

Il presente focus bibliografico, incentrato su uno dei dialoghi platonici teoreticamente più significativi, il *Sofista*, pone a confronto due letture del dialogo che utilizzano due approcci ermeneutici totalmente diversi:

- quella storico-filosofica di Migliori (*Il ‘Sofista’ di Platone. Valori e limiti dell’ontologia*), interessata principalmente a comprendere, quanto più e quanto più fedelmente possibile, il pensiero platonico, è basata su uno stretto legame col testo, reinterpretato in una chiave innovativa;
- quella teoretica di Sasso (*L’essere e le differenze. Sul ‘Sofista’ di Platone*), si basa su un approccio che si potrebbe definire *pretestuoso*, non inteso in senso negativo, ma in quanto è volto a pensare insieme al filosofo ateniese ciò che *egli non è riuscito a pensare adeguatamente*, cioè a riflettere criticamente sulle principali questioni teoriche che emergono dalla lettura del dialogo.

Fonti:

Platone, *Sofista [Sull’essere]* in Reale G. (editor) *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000; introduzione, traduzione e note di Claudio Mazzarelli, pp. 261-314

Questo dialogo platonico rappresenta un’opera cardine nella storia della filosofia occidentale con cui non a caso si sono confrontati tanti successivi filosofi fino ai contemporanei (basti pensare ad Heidegger che in *Essere e Tempo* apre la riflessione sul senso dell’essere, citando nell’introduzione un passo del *Sofista* 244 A 3-5, sull’imbarazzo in cui la filosofia è caduta rispetto alla domanda “che cos’è l’essere?”).

Anche nella produzione platonica il *Sofista* costituisce un caso eccezionale, in quanto è l’unico testo in cui un tema, rinviato in un dialogo precedente, viene ripreso. Il *Teeteto* si era chiuso, il giorno prima, con il comune accordo di ritrovarsi il giorno dopo per riprendere l’argomento, ed è proprio questo che accade nel *Sofista*: all’inizio (216 A) si ricorda espressamente che la discussione si svolge con gli stessi personaggi (più lo Straniero di Elea) per proseguire la discussione troncata il giorno prima.

Lo scopo dell’intera discussione consiste nel cercare di comprendere che cos’è scienza (*Teeteto*) cioè – si dice nel *Sofista* – di caratterizzare la figura del filosofo. Avendo a disposizione tre parole: sofista, politico e filosofo, si indaga se questi nomi designino la stessa cosa o realtà tra loro diverse; il problema è quello di determinare se esiste una corrispondenza stretta tra nome e cosa oppure se ci si riferisca, in questo caso, ad un’unica cosa attraverso diversi nomi.

Anche ad una prima lettura del *Sofista* emergono le questioni, teoreticamente rilevanti, che scandiscono i momenti dello svolgimento tematico del dialogo. Mi sembra, quindi, opportuno esplicitarle sinteticamente:

1. Necessità di definire il filosofo, *distinguendolo* da alcune figure vicine quali il sofista e il politico; quindi emerge fin dalle premesse, che si pongono in funzione dello svolgimento del dialogo (216 A - 221 C), il tipico movimento diairetico che consiste nel definire distinguendo e separando un termine da quelli a cui è connesso;
2. Molteplici definizioni, quindi molteplici figure, del sofista ottenute per mezzo di diairesi di scienze acquisitive (221 C - 236 D);

3. La molteplicità delle definizioni della figura del sofista richiede l'individuazione di un ulteriore elemento comune, che è costituito dal fatto che tutti i sofisti sono imitatori, quindi sono "costruttori di apparenze";
4. L'apparenza è una forma di non essere: apre il problema dell'essere e il confronto con l'ontologia eleatica (236 D - 242 B);
5. I grandi scontri sull'essere nel pensiero presocratico: monisti e pluralisti; materialisti e "amici delle idee" (242 B - 248 A);
6. Il problema di fondo: la μέθεξις esemplificata nel rapporto tra alcune Metaidee fondamentali (248 A - 256 E);
7. Conseguente superamento della rigidità dell'impostazione eleatica: il μὴ ὄν come nulla e il μὴ ὄν come ἕτερον (256 E - 259 D);
8. Possibilità del discorso falso e conseguente sconfitta del sofista (259 D - 264 B);
9. Ultima definizione della sofistica come scienza produttiva (264 B - 268 D).

Come si evince dalla prima questione, il motivo dominante¹ del dialogo è costituito dal tentativo di fornire una definizione di una figura *polimorfa* e *sfuggevole*, quella appunto del sofista, come passaggio necessario del procedimento diairetico che dovrebbe condurre alla definizione della figura del filosofo². Questa indagine non risulta affatto semplice come si dice fin dalle prime battute del dialogo, in cui viene espressa una duplice difficoltà: 1. quella dell'intera ricerca volta all'individuazione della figura del filosofo, in quanto ad alcuni i filosofi sembrano uomini di nessun valore, ad altri degni di ogni onore, inoltre si presentano a volte come politici, a volte come sofisti, infine, in alcuni casi sembrano del tutto pazzi (216 C - D); 2. quella, spesso ribadita nel corso del dialogo, della stessa indagine sul sofista, la cui multiforme natura non è facile da affermare (218 B - D).

¹ Sulla base di una riflessione di T.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, pp. 126-127, Migliori ha proposto di individuare nei dialoghi platonici tre linee essenziali: a) *Il motivo dominante*, l'asse unitario che fa vivere un testo e che Platone richiama alla memoria del lettore; b) *Il centro tematico dell'opera*, la questione filosoficamente determinante, che giudica lo stesso motivo dominante e/o ne dà il senso proprio; c) il problema più importante con cui lo svolgimento deve fare i conti.

² Questa operazione non viene compiuta, perché il lavoro platonico si limita al *Sofista* e al *Politico*; il *Filosofo*, che viene all'inizio e nel corso dei dialoghi più volte prospettato, non è stato mai scritto, il che ci pone di fronte ad una sorta di "trilogia incompiuta" (*Sofista*, *Politico* e *Filosofo*). Alcuni hanno ipotizzato che Platone non abbia scritto l'ultimo testo poiché i tratti principali del filosofo sembrano via via delinearsi dal suo opporsi e distinguersi in positivo sia dalla figura del sofista, per certi aspetti, sia dalla figura del politico, per certi altri: «Se il sofista è l'altro del filosofo, se la filosofia lo estromette continuamente dal proprio campo di attività, è evidente allora che il filosofo può definirsi come l'altro del sofista, un altro che la sofistica sospinge di continuo nei suoi trinceramenti [...] la sofistica segna i limiti della filosofia» (B. Cassin, *Sophistique*, in J. Brunschwig-G.E.R. Lloyd (eds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Paris 1996, pp. 1021-1040; traduzione italiana a cura di M. L. Chiesara: *Sofistica in Il sapere greco. Dizionario critico*, Einaudi, Torino 2005, vol. II, pp. 552-575, p. 556). Ciò rende evidente l'importanza dell'indagine sul sofista svolta dall'Autore nell'omonimo dialogo: per essere capaci di affrontare la figura del filosofo, occorre prima "catturare" il sofista, bisogna, quindi, procedere dialetticamente, ossia distinguere il filosofo da altre figure, a cui si contrappone e/o con cui si confonde, e cogliere anche gli aspetti comuni e simili che intrattiene con esse. Tuttavia l'assenza del *Filosofo* resta pesante e ineliminabile perché i termini di una diairesi in Platone sono sempre due o più di due e mai si passa automaticamente dal negativo al positivo, dalla negazione all'affermazione. Infatti, come mostra il *Sofista* stesso, la negazione lascia necessariamente indeterminato il positivo cui si contrappone perché nel contraddittorio può esserci tutto ciò che non è A (compreso ciò che non ha alcuna attinenza con A), ma anche in una visione più ristretta, come nell'esempio del *Sofista* (257 B), *non piccolo* può significare sia *grande* sia *uguale*.

Per affrontare questa difficoltà si mette in campo uno strumento tecnico, la diairesi, di cui si offre subito un esempio esplicativo, definendo la figura del pescatore con la lenza. Egli possiede un'arte, che si divide in due specie: quella produttiva e quella acquisitiva, della prima fanno parte l'agricoltura e ogni arte che si curi del corpo, nonché l'*arte imitativa*, che si caratterizzano per la capacità di *portare all'essere ciò che prima non è* (219 A - B); della seconda invece fanno parte l'arte dell'apprendere, del cacciare, del lottare, del guadagnare, ossia tutte quelle che non costruiscono qualcosa di totalmente nuovo ma utilizzano qualcosa che già esiste (219 D). Il pescatore con la lenza è possessore di quest'ultimo tipo di arte, che si divide in due specie (quella di scambio e quella di appropriazione) e così via fino ad arrivare alla definizione cercata. La cosa che non può essere ignorata in questo esempio è che Platone ha introdotto, parlando dell'arte imitativa come arte produttiva, uno dei problemi centrali e più importanti del dialogo, quello del passaggio dal non essere all'essere. Infatti l'ultima diairesi è diversa dalle altre prima di tutto perché la sofistica viene identificata come un'arte produttiva e non acquisitiva come nelle diairesi precedenti. Il sofista viene qualificato come un simulatore consapevole che *produce* immagini apparenti usando l'arte mimetica basata sull'opinione e agendo in privato con dibattiti. Egli con l'arte imitativa porta all'essere ciò che prima non è, ma non è questo il problema; il fatto è che egli produce apparenza che non è, ma in qualche modo è, cioè è in quanto è se stessa, ma non è in quanto non afferma una cosa reale. Questa conclusione è possibile perché l'aporia del non essere è stata superata (come ora vedremo), il che ci permette di affermare due cose: 1. che solo il filosofo può compiere questa diairesi; 2. che il sofista è dal punto di vista filosofico un personaggio anche positivo perché produce cose nuove (e quindi anche interessanti per il filosofo).

Per giungere a questa conclusione occorre però compiere con Platone una serie di passaggi.

Dopo aver proposto un'ampia gamma di figure di sofisti – *il sofista è un cacciatore di giovani ricchi* (221 C - 223 B); *il sofista è un mercante di cose che riguardano l'anima* (223 C - 224 E); *il sofista è un vero e proprio erista* (224 E - 226 A); *il sofista è colui che purifica l'anima dal sapere apparente* (226 A - 236 D) – si individua la caratteristica comune a tutti i sofisti: essi si mostrano sapienti in tutto, pur non essendolo (è impossibile per un uomo essere onnisciente) quindi essi posseggono una sapienza apparente e non vera (233 C). Il sofista è un imitatore delle cose reali, ma in quanto produce non *raffigurazioni*, che sono simili al vero, ma *apparenze*, cioè ciò che appare somigliante al vero, per il fatto che lo si guarda da un punto di vista particolare (235 B). In tal modo il sofista «si è rifugiato in modo abile ed elegante in una specie difficile da esplorare» (236 D 3-4). Platone sta introducendo il centro tematico intorno a cui il dialogo ruota, cioè la questione del non essere come apparire, sembrare:

STRANIERO – In realtà, mio caro, ci troviamo nel corso di una ricerca difficile da tutti i punti di vista. Infatti, questo apparire e sembrare, ma non essere, e il dire sì, qualcosa, ma qualcosa di non vero, tutto ciò è pieno di difficoltà, sempre, nel passato e nel presente. Come infatti si debba parlare e opinare che il falso esiste realmente, senza che pronunciando questa affermazione si cada in contraddizione, Teeteto, è assolutamente difficile sapere (236 D 7 - 237 A 1)³.

³. Per la citazione dei passi del *Sofista* farò riferimento, modificandola in parte, alla traduzione di Claudio Mazzarelli in G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 261-314.

Questo discorso, infatti, ha posto il non essere (l'apparire, il sembrare non è), contravvenendo al divieto parmenideo anche solo di pronunciare il non essere in quanto non è, cioè non esiste. Infatti secondo la logica eleatica il non ente non può essere attribuito a nessuno degli enti e nemmeno a "qualcosa", di conseguenza il non ente non può essere nemmeno pronunciato, poiché quando lo si pronuncia si dice qualcosa; ma se uno non dice qualcosa necessariamente non dice niente.

A questo punto Platone esplicita l'aporia di questa posizione parmenidea, che riguarda la stessa possibilità di negare il non ente. Infatti all'ente si possono attribuire altri enti, cioè diversi predicati, mentre al non ente non è possibile attribuirne alcuno, né la molteplicità, né l'unità; tuttavia quando diciamo "non ente" noi tentiamo di attribuirgli la singolarità e quando diciamo "non enti" una molteplicità numerica. Se ne ricava che non è corretto né possibile pronunciare, dire, pensare il non ente, perché esso è impronunciabile, indicibile e impensabile (238 C). Se è così allora non è nemmeno possibile confutare il non ente, perché per confutarlo se ne deve parlare; analogamente, anche quando si dice *che* è impronunciabile, *che* è indicibile etc. si cade in contraddizione perché si attribuiscono predicati al non essere.

Siamo di fronte all'impossibilità di confutare il non essere, quindi di conseguenza di fronte all'impossibilità di sconfiggere il sofista il quale ha fatto del non essere il suo rifugio e trae la sua forza proprio dall'impossibilità di ammettere che il non essere è. Si è infatti detto che egli produce immagini, il che appare impossibile: l'immagine è un oggetto fatto a somiglianza di quello vero, *diverso*, ma *simile* (240 A - B), quindi *non* è l'oggetto vero: mentre quello esiste realmente, il somigliante *non* è realmente come l'oggetto, eppure per definire la figura del sofista sarebbe necessario ammettere che in *qualche modo* è. Il che è assurdo (240 B).

Questo ragionamento, che presuppone un intreccio tra essere e non essere, ha un'ulteriore conseguenza che riguarda il falso: l'opinione falsa risulta infatti un opinare i non-enti, ma per pensarli occorre che essi siano. Ciò permette al sofista di accusare i propri interlocutori di contraddire il divieto parmenideo di collegare essere e non essere (o in ultima istanza di violare il principio di non contraddizione). Si impone perciò il superamento dell'Eleatismo, superamento che non deve essere confuso con un parricidio, come dice espressamente il testo (241 D 5-6), ma deve essere considerato un passaggio obbligato per salvare lo stesso essere di Parmenide, battendo il sofista ed evitando il ridicolo di dire cose contro se stessi:

STRANIERO – Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l'ente, a sua volta, sotto un certo rispetto a non essere (241 D 6-9).

Prima di compiere questa operazione Platone verifica l'atteggiamento dei filosofi che lo hanno preceduto, quindi riparte dai Presocratici, che sembrano aver raccontato sull'ente delle storie come se fossero rivolte a dei bambini (243 C 8-9), cioè senza darne alcun fondamento. Platone mostra che tutte le posizioni presocratiche sono inconcludenti, se non addirittura contraddittorie. Sebbene tutte queste teorie vadano rispettate occorre sottolineare che, essendo così divergenti, escludendosi l'un l'altra e avendo attribuito diversi significati sia all'ente sia al non ente senza definirli unanimemente, esse hanno creato confusione nello Straniero che credeva di comprendere esattamente ciò che si diceva quando si nominava il non ente, ma che ora si trova in difficoltà, non solo rispetto al non ente, ma, probabilmente, anche rispetto all'ente:

STRANIERO – Ebbene, forse, nella nostra anima ci troviamo in questo imbarazzo in misura non minore rispetto all'ente stesso, ma mentre riguardo all'ente diciamo di non trovarci in difficoltà e di capire quando uno ne pronuncia il nome, riguardo al non ente,

invece, no; e tuttavia ci troviamo nella stessa situazione rispetto ad entrambi (243 C 1-4).

L'indagine si sposta quindi dal non ente all'ente per capire che cosa si intende quando si pronuncia *essere*. La ricerca si caratterizza come un'indagine metafisica in quanto l'essere è posto come un termine distinto a fondamento della realtà (243 C 10 - D 2). Platone interroga sia i monisti sia i pluralisti su che cosa sia essere e mostra come sia impossibile sostenere sia un monismo assoluto e coerente sia le diverse concezioni pluralistiche. Successivamente descrive la battaglia decisiva, la gigantomachia che si svolge tra i materialisti, che identificano corpo ed essere e gli *amici delle idee* che sostengono l'esistenza di forme intelleggibili e incorporee, che rappresentano la dimensione dell'essere stabile in contrapposizione a quella del mondo corporeo che è in continuo divenire⁴.

Per superare questo problema Platone mette in campo alcune Metaidee: l'essere risulta così sia in moto sia in quiete e questi, pur essendo contrari, *sono* entrambi. L'essere è dunque una terza cosa che tiene insieme i due contrari: esso non si identifica con uno dei due né con tutti e due insieme. Il problema consiste nel fatto che non sembra possibile un essere che non sia né in movimento né in quiete. Ciò conferma che l'essere presenta delle difficoltà e per questo occorre "salvarlo" insieme al non essere.

Emerge così il problema della predicazione: i termini e le idee possono intrecciarsi o non intrecciarsi. Platone scarta le due posizioni estreme, ossia la totale incomunicabilità delle idee (se così fosse, il movimento e la quiete non parteciperebbero dell'essere) e la necessità che tutto comunichi con tutto (se così fosse, il movimento sarebbe in quiete e la quiete in movimento). Viene quindi introdotta la dialettica dei generi, per cui c'è qualcosa che può mescolarsi e qualcos'altro no. Tale scienza si qualifica come scienza del distinguere, incentrata sulla coppia Identico-Diverso: essa divide i diversi e unifica gli identici. Abbiamo così cinque Metaidee, o generi sommi (Essere, Movimento, Quieté, Identico e Diverso), che Platone intreccia in vario modo così da valutare la natura di ciascuna e stabilire quali possibili comunicazioni possa avere con le altre (254 B-C).

La trattazione che Platone conduce sui possibili nessi di partecipazione delle idee porta a ciò che più interessa, ossia alla possibilità di dire "non essere" non solo come opposto all'essere ma anche come *diverso*. Tutte le Metaidee, a causa del Diverso, non *sono* pur essendo, il che vuol dire che ognuna è in sé e non è rispetto ad altro (la quiete è quiete, ma *non* è movimento – affermazione resa possibile per la sua partecipazione all'idea di diverso). In tal modo Platone ha salvato Parmenide dai giochi sofistici e ammesso la possibilità di dire il non essere. Infatti egli precisa in conclusione che con questo discorso non fa rientrare in campo il non essere assoluto di cui non si può parlare e che va solo negato (come affermato dall'Eleatismo), ma nello stesso tempo, caratterizzando il non essere *anche* nella sua accezione di diverso (in termini platonici come una parte del diverso), riesce a pensare, a dire e a comunicare in questa accezione il non essere senza cadere in contraddizione, in quanto il non ente come diverso partecipa dell'ente come ogni diverso.

Attraverso questo intreccio di essere e non essere Platone ha sì battuto la posizione del sofista, ma non del tutto. Infatti il sofista continuerà a rifugiarsi nel non essere, dicendo che, come si è dimostrato, c'è una articolata possibilità di nessi: alcune forme possono partecipare del non ente, altre no e discorso e opinione non ne partecipano, per

⁴ Ci limitiamo ad un breve accenno su questo tema, in quanto non è qui opportuno dilungarsi nell'esaminare nel dettaglio l'intera discussione platonica: infatti potremo approfondire questi passaggi in seguito, chiarendo e esaminando lo specifico contributo di Migliori.

cui l'arte dell'apparenza, che egli praticherebbe semplicemente non esiste (260 A-E). Quindi occorre mostrare come queste forme comunicative siano in comunione con il non ente: si tratta di indagare su i nessi e gli accordi tra le parole.

Affinché ci sia un discorso occorre 1. che si intreccino nomi e verbi; 2. che si abbia un oggetto a cui il discorso si riferisce; 3. che esso necessariamente abbia anche una determinata qualità, cioè che sia falso o vero. Ma quando un discorso si caratterizza come vero e come falso? Il discorso è vero quando dice come gli enti sono, è falso quando presenta come enti non enti, cioè quando presenta enti diversi da quelli che sono rispetto all'oggetto cui si riferisce, o meglio quando parla di cose diverse dette come identiche, di non enti detti come enti. Infatti riguardo a ciascuno ci sono alcuni enti e molti non enti (il sofista non è filosofo, non è politico; il sofista è un cacciatore, è un simulatore etc.), il falso si ha quando si opera uno scambio, quando si dice il non ente come ente e l'ente come non ente (es. il sofista è filosofo, il sofista non è simulatore).

Ecco allora che il sofista, che per tutto il dialogo ha tentato sempre di fuggire è stato definitivamente catturato. Come dice l'ultima diairesi il sofista è un *consapevole* produttore di apparenze, non è sapiente ma è un imitatore del sapiente e opera uno scambio in privato con lunghi discorsi tra ciò che è e ciò che non è, quindi si muove nell'ambito del non essere che si è dimostrato, *in qualche modo*, essere.

Gennaro Sasso, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Il Mulino, Bologna 1991

Questo libro di Sasso, come già accennato, non costituisce un commento storico-filosofico del *Sofista*, ma uno studio che, prendendo le mosse dalle problematiche emergenti dal dialogo platonico, conduce una riflessione prettamente teoretica spesso molto indipendente dal testo di riferimento. Tale lettura può quindi risultare quasi spiazzante e suscitare varie perplessità perché l'Autore pone questioni che, non scaturendo direttamente dal testo, fanno riferimento ad un altro orizzonte di pensiero, posteriore e quindi sconosciuto a Platone, entro cui solo hanno senso e possono essere affrontate tali questioni. Attraverso un'interrogazione serrata e "pretestuosa" del *Sofista*, Sasso, infatti, intende proseguire l'indagine teoretica autonoma che aveva iniziato in *Essere e Negazione* (1987).

Al centro della ricerca è la questione filosofica della "differenza" o della "diversità", che, a parere di Sasso, non può essere affrontata seriamente senza passare per la lettura di questo dialogo platonico. L'intento del libro, come dichiarato dall'Autore, consiste in particolare nel mostrare che, malgrado l'acume con cui l'analisi dell'Eleatismo, in particolare di Parmenide, è portata fino alle sue estreme conseguenze, Platone nel *Sofista* non raggiunge una vera dimostrazione della *differenza*, ma solo la sua posizione. Pertanto l'Autore si propone, non di risolvere, ma di discutere e far emergere i problemi di una questione che resta aperta e di mostrare perché la via tracciata da Platone «dopo essere stata percorsa fino in fondo, deve tuttavia, con decisione, essere abbandonata» (p. 7). In realtà proprio il problema che interessa Sasso lo pone, da subito e del tutto, al di fuori della "via platonica", in quanto il filosofo ateniese non ha alcun interesse per la "fondazione", cioè per una giustificazione teorica, di una coppia di concetti, identico e diverso, la cui evidenza fenomenologica è, ai suoi occhi, del tutto acclarata.

Sasso pone all'inizio della sua riflessione la questione dell'essere che non è e del non essere che in qualche modo è, individuando il centro ideale del *Sofista*, in 241 D 5-7:

STRANIERO – Di questo allora ti prego ancora di più. [...] Di non ritenere che io sia diventato una specie di parricida. [...] Per difenderci per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non-ente, sotto un certo rispetto ad essere, e l'ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere.

Dunque lo Straniero di Elea raccomanda a Teeteto di non scambiarlo per un parricida, in quanto lo scopo dell'opera è solo quello di riflettere sulla questione ontologica che è stata rigidamente impostata da Parmenide. L'aporia intrinseca alla concettualizzazione dell'essere parmenideo è così risposta: tra essere e non essere Parmenide ha tracciato il solco della differenza assoluta, facendo in modo che questa cadesse non nell'essere, che non può ammettere nessuna differenza, né nel non essere che semplicemente non è, ma *fra* l'uno e l'altro. Ciò rende evidente l'auto-contraddizione in quanto per istituirsi il *fra* richiede la presenza di due termini in qualche modo relazionabili e che quindi il non essere in qualche modo sia. Ma se così fosse il *fra*, ossia la differenza assoluta, risiederebbe *fra* essere e essere, il che non può darsi nell'ontologia parmenidea in cui l'essere è una realtà compatta.

Come si vede, l'ottica di Sasso comporta un primo allontanamento dal contesto platonico: mentre egli infatti coglie subito la contraddizione nella natura monolitica dell'essere parmenideo, Platone – come abbiamo visto sopra – solo in un secondo momento applica il problema di fondo anche a livello di essere, in quanto si incentra primariamente e prevalentemente sulla questione del non essere.

Questo dato non è ovviamente ignorato da Sasso e infatti emerge in un'ulteriore osservazione dello studioso: la coincidenza parmenidea di essere e vero e di non essere e

falso porta quindi ad un esito estremo, in quanto per ammettere che il *falso* è il *non essere*, occorre che sia il falso sia il non essere agiscano nella costituzione di questa affermazione come termini positivamente esistenti, cioè come essere e non come nulla.

L'Autore, inoltre, discute dettagliatamente la posizione dello Straniero di fronte a questa aporia del non essere, evidenziando alcune ulteriori difficoltà a cui questi va incontro, difficoltà che non sono chiarite né formulate dal testo, ma che egli vuol cogliere *tentando* il testo.

La prima aporia riguarda il rapporto tra logos ed esperienza. Lo Straniero di Elea cerca di svolgere l'aporia del falso a partire dalla realtà dell'esperienza, che egli antepone al logos, assumendola come una forma di *auctoritas*: se quindi è indiscutibile che il carattere dell'esperienza è quello di includere ciò che il logos esclude, ossia il falso, e il carattere del logos è quello di escludere ciò che l'esperienza include, si dà luogo non solo ad un singolare contrasto tra esperienza e logos, che giunge fino ad un'esclusione reciproca dei due termini, ma anche al fatto che il logos nello stesso escludere il non essere non può far a meno di assumerlo come in qualche modo essente.

Anche qualora logos ed esperienza riescano «a consistere l'una contro l'altra, non è certo per l'indiscutibilità dell'esclusione che il logo fa dell'esperienza, e questa del logo, che ci si potrebbe mai rivolgere per entrare in contatto con l'errore, il falso, il non essere. L'indiscutibilità dell'esclusione [...] è [essa stessa] in senso assoluto "essere", non "non essere"» (p. 17). In questo senso il logos, ponendo tale indiscutibilità dell'esclusione, fallisce.

Ma lo stesso accade anche all'esperienza nel momento in cui si impone di cercare di entrare in contatto con il non essere. Ciò non è possibile, dice l'Autore, stando semplicemente nell'esperienza, perché se si assume che l'esperienza include il falso, necessariamente si deve ammettere che essa ne sia *penetrata*, che sia insieme esperienza e falsità, cioè registri la presenza costante del falso nella sua attualità, effettualità e concretezza. Se fosse così il falso penetrerebbe il cerchio (l'esperienza) che lo include, cosicché sarebbe falso che il cerchio include il falso. In altre parole non si può porre come indiscutibile e incontrovertibile il fatto che l'esperienza includa il falso. Infatti «come potrebbe esser vero, interamente vero e non falso, che l'esperienza include il falso, l'errore, il non essere se in una parte essa è non vera, ed è essa tuttavia, l'esperienza, a costruire il fondamento dell'asserto in ragione del quale si dice che include il falso, l'errore, il non essere?» (p. 18).

Secondo Sasso per dar posto nell'ambito della realtà sia all'essere sia al non essere non ci si deve basare troppo sull'evidenza dei fatti (come a suo avviso opera Platone, ad esempio nel passaggio 248 D 4 - E 4 del dialogo, dando le cose umane per evidenti) ma procedere per la sola via del logos.

C'è qui, a mio avviso, un secondo punto di distacco dalla filosofia platonica. Sasso sembra operare una metafisicizzazione forte del discorso del filosofo, tanto da non poter più accettare, o forse addirittura cogliere il rispetto per il dato fenomenologico che Platone ha: le Metaidee e le Idee, ad esempio, non sono affatto dedotte, ma sono presentate in modo esplicito nel *Fedone* (74 E - 76 A) come delle ipotesi, meglio come dei postulati che servono a risolvere i problemi che le spiegazioni fisiche lasciano irrisolti. In modo analogo egli procede nella *Repubblica* (510 C - 511 E) quando contrappone il metodo dei matematici a quello dei filosofi che non deducono ma cercano un principio primo anipotetico che spieghi l'esistenza stessa dei postulati. Dunque il Diverso non ha bisogno di essere giustificato. Platone non vuol seguire totalmente, e non crede che sia possibile farlo, la via della dimostrazione logica perché ha troppo rispetto della distanza che c'è tra uomo e Dio, che solo conosce perfettamente le cose. La pretesa deduttivistica, ti-

pica della metafisica successiva non si ritrova in Platone, che pure è il padre della metafisica occidentale.

In realtà, questa visione di Sasso rientra in un più generale rifiuto di riconoscere il peso dell'empiria in Platone. Basti pensare all'esempio che egli fa nel *Sofista* (218 D - 221 C) per spiegare il procedimento diairetico, quello del pescatore con la lenza, che è quanto di più banalmente fenomenologico poteva proporre un Ateniese, abitante una città marinara; ancora, Platone afferma più volte che senza la visione dei cieli non sarebbe nata la filosofia (si veda, ad esempio, il *Timeo*, 47 B - C, in cui si dice che gli esseri umani, osservando i moti del cielo, acquistano la possibilità di comprendere i movimenti circolari del pensiero, simili e tuttavia tanto più irregolari di quelli celesti); senza la visione del corpo bello, nel *Simposio* (211 B - C), secondo Diotima non è possibile iniziare il percorso che porta alle Idee.

L'Autore, trascurando questo importante aspetto della filosofia platonica, commenta quindi l'intero *Sofista* ponendosi dal punto di vista della sola argomentazione logico-deduttivistica. Di seguito sono riassunti alcuni di quelli che egli considera i fallimenti del discorso platonico e i problemi aperti che necessitano di un'ulteriore discussione.

1. Mancata dimostrazione, o deduzione, della diversità

Sasso compie una serie concatenata di osservazioni:

1. Platone non ha dimostrato e dedotto il genere del Diverso, in quanto questo dovrebbe scaturire dal concreto esercizio e intreccio dialettico, cosa che nel *Sofista* non c'è.

2. Tale deduzione appare impossibile perché l'intreccio suppone, prima che abbia inizio l'esercizio, che i generi ci siano già, ciascuno in sé reale e, nella loro realtà, fermi, e che mantengano la loro fisionomia fino al momento di combinarsi tra di loro, momento in cui questa loro stessa realtà diviene dialettica.

3. Questo crea gravi difficoltà, perché se lo «stare in sé» dei generi contiene già la condizione del loro vario coimplicarsi dialettico (συνπλοκή), non si può dire che i generi stanno prima in sé e poi si connettono, in quanto lo «stare in sé» sarebbe, *eo ipso*, condizione e realizzazione del connettersi.

4. Tuttavia il passaggio dallo stare in sé dei generi al loro connettersi è richiesto proprio dal procedimento diairetico innescato da Platone, per cui i generi devono essere in sé adialettici, costituiti prima della dialettica come sua condizione.

Sasso sostiene che tale discrasia si riproduce anche facendo in modo che sia la συνπλοκή ad avere il primato rispetto ai generi. Essa infatti dovrà necessariamente essere una realtà non dialettica, perché se già la dialettica le appartenesse, non avrebbe ragione di impegnarsi a costituire i generi, cui conferisce realtà, rendendo quindi possibile l'esercizio dialettico. D'altra parte però la συνπλοκή è la dialettica stessa quindi non può essere adialettica.

Dunque «nel primo caso, per conseguenza, ad essere adialettici, e costituiti innanzi alla dialettica, come sua condizione, erano i generi; che pure per un altro verso, e a ragione, erano definiti in funzione della συνπλοκή. Nel secondo, ad essere adialettica è la συνπλοκή stessa che pure, per un altro verso, e bene a ragione, richiede di essere definita come la dialettica – la dialettica, si vuol dire, assunta e realizzata nel suo concreto esercizio» (p. 176).

2. Specifica difficoltà del Diverso

C'è poi un aspetto paradossale del Diverso, genere tra i generi, che consiste nel suo articolarsi in parti, nel suo essere come la scienza che è una, ma ogni sua parte è distinta e ha una propria denominazione per il suo riferirsi a un determinato oggetto (257 C 7-8). Contemporaneamente quindi il Diverso è parte di un tutto ed è anche il tutto di cui è

parte e quindi diverso *in* e *da* se stesso. Il che dà origine ad una situazione complicata. Infatti il Diverso, si presenta come parte e come articolato in parti, come una parte, che per essere l'orizzonte delle parti in cui si distingue, svolge anche la funzione di essere un tutto. Ecco che se nell'atto di essere parte il Diverso si presenta come un tutto il rapporto è problematico: mentre gli altri generi si danno come parti del rapporto dialettico ad esso solo compete di avere parti e di essere un tutto. Il che rende difficile parlare di un rapporto: perché questo ci sia, gli elementi che lo costituiscono devono essere diversi, invece nel caso del Diverso questo rapporto, presentando un incontro di identici anziché di diversi, non può costituirsi. Che differenza infatti può esserci tra un "tutto di parti" e una parte che, per essere articolata e distinta in parti, anch'essa è un tutto di parti⁵?

3. Fallimento del congedo del non essere assoluto

Secondo Sasso l'osservazione che ogni lettore attento può trarre dalla lettura del *Sofista* è che nella relazione dialettica il *non essere assoluto* si risolve nell'esser altro e quindi nel *nulla*, per così dire, *relativo*, in quanto «non nulla, ma essere, è pur sempre il "non essere" dal quale, di volta in volta, l'essere si differenzia» (p. 199). Tuttavia la questione che questo «giro di pensieri» – per usare le parole dell'Autore – suscita è meno nota ed egli la formula così: i generi diversi dall'essere, che non si identificano con il genere dell'Essere (cioè Movimento, Quietè, Identico e Diverso) tuttavia *sono*, in quanto partecipano dell'essere e nell'essere riconoscono la loro radice. Ne consegue che, sebbene sia diverso dai generi, l'essere non dovrebbe essere diverso dall'essere dei generi, che è in realtà il suo stesso essere (l'essere, come si è detto, per cui i generi sono). Si può quindi dire che l'essere è diverso dai generi, soltanto nel senso che si distingue non da ciò che nel genere (visto appunto come una sorta di sinolo) costituisce l'essere, ma dal "carattere", per cui ciascun genere è il genere che è e non l'altro. Questo assunto, e il suo stesso argomento, non hanno, però, nessuna consistenza. Infatti:

1. se ciascun genere si distingue dagli altri non per l'essere che ne è la radice, ma per il carattere, dovrebbe dividersi e presentare da una parte l'essere in forza del quale è, dall'altra il carattere in forza del quale è lo specifico essere che è;
2. se l'essere si distingue dal carattere occorre ammettere che anche il carattere è, per cui, in quanto è carattere e non essere, si distingue anche dall'essere per il quale è come carattere. Il che è assurdo.

Risulta dunque impossibile operare una distinzione tra genere ed essere, per cui non si vede come l'essere possa distinguersi dal genere. La distinzione, come è evidente, riposa sulla presupposizione della differenza, ossia su se stessa, quindi su ciò che dovrebbe essere fondato.

L'Autore insiste, inoltre, su una seconda questione: se il *non essere relativo* è un essere diverso, quindi necessariamente diverso dall'assoluto non essere, appare chiaro che neanche questo non essere assoluto può essere escluso, vietato, negato, infatti nell'escluderlo, vietarlo, negarlo, lo si ammette, in modo auto-contraddittorio, come condizione del divieto che si vuole imporre (l'esser altro nella relazione dialettica è un

⁵ La critica di Sasso, che qui non possiamo approfondire, si volge contro la via platonica dell'assoluta reciprocità partecipativa delle Idee. La vera difficoltà è da ravvisare secondo l'Autore nell'idea che, prese nella loro immediatezza, la comunicabilità reciproca di alcune idee e l'incomunicabilità di altre, cosa che costituisce la condizione della dialettica, tuttavia non sono in alcuna maniera fondate e richiedono una dimostrazione, in quanto non risultano, nella loro immediatezza auto-fondantesi. Così si ritorna alla *presupposizione* dei generi rispetto all'esercizio dialettico, che non viene attinta (si vedano pp. 180 - 183).

essere che, ancor prima di contrapporsi all'altro e diverso essere, è, cioè si contrappone proprio al nulla assoluto; inoltre, da un altro punto di vista, il non essere relativo è tale in quanto si distingue dal non essere assoluto, che quindi deve essere posto). Conclude Sasso: «Non è evidente che è proprio la negazione platonica del nulla, o, se si preferisce, il modo determinato in cui, nel *Sofista*, il nulla assoluto viene negato e congedato, a riammetterlo nel quadro e a far nascere la relativa questione?» (p. 201).

Maurizio Migliori, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006

Il commentario storico-filosofico di Migliori affronta un'analisi sia testuale sia teoretico-tematica del *Sofista*. L'Autore presenta una lettura diversa da quelle tradizionali, sia dal punto di vista contenutistico sia dal punto di vista formale. L'orizzonte di riferimento considera l'intero *corpus* platonico come un protrettico rivolto al lettore, un invito che si declina in «un tipo di scrittura tesa non a far *apprendere* ma a spingere a fare filosofia» (p.15). Tralasciando questo secondo aspetto che chiaramente esula dai limiti di questo lavoro e non potendo seguire tutta la puntuale analisi svolta nel testo, mi limito qui a mettere in luce quelli che a mio avviso sono i principali contributi di questo studio:

1. Inserimento del *Sofista* nel blocco dei dialoghi dialettici

Migliori colloca il *Sofista* all'interno di un blocco di dialoghi tra loro connessi. Questo, infatti, è l'unico caso in cui Platone collega esplicitamente tra loro dei dialoghi e cioè *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*, cui doveva seguire il *Filosofo*, non scritto. L'Autore rintraccia nel testo i seguenti elementi che collegano tali dialoghi:

1. Il *Teeteto*, il *Sofista* e il *Politico* hanno gli stessi personaggi;
2. alla fine del *Teeteto* c'è un rinvio della discussione al giorno dopo e questo (del *Sofista*) è l'unico caso in cui la mattina dopo la discussione viene davvero ripresa;
3. ci sono espliciti rinvii tra questi dialoghi⁶;
4. Tutte queste opere sono chiaramente legate all'Eleatismo;
5. Migliori individua una logica nella sequenza dei dialoghi: «possiamo dire che dal blocco dei dialoghi emerge uno schema chiaro: dopo un'introduzione che, in una cornice storicamente adeguata, dà un grande esempio di filosofia dialettica (*Parmenide*); si affronta il tema della scienza, eliminando il relativismo protagoreo (*Teeteto*); e si procede dialetticamente prima staccando la figura opposta del sofista (*Sofista*); poi evidenziando le caratteristiche di una figura assai prossima a quella del filosofo (*Politico*); per giungere alla soluzione platonica (il *Filosofo* non scritto)»⁷.

2. Distinzione tra diairesi e definizioni della figura del sofista

Migliori mostra con un'analisi puntuale che non c'è una perfetta coincidenza tra le diairesi proposte e le definizioni: la prima diairesi (221 C - 223 B) ci fornisce la prima definizione: *il sofista è un cacciatore di giovani ricchi*; la seconda (223 C - 224 E), invece, ci fornisce ben quattro definizioni, che sono varianti del *sofista commerciante e produttore di conoscenze che riguardano l'anima*: la sofistica è un'arte acquisitiva, che scambia commercialmente prodotti, sia propri sia altrui, sia al minuto sia in forma mercantile (cioè tra le diverse città) cognizioni che riguardano le virtù e che servono all'anima. In questo modo la terza diairesi (224 E - 226 A) ci fornisce la sesta definizione: *il sofista è un erista*. La quarta diairesi (226 B - 231 B) fornisce la settima definizione: *un sofista di nobile stirpe, purificatore dell'anima*, che Migliori dimostra essere del tutto diversa dalle altre, tanto da poter identificare la figura del sofista qui presentata in Socrate, in quanto «[1] è un educatore che si occupa della conoscenza, [2] è convinto che l'ignoranza è involontaria,[3] fa scoprire agli allievi i loro limiti,[4] fa emergere

⁶ Nel *Teeteto*, 183 E, e nel *Sofista*, 217 C; il *Teeteto* è ricordato all'inizio del *Sofista*, 216 A, e due volte nel *Politico*, 257 D, 258 A; il *Sofista* viene ripetutamente ricordato in *Politico*, 257 A, 258 A, 258 B-C, 266 D 5, 284 B 7, 284 C, 286 B.

⁷ Migliori, *Il Sofista*... p. 26.

*l'autocontraddittorietà delle loro opinioni,[5] per purificarli con la scoperta del loro "non sapere"[6] rendendoli più esigenti verso se stessi e più comprensivi verso gli altri»⁸. La quinta diairesi, infine (264 B - 268 D), ci fornisce la ottava definizione: *il sofista è un simulatore consapevole*. L'Autore sottolinea con forza la radicale diversità teorica di questa ultima definizione evidenziata dal fatto che al suo interno Platone propone addirittura una fondamentale relazione tra l'arte produttiva umana e quella divina, in sostanza il paragone tra il demiurgo umano e il Demiurgo divino.*

3. Il superamento di una statica ontologia a favore di una dinamica dialettica

Sempre attraverso una lunga analisi testuale, lo Studioso sottolinea che la dialettica delle Metaidee non riserva affatto all'essere un ruolo unico e privilegiato, al contrario la trattazione della predicazione, mostrando che, come le lettere dell'alfabeto, le Idee a volte si connettono e a volte no, pone tutte le Idee sullo stesso piano, per questo l'Autore presta grande attenzione al modo con cui Platone introduce il nesso dei generi in quanto emerge immediatamente l'esigenza di un approccio dialettico. In particolare egli prende in esame i seguenti brani:

STRANIERO – E che? Poiché abbiamo convenuto che anche i generi si trovano analogamente ad avere una mescolanza reciproca, non è allora necessario che proceda nei discorsi con una certa scienza colui che vuole mostrare in modo corretto quali generi con quali altri si accordano e quali si escludono reciprocamente? E soprattutto, se ce ne siano alcuni i quali, attraversandoli tutti, li connettono in modo che essi siano in grado di mescolarsi o viceversa nelle divisioni se ce ne siano altri che, attraversando gli interi, sono causa di divisione (253 B 8 - 253 C 3).

Qui Migliori pone l'accento sulla necessità di una scienza dei nessi, in secondo luogo, sull'esistenza sia di concetti che unificano sia di concetti che dividono, sulla precisazione dei nessi in generi e sul richiamo esplicito al procedimento diairetico, alle divisioni.

STRANIERO – Il dividere per generi e il non ritenere diversa un'Idea che è identica né identica una che è diversa è proprio della scienza dialettica (253 D 1-3);

Qui nota come la dialettica sia ben caratterizzata come scienza del distinguere.

STRANIERO – Dunque colui che è capace di fare questo, distinguere adeguatamente <1> una Idea unica che si estende in tutti i modi attraverso molte, ciascuna delle quali rimane unità separata, <2> e molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una Idea unica <3> e, ancora, un'Idea unica attraverso molti interi che resta raccolta in unità, <4> e molte Idee separate del tutto distinte. In questo consiste il poter distinguere per generi, sapere in quale modo ciascun genere possa comunicare e in quale no (253 D 5 - E 2).

In particolare a proposito di quest'ultimo passo Migliori commenta: «la scienza dialettica, il dividere i diversi e unificare gli identici, deve fare i conti con una molteplicità di nessi in quanto deve distinguere:

1. un'Idea unica che si estende in tutti i modi attraverso molte altre Idee, che restano unità separate; si tratta evidentemente di un'attività analitica, che cerca di individuare un'idea che è pervasiva, ma che non unifica realmente le altre idee che restano separate;
2. molte Idee abbracciate dall'esterno da una; si tratta di cogliere un nesso che, in qualche modo, resta estrinseco nel senso che costituisce semplicemente un contenitore, al cui interno le altre Idee trovano collocazione e unità;

⁸ Migliori, *Il Sofista...* p. 39.

3. un'Idea unica che, attraversandole, unifica molte altre Idee, conservando la sua unità; in questo caso abbiamo un'unità forte, interna alle singole idee che risultano unificate;
4. molte Idee separate e distinte; ci sono quindi termini che non trovano una vera unificazione»⁹.

L'importanza della dialettica trova la sua giustificazione massima nella gigantomania (245 E - 249 D). Infatti Migliori evidenzia come, dopo aver messo in crisi i materialisti, lo Straniero faccia una proposta per certi aspetti straordinaria. Visto che i materialisti sono in grave difficoltà, propone «quella che *sembra una proposta fatta a loro, mentre alla fine risulta un'asserzione metafisicamente decisiva* (247 D 4 - 248 A 3):

STRANIERO – [...] Forse si trovano in difficoltà. Nel caso che si trovino a subire una qualche situazione del genere, guarda se, su nostra proposta, arrivano ad accettare e a concedere che l'ente sia di questo tipo [...] Dico che qualsiasi cosa possieda una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposta a produrre [...] un'altra cosa qualunque, o a subire [...] anche la più piccola azione da parte della realtà più insignificante, anche se solo per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: *gli enti non sono altro che potenza* [...].

TEETETO – Ma poiché essi non hanno, al momento, nulla migliore di questo da dire, accettano questa definizione.

STRANIERO – Bene. Può darsi, infatti, che a noi come a loro possa apparire in seguito una cosa diversa. Per ora, dunque, rimanga convenuta tra noi e loro questa definizione.

TEETETO – Rimane»¹⁰.

Quindi l'Autore sottolinea che Platone propone come definizione questa asserzione: la realtà non è altro che *dynamis*. Ma la cosa più rilevante è che nella successiva trattazione con “gli amici delle Idee” si afferma che la realtà è:

Un subire o un fare, per mezzo di una determinata potenza, a partire da cose che si incontrano l'un con l'altra. Forse, Teeteto, tu non comprendi la loro risposta a queste domande, mentre io probabilmente sì, data la mia consuetudine con loro? [...] Non ci concedono quello che poco fa è stato detto sull'essere ai nati dalla terra.. Abbiamo dato, se non erro, come definizione adeguata degli enti, che sia presente la potenza di subire o di agire, anche rispetto alla più piccola realtà? (248 B 4 - C 5).

Come si vede la definizione è la stessa ma la formulazione è molto più radicale della precedente; si dice infatti che si tratta di una definizione *adeguata* e che si presenta anche in tutte le realtà minime: gli enti sono potenza di agire o di patire. Secondo Migliori questa è la più esplicita affermazione della concezione che Platone ha della realtà, cosa che egli corrobora nell'*Appendice II* (pp. 113 - 116), rinviando al *Parmenide* e al *Filebo*.

4. I limiti del *Sofista*

Migliori mostra con molti argomenti che questo dialogo non è poi così importante come molta critica lo giudica sulla base del ruolo che successivamente hanno svolto le tematiche ontologiche. In breve:

1. il *Sofista* tratta della dialettica dell'essere che Platone ritiene secondaria rispetto a una dialettica basata su agire e patire;
2. la figura del sofista è più lontana dal filosofo rispetto a quella, ad esempio, del politico, che in fin dei conti è un filosofo che si occupa di politica o un politico

⁹ Migliori, *Il Sofista*... p. 69.

¹⁰ Migliori, *Il Sofista*...p. 59.

- che si è dedicato alla filosofia; invece il sofista è un personaggio negativo, un ingannatore consapevole che distrugge le stesse basi del pensiero razionale;
3. infine Migliori sottolinea che il *Politico* completa il *Sofista* su due punti centrali e importantissimi per lo stesso *Sofista*: la definizione del sofista¹¹ e la natura non esclusivamente binaria della diairesi¹²

¹¹ La definizione finale del *Sofista* è del tutto vera (τὰληθέστατα, 268 D 4), ma non completa, come si scopre nel *Politico* (291 A 5 - C 6): solo lì lo Straniero dice di aver capito che la forma più vera e pericolosa della sofistica è quella politica.

¹² Solo nel *Politico* «si chiarisce il ruolo che ha la parte che viene “eliminata” nel corso del procedimento: gli elementi “tralasciati” non sono rimossi e non devono essere dimenticati (*Politico*, 280 B), ma costituiscono passaggi di un processo che funziona solo se si capiscono esattamente le differenze, per cui i due termini devono essere entrambi presenti, sia pure con un ruolo molto diverso. L’uno costituisce un passaggio della definizione, l’altro l’elemento che chiarifica il senso del passaggio stesso».