* et en meme temps *n'est pas* chacune de ses images». «Tel est le statut ambigu de ces differentes "images": vraies images du Sophiste, mais en tant qu'images, et en tant que multiples, fausses definitions du Sophiste». Sulla multiforme natura del sofista così come essa appare nelle *diαιρεσεις*, cf. Migliori 2006, 27-45; Dixsaut 2022, 363-425.

¹⁴ Cf. Greenstine 2019, 22.

¹⁵ Cf. Vasiliu 2008, 299: «Le regard s'invente presque son objet, et cet objet, que le regard se crée à partir de son adaptation à une certaine réalité du visible (un être, un objet, un lieu), n'est autre que l'image des choses appréhendées selon leur condition déterminante d'existence».

¹⁶ Nel *Teeteto* (166c) - là dove è riportato, per bocca di Protagora, quello che può essere considerato il manifesto della maniera sofisticata di guardare al mondo - il modo in cui le cose *sono* non è mai distinto dal modo in cui le cose *appaiono*.

si spiega perché il sofista abbia negato l'esistenza del non essere, abbia negato, cioè, che nell'essere vi sia una *differenza*. Tale sua negazione gli è servita da riparo, da nascondiglio: solo negando che esista lo spazio che distingue l'essere dal non essere, infatti, paradossalmente, egli ha potuto nascondersi, facendo della negazione dell'esistenza di questa differenza il suo rifugio. Ecco perché il sofista, che si nasconde nell'*aporos topos*, è una bestia pericolosa, difficile da cacciare.¹⁷

¹⁷ La metafora della caccia è costantemente presente nel dialogo e allude non soltanto al rapporto che lega gli interlocutori, identificati come esseri cercanti, all'oggetto della loro ricerca (il sofista, preda policefala difficile da cacciare), ma allude anche, più in generale, alla filosofia, che è sempre una caccia, e l'oggetto di questa caccia è *l'essere delle cose* (Cfr. *Phd.* 66c2: τοῦ ὄντος θήρα, Dixsaut 2022, 335), *colto al di là della loro apparenza*. Nella prospettiva platonica, il filosofo e il sofista sono sempre – per così dire – l'uno il cacciatore dell'altro, perché il sofista, incarnando la dimensione dell'apparenza, rappresenta un ostacolo, un πρόβλημα (propriamente «ciò che è gettato in avanti», ciò che è posto come un ostacolo, un impedimento, uno schermo) che impedisce la ricerca della verità, e il filosofo, incarnando la ricerca della verità, rappresenta un πρόβλημα per il tentativo sofistico di negare l'esistenza dell'apparenza. Non a caso nel prologo del dialogo, quando Teodoro ha presentato lo Straniero a Socrate, questi ha ipotizzato che potrebbe trattarsi di un sofista (216a-218b) [cf. Ambuel 2011, 282; Pimenta Marques 2006, 50]. Di contro, nella sesta *diairesis* (230b-231a), lo Straniero sembra ipotizzare che lo stesso Socrate possa apparire come un sofista. Si tratta, in entrambi i casi, di apparenze, *phantasmata*, che esprimono, anche a livello drammatico, il tema discusso nel dialogo: la difficoltà di distinguere la verità dall'apparenza. Tale difficoltà sussiste anche a proposito della cruciale questione dell'identità del filosofo, e non a caso è proprio l'indagine sulla cruciale questione dell'identità del filosofo a essere programmata nel *Sofista* (217a-218b), dopo quella dedicata alla natura del sofista e del politico. Il paragone, che viene presentato nel cuore del dialogo (231a), tra il filosofo e il sofista, che si assomigliano come il cane e il lupo, si iscrive anch'esso nel contesto della stessa metafora della caccia, perché il cane di cui si parla è un cane da caccia: ha fiuto e segue le tracce, soprattutto difende il gregge, mentre il lupo, che al cane assomiglia, che di esso ha l'apparenza, è in realtà predatore proprio di quel gregge che il cane difende. Il gregge, messo in pericolo dal sofista e difeso dal filosofo, è rappresentato, in questo dialogo, dai giovani, che il sofista incanta in cambio di denaro (224b-c), mentre il filosofo li difende (in una sorta di rovesciamento delle accuse dell'*Apologia*). Possiamo osservare come egli difenda innanzitutto Teeteto, che è per così dire il rappresentante dei giovani nel dialogo e che, in 265d, viene esplicitamente invitato a non lasciarsi traviare dalle somiglianze. Chi non vuole vacillare – afferma lo Straniero in 231a – deve più di ogni altra cosa stare sempre in guardia verso le somiglianze, perché sono il genere più scivoloso.

Dunque, il sofista assume apparenze cangianti per proteggersi dalla cattura. Erige muri (261c), difese da scalare, o abbattere, o disintegrare. Lo Straniero incoraggia Teeteto quando il giovane sembra avvilito: «Ma ora, ottimo uomo, poiché quella difesa che dicevi è stata superata, credimi, il muro più poderoso (μέγιστον τεῖχος) l'abbiamo preso, e quello che resta è a questo punto più facile e di minor peso (σμικρότερα)» (261c).

Il «muro più poderoso» eretto dal sofista era la negazione dell'esistenza del non essere. Tale negazione era propedeutica, come abbiamo visto, alla negazione dell'esistenza della falsità e quindi dell'apparenza.¹⁸ Il muro di minor peso, che bisogna in seguito affrontare, è la negazione della falsità intesa come comunicazione del non essere con il discorso e con l'opinione.

7. La falsa opinione come relazione non all'essere delle cose, ma al loro non essere

Torniamo all'affermazione dalla quale siamo partiti, quella che Teeteto ha accolto senza problemi: ciò che diciamo che appare (“φαίνεται” δὲ ὁ λέγομεν, 264b2) è una mescolanza di sensazione e opinione (σύμμεμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b1-2). Che cosa significa questa affermazione?

Le cose che appaiono – che si offrono ai pensieri degli umani – possono essere vere o false. Quando sono false, ciò è dovuto non certo alla sensazione (il vedere), ma all'altra componente della mescolanza di cui si parla, cioè all'opinione. Noi guardiamo qualcosa e ce ne facciamo

Le somiglianze di cui si parla sono quelle che possono esistere, nelle opinioni degli umani, tra l'essere e la sua apparenza.

¹⁸ Il sofista oppone le sue difese nascondendosi dietro alcune maschere e la sua stessa arte, manipolatrice dell'apparenza, può essere definita come l'arte di sfuggire allo sguardo di chi lo cerca, moltiplicando le proprie difese. La prima delle difese erette dal sofista era stata la negazione dell'esistenza del non essere e quindi dell'apparenza. Tale difesa impediva alla filosofia di inchiodare il sofista alla sua definizione. E allora cercarlo significava cercare l'essere dell'apparenza, la sua natura propria, al di là di ciò che appare: un'impresa quasi impossibile (un genere difficile da cacciare), che però alla fine riesce, consegnando alla filosofia la preda, la bestia sofistica dalle mille risorse.

un’opinione, ecco come nasce “ciò che appare”: è il darsi di un’opinione, di una credenza, di una convinzione, sulla natura della cosa guardata. Se Teeteto accetta l’affermazione dello Straniero senza problemi è perché ha finalmente compreso il legame tra il sofista e l’apparenza.

«Ciò che diciamo “che appare”» – dice lo Straniero – «ci è apparso una mescolanza di sensazione e opinione» (264a-b). Ecco delimitata la dimensione dell’apparenza: si ha apparenza, e quindi possibilità di falsità, quando c’è uno scarto tra l’essere di una cosa e il suo darsi al discorso o all’opinione degli umani. Il testo platonico del *Sofista* dimostra che tale scarto esiste soltanto nel pensiero, nell’opinione e nella *phantasia*, che è una mescolanza di sensazione e opinione. Non c’è falsità nel mondo e nelle cose, ma solo nell’anima degli umani che, nel pensare, nell’opinare o nell’immaginare, accolgono la falsità, la differenza dall’essere, cioè lo scarto dalla dimensione della verità e della realtà.

A questo punto è forse opportuno specificare che l’apparenza non è la falsità, ma la possibilità della falsità. Se non esistesse l’apparenza, concepita da Platone come uno scarto tra l’essere degli enti e il loro essere pensati e opinati dagli umani (se il pensiero e l’opinione non partecipassero del non essere), non esisterebbe la falsità e allora tutto sarebbe vero.

Se non esistesse la falsità, la realtà e l’apparenza coinciderebbero, proprio come dice Protagora nel *Teeteto*,¹⁹ attentissimo a non distinguere l’essere dall’apparire, il percepire dal ritenere, il conoscere dall’opinare.²⁰

¹⁹ Cf. *Tht.* 152a. Socrate discute con Teeteto che ha definito la conoscenza come sensazione e gli dice: «C’è la possibilità che la tua definizione di conoscenza non sia banale, anzi anche Protagora sosteneva la stessa cosa. In effetti, esprimendosi in un altro modo, egli affermava esattamente le stesse cose. Dice infatti, se non erro, che “di tutte le cose è misura l’uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono”. Lo hai letto ovviamente?». Teeteto gli risponde «certo che l’ho letto e spesso». E allora Socrate gli domanda: «Non sostiene grossomodo che le cose prese singolarmente come a me appaiono così anche per me sono, e come a te appaiono così anche per te sono, appartenendo tu ed io alla categoria uomo?» (trad. Ferrari 2011). L’importanza di questo riferimento al *Teeteto* è da sottolineare fortemente, essendo il dialogo che si svolge nel *Sofista* una continuazione di quello che si è svolto il giorno prima nel *Teeteto*: come si evince dalla chiusa del *Teeteto* e dall’inizio del *Sofista*, questi due dialoghi sono legati da una continuità inedita nel *corpus platonicum*.

²⁰ «Io infatti sostengo» – afferma Protagora nel *Teeteto* – «che la verità sta come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma

Ma se tutto fosse vero, come sostengono i sofisti, niente sarebbe vero, perché la verità e la falsità possono esistere solo nella loro distinzione reciproca,²¹ e dunque ecco il compito del dialogo: dimostrare l'esistenza dell'apparenza.

aggiungo che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro in virtù di questo motivo, cioè perché a uno appaiono cose diverse rispetto a quelle che appaiono a un altro. Sono poi ben lungi dal sostenere che non esistano la sapienza e l'uomo sapiente, e definisco uomo sapiente colui che, quando a qualcuno di noi le cose appaiono e sono cattive, intervenendo con un cambiamento le farà apparire ed essere buone. Non seguire il mio ragionamento attenendoti alla lettera, ma cerca di capire ancora più chiaramente ciò che intendo dire. Sforzati di ricordare ciò che si diceva in precedenza, ossia che a chi è malato ciò che mangia appare ed è amaro, mentre a chi è sano è ed appare il contrario. Tuttavia, nessuno di loro deve essere considerato più sapiente – perché non è possibile – né si deve affermare che chi è malato è ignorante perché possiede simili opinioni, mentre chi è sano è sapiente perché ne ha di contrarie; bisogna invece trasformare le une nelle altre, dal momento che la seconda condizione è migliore. Analogamente nel campo dell'educazione bisogna trasformare una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole. Nessuno ha fatto sì che qualcuno che aveva false opinioni ne avesse poi di vere, visto che è impossibile opinare cose che non sono e cose diverse da quelle che si provano, le quali sono sempre vere. Ma penso, qualcuno potrà fare in modo che chi, per una cattiva condizione dell'anima, ha opinioni affini a questa condizione, con una condizione ben disposta abbia opinioni diverse conformi a questa condizione; si tratta comunque di rappresentazioni (*phantasmata*) che alcuni, per ignoranza, chiamano vere, mentre io considero semplicemente queste ultime migliori delle altre, non più vere» (166d-167b). In questo passo del *Teeteto*, nel quale sono discusse, dal punto di vista sofistico, l'impossibilità della verità e della falsità delle sensazioni e delle rappresentazioni, nel quale si parla di ciò che appare agli umani e dell'impossibilità di opinare le cose che non sono, è possibile leggere il quadro teorico che Platone intende demolire nel *Sofista*.

²¹ La relazione tra il vero e il falso nell'ontologia platonica è una relazione asimmetrica. Il falso infatti esiste solo come nascondimento del vero, laddove la verità, invece, non ha certo bisogno della falsità per esistere. Ma qui, nel *Sofista*, non si tratta, per così dire, del vero e del falso in sé, bensì del vero e del falso per noi. E, in questa dimensione tutta umana, il vero e il falso si costituiscono come termini relativi, l'uno relato all'essere e alla sua luce e l'altro al non essere e alla sua ombra. In questa prospettiva, nel dialogo, si dice che solo scoprendo l'uno si arriverà a scoprire l'altro (cf. 250e-251a).

8. *Il non essere, il diverso e la loro differenza*

Possiamo pensare e dire il vero, e ciò accade quando pensiamo e diciamo le cose che sono come sono, oppure possiamo pensare e dire il falso, cioè pensare e dire le cose come non sono.

Straniero: E che qualità si deve dire possiedano l'uno e l'altro di questi due discorsi?

Teeteto: Uno direi che è falso, l'altro vero.

Straniero: Di essi, quello vero dice che sono le cose che effettivamente sono.

Teeteto: Senza dubbio.

Straniero: Quello falso, invece, cose diverse da quelle che effettivamente sono.

Teeteto: Sì (263b).

Quando pensiamo il falso, il mondo ci appare diverso da com'è, e l'apparenza è precisamente questa differenza, è la possibilità di questa differenza. Ma dire che il non essere è la possibilità di questa differenza non significa dire – come pure è stato sostenuto²² – che il non essere sia *tout court* identificabile con la differenza.

Quel che vorrei allora affermare, a conclusione dell'argomentazione platonica ricostruita in questo saggio, è che il non essere *non* è il diverso, ma una specifica parte del diverso, che si contrappone all'essere di ogni ente. Esso ha un'esistenza mentale, che rappresenta il modo in cui un ente appare agli umani che lo pensano o lo immaginano o lo opinano.

Nella cosiddetta sezione ontologica del dialogo, lo Straniero ha presentato la natura del non essere come «l'antitesi di una parte della natura del diverso e dell'essere reciprocamente contrapposte» (ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις, 258a-b).²³

²² Cf. Klein 1977, 58. Una discussione delle interpretazioni della natura del non essere in Crivelli 2012, 177-220.

²³ Riporto il passo nella traduzione di Centrone, lievemente modificandola: cfr. Centrone 2008, 205, n. 140.

Il non essere, l'apparenza, e dunque ogni possibilità di falsità, nascono quando si dà un'antitesi, una contrapposizione, una differenza *rispetto all'essere*.

Quando una parte del diverso si oppone al bello, si ha il “non bello”, quando si oppone al grande si ha il “non grande”, quando si oppone all'essere si ha il “non essere”.²⁴ “Non bello” e “non grande” non sono “non essere”, perché si oppongono rispettivamente al grande e al bello, non all'essere. È l'antitesi nei confronti della natura dell'essere che crea il non essere. L'apparenza è lo scarto con l'essere, con l'essere inteso come la vera realtà di un ente. Quando c'è questo scarto, questa antitesi, questa distanza,²⁵ le cose *appaiono* diverse da quelle che sono. La filosofia come caccia all'essere, tensione al riempimento di questa distanza, è precisamente lotta a ciò che appare, alla cangiante e multiforme natura dell'apparenza incarnata dal sofista ingannatore.

«Noi abbiamo resa manifesta del non essere» – dice lo Straniero in 258d-e – «la forma che esso risulta essere. Avendo dimostrato, infatti, che la natura del diverso (τὴν θατέρου φύσιν) è e che è spezzettata (κατακεκερματισμένην, 258e) attraverso tutti gli enti nella loro relazione reciproca (ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα), abbiamo osato (έτολήσαμεν) dire che la parte di essa²⁶ contrapposta all'essere di ciascuna cosa, proprio questa è, realmente, il non essere (τὸ πρὸς τὸ

²⁴ Cf. O'Brien 1995, 66-71.

²⁵ Allo scarto che è a fondamento del non essere come differenza dall'essere si allude più volte nel dialogo, ma il punto in cui tale scarto mi sembra rappresentato più chiaramente è quello in 234c, ove si allude ai giovani che vengono ingannati dai sofisti perché sono “distanti dalla verità dei fatti” (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας). Sul ricorrere dell'avverbio πόρρωθεν cf. Napolitano Valditara 2007, 200, n. 92; sul non essere come differenza dall'essere cf. Pimenta Marques 2006, 457-458.

²⁶ In luogo della lezione ἕκαστον adottata anche dall'ultimo editore del testo, secondo la quale il non essere sarebbe *ciascuna* parte del diverso contrapposta all'essere, molti traduttori, a mio avviso giustamente, scelgono di seguire la lezione ἐκάστου che si trova nei manoscritti: cf. Cordero 1993, 184, 270, n. 338; O'Brien 1995, 70; Centrone 2008, 207, n. 141. Non soltanto, infatti, data la lontananza dell'articolo *to*, è difficile riferire *hekaston* a *morion*, ma soprattutto in precedenza il non essere è risultato dall'opposizione all'essere di una sola parte del diverso e non di una molteplicità di sue parti.

ὄν ἐκάστου μόνιον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν».

Per mostrare che, secondo il testo del *Sofista*, sia soltanto questa singola parte del diverso, e non il diverso intero, a identificarsi con il non essere, vorrei sottolineare che solo in riferimento a questa singola parte lo Straniero usa espressioni che indicano ardimento teorico (ἐτολμήσαμεν). Il non grande e il non bello, anch'esse parti del diverso, di cui si è parlato prima, non fanno problema: quel che fa problema è la natura parricida del non essere, la paradossale esistenza (mentale) di ciò che non esiste pensato come esistente.

Coloro che identificano il non essere con il diverso non tengono conto dell'importanza che in questo dialogo riveste il discorso sull'apparenza, sul sofista manipolatore delle opinioni degli umani, creatore di immagini che ingannano, perché sono impastate di non essere.

Se il non essere significasse semplicemente la differenza, niente di tutto questo avrebbe ragione d'essere argomentato nel dialogo e la differenza tra il movimento e la quiete, citata in 255e, per la quale il movimento non è quiete, sarebbe già foriera di non essere. Ma così non è, perché la differenza tra il movimento e la quiete, così come la differenza tra il movimento e l'identico,²⁷ è citata senza alcun problema, perché non implica una differenza rispetto all'essere, cioè il non essere. Invece, quando si prende in considerazione la differenza – lo scarto – di qualcosa rispetto all'essere, il discorso si configura teoreticamente ardimentoso e difficile:

«Vogliamo dunque senza timore andare sino in fondo e sostenere che il movimento è *diverso dall'essere?*». E Teeteto acconsente: «Senza il minimo timore». E lo Straniero incalza: «Che il movimento realmente è una cosa che non è? (ἢ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι, 256d)».

Se il non essere fosse la stessa cosa della differenza, allora ogni espressione negativa dovrebbe essere teoreticamente temibile, e anche citando la non quiete e il non identico si sarebbe dovuta temere la contraddizione. E invece la contraddizione nel testo del *Sofista* la si teme solo quando si parla del non essere, che è l'opposizione all'essere, quella opposizione che, alla fine del dialogo, viene risemantizzata come

²⁷ Citata in 256a, differenza per la quale il movimento non è identico.

ciò che indica non la contrarietà, ma piuttosto la differenza: la differenza di qualcosa dall'essere.

E quando cerchiamo esempi di questa differenza – di questa differenza radicale che fa del *Sofista* il dialogo più importante dell'ontologia platonica – ciò che troviamo sono: le immagini,²⁸ i sogni, le contraffazioni, gli errori, le illusioni dell'anima, e dunque tutto ciò che, abitando i discorsi, i pensieri o le opinioni degli umani, costituisce la dimensione cangiante di “ciò che appare”: l'apparenza intesa come ciò che si distingue dalla dimensione della realtà e della verità.²⁹

Bibliografia

- Ambuel, D. [2011], *The Coy Eristic: Defining the Image that Defines the Sophist*, in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Praha, Česko, 278-310.
- Centrone, B. [2014], *Aletheia logica, aletheia ontologica in Platone*, in: *Méthexis* 27, 7-23.
- Crivelli, P. [2012], *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greenstine, A. J. [2019], *Accounting for Images in the Sophist*, in: S. Biderman, M. Weinman (eds.), *Plato and the Moving Image*, Leiden, Brill, 19-34.
- Klein, J. [1977], *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, Chicago/London, The University Chicago Press.
- Migliori, M. [2006], *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Brescia, Morcelliana.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano, Vita e Pensiero.

²⁸ Sull'importanza dell'immagine nella filosofia di Platone cf. Palumbo 2008; Vasiliu 2008; Porter 2010, 75.

²⁹ Su tale dimensione della realtà e della verità cf. Centrone 2014.

- Notomi, N. [1999], *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Brien, D. [1995], *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Palumbo, L. [1994], *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, Loffredo.
- Palumbo, L. [2008], *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo.
- Palumbo, L. [2019], Gorgia demiurgo della credenza, in: R.L. Cardullo, F. Coniglione (a cura di), *La forza del logos. Gorgia a 2500 anni dalla nascita*, Acireale/Roma, Bonanno, 179-197.
- Pimenta Marques, M. [2006], *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*, Belo Horizonte, UFMG.
- Platon [1993], *Le Sophiste*, a cura di N.L. Cordero, Paris, Flammarion.
- Platone [2008], *Sofista*, tr. it. a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi.
- Platone [2011], *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR.
- Platon [2022], *Le Sophiste*, Introduction, traduction (texte grec en regard) notes et commentaire par M. Dixsaut, Paris, Vrin.
- Porter, J.I. [2010], Plato and the Platonic Tradition: the Image Beyond the Image, in: *The Yearbook of Comparative Literature* 56, 75-103.
- Thesleff, H. [2009], *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*, Las Vegas/Zurich/Athens, Parmenides Publishing (già apparso come *Studies in the Styles of Plato* (Acta philosophica Fennica 20), Societas Philosophica Fennica, Helsinki: 1967).
- Vasiliu, A. [2008], *Dire et voire. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin.
- Wolff, F. [1991], Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste, in: P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 19-52.

The notion of appearance in plato's Sophist

Keywords

appearance; difference; likeness; view; sophist

Abstract

In this paper I would like to show that the core of the *Sophist* is devoted to the definition of the status of appearance.

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 to the not-being as ‘what is different from being’ and ‘what is different from being’ is precisely the appearance.

Plato, in my view, 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.

Lidia Palumbo
Università di Napoli “Federico II”, Italy
E-mail: lpalumbo@unina.it