

International Plato Studies 4

READING
THE *STATESMAN*

PROCEEDINGS OF THE
III SYMPOSIUM PLATONICUM

EDITED BY CHRISTOPHER J. ROWE



ACADEMIA

Lidia Palumbo

REALTÀ E APPARENZA NEL *SOFISTA* E NEL *POLITICO*

Quanto ci proponiamo di dimostrare, facendo perno su alcuni passi del *Sofista* e del *Politico* (come è noto questi due dialoghi nella finzione drammatica presentano lo sviluppo di una discussione che è cominciata nel *Teeteto*), è che uno dei problemi di fondo della speculazione platonica di questo periodo, quello di individuare i fondamenti ontologici del falso, viene affrontato dal filosofo passando attraverso la questione del non essere inteso non come semplice differenza, ma come apparenza.

Proprio all'inizio della sezione aporetica del *Sofista*, quando, dopo alcuni tentativi di definire l'oggetto della ricerca - appunto il sofista - ci si è imbattuti nell'*ipotesi* che questi altro non sia che 'una specie di stregone, un imitatore delle cose che sono'¹ (ὅτι τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητῆς ὢν τῶν ὄντων, 235 a 1), 'un rappresentante del genere degli illusionisti' (235 b 5), nell'*ipotesi* che la più corretta denominazione dell'arte sofistica sia quella che la presenta come τέχνη φανταστική, 'arte di produzione delle apparenze' (cfr. 236 c 4), lo Straniero ha annunciato a Teeteto: 'Beato ragazzo, è realmente un ambito di ricerca estremamente difficile quello in cui siamo. Infatti, che una cosa appaia e sembri, ma non sia e il dire qualcosa, ma che non sia vero, tutto ciò è pieno di difficoltà sempre, tanto in passato quanto ora. In che modo si debba parlare per dire o opinare che il falso è realmente, e senza che questa asserzione comporti una contraddizione, è una cosa assolutamente difficile da mostrare' (236 d 9 - e 6).

La difficoltà dell'indagine - chiarisce lo Straniero in questo luogo del *Sofista* - è tutta nella 'audacia di porre come ipotesi che il non essere sia; in nessun altro modo, infatti, il falso potrebbe venire ad essere' (237 a 3-4).

Per Platone non è possibile parlare di 'apparenze', di 'illusioni', di un certo tipo di imitazioni, senza analizzare la nozione generale di falsità che rappresenta la nota comune di questi fenomeni; ed ancora, non è possibile parlare di falsità senza supporre l'esistenza del non essere, senza confrontarsi con l'ipotesi che il non essere sia, e sia precisamente ciò che costituisce le apparenze, le illusioni, le cattive imitazioni, ciò che le rende false e cioè *diverse* da quella dimensione della realtà-verità che costituisce l'oggetto proprio della conoscenza non apparente, non illusoria, non mimetica.

A rendere aporetica questa impostazione del problema della falsità sta ancora, a questo punto del *Sofista*, la considerazione parmenidea del non essere inteso come contrario dell'essere: l'intera sezione del dialogo dedicata all'analisi delle relazioni tra i μέγιστα

¹ Le traduzioni italiane del *Sofista* sono di Cambiano (1981); quelle del *Politico* sono di Adorno (1981).

γένη ha dunque il fine di commettere un *parricidio*, vale a dire di reimpostare il problema del μή ον per giungere ad affermare, in 257 b 3-4, che: 'quando diciamo "il non essere" (ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν), a quanto sembra (ὡς ἔοικεν), non diciamo qualcosa di contrario all'essere (οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος), ma soltanto di diverso dall'essere (ἀλλ' ἕτερον μόνον).'

Si tratta di un'affermazione di importanza fondamentale. Se infatti l'idea dell'essere, per Platone, rappresenta la dimensione della realtà, il fondamento ontologico delle cose che sono, il non essere, inteso non più come contrario, ma semplicemente come diverso rispetto all'essere, rappresenterà non più l'autocontraddittoria ed impossibile nozione del nulla, ma esattamente quella dimensione, ancora inesplorata e di cui si cercavano i fondamenti ontologici, cui appartengono i fenomeni dell'illusione, dell'errore, del sogno e delle falsità di ogni sorta, quella dimensione del φάντασμα, dell'apparenza, che non è né identica né contraria a quella della realtà, ma che rispetto alla realtà risulta inquietantemente diversa. Lo sforzo cui tende l'intera struttura teorica del *Sofista* è allora quello di determinare i termini precisi in cui si configura questa *diversità dalla realtà* che caratterizza ogni forma di apparenza.

Attraverso l'analisi della nozione di φάντασμα lo Straniero dimostra che prima ancora dell'elemento della *diversità dalla realtà*, per definire l'apparenza, occorre un'altra specificazione, quella della *somiglianza*: l'apparenza è precisamente quella dimensione che è diversa dalla realtà, ma che *sembra* la realtà stessa, quella dimensione che non è vera ma che appare tale. Che appare tale, naturalmente, a chi è nell'errore, vale a dire a chi confonde reale e apparente, vero e falso, essere e non essere.

Nel *Sofista* si spiega con chiarezza come si configura ontologicamente la specie del non essere intesa come simile e diversa rispetto a quella dell'essere: essa rappresenta un'intersezione - e contemporaneamente un'opposizione - di due idee, τὸ ὄν e τὸ ἕτερον: in 258 a 11 - b 1 τὸ μὴ ὄν viene definito precisamente come l'opposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'essere, reciprocamente contrapposte. Questo essere entrambe le idee, essere e differenza dall'essere, questo essere costitutivamente determinato dalla loro opposizione, costituisce dunque la specificità più propria del non essere e fonda quella somiglianza-differenza rispetto alla realtà che determina ogni forma di apparenza.

L'apparenza è l'oggetto di un falso discorso o di una falsa opinione. L'opinione e il discorso sono falsi quando partecipano del non essere: se le idee di discorso e di opinione non potessero mescolarsi con l'idea del μή ὄν - dice Platone - tutto sarebbe vero; se tale mescolanza viene invece dimostrata possibile, risulta individuata l'origine del discorso e della opinione falsi (cfr. 260 c 1-3). E 'se c'è falso, c'è inganno. E se c'è inganno, è necessario che tutto sia ormai pieno di immagini, di copie, di apparenze' (260 c 6-9).

Con le analisi teoriche del *Sofista* Platone è in grado di stabilire che cosa corrisponda sul piano ontologico alla inafferrabile realtà del sogno e dell'illusione, che cosa determini l'errore, che cosa permetta alle cose di sembrare diverse da quelle che sono, che cosa consenta al sofista di sembrare filosofo, a delle volgari imitazioni, a delle false sembianze, di essere scambiate per i loro originali. Il modello scientifico in grado di dimostrare questo - come ogni altro - problema della umana conoscenza è ancora una volta la teoria delle idee: responsabile ontologico della falsità è l'idea del non essere intesa come apparenza. Esiste una nota comune a tutto ciò che è falso, ed è quella di *apparire* ciò che non è, di essere diverso da ciò che è ma di sembrare ad esso simile: di questa dimensione partecipano tutti i sogni, che sono sogni perché *appaiono* realtà, tutte le illusioni, che sono illusioni perché *appaiono* verità, tutte le immagini e le imitazioni che si spacciano per i loro originali; in tutti questi casi il non essere, mescolandosi con l'opinione di chi sogna, di chi si illude, di chi si sbaglia, genera ogni forma di falsità, ed ecco che le cose che non sono - cioè le cose diverse da quelle che sono - *appaiono* essere (sono opinate come) cose che sono.

Il punto fondamentale - sottolineato dallo Straniero nella sua tensione alla determinazione della nozione di apparenza - è allora la notazione del dato della *somiglianza-*

differenza che esiste tra un originale e la sua falsa immagine, tra una cosa e una certa sua imitazione, tra un essere e il suo relativo non essere. Si tratta di una somiglianza e di una differenza che si configurano come superficiale, ingannevole, illusoria la prima, profonda, autentica, difficile da cogliersi la seconda. L'apparente somiglianza che caratterizza il rapporto tra essere e non essere rende complicata la più importante delle operazioni diairetiche: quella che distingue verità e falsità, correttezza ed errore, conoscenza e incantamento. 'Chi vuol star saldo - afferma Platone - deve soprattutto stare sempre in guardia dalle somiglianze, perché esse sono il genere più sdruciolevole' (231 a 6-8). La capacità di distinguere due cose diverse è di tutti, ma solo un dialettico, allenato alle sottigliezze diairetiche, sarà in grado di distinguere due cose apparentemente simili come un originale ed una sua immagine fatta ad arte per essere confusa con esso, una vera realtà e una falsa imitazione.

Nel *Politico* Platone riprende questa indagine dialettica usando l'intero apparato teorico costruito nel *Sofista* per determinare ancora una volta la separazione tra verità e falsità nei termini di distinzione tra realtà ed apparenza. Consideriamo alcuni tra i passi più significativi a questo riguardo.

In 289 c 4 lo Straniero comincia quella operazione diairetica che procede per scarti successivi e che porterà alla distinzione tra il vero politico e coloro che pretendono di condividere con questi il possesso dell'arte regia: vengono passati in rassegna, nell'ordine, innanzitutto gli schiavi, poi i salariati, i trafficanti, gli scribi, gli indovini, i sacerdoti, ed infine 'una certa altra numerosissima folla, che proprio or ora ci si è rivelata, da che abbiamo nettamente distinti quelli di prima' (291 a 2-4).

L'analisi di quest'ultima categoria di persone ci permetterà di individuare il classico esempio fornito da Platone di una differenza che viene scambiata per somiglianza, di una falsità che è tale proprio perché *sembra* vera, di una cattiva imitazione, come vedremo, che viene confusa con il suo modello:

SOCRATE IL GIOVANE: Di chi vuoi parlare?

STRANIERO: Di gente assai curiosa ...

SOCRATE IL GIOVANE: Spiegati! Ché mi sembra tu abbia in vista qualche cosa di strano.

STRANIERO: Sì, perché lo strano nasce in tutti dall'ignoranza e questo, infatti, è capitato anche a me proprio ora, e lì per lì sono rimasto perplesso nel vedere qual coro di gente si affaccenda intorno agli affari politici.

SOCRATE IL GIOVANE: Quale coro?

STRANIERO: Il coro di tutto l'insieme dei sofisti, grandissimo stregone e consumatissimo in quest'arte, coro che bisogna tener ben separato da chi sia veramente politico e regio - e tale distinzione è quanto mai difficile - se vogliamo veder chiaro l'oggetto della nostra ricerca (291 a 5 - c 6).

Si tratta di un passo che alla luce delle osservazioni successive si rivelerà di grande importanza ai fini del nostro argomento. Innanzitutto notiamo che l'elenco dei pretendenti al titolo di re presenta una scala ascendente: si passa da quanto vi è di più diverso dal re, gli schiavi, a quanto vi è di più simile a questi, *in apparenza*, i sofisti. Sull'ultima categoria di aspiranti al nome di re, Platone si dilunga più che nei casi precedenti e le sue parole sono tese a sottolineare la difficoltà di distinguere tal sorta di falsi politicanti dal vero oggetto della nostra ricerca: essi vengono presentati come stregoni, il che - come appare chiaramente dall'analisi del dialogo interamente dedicato alla costruzione della loro definizione - equivale a 'illusionisti', 'esperti nella tecnica dell'apparenza'. La loro capacità più propria è quella di sembrare ciò che non sono: veri uomini politici, e, dal momento che sono consumatissimi nella loro arte istrionica ed ingannatrice, non falliscono quasi mai nel loro scopo ed ai più appaiono simili al re, pur essendo rispetto a questi profondamente diversi.

Nel *Politico*, come nel *Sofista*, Platone analizza la questione della falsità in termini squisitamente gnoseologici: essa esiste soltanto nel discorso e nell'opinione. Quando il termine 'falso' è applicato direttamente ad una realtà, significa che questa realtà è considerata come oggetto di un discorso falso o di una opinione falsa. In questo caso la realtà in questione è un'apparenza ed in questo senso essa è falsa. Per descrivere un'apparenza lo Straniero fa riferimento ad una serie di elementi che la caratterizzano: innanzitutto la somiglianza-differenza che collega e distingue ogni apparenza da quella realtà di cui essa è apparenza. All'elemento della somiglianza-differenza si collega tutta quella serie di termini che vengono usati per descrivere un'apparenza: essa, come vedremo, è sempre un εἶδωλον, un'immagine, un μίμημα, un'imitazione di qualcosa di vero e di reale e come tale è appunto simile a, e diversa da, quel qualcosa che rappresenta e che imita. In questo senso è anche un ἄτοπον (291 a 6), un qualcosa di strano, di insolito, di singolare; è curiosa, mutevole, illusoria e così via. Tutte queste caratteristiche appartengono a ciò che è falso in modo costitutivo; ma poiché ciò che è falso non è altro che il risultato di una errata prospettiva gnoseologica - non esiste infatti in altro luogo che nel pensiero e nell'opinione - esse dipendono in ultima analisi da un fattore soggettivo: 'Ciò che è strano - dice Platone - nasce in tutti dall'ignoranza' (τὸ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει, 291b 6). Già nel *Sofista* lo Straniero aveva sottolineato che la possibilità per una cosa di apparire diversa da quella che è, è direttamente proporzionale, per così dire, all'ignoranza degli uomini (cfr. *Soph.* 216 c 5); la vera conoscenza, infatti, e cioè la dialettica, consiste precisamente nella capacità di individuare ciascuna cosa per quella che è, dunque nel non confonderla con nessun'altra, né simile né diversa (cfr. *Soph.* 253 d 1-3). In questa stessa prospettiva, nel *Politico*, l'opinione vera viene definita come quella che riconosce il diverso come diverso e l'identico come l'identico, in contrapposizione all'opinione falsa, che, per ignoranza, confonde il diverso con l'identico (cfr. 277 e 1 - 278 c 1): se tutti avessero di tutte le cose una corretta opinione, non esisterebbe nulla di falso e nulla di strano ed allora il sofista, l'abile ingannatore delle folle, l'inimitabile istrione manipolatore dell'apparenza la cui tecnica riposa sull'ignoranza umana, non potrebbe essere confuso con il vero filosofo ed uomo politico.

Se nel dialogo precedente il sofista rappresentava l'esempio tipico del *filosofo apparente*, di colui cioè che appare filosofo solo a chi non sa distinguere il vero dal falso e l'essere dal non essere, di colui che è filosofo solo nella falsa opinione di chi confonde realtà ed apparenza; ora esso diventa l'esempio più rappresentativo del *politico apparente*, di chi - come si sottolinea in 292 d 5-7 - 'non deve essere confuso con il re saggio, fra tutti quelli che pretendono di essere uomini politici e che lo danno ad intendere a molti, pur non essendolo per niente' (πεῖθουσι πολλούς, εἰσὶ δὲ οὐδαμῶς, 292 d 7).

In quest'ultima affermazione traspare chiaramente il legame che il non essere, inteso come apparire, intreccia con la falsa opinione: i più, incapaci di vera conoscenza, vedono il sofista come un uomo politico; a costoro, a causa della loro ἀγνοια, esso appare essere un φρόνιμος βασιλεύς pur non essendolo affatto, ed è dunque questa falsa opinione - che è tale proprio perché confonde essere e non essere - che deve essere rimossa con una διαίρεσις corretta in grado di distinguere la realtà dall'apparenza. Se questa sezione del dialogo è tesa alla ricerca della vera costituzione giusta, è questa distinzione tra essere e non essere che va individuata, mentre ogni altra distinzione è inessenziale: 'tra le forme di governo - afferma lo Straniero in 293 c 5 - d 2 - la forma retta per eccellenza, anzi l'unica, sarà quella ove si trovi che coloro che hanno in mano il potere sono dotati di vera scienza e non appaiono tali soltanto, governino secondo leggi o senza, siano volontariamente accettati o no, poveri o ricchi: nulla di tutto ciò deve essere assolutamente preso in considerazione, quando di questo si voglia dare un retto giudizio'.

La prospettiva platonica è chiara: poiché si è stabilito che il vero uomo politico è colui che possiede la πολιτικὴ τέχνη, l'unico dato da tenere in considerazione nel tentativo di distinguere veri e falsi politici è quello che separa il vero possesso di questa scienza da quel possesso che è tale soltanto in apparenza. Ogni altra distinzione è fuorviante. Chi possiede

davvero la scienza politica infatti (allo stesso modo di chi possiede la scienza della medicina, della ginnastica, della navigazione, o di qualunque altro τεχνίτης), faccia uso di leggi scritte o meno, sia ricco o povero, adoperi nel suo ufficio la forza o la persuasione, purché agisca secondo la scienza che possiede, e cioè per il bene di coloro di cui ha cura (ogni scienza, nella prospettiva di Platone, agisce in vista del bene di quel qualcosa di cui è scienza), sarà correttamente denominato vero politico; chi invece possiede la πολιτικὴ τέχνη soltanto in apparenza, vale a dire soltanto nella falsa opinione di chi confonde l'essere con il non essere, non sarà mai un vero politico. E' dunque a questa e non ad altre infinite possibili distinzioni che deve rivolgersi l'attenzione di chi vuole distinguere verità da falsità e difendersi dalla pericolosa tecnica sofistica.

Quando i politici - dice lo Straniero in 293 e 1-5 - valendosi della scienza e della giustizia, da peggiore rendono la città il più possibile migliore, 'questa, ed entro questi termini, è per noi la sola costituzione giusta. E di tutte le altre costituzioni, di cui parliamo, dovremo dire che non sono legittime, anzi che non sono neppure vere e proprie costituzioni, ma solo imitazioni di questa: quelle che come si dice fruiscono di buone leggi la imitano in meglio, le altre in peggio'.

Una volta costruita la definizione della vera arte politica nei termini di 'scienza tesa al bene della città', ed una volta operata in questo modo la distinzione tra essa ed il suo φάσμα, comincia una nuova sezione del dialogo in cui lo scopo della *diairesis* sarà diverso da quello della sezione precedente, e sarà precisamente quello di indagare tra tutte le possibili imitazioni della costituzione giusta quali siano migliori e quali peggiori. Come vedremo, infatti, se è vero che un'apparenza è un'imitazione, è pur vero che non ogni imitazione è apparenza, è falsità, è non essere. In questo senso, allora, distinguere tra migliori e peggiori imitazioni della costituzione giusta significherà separare quei μίμηματα che sono realmente simili al loro originale da quelli che - i φαντάσματα di cui si è parlato - sono simili ad esso soltanto in apparenza. In questa prospettiva tutte quelle distinzioni (il governare con le leggi o senza, con il consenso o senza, con la ricchezza o senza), che apparivano inessenziali quando lo scopo diairetico era quello di separare con una linea netta verità e falsità, realtà ed apparenza, ora che sono cambiati i termini del problema, ora che la questione è piuttosto quella di separare migliori e peggiori imitazioni della verità, ora quelle distinzioni assumono una nuova importanza. A questo punto comincia un discorso molto significativo per il nostro argomento; come vedremo, infatti, i criteri adottati dallo Straniero per distinguere le migliori imitazioni della costituzione giusta da quelle peggiori ricalcano i dettami della *diairesis* teorica - stabilita nel *Sofista* - tra immagini vere e immagini false della realtà.

In 293 e 1-5 appare chiaramente segnata la distinzione tra la costituzione vera e propria, l'unica che è realmente una costituzione e dunque l'unica che è degna di tale nome, e le sue imitazioni, che possono essere migliori o peggiori, ma che, non essendo quell'unica che è vera, non sono nemmeno delle costituzioni. Che cosa sia in generale un'imitazione è una questione di cui nel *Politico*, in 297 c 5 - d 1, si sottolinea di nuovo la difficoltà e l'importanza, ma che è stata affrontata in tutta la sua pregnanza già nel *Sofista*, in 234 b sgg. In quest'ultimo testo lo Straniero ha operato una *diairesis* - che prenderemo brevemente in considerazione - tra due forme diverse di arte dell'imitazione: l'εἰκαστική, la tecnica del copiare, e l'εἰδωλοποιική, la tecnica del produrre apparenze. Ognuna delle due specie di arte mimetica produce delle immagini, ma le immagini prodotte dalla prima sono simili all'originale di cui sono immagini, quelle prodotte dalla seconda, invece, sono diverse dall'originale, ma sono fatte in modo tale da essere scambiate per l'originale stesso. Le prime sono immagini vere perché riflettono il modello che imitano rispettandone tutti i particolari, le seconde, invece, sono false perché nell'imitare il loro modello non si limitano ad una fedele riproduzione dei suoi particolari, ma si concedono, per così dire, la libertà di operare alcune modifiche fondamentali. Il risultato di questa operazione di riproduzione infedele di un modello può essere però il seguente: le immagini dissimili possono apparire simili al loro modello ed essere scambiate per il modello stesso.

Per spiegare questa singolare situazione, lo Straniero del *Sofista* usa un esempio: gli artigiani che devono plasmare o dipingere un'opera di grandi dimensioni, imitando un modello reale, pur ingrandendo le dimensioni del modello, possono riprodurre i rapporti che esistono tra le sue parti, oppure modificare tali rapporti. Nel primo caso essi creeranno un'imitazione vera, ma tale imitazione - che è vera proprio perché riproduce in un'opera di dimensioni più grandi i rapporti reali che esistono tra le parti del modello che è di dimensioni più piccole - sarà manifestamente soltanto un'imitazione dell'originale di cui è copia. Le parti superiori dell'opera, infatti, appariranno a chi le osserva più piccole del dovuto e quelle inferiori, invece, più grandi in quanto egli vedrà le prime da lontano, le altre invece da vicino.

Nel secondo caso, invece, gli artigiani, nel riprodurre il modello, modificheranno i rapporti reali, le proporzioni che esistono tra le sue parti e creeranno una falsa imitazione di esso che però - a differenza dell'imitazione vera - sembrerà identica ad esso e, in assenza del modello, potrà essere scambiata dagli osservatori per il modello stesso.

L'esempio platonico ha lo scopo di sottolineare lo scarto che esiste tra la copia e l'apparenza: entrambe sono *immagini* del reale, artificiali riproduzioni di esso, ma l'una è vera, l'altra è falsa. La copia, *immagine vera di un modello*, è l'imitazione del reale nelle sue proporzioni oggettive, l'apparenza, *immagine falsa di un modello*, è l'imitazione del reale nelle sue proporzioni soggettive, è la creazione di un'imitazione che bada a riprodurre non rapporti reali, ma quelli che sembrano, che *appaiono* tali ad uno spettatore.

Né la copia, né l'apparenza sono la stessa cosa del modello che imitano, entrambe infatti sono soltanto un'immagine di esso; ma - ed è questa la differenza fondamentale - la copia è 'simile al', l'apparenza 'dissimile dal' modello reale di cui entrambe sono imitazioni. Ma non basta: Platone sottolinea il fatto che l'apparenza, pur essendo diversa, appare identica al suo modello. Questo, e non altro, la determina come apparenza. Essa è falsa non perché non è il modello, ma perché vuole sembrarlo, è falsa perché sembra ciò che non è, perché non è ciò che appare.

A nostro avviso, lo stesso discorso, fatto dallo Straniero del *Sofista* a proposito di questi due tipi di imitazione del reale, vale per quel genere di imitazioni della scienza regia che sono le costituzioni politiche positive. Nell'ambito di queste ultime possiamo distinguere infatti l'imitazione buona, che corrisponde all'immagine vera di un modello reale, che è di esso una copia, dall'imitazione cattiva, che corrisponde all'immagine falsa dell'originale ed è dunque dell'originale non una copia, ma un' apparenza.

L'elemento chiave che ci permette di operare questo parallelismo tra i due tipi di *μιμήματα* di cui si parla nei due dialoghi è la nozione di legge; essa rappresenta lo spartiacque non solo tra vera costituzione e buona imitazione, ma anche tra buona e cattiva imitazione della vera costituzione. Il vero uomo politico, infatti, poiché possiede la *πολιτική τέχνη*, non ha alcun bisogno di sclerotizzare la gestione della sua arte nelle maglie rigide di una legge predefinita, è in grado piuttosto, volta per volta, di operare per il bene della città facendosi guidare dalla competenza e non dalla norma. Ma se abbandoniamo il discorso su tale rarissimo esempio di vero uomo politico ci accorgiamo che una buona costituzione, cioè una buona imitazione di quel tipo di ottimo e rarissimo governo fondato sulla vera scienza, non può prescindere dalla legge: la legge è infatti, in 300 c 5-6, un'imitazione della verità. Non la verità stessa - che non ha bisogno di legge - ma una sua immagine vera, che sta alla verità come la vera opinione sta alla scienza (cfr. 301 b 2-3).

Ciò che caratterizza invece la cattiva imitazione della costituzione giusta è precisamente la mancanza della legge e cioè lo stesso elemento che permetteva di distinguere il modello dall'imitazione: è il caso di quel tipo di pseudo-governo che, pur non fondandosi come il vero governo sulla scienza politica, allo stesso modo di questo fa a meno delle legge; esso allora rappresenta del suo modello non una imitazione che si mostra come tale ma un *phantasma*, un'imitazione che intende spacciarsi per l'originale stesso. In questo senso essa è una cattiva e falsa imitazione, un'apparenza di costituzione che manca sia della scienza politica che caratterizza il modello, sia della norma legislativa che caratterizza la buona e vera

imitazione di esso. Essa è *realmente* diversa dalla vera costituzione, le manca infatti l'elemento fondamentale del possesso della *πολιτική τέχνη*, ma *apparentemente* simile ad essa, ostenta infatti quell'atteggiamento di superiorità rispetto alla legge che le permette di *sembrare* ciò che non è, e cioè quella vera costituzione di cui *in realtà* è soltanto una falsa immagine. La buona imitazione della vera costituzione, di contro, è *realmente* simile al suo modello, si basa infatti su una legge scritta da chi possiede la scienza politica per davvero, ma è rispetto a questo palesemente diversa perché deve fare continuamente riferimento a quell'elemento normativo rigido ed immutabile che è superfluo nel caso della vera costituzione giusta. Nel gioco dialettico di queste somiglianze-differenze, evidenti e nascoste, superficiali e profonde, che esistono tra originale ed immagine e tra vere e false immagini di un originale, si disegnano i contorni del discorso platonico.

In quanto *μιμήματα τῆς ἀληθείας* (300 c 5-6) le leggi si configurano come *εἶδωλα* della *πολιτική τέχνη*, rappresentano infatti l'immobilizzazione, l'irrigidimento in alcune norme della fluidità della scienza politica: la differenza tra scienza e legge sta tutta nella staticità che caratterizza la legge distinguendola dalla scienza. In questo senso essa è un'immagine della scienza: come ogni immagine essa, infatti, è fissa, a differenza del suo modello vivente, non è in grado di migliorare se stessa, di rispondere alle mutabili esigenze cui deve fare fronte. Eppure scienza e legge, come modello e imitazione, sono in certo modo simili, e se la prima rappresenta la verità stessa, la seconda è una sua vera imitazione in quanto si mostra per ciò che è: una semplice immagine, una fissazione della verità.

A chiarire questo punto sta l'esempio fornito da Platone in 295 b che val la pena di rileggere:

'Proponiamoci, ad esempio, il caso di un medico, o di un maestro di ginnastica, il quale, dovendo partire, ed assentarsi per un tempo, che egli suppone lungo dai propri clienti, sia persuaso che i propri discepoli o i suoi malati dimentichino le prescrizioni usate da lui, e voglia quindi lasciar loro dei promemoria scritti ... Ma che farebbe invece se ritornasse dopo un'assenza meno lunga di quella che aveva calcolato? Avrebbe forse paura a sostituire quelle norme lasciate per iscritto con altre nuove, se per un caso fossero mutate in meglio le condizioni degli ammalati, a causa dei venti o di qualche altra influenza celeste, inopinatamente e insolitamente verificatasi? Oppure, ostinandosi, riterrà che mai si debba venir meno alle vecchie norme, senza prescrivere egli stesso nuove ricette, e senza che l'ammalato osi allontanarsi da quelle prescritte, quasi che queste siano curative ed igieniche, ed ogni altra pericolosa alla salute e non scientifica? Oppure una simile pretesa, di fronte alla scienza e alla vera arte, in ogni caso ricoprirebbe di ridicolo, e senza via di scampo, tali modi di legiferare?' (295 b 10 - e 2).

Il passo platonico è estremamente significativo. Esso dimostra non soltanto *la differenza* tra originale e immagine, sottolineando la superiorità della scienza vivente sulla norma rigida (al suo ritorno, infatti, il medico dovrà provvedere senz'altro a rimuovere le prime prescrizioni sostituendole con quelle che la sua scienza gli mostra come più consone alle mutate condizioni dei suoi pazienti), ma anche *la somiglianza* tra immagine ed originale, mettendo in luce lo stretto rapporto di dipendenza dalla scienza che caratterizza la norma: se il valore della seconda risiede nell'essere un'immagine della prima, infatti, tale immagine, nel momento in cui viene creata, è assolutamente simile al suo originale (i 'promemoria scritti' lasciati dal medico sono infatti la semplice trascrizione della terapia che egli è solito illustrare oralmente); il medico che parte lascia ai suoi pazienti un qualcosa che possa sostituire la sua scienza, un qualcosa che, in sua assenza, rappresenti, imiti, svolga le funzioni di essa, ed infatti la norma scritta - sorta di controfigura della scienza medica - assolverà degnamente il suo compito fino al ritorno del medico, fino a quando, cioè, la presenza dell'originale renderà inutile o addirittura nociva l'immagine, la semplice trascrizione del modello. Al ritorno del medico dunque quest'ultima, che al momento della sua creazione era

simile al suo originale, è diventata diversa: essa risulterà infatti superata se sono mutate quelle condizioni reali che ne avevano determinato la creazione; come ogni immagine distaccata dal suo originale, confrontata con esso, risulterà diversa da questo proprio nella sua incapacità a mutarsi, a farsi cosa viva, come viva è la scienza: se così non fosse essa sarebbe infatti un vero e proprio originale e non soltanto una sua immagine.

Se allora, come fa immediatamente lo Straniero di Elea, applichiamo lo stesso ragionamento alla legge della città, verifichiamo che anch'essa rappresenta della scienza politica soltanto un'immagine, un'imitazione, che svolge per i cittadini la stessa funzione che la prescrizione terapeutica svolgeva per gli ammalati, quella di sostituire - in assenza di questo - il modello vivente che la generò e che, solo, potrebbe sostituirla:

'E chi ha prescritto mediante leggi, scritte o non scritte, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, ad uso delle umane greggi, quante di esse pascolano nelle singole città vivendo sotto le leggi dei propri rispettivi legislatori, se quello stesso primo legislatore, che le scrisse con scienza, ritorni, o qualche altro simile a lui gli succeda, non potrà esser lecito sostituire queste leggi con altre diverse? O tale divieto, non meno dell'altro, apparirebbe veramente ridicolo?' (295 e 4 - 296 a 2).

Il *ridicolo* di cui si parla nei due testi in relazione all'ipotesi che il medico e il legislatore possano ostinarsi a non mutare, in condizioni mutate, le proprie prescrizioni è precisamente quel ridicolo che si verificherebbe se un'immagine venisse considerata più somigliante ad un originale dell'originale stesso, se un'imitazione venisse giudicata migliore del suo modello. Nei casi in questione tale possibilità viene considerata ridicola proprio perché si tratta di un confronto tra un originale ed una immagine che si presenta come tale, non esiste in effetti alcun rischio reale di confondere un modello vivente con una sua immagine fissa, non è dunque ad imitazioni di questo tipo - cioè ad imitazioni fondate sulla legge - che si riferisce il discorso platonico che parla della difficoltà ed al contempo della necessità, di distinguere false e vere costituzioni, autentici politici e loro volgari imitatori. Tale difficoltà si ritrova invece quando l'operazione diairetica deve separare un originale non già da una sua immagine vera, da una sua imitazione buona, da un qualcosa cioè che si presenta per quello che è, ma piuttosto dal suo φάντασμα, da quella falsa imitazione di esso che pretende di apparire ad esso identica. A chiarire questo secondo punto sta il discorso platonico sul secondo tipo di imitazione della costituzione giusta, che in 293 e 1-5 è stato definito peggiore, e che si ritrova in tutti i governi in cui (cfr. 301 b 10 - c 4) chi ha il potere, spacciandosi per un vero legislatore, per un autentico esperto dell'arte politica, pretende di governare senza curarsi delle norme né delle costumanze anzi, allo stesso modo del vero ἐπιστήμων, teorizza la necessità di infrangere le leggi scritte in vista di un bene superiore. Ostentando questa superiorità rispetto alla legge, il tiranno, φάντασμα del re, è in apparenza molto più simile al re del modesto governante ossequioso della norma, ma in realtà è molto più diverso dal re di quanto non lo sia quell'altro, che del re rappresenta una fedele controfigura, un'immagine vera che media con il rispetto della legge la sua imitazione del modello. Entrambi gli imitatori sono nei confronti del loro modello in un rapporto di somiglianza-differenza, ma nel caso del primo la somiglianza è superficiale ed ostentata, la differenza profonda e nascosta; nel caso del secondo i termini sono completamente rovesciati: la somiglianza reale, infatti, consiste nel fondare il governo sulla scienza e questo avviene sia nel caso del vero re, sia nel caso del buon imitatore: quest'ultimo, infatti, facendo riferimento alla legge scritta da chi è competente, sia pure in modo mediato, agisce con scienza, mentre il tiranno, fondando il proprio governo sull'ἐπιθυμία e sull'ἄγνοια, è realmente diverso dal re, ma ad esso apparentemente simile, e, nel suo essere realmente diverso ma apparentemente simile al suo modello, si configura come un φάντασμα, come un'immagine falsa fatta ad arte per sembrare non un'immagine, ma l'originale stesso.

Il φάντασμα per eccellenza è per Platone il sofista; questi rappresenta il caso tipico di falso dialettico di falso filosofo di falso politico, che è tale in quanto rappresenta non una copia del vero dialettico del vero filosofo del vero politico, cioè un'imitazione di questi ad essi simile, che fonda la propria mimesi mediandola con il riferimento alla vera scienza del modello, ma piuttosto un'apparenza, vale a dire un'immagine di quelli ad essi dissimile, fatta ad arte però per sembrare identica.

I falsi politici che Platone intende distinguere da quelli veri non sono infatti quelli che adottano le leggi, immagini fisse della verità, sintesi irrigidite, sclerotizzate, ma pur sempre vere, della scienza vivente (in 301 a 10 - b 2 si sottolinea che colui che regna secondo le leggi può essere chiamato re senza distinguere con nomi diversi colui che governa con scienza da colui che governa mediante opinione), ma coloro che, allo stesso modo del vero politico, fanno a meno delle leggi e gestiscono il governo della città come il re stesso che è superiore alla legge, e che quindi può cambiarla non riconoscendo altra autorità che quella della sua arte. La necessità di questa distinzione, commisurata al pericolo rappresentato da questi φαντάσματα della πολιτική τέχνη, appare chiaramente nel discorso sulla legge: se infatti di essa in 294 b 8 - c 4 vengono indicati tutti i limiti, nel paragonarla ad un uomo prepotente e ignorante che a nessuno permette di fare qualcosa contro i propri ordini, e nel descriverla in 294 a 10 - b 6 come qualcosa di inferiore alla scienza per la sua incapacità di adattarsi alla infinita ed inquieta variabilità dei casi umani; di questa stessa legge si celebra la necessità in vista di quel pericolo ben più grave che è rappresentato da una condizione politica in cui non vi sia né scienza né legge, in cui - come si dice in 292 d 2-7 - *non veri ma falsi imitatori del re pretendono di essere uomini politici e lo danno ad intendere a molti, pur non essendolo per niente*. Costoro sono falsi e non veri imitatori in quanto non sono copie, ma apparenze di politici, e poiché - come si dice in 303 c 2-5 - *'si fan guida di grandissime false immagini, tali sono essi medesimi, e poiché sono ad un tempo insigni mimi e ciarlatani, divengono fra i sofisti i sofisti più grandi'*.

Sulla base di queste osservazioni è possibile stabilire allora che nel *Politico* si individuano - distinguendole l'una dall'altra - in primo luogo, la vera costituzione che è fondata sulla scienza e che non ha bisogno della legge; in secondo luogo la buona imitazione della vera costituzione, che è fondata non direttamente sulla scienza ma sulla legge; in terzo luogo, la cattiva imitazione della vera costituzione, che non è fondata né sulla scienza né sulla legge, e che come tale rappresenta non una costituzione, ma un'apparenza di costituzione, dunque un non essere, una falsa immagine, dissimile dal suo originale, ma tale da essere scambiata per l'originale stesso.

Tale riflessione ci permette anche di capire perché in 301 b 7-8 si dice che i cinque nomi dati precedentemente alle forme di governo citate - monarchia, tirannide, aristocrazia, oligarchia e democrazia - si riducono ad uno solo: tale unico nome è quello che indica il vero governo regio e gli altri o indicano imitazioni cattive di esso che non sono dei governi, ma soltanto delle apparenze di governi, e dunque non meritano di essere denominate costituzioni, o indicano delle buone imitazioni di esso, che - superando l'inessenziale distinzione del numero di coloro che detengono il potere -, fondando il loro governo sulle leggi scritte in quell'unico governo in cui regna la scienza politica, possono non essere distinte da questo nemmeno nel nome.

La linea che distingue la verità dalla falsità, la realtà dall'apparenza, l'essere dal non essere non è più, allora, quella che separa il modello dall'imitazione, l'originale dall'immagine, l'opinione dalla scienza - tali due elementi possono infatti avere lo stesso nome ed essere entrambi veri - ma piuttosto quella che separa un essere dal suo φάντασμα, dalla sua cattiva imitazione, dalla sua ingannevole immagine, ed è questa la più difficile delle *diareseis* per chi resta alla superficie delle cose badando soltanto all'apparenza. Tale apparenza, che si configura come simile e diversa rispetto alla realtà, non è altro che la dimensione del sembrare senza essere, quella specie del μὴ ὄν che nel *Sofista* è stata riconosciuta come il fondamento ontologico e gnoseologico di ogni errore e di ogni falsità.

MIMEIΣΘΑΙ UND VERWANDTE AUSDRÜCKE IN PLATONS *POLITIKOS*

Bei den Untersuchungen über Platons 'Mimesisbegriff'¹ ist, soweit ich sehe, die Verwendung der Mimos-Gruppe im *Politikos* weitgehend unbeachtet geblieben. Sie ist jedoch nicht nur sachlich interessant, sondern besonders in Hinsicht auf Platons Umgang mit der Sprache. Verschiedene, z. T. widersprüchlich erscheinende Möglichkeiten dieser Wortgruppe stehen teils unverbunden nebeneinander, teils wird die Verbindung für eine bestimmte Wirkung ausgenutzt. Zu beachten ist auch, welche Möglichkeit ausgespart ist. Die Worte finden sich in drei getrennten Zusammenhängen. Über zwei davon kann ich mich kurz fassen.

Erstens. An einigen Stellen (dreimal) ist vorausgesetzt, daß μιμητική als technischer Ausdruck für die Zusammenfassung von Malerei und μουσική (also Dichtung und Musik) dem Leser geläufig ist. An keiner von diesen Stellen ist eine Auseinandersetzung mit der Mimesis beabsichtigt oder besonderer Nachdruck auf die Vokabeln dieses Stammes gelegt.

Einmal (288 c) wird die Erzeugung von μιμήματα gemeinsam mit der Erzeugung von Zierat als eine Gruppe von Technai, die der Freude und dem Spiel dienen, ohne erkennbare Abwertung eingereiht zwischen sechs andere Gruppen von Technai, die Lebensnotwendiges erzeugen.

An einer anderen Stelle (306 c 10 - d 3) wird angenommen, daß nicht nur die μουσική, sondern auch die Malerei menschliche Charakterzüge wie ὀξύτης und τάχος wiedergeben kann, also Charakterzüge, die sich am ehesten in der Art der Bewegung ausdrücken. Das erscheint als Bekanntes, das der Begründung nicht bedarf.

Die kürzeste Erwähnung (299 d 4) ist erstaunlich, wenn man das zehnte Buch der *Politeia* im Kopfe hat. Bei der Darlegung, daß eine Regelung der Kunstausbübung durch starre Gesetze jede Kunst zerstören muß, wird mitten in einer großen Zahl anderer Technai auch die μιμητική aufgezählt. Zwar wird diese Darlegung anschließend relativiert, aber durch die Feststellung, daß eingehaltene Gesetze der Kunst immerhin weniger schaden als eine völlig willkürliche Beeinflussung von außen durch Günstlingswirtschaft oder aus Gewinnsucht (300 a).

Zweitens. Sehr eigentümlich ist μιμεῖσθαι in der Erzählung des Mythos gebraucht. Der Wortstamm findet sich hier dreimal, stets in Verbindung mit einem Verb, das 'folgen' bedeutet, und mit der Vorsilbe συν- innerhalb dieser Phrase. Er dient dazu auszudrücken, daß wie alles in der Welt so auch der Mensch die Bewegung des Kosmos mitmachen, ihr folgen

¹ Ich kann mich mit der Literatur, die überwiegend seine Anwendung auf Dichtung und Malerei in der *Politeia* untersucht, hier nicht auseinandersetzen, möchte aber eines klarstellen: Ein Gedanke an Ähnlichkeit ist für μιμεῖσθαι wesentlich, auch wenn es 'darstellen', 'eine Rolle spielen' bedeutet. Einen guten Überblick über den Stand der Forschung gibt Halliwell, (1986) 116-121.