

I T E R

VOL • XV
ENCUENTROS

ISSN 0718-1329 / pp. 99-118

**“Sulla parola fondante come
mímēsis in Platone e Aristotele”**

LIDIA PALUMBO



Artículo entregado en junio de 2007 y aceptado en julio de 2007.

Sulla parola fondante come *mímēsis* in Platone e Aristotele

LIDIA PALUMBO

Resumen

Ci sono che fondano mondi e dunque ci sono mondi fondati da parole. Per fondare un mondo, una parola deve essere capace di scavare fondamenta nel linguaggio e nel pensiero ed essere così capace di scoprire una realtà segreta.

Platone e Aristotele rifletterono a lungo sulla capacità che hanno le parole di fondare mondi, sullo stupore che questa capacità desta in chi si trovi ad osservarla, e ritennero che questo stupore sia il sentimento proprio del filosofo, unico essere vivente in grado di usare veramente le parole e di riflettere sulla facoltà illuminante del linguaggio. In questa relazione io mi occupo 1) della nozione di *mímēsis*, 2) del paragone stabilito dal Platone del *Cratilo* tra la parola e la spola e 3) dell'attività rappresentativa che caratterizza ogni forma di poesia secondo Aristotele (*Poetica*, 4).

Palabras clave: parola, mondo, mimesi, Platone, *Cratilo*.

Funding word as mímēsis, according to Plato and Aristotele

Abstract

There are words that have founded worlds and then there are worlds founded on words. In order to found a world, a word should be able to excavate the foundations of language and thought and thus, be able to discover a secret reality.

Plato and Aristotle meditated for a long time on the ability that words have to found worlds, on the astonishment which this ability arouses in those who observe it, and learned that this astonishment is the philosopher's proper feeling, since he is the only living being capable of really using words and reflecting on the enlightening power of language. In this narration I deal with 1) the notion of mímēsis, 2) the parallel established by Cratilo on Plato between the word and the shuttle, and 3) the representative activity which characterizes each form of poetry according to Aristotle (Poetica, 4).

Key words: word, world, mímēsis, Plato, Cratilo.



Imagen en portadilla:
Fragmento de relieve del siglo V a.C. procedente de Italia meridional.
Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhagen.

“Sulla parola fondante come *mímēsis* in Platone e Aristotele”

LIDIA PALUMBO

Dip. Filosofia

Università degli Studi “Federico II” di Napoli - Italia

lpalumbo@unina.it

Ci sono parole che fondano mondi e dunque ci sono mondi fondati da parole. Per fondare un mondo, una parola deve essere capace di scavare fondamenta nel linguaggio e nel pensiero, ed essere così capace di scoprire una realtà segreta. Un mondo fondato da una parola noi ce lo figuriamo come una realtà segreta che smette di essere segreta nel momento in cui una parola le dona una forma e dunque uno spazio, lo spazio di una rappresentazione. Ciò che ci figuriamo è che prima di quella parola, e del suo sforzo fondativo, quella realtà esisteva, ma non era visibile, era appunto segreta. La “segréta”, in italiano, è una prigione bassa, angusta e buia in cui possono nascondersi le cose. Tali cose risultano invisibili perché sono “segregate”. Segregare è separare, separare qualcosa dal mondo della luce e riporlo nel buio di quella prigione. Perché ci siano cose segrete non è necessario però che ci sia stato qualcuno a segregarle, a riporle nel buio. E’ necessario invece che ci sia stato qualcuno a illuminarle, quando esse smettono di essere segrete. Talvolta, perché qualcosa sia segregato, e quindi segreto, non è necessaria nessuna prigione, nessun nascondiglio, ma basta soltanto il silenzio. Si parla in segreto ad una persona, anche senza nascondersi con essa –lo si può fare anche in pubblico– purché altri non odano il colloquio; ed è segreto il colloquio anche se altri ne conoscono l’argomento, ma non lo sentono¹. E’ solo la sonorità della parola, ascoltata e compresa, che trae qualcosa dalla condizione di segretezza. E questo trarre è uno svelare. Se ciò che viene svelato è svelato per la prima volta, se ciò che viene alla luce, ed assume forma, era da sempre nel segreto, allora la parola che svela è parola fondante e il mondo che vede la luce è un mondo che nasce insieme alla luce e al suono della parola che lo fonda.

Platone e Aristotele rifletterono a lungo sulla capacità che hanno le parole di fondare mondi, sullo stupore che questa capacità desta in chi si trovi ad osservarla, e ritennero che questo stupore sia il sentimento proprio del filosofo: il filosofo è l’unico essere vivente in grado di *usare* le parole e la loro verità, l’unico in grado di riflettere sulla facoltà illuminante del linguaggio.

¹ Cfr. N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, ristampa anastatica dell’ultima edizione milanese, s.u. “segreto”, 2365.

Platone, nel *Cratilo*, stabilisce un paragone tra la funzione della parola e la funzione della spola: “La parola (ὄνομα) – egli dice – è uno strumento (ὄργανον) atto a insegnare qualcosa (διδασκαλικόν τι) e a distinguere l’ousia (καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας) come la spola il tessuto (ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος)”².

Si tratta di un passo assolutamente cruciale al fine di stabilire le modalità che la parola pone in essere per fondare un mondo. Se riflettiamo sul paragone proposto da Platone scopriamo infatti che esso stabilisce una sorta di proporzione: le parole stanno alle cose come le spole stanno ai tessuti. Platone parla di *ousia*.. L’*ousia* di una cosa è la sua essenza³, la sua natura, quel qualcosa di determinato che ogni cosa è. Quando si chiede che cosa è una determinata cosa si pone una domanda sull’*ousia*⁴. Aristotele dirà che l’essenza di una cosa è ciò che è espresso dalla sua definizione⁵.

Ora, Platone dice che tale essenza sta alla parola come il tessuto sta alla spola. Tutti sappiamo che il tessuto è *prodotto* dalla spola, è il risultato di un lavoro che la spola compie distinguendo e intrecciando la trama e l’ordito. Il *tessuto* è *tessuto* dalla spola. Perché il paragone sia rispettato, è necessario allora pensare all’essenza come ad un *prodotto* della parola: l’essenza di una cosa è il risultato del lavoro compiuto da una parola tesa a distinguere ciò che è proprio della cosa stessa.

Senza la spola non esisterebbero i tessuti, senza le parole non esisterebbero le essenze. O forse esisterebbero, ma non sarebbero *distinte*. Platone dice che la parola *distingue* l’essenza: si tratta di un distinguere che è un mostrare, un separare dal caos, un trarre alla luce. Un’ essenza indistinta non è un’essenza: il distinguere, di cui si parla nel caso dell’essenza, è quel distinguere che è precisamente un fondare. L’essenza di una cosa è segreta finché è indistinta, finché giace in quel nascondiglio buio in cui stanno segregate, segrete, le cose che non hanno una parola che le dica, e, dicendole, le mostri. Se il nascondere è un segregare, un separare dalla luce per imprigionare nel buio, anche lo svelare è un separare, un separare dal buio per trarre alla luce. La dialettica della luce e del buio è il luogo teorico in cui va collocata la comprensione della nozione di svelamento intesa come distinzione: se la parola distingue l’essenza, e distinguendola la rivela, questo rivelare è un fondare, perché nella tenebra, indistinte, le essenze semplicemente non esistono: senza la parola che le distingue esse, segrete, invisibili, non sono *ancora* essenze, perché l’essenza di una cosa è proprio la sua *distinzione* da ogni altra cosa, è il costituirsi visibile dei suoi contorni, è la sua forma. La parola - la parola fondante - dà alla cosa la sua forma, la sua visibilità intellegibile, la sua essenza⁶, proprio come la spola dà al tessuto la sua consistenza di tessuto.

Tutte le parole -dice il Platone del *Cratilo*- hanno una stessa funzione: nessuna parola differisce dalle altre, quanto al fatto di esser parola (οὐδὲν διαφέρει τῷ ὄνομα εἶναι, 422c8-9). L’identica funzione di tutte le parole è la capacità di “mostrare” (δηλοῦν) quale sia ciascuna delle cose (οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων, 422d2-3).

² Plat. *Crat.* 388D13-C1. Su questo dialogo cfr. D. Sedley, *Plato’s Cratylus*, Cambridge 2003.

³ Cfr. L. PALUMBO, *La spola e l’ousia*, in G. Casertano (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*. Napoli, Loffredo 2006 (e bibliografia citata).

⁴ Sulla nozione di οὐσία nell’ambito dell’indagine socratica sul *ti esti* cfr. B. CENTRONE, “ΠΑΘΟΣ Ε ΟΥΣΙΑ nei primi dialoghi di Platone”, in “*Elenchos*” XVI (1995), pp. 130-152.

⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* 1038a8-9; 1038a19-20.

⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* 1031a15-1032a10.

Questo mostrare è dunque anche un insegnare. Platone indugia molto nel tentativo di spiegare che cosa significhi questo mostrare che è un insegnare, e il suo tentativo fa uso di tutti i termini che appartengono al campo semantico del disvelamento (*δήλωσις*, *δήλωμα*, *δηλοῦν*, 422d-423b). Usare le parole è immediatamente uno svelare, un sottrarre le cose alla loro segretezza per portarle alla luce. Se non avessimo le parole – dice il Platone del *Cratilo* – tenteremmo di “mostrare” le cose usando il nostro corpo. E questo “mostrare attraverso il corpo”⁷ sarebbe ugualmente un “rappresentare”⁸. Disponendo noi però di lingua e di voce, il nostro atto del mostrare si configura come un rappresentare sonoro (423B4-7). La parola è la rappresentazione sonora di qualcosa (423B9-11). Questa è però una definizione ancora imprecisa, perché anche la musica è una rappresentazione sonora di qualcosa: la musica e la pittura sono però cosa diversa dalla tecnica verbale, e la differenza sta nel fatto che le prime due tecniche “rappresentano”, delle cose, voce figura e colore, l’ultima, invece, volge la sua rappresentazione ad una dimensione delle cose che è altra dal colore, dalla voce e dalla figura, e questa dimensione altra è l’essenza (*ousia*, 423A-424E).

La definizione più corretta è dunque quella che considera la parola “rappresentazione fonica” (*μίμημα φωνῆς*)⁹ che ha per oggetto “l’essenza delle cose” (*τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων*)¹⁰. Tale “rappresentazione fonica dell’essenza delle cose” avviene per mezzo delle lettere e delle sillabe (423E7-9) che sono, per così dire, la materia sonora¹¹ che la parola usa per esplicitare la sua funzione didattica e rivelatrice.

Ancora una volta troviamo il paragone con la spola: il falegname – dice Platone – fabbrica la spola modellando il legno in funzione dell’uso cui essa dovrà servire, e ogni spola serve per tessere. Platone dice che il falegname fabbrica la spola calando nel legno “l’idea di spola” (*τῆς κερκίδος εἶδος*, 389B10).

Allo stesso modo del fabbricante di spole, il fabbricante di parole (*nomothetes*)¹² fabbrica la parola modellando il materiale sonoro in funzione dell’uso a cui dovrà servire la parola, e ogni parola serve a insegnare (388B10-11). Platone dice che il “fabbricante di parole” fabbrica la parola calando “l’idea di parola” (*τοῦ ὀνόματος εἶδος*, 390A5-6) nelle lettere e nelle sillabe. Così come le spole sono diverse a seconda dei tessuti che devono tessere, ma sono tutte fatte di legno, allo stesso modo le parole sono diverse a seconda delle cose che devono “mostrare”, ma sono tutte fatte di suoni e sillabe. Il legno delle spole è diverso da spola a spola e così da linguaggio a linguaggio cambia il materiale sonoro di cui sono fatte le parole: suoni greci o barbarici (390A5-6). Ma la differenza dei suoni non ha grande importanza – anche le parole barbariche sono parole – perché quel che conta, perché una parola sia una parola, è che in essa vi sia “l’impronta della cosa” (*ὁ τύπος τοῦ πράγματος*)¹³.

⁷ Cfr. Plat. *Crat.* 422E2-423A6.

⁸ Platone dice anche “significare” (*σημαίνειν*, 422E4).

⁹ Plat. *Crat.* 423B9.

¹⁰ Plat. *Crat.* 431D2-3.

¹¹ Cfr. Aristot. *De gen. anim.* V 786b19-21.

¹² Sulla figura del *nomothetes* cfr. L. PALUMBO, “Il nomos e la trasmissione dei nomi nel *Cratilo* di Platone (a proposito di *Crat.* 388D12)”, in “*Elenchos*” XXV (2004), pp. 397-412.

¹³ Plat. *Crat.* 432E6-7

Il paragone tra la parola e la spola è uno dei più articolati paragoni presenti nei dialoghi platonici. Esso pone l'attenzione sulla *somiglianza* che esiste tra i due strumenti cogliendola, prima, nel momento della loro fabbricazione, e poi, soprattutto, nel momento del loro *uso*, che è anche il momento in cui viene *valutata* la capacità tecnica di chi ha costruito gli strumenti: così come, infatti, nel caso della spola –dice Platone– sarà il tessitore, ossia colui che userà la spola, a giudicare se il falegname avrà fatto un buon lavoro costruendola, allo stesso modo, sarà il filosofo, che è “colui che usa le parole”, a giudicare se il “fabbricante di parole” avrà fatto un buon lavoro, costruendo una parola (390B-c).

In questo scenario fatto di differenze –differenze poste per far risaltare somiglianze: la somiglianza funzionale che esiste tra la spola e la parola, l'analogo ruolo svolto dai modelli, dai demiurghi, dai materiali–, la differenza più importante è proprio questa tra il falegname e il tessitore, tra chi fabbrica gli strumenti e chi li usa, tra il committente e l'operaio. Si tratta di una differenza di valore, perché il committente è anche un giudice che giudica il lavoro dell'operaio: l'operaio lavora per lui e quel che conta non è il suo lavoro, ma quello dell'altro, quello in funzione del quale l'operaio lavora: la tessitura è il fine della spola, e, come dirà Aristotele, il fine è la cosa più importante di tutte¹⁴.

Ora, nel caso della parola, il fine è senz'altro quello, didattico, di rivelare l'essenza delle cose¹⁵... E' per questo fine che esistono non soltanto le parole, strumenti di questa rivelazione, ma anche i loro artefici: i falegnami esistono per fabbricare strumenti di legno e i fabbricanti di parole, i fondatori di lingue, per fabbricare i loro strumenti sonori.

Così come i tessitori esistono per usare spole che non hanno fabbricato, ma che sono state fabbricate perché venissero da loro usate, allo stesso modo i filosofi esistono per usare parole che non hanno creato, ma che sono state create perché venissero da loro usate. L'attenzione del Platone del *Cratilo* non è posta sull'origine del linguaggio, ma sulla sua funzione, e questa funzione, assegnata esplicitamente alla filosofia come luogo di rivelazione dell'essenza, implica una sorta di subordinazione del momento della creazione a quella che viene posta come causa finale della creazione stessa: tutto il mondo linguistico, con i suoi modelli e i suoi demiurghi, con i suoi materiali sonori greci e barbarici, esiste con un unico fine, che è quello di servire alla filosofia come luogo rivelativo dell'essenza del mondo. Se è vero allora che è il falegname a fabbricare la spola, è ancor più vero che è il tessitore che la usa a fare di essa una spola, una spola che, solo tessendo, diventa, *veramente*, e non solo *materialmente*, spola. Lo strumento (ὄργανον) diventa veramente tale non quando esce dalle mani di chi lo fabbrica (ποιεῖ) ma quando arriva in quelle di chi lo userà (χρήσεται)¹⁶, perché l'uso è funzionamento e il *funzionamento* è lo scopo di ogni strumento, che è strumento perché ha una *funzione* che si esplicita solo nell'uso.

L' *opera*, espressa dal termine ἔργον legato al verbo ἐργάζομαι (lavoro, sono operoso) che concorre alla formazione del lessema ὄργανον (strumento) è allora

¹⁴ Aristot. *Poet.* 1450a22: τὸ δὲ τέλος μέγιστον πάντων.

¹⁵ Cfr. S. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, London, Duckworth, 1986, p. 121.

¹⁶ Plat. *Crat.* 388C9.

quella che si esprime nel momento in cui lo strumento funziona come tale, cioè “lavora”, “è operoso”, “è usato”, e non quella, ad esso estrinseca, che si esprime nel momento in cui lo strumento è fabbricato, ma ancora non funziona, non compie quel suo ἔργον, quella sua opera, che lo rende ὄργανον, strumento. Il suo uso (χρεία) è la sua funzione, il suo scopo, il suo fine, il suo senso. Se non viene usato (χρόσμαι), lo strumento perde la sua funzione ed anche ogni ragion d’essere, e con essa perdono la loro ragion d’essere anche i suoi artefici, che esistono non perché lo strumento esista, ma perché venga usato.

Tutta l’enfasi posta dal Platone del *Cratilo* sulla nozione di *uso* della parola è funzionale alla sua spiegazione dell’essenza del linguaggio. Tale essenza può essere individuata guardando non all’origine delle parole, ma al loro scopo; infatti una riflessione sullo scopo conduce direttamente al ruolo del filosofo, che usa un linguaggio che non ha creato, ma che solo nel momento in cui è da lui maneggiato diventa quello che è, assume la funzione per cui veramente esiste. Il termine chiave che Platone usa per indicare questa funzione rivelatrice del linguaggio è il termine *mimēsis*. Accanto ai termini indicanti “rivelazione”, “disvelamento”, “insegnamento”, “espressione”, troviamo, con la funzione di raccogliere il senso precipuo di ognuno, ma anche quello comune a tutti, il termine *mimēsis*¹⁷. Normalmente tradotto come se indicasse un’operazione di “imitazione” esso è usato invece da Platone, a mio avviso, per esprimere qualcosa di simile alla nostra nozione di “rappresentazione”: le parole esprimono (rivelano, insegnano) l’essenza delle cose *rappresentandola*¹⁸.

La rappresentazione che avviene “mediante” lettere e sillabe (γράμμασι τε καὶ συλλαβαῖσι)¹⁹ è μίμημα τοῦ πράγματος: “rappresentazione della cosa” (430A10-11). Tale rappresentazione –dice Platone– è in certo modo simile a quella che avviene con la pittura (ὡσπερ τὸ ζωγράφημα)²⁰, ma nel caso della pittura la rappresentazione avviene “mediante” i colori, e non “mediante” lettere e sillabe. E poi c’è un’altra differenza²¹: la pittura rappresenta, della cosa, forme (σχήματα) e colori (χρώματα); la parola, invece, l’essenza. I colori e le forme, cioè, nel caso della pittura, sono non soltanto ciò che viene rappresentato, ma anche ciò mediante cui ciò che è rappresentato è rappresentato; nel caso del linguaggio invece noi troviamo una distinzione tra ciò che rappresenta (lettere e sillabe) e ciò che viene rappresentato (l’essenza).

Questa differenza tra la pittura e il linguaggio –entrambe forme di rappresentazione del mondo– è molto importante ed è soltanto trascurando questa distinzione che si intende in entrambi i casi la *mimēsis* come un’imitazione: poiché la pittura rappresenta con i colori della tavolozza i colori del mondo, si può dire –secondo Platone– che tale rappresentazione è una forma di imitazione, ma poiché nel caso del linguaggio le cose stanno diversamente –accade cioè che con strumenti sonori si indica qualcosa che non è sonoro– nel caso del linguaggio è assolutamente impreciso parlare di imitazione.

¹⁷ Ciò accade nel *Cratilo* a partire dalla pagina 423.

¹⁸ Cfr. S.HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002.

¹⁹ Plat. *Crat.* 423e8.

²⁰ Plat. *Crat.* 430e11.

²¹ Per una focalizzazione della differenza tra mimesi della pittura e mimesi della parola nel *Cratilo* cfr. J.P.VERNANT, *Nascita di immagini in Nascita di immagini e altri scritti su religione storia e ragione*, tr. it. Milano 1982, pp. 119-152, 128.

Ciò che il linguaggio costruisce (a differenza di ciò che costruisce la pittura, ma a somiglianza di ciò che costruisce la tessitura) implica una fondazione precisamente perché ciò che viene alla luce mediante le parole non preesiste alle parole, ma nasce nel momento stesso in cui le parole spiegano la loro funzione: è con le parole che le cose si aprono alla significazione, alla intellegibilità, assumono forma distinta e dunque sono *comprese* per ciò che *sono*. Prima della parola che la dice, la cosa è opaca, non ha tracciato i suoi confini, non è distinta da ogni altra cosa. L'essenza è precisamente la rimozione dell'opacità, la delimitazione di confini, il darsi della distinzione. Proprio come prima della spola e del suo funzionamento non esistono tessuti, prima delle parole e del loro uso dialettico non esistono essenze. Questo è il nucleo dell'analogia che Platone pone tra la spola e la parola.

Poi c'è l'analogia con la pittura: essa serve a descrivere un altro aspetto del linguaggio, un aspetto che non emerge dal paragone con la spola. Questo aspetto è quello della rappresentazione. La spola non rappresenta niente, essa tesse il tessuto, e la tessitura -funzione della spola- *corrisponde* alla funzione della parola, che, a differenza della funzione della spola, è una funzione rappresentativa, ma a somiglianza della funzione della spola è una funzione fondativa. L'analogia con la pittura serve a sottolineare che si tratta di rappresentazioni sia nel caso della parola sia nel caso della pittura. L'analogia con la spola serve a sottolineare che la rappresentazione di cui si tratta nel caso della parola è una rappresentazione diversa da quella operata dalla pittura, perché la pittura è imitativa, laddove la parola è fondativa, proprio come la spola.

La pittura e la tessitura sono esemplificative della funzione linguistica solo se vengono usate ciascuna per l'aspetto specifico per il quale Platone le usa: l'una come prototipo dell'arte rappresentativa, l'altra come prototipo dell'arte fondativa; dalla loro intersezione nasce l'arte linguistica, fondativa come la tessitura, rappresentativa come la pittura, e, soprattutto, le due analogie servono a mostrare come l'arte dialettica di usare le parole sia un'arte fondativa *in quanto* rappresentativa: ciò che nasce, mediante le lettere e le sillabe –secondo il Platone del *Cratilo*– è un'immagine verbale del mondo. Senza di essa, il mondo potrebbe specchiarsi nelle sue stesse acque: vi sarebbero colori a ripetere colori, forme a ripetere forme, ma nulla sarebbe veramente *rappresentato*, perché la vera rappresentazione (*mimēsis*) non è la ripetizione di un modello, ma la sua *interpretazione*, la sua interpretazione in senso teatrale; è infatti nel vocabolario della riflessione sull'arte poetica che il termine *mimēsis* assume il suo significato più proprio.

La parola rappresenta l'essenza di una cosa *come* l'attore rappresenta ciò che rappresenta. Alla comprensione di questo legame profondo che il linguaggio verbale intesse con la rappresentazione teatrale si oppone, tenace, l'abitudine, invasa nelle letture moderne²² della *Poetica* di Aristotele, a tradurre il termine *mimesis* come se esso indicasse un'operazione di imitazione, laddove, invece, l'unica possibile traduzione corretta della *mimēsis* –come esprime chiaramente l'intero contesto discorsivo costruito da Aristotele nella *Poetica*– è “rappresentazione”.

“L'epica –scrive Aristotele– come pure la poesia tragica, nonché la commedia, il ditirambo, la maggior parte dell'auletica e della citaristica, si configurano tutte essenzialmente come *mimēsis*”²³. Questa affermazione significa che tutte le forme

²² Ma fin dai tempi della *translatio Guilelmi* la traduzione del termine *mimēsis* è *imitatio*.

²³ Tutte le forme di rappresentazione (*mimēsis*) tra loro differiscono a seconda 1) del mezzo con cui rappresentano ciò che rappresentano; 2) del diverso oggetto che rappresentano; 3) del diverso modo in cui rappresentano ciò che rappresentano (1447a13-18). (Aristot. *Poet.* 1447a13-18). Cfr. L. GOLDEN, “Aristotle on tragic and comic mimesis”, *American Classical Studies* 29, 1992, p.70.

di poesia sono forme di rappresentazione. Nel famoso capitolo quarto Aristotele dice che due sono le cause, entrambe naturali, dell'arte poetica: il fatto che l'attività del rappresentare (τὸ μιμεῖσθαι) è connaturata all'uomo fin dall'infanzia (l'uomo differisce dagli altri animali proprio per il fatto di essere μιμητικώτατος e di costruirsi mediante la *mimēsis* le prime conoscenze) e il fatto che questa attività del rappresentare è piacevole (1448b)²⁴.

In questo passo, uno degli esempi più pregnanti della brachilogia aristotelica, sono contenuti tutti gli elementi che concorrono a delineare la teoria della *mimēsis* come parola fondante. Se colleghiamo questo passo a quanto Aristotele afferma nel *De Anima* e nel *De Memoria et reminiscentia*, scopriamo che l'attività rappresentativa (*mimēsis*) è concepita come naturale perché è legata al funzionamento della *phantasia*. La *phantasia* è ciò che consente al pensiero di esistere (senza *phantasia* non c'è pensiero)²⁵ e di essere memorizzato: è la rappresentazione del pensiero. Con la *phantasia* l'uomo si rappresenta i suoi pensieri, li dispone su una scena, dona loro una forma. Senza questa capacità di donare una forma ai propri pensieri non potrebbe esistere la memoria; c'è infatti memoria - dice Aristotele - solo di ciò di cui vi è *phantasia*²⁶. Esistono due tipi di *phantasia*: vi è la *phantasia aisthētiké*, che è il tipo di *phantasia* che l'uomo condivide con molti animali e che consiste nella capacità di conservare una sensazione e richiamarla alla memoria, e poi vi è la *phantasia loghistiké*, che è propria solo dell'uomo perché è legata al linguaggio articolato²⁷. La *phantasia loghistiké* non si limita a conservare le sensazioni e richiamarle alla mente, ma consiste propriamente nella capacità di manipolarle, componendole e scomponendole con l'immaginazione, e dunque nella capacità di generare nuove rappresentazioni mentali. Connettere in maniera coerente e unitaria differenti immagini mentali è un'attività inseparabile dal linguaggio: il linguaggio, l'attività discorsiva, non segnala solo rappresentazioni mentali che derivano direttamente dalle sensazioni, ma ne genera di nuove²⁸, e questa attività creativa (ποιητική) è quel συλλογίζεσθαι che rende uomo un uomo: "la ragione per cui gli animali sembrano non avere opinione - dice Aristotele - è che non hanno la *phantasia* che deriva dalla connessione discorsiva (ἐκ συλλογισμοῦ)"²⁹.

Dunque: l'attività rappresentativa che caratterizza ogni forma di poetica è l'attività propriamente umana della *phantasia loghistiké*. Essa è legata all'attività discorsiva, cioè a quella intersezione di capacità di pensiero, di sonorità e di rappresentazione che è la dimensione fondativa del linguaggio: parole che mostrano pensieri. Essa è piacevole - dice Aristotele - in quanto è fonte di apprendimento:

²⁴ Cfr. S. KLIMIS, "Voir, regarder, contempler: le plaisir de la reconnaissance de l'humain", in "Les Etudes philosophiques" 4 (2003), pp. 466-482.

²⁵ Nel *De Anima* (428a1-2) leggiamo che la *phantasia* è quel processo grazie al quale noi diciamo che un'immagine ci si presenta (ἔστιν ἡ φαντασμαί τι ἡμῖν γίνεσθαι); molti animali hanno la *phantasia* (428a24), pare che ce l'abbiano, dice Aristotele, la formica e l'ape ma non il verme (428a11). Essa è cosa diversa sia dalla percezione sia dal pensiero (427b15-16). Il rapporto di differenza tra la *phantasia* la percezione e il pensiero è così definito da Aristotele: la *phantasia* implica la percezione (ἀσθησις) ed è implicata dal pensiero (ὑπόληψις) Ciò significa che non c'è capacità di rappresentazione se non c'è sensazione e non c'è pensiero se non c'è capacità di rappresentazione (427a16-17). Cfr. J. L. LABARRIÈRE, "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote", "Phronesis" 29, 1984, pp. 17-45.

²⁶ Aristot. *De mem.* 450a22-25.

²⁷ Aristot. *De Anim.* 433b29-30.

²⁸ Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza 2003, p.25.

²⁹ Aristot. *De Anim.* 434a5-12, tr. F. Lopiparo.

“Tutti traggono diletto dalle *mímēsis*. Prova ne è ciò che accade dinanzi alle opere: noi traiamo piacere a guardare le immagini (εἰκόνας) particolarmente accurate di quelle stesse cose (ad esempio degli animali più spregevoli e dei cadaveri) che a vederle direttamente ci procurano dolore”³⁰. Dalle immagini si impara. Imparare è piacevole – dice Aristotele - non solo per i filosofi, ma anche e ugualmente per gli altri uomini³¹. “Guardando le immagini (ταῖς εἰκόνας ὁρῶντες) gli uomini provano piacere, perché capita che, esaminandole, si impari e si discuta (συλλογίζεσθαι) su ciò che è ciascuna cosa, ad esempio che questo è quello (οὗτος ἐκεῖνος)”³².

Ecco il punto fondamentale: tutte le immagini – dice Aristotele - sono piacevoli perché sono rivelative: generate dal linguaggio e generanti linguaggio, esse sono rappresentazioni del pensiero e creano quel piacere cognitivo che può essere sintetizzato dalla formula dell’ οὗτος ἐκεῖνος (“questo è quello”). Riconoscere nell’immagine la cosa di cui essa è immagine è non soltanto un’attività profondamente piacevole, ma è propriamente quel συλλογίζεσθαι la cui essenza coincide con l’essenza della natura umana.

L’uomo è un animale che massimamente immagina e se possiede un linguaggio è perché il linguaggio è il luogo proprio in cui si esprime la sua immaginazione. Noi moderni possiamo essere sorpresi dalla immediatezza del legame che Platone e Aristotele stabiliscono tra immagini e parole, tra pensiero e rappresentazioni, tra linguaggio e *mímēsis*, ma la nostra sorpresa è soltanto la misura della distanza che separa la nostra concezione del linguaggio dalla loro: per Platone come per Aristotele le parole sono *mímēsis* dell’essenza delle cose e l’essenza delle cose è il versante cognitivo del mondo, una dimensione inseparabile dal linguaggio e dal pensiero, strumenti poetici, organi della rappresentazione creativa, luoghi della forma.

Come sappiamo dall’analogia con la spola su cui Platone insiste nel *Cratilo*, senza le parole le essenze non esisterebbero nella loro visibilità cognitiva, proprio come senza le spole non vi sarebbero tessuti. Nella *Retorica* (III, 1, 1404a9-11), per esemplificare la differenza tra un modo di parlare ed un altro (ὡδὲ ἢ ὡδὲ εἰπεῖν), Aristotele parla della differenza che i diversi modi di parlare generano nell’immaginazione dell’ascoltatore (πρὸς τὸν ἀκροατήν). Ciò a cui ogni parola si rivolge è l’immaginazione dell’ascoltatore, precisamente perché ogni parola è una rappresentazione mentale, che viaggia su un veicolo sonoro³³. La scena del teatro, il luogo più proprio della *mímēsis* poetica, è l’esemplificazione più pregnante della concezione antica del linguaggio come spazio della rappresentazione: il poeta è poeta perché è capace di calibrare la forza evocativa delle parole sperimentando quei processi di visualizzazione che, mediante la tecnica dell’ ἐνάργεια, della *subiectio sub oculos*, conferiscono al linguaggio una grande immediatezza icastica e consentono all’ascoltatore di vedere con l’occhio dell’anima quanto viene descritto. E’ appunto l’atto del πρὸ ὁμμάτων, cioè del “mettere sotto gli occhi mentali” (*Poetica* 17,1455a23-24; *Retorica* II 8, 1386a34) dell’ascoltatore l’immagine di ciò che si dice³⁴.

³⁰ Aristot. *Poet.* 1448b5-9.

³¹ Soltanto che questi ne partecipano per breve tempo (1448b14-15).

³² Aristot. *Poet.* 1448b15-18. Sull’argomento cfr. C.W. VELOSO, “Phantasia et mimesis chez Aristote”, in *REA* 106, 2004, pp.455-476.

³³ Cfr. N. O’GORMAN, “Aristotle’s Phantasia in the Rhetoric: Lexis, Appearance, and the Epideictic Function of Discourse”, in *Philosophy and Rhetoric*, 38, 2005, pp.16-40; J.M.GONZALES, *The Meaning and function of Phantasia in Aristotle’s Rhetoric* III.1, Transactions of the American Philological Association 136, 2006, pp. 99-131.

³⁴ Cfr. G. LOMBARDO, *L’estetica antica*, Bologna 2002, pp. 85-133. Cfr. G.M.RISPOLI, *Dal suono all’immagine. Poetiche della voce ed estetica dell’eufonia*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1995.

Nel *Cratilo* di Platone si ipotizza che i poeti siano stati i primi fabbricanti di parole: Omero è nomoteta, *onomastikós*, fondatore della lingua greca. E lo è proprio in virtù della potente forza evocativa del suo linguaggio poetico. Nella *Retrica* Aristotele ripete che furono i poeti - i poeti che dapprincipio recitavano essi stessi le loro tragedie (cfr. 1403b 23-24) - i primi a cogliere l'importanza della λέξις, dando l'avvio alla rapsodia, alla recitazione e alle altre arti della parola (1404a 23-24). In questo testo Aristotele scrive esplicitamente che le parole sono μιμήματα³⁵ e che "la voce è la più mimetica delle nostre facoltà" (Φωνὴ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ἡμῶν)³⁶... Ecco dunque l'orizzonte teorico a partire dal quale occorre ripensare la concezione antica della parola fondante. La parola è fondante in quanto è rappresentazione di un'essenza, impronta di un *práγμα*³⁷, e non sarà mai sottolineata abbastanza la natura cognitiva che caratterizza i *práγματα*³⁸ nella concezione antica del linguaggio: "dei *práγματα* - dice Aristotele - alcuni sono universali, altri individuali"³⁹. I *práγματα* non sono le "cose" intese nella loro materialità, sono piuttosto gli oggetti di un atto mentale: "la mente (νοῦς), quando è in attività, - dice Aristotele - è i πράγματα"⁴⁰.

Senza linguaggio non vi è attività della mente; senza una parola che li dica, che li distingua, che li riveli per ciò che sono, i *práγματα* semplicemente non esistono. Solo la parola rende intelleggibili le cose mostrandone la natura, la forma, il senso. Ciò di cui la parola è fondativa è l'essenza del mondo. Senza linguaggio il mondo sarebbe un ammasso opaco ed indistinto, e dunque non sarebbe un mondo.

Ciò che questi testi di Platone ed Aristotele presuppongono sullo sfondo è quel momento magico, quell'istante creativo, in cui le parole nascono per spiegare la loro funzione; quel momento in cui - per dirla con il Platone del *Cratilo* - ad una materia sonora viene assegnata una forma, ed allora accade che qualcosa di opaco e di indistinto trova i suoi contorni, la sua misura, il suo spazio sulla scena; prima di allora ci figuriamo quel qualcosa come nascosto dietro le quinte, come una realtà segreta ed invisibile, ma -per dirla con l'Aristotele della *Metafisica*- esso era piuttosto una realtà soltanto *potenziale*⁴¹; da quel momento in poi quella realtà appare alla luce, veste i panni di una rappresentazione, trova letteralmente un interprete capace di drammatizzarla. Solo le parole possono calcare la scena del pensiero, e il pensiero è l'unico teatro in cui il mondo può essere veramente *rappresentato*. Prima dell'allestimento di quella scena, infatti, non c'è un mondo muto che aspetti di essere "tradotto" in parole - verbalmente imitato come un modello che aspetti la sua copia -c'è piuttosto un grande e buio silenzio nel quale - a poco a poco, lentamente, come dopo un lungo sonno, all'alba - assumono forma, contemporaneamente all'allestimento della scena, indistinguibili, le figure degli attori (*onómata*) e quelle dei personaggi (*práγματα*).

³⁵ Τὰ γὰρ ὄνόματα μιμήματα ἔστιν.

³⁶ Aristot. *Rhet.* III, 1, 1404a20-22.

³⁷ Plat. *Crat.* 432E6-7: ὁ τύπος τοῦ πράγματος.

³⁸ Cfr. F. LO PIPARO, *op.cit.*, p.170.

³⁹ Aristot. *De Interpr.* 17a38.

⁴⁰ Aristot. *De Anima* 431b17.

⁴¹ Aristot. *Metaph.* 1048a 30-1048b9.

Bibliografía

Fonti:

ARISTOTELE: *De anima, De generatione animalium, De interpretatione, De memoria et reminiscencia Metaphysica, Poetica, Rhetorica*

PLATONE: *Cratilo*

Studi critici:

B. CENTRONE: "ΠΑΘΟΣ e ΟΥΣΙΑ nei primi dialoghi di Platone", in "Elenchos" XVI (1995).

L. GOLDEN: "Aristotle on tragic and comic mimesis", in "American Classical Studies" 29, 1992.

J. M. GONZALES: "The Meaning and function of Phantasia in Aristotle's Rhetoric III.1", in *Transactions of the American Philological Association* 136, 2006.

N. O. GORMAN: "Aristotle's Phantasia in the Rhetoric: Lexis, Appearance, and the Epideictic Function of Discourse", in "Philosophy and Rhetoric", 38, 2005.

HALLIVELL: *Aristotle's Poetics*, London, Duckworth, 1986.

Idem: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002.

S. KLIMIS: "Voir, regarder, contempler: le plaisir de la reconnaissance de l'humain", in "Les Etudes philosophiques" 4, 2003.

J. L. LABARRIÈRE: "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote", in "Phronesis" 29, 1984.

G. LOMBARDO: *L'estetica antica*, Bologna 2002.

F. LO PIPARO: *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza 2003.

L. PALUMBO: "La spola e l'ousia", in G. CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo 2006.

Idem: "Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone (a proposito di *Crat. 388D12*)", in "Elenchos" XXV (2004).

G. RISPOLI: *Dal suono all'immagine. Poetiche della voce ed estetica dell'eufonia*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1995.

C. W. VELOSO: "Phantasia et mimesis chez Aristote", in *REA* 106, 2004.

J. P. VERNANT: "Nascita di immagini" in *Nascita di immagini e altri scritti su religione storia e ragione*, tr. it. Milano 1982.

“Founding word as *mímēsis*, according to Plato and Aristotle”

LIDIA PALUMBO

There are words that found worlds and therefore there are worlds founded by words. To found a world, a word must be able to dig foundations into language and thought, in order to be able to discover a secret reality. We imagine a world based on a word as a secret reality that stops being secret when a word gives it shape and therefore space: the representation space. What we figure is that before that word, and its foundation effort, that reality existed, but it was not visible, it was secret. “La segréta” in Italian, is a narrow and dark dungeon, where it is possible to hide things. Those things appear invisible because they are “segregated”. To segregate means to isolate, to separate something from the world of light and place it in the dark of that prison. In order to have secret things, though, it is not necessary that someone segregates them, putting them away in the dark. But it is necessary that someone illuminates them, in order to stop them from being secret.

Sometimes, in order to segregate something, and therefore to make it secret, no prisons or hiding-places are necessary, silence is enough. We can secretly speak to a person, without hiding. In fact, it is possible to do this in public, as long as others do not hear the conversation. The conversation is also secret even if others know the subject, but they do not hear it.¹

It is only the sound of the word, listened to and understood, that draws something from the condition of secrecy. This drawing is revealing. If what is revealed is revealed for the first time, if what comes to light, and gets shape, has always been in secret, then the word that reveals it is a founding word and the world that comes to light is a world originating with the light and the sound of the word that found it.

Plato and Aristotle thought a lot over the word's ability to found worlds, on the astonishment that this ability creates in who contemplates it. They believed that this astonishment is the philosopher's feeling: the philosopher is the only living being capable of *using* words and their truth, the only capable of thinking over the illuminating faculty of language.

Plato, in the *Cratylus* establishes a comparison between the word function and the shuttle function: “The word (ὄνομα) he says, is an instruments (ὄργανον) that teaches something (διδασκαλικόν τι) and that distinguishes the ousia (καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας) as the shuttle for the fabrics (ὥσπερ κερκίς ὑφάσματος)”².

¹ See N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario dei sinonimi e dei contrari della lingua italiana*, anastatic reprint of the last edition, s.v. “secret”, 2365.

² PLATO, *Crat.* 388D13-C1. See D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003.

This is a very crucial step in order to establish the way that the word is used to found a world. If we think over the comparison suggested by Plato we discover in fact that it establishes a sort of proportion. Words are to things as shuttles are to fabrics. Plato talks about *ousia*. The *ousia* of a thing is its essence,³ its nature, that precise something that everything is. When it is asked what a determinate thing is, a question on the *ousia* is made.⁴ Aristotle would say that the essence of something is what is expressed by its definition.⁵

Now, Plato says that such essence is to a word what fabric is to a shuttle. We all know that fabric is a shuttle *product*, it is the result of the shuttle's work by distinguishing and interlacing weft and warp. *Fabric is weaved by the shuttle*. Therefore, in order to respect the comparison, it is necessary to think of the essence as a word product.

The essence of a thing is the product of a word, the results of the word's work in order to distinguish the essence of a thing. Without shuttles, fabrics would not exist, without words, essences would not exist. Or maybe they would exist but they would not be *distinguished*. Plato says that the word distinguishes the essence. It is about a distinction that demonstrates a separation from *chaos*, a drawing to the light. An indistinct essence is not an essence. The distinction, of which we are talking about in the case of the essence, is the distinction that is precisely a founding. The essence of a thing is a secret until it is indistinct, until it lies in that dark hiding place where are secretly segregated those things that do not have a spoken word that reveals them, by telling them. If hiding is to segregate, to separate from the light to imprison into the dark, revealing is also a separation, a separation from the dark in order to go towards the light. The light and the dark dialectic is a theoretical place where the comprehension revealing notions, meant as a distinction, should be located: if the word distinguishes the essence, and by distinguishing it reveals it, this revelation is a founding, because in the darkness, indistinct, the essences simply do not exist. Without the word that distinguishes them, secret, invisible, they are not yet essences, because the essence of a thing is its *distinction* from any other thing. It is the visible construction of its outlines, its shape. The word, the founding word, gives shape to the thing, intelligible visibility, and essence,⁶ just like the shuttle gives to the fabric its fabric consistency.

All words, says Plato in the *Cratylus*, have the same function. No word differs from another as for the fact of being a word (οὐδὲν διαφέρει τῷ ὄνομα εἶναι, 422C8-9). The identical function of all words is the ability to "show" (δηλοῦν) what each thing is (οἷον ἕνα στὸν ἐστὶ τῶν ὄντων, 422d2-3). Therefore to show is also to teach. Plato lingers a lot in his attempt to explain what this showing, which is teaching, means. His attempt uses of all terms belonging to the semantic field of the revealing (δήλωσις, δῆλωμα, δηλοῦν, 422d-423b). Using words is immediately revealing, subtracting things from their secrecy in order to bring them to light.

If we did not have words, explains Plato in the *Cratylus*, we would attempt to "show" things by using our body language.⁷ This "showing through our body" would also be a "representation"⁸. But since we have tongue and voice, our show act is shaped as a sonorous representation (423B4-7). The word is the sonorous representation of something (423B9-11). But this is an imprecise definition, because also music is a sonorous representation of something: music and painting are though different things from verbal technique and the difference is in the fact that the first two techniques "represent" voices, shapes and colours of things. The second one, instead, turns its representation towards a dimensions of things that distinguishes

³ See L. PALUMBO, *La spola e l'ousia*, in G. Casertano (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo 2006.

⁴ See B. CENTRONE, ΠΑΘΟΣ e ΟΥΣΙΑ nei primi dialoghi di Platone, in "Elenchos" XVI (1995), pp.130-152.

⁵ ARISTOT., *Metaph.* 1038a8-9; 1038a19-20.

⁶ ARISTOT., *Metaph.* 1031a15-1032a10.

⁷ See PLATO, *Crat.* 422e2-423a6.

⁸ Plato also uses the word "meaning" (σημαίνειν, 422e4).

itself from colour, voice and shape, this dimension is the essence (*ousia*, 423a-424e).

Therefore the most correct definition is the one that takes in to consideration the word “phonic representation” (μίμημα φωνῆς)⁹ which has for an object “the essence of things” (τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων)¹⁰. This “phonic representation of the essence of things” is possible through the use of letters and syllables (423E7-9) that are, sort of saying, the sound matter¹¹ that the word uses to carry on its didactic and revealing function.

Once again we find the comparison with the shuttle: the carpenter, says Plato, builds the shuttle by shaping the wood considering the use of the shuttle, and the function of each shuttle is to weave. Plato says that the carpenter makes the shuttle by putting into the wood “the idea of the shuttle” (τῆς κερκίδος εἶδος, 389B10).

In the same way as the shuttle’s maker, the word’s maker (*nomothētēs*)¹² builds the word by modelling the sonorous matter considering the word use. Each word is needed to teach, to “demonstrate” a thing (389D5-6). Plato says that the “word’s maker” builds the word by putting “the word’s idea” (τοῦ ὀνόματος εἶδος, 390A5-6) into the letters and the syllables.

As shuttles are different depending on the fabrics that they have to weave, even if they are all made of wood, in the same way words are different depending on the things that they have to “show”, even if they all are made of sound and syllables. The shuttle’s wood is different from shuttle to shuttle and therefore from language to language the sonorous material, which words are made of, changes: Greeks or Barbaric sounds (390A5-6). However the differences of the sounds do not have much importance. Even Barbaric words are words because what is important, for a word to be a word, is that there should be “the imprint of the thing” (ὁ τύπος τοῦ πράγματος)¹³.

The comparison between word and shuttle is the most articulated comparison in Plato’s dialogues. He turns his attention to the *resemblance* between the two instruments in the moment of their making and in the moment of their use, which is also the moment when the technical ability, of who has built the instrument is *evaluated*. As, in fact, in the shuttle’s case, says Plato, it would be the weaver, or rather the person that would use the shuttle, who judges if the carpenter did a good job building the shuttle. In the same way, it would be the philosopher, “who uses the words”, to judge if the “word’s maker” did a good job building a word (390B-C).

In this *scenario* made of differences -differences placed to emphasize similarities: the functional similarity existing between shuttle and word, analogous role developed by models, by demiurge, by materials- the most important differences are the one between the carpenter and the weaver, between who builds the instruments and who uses them, between the purchaser and the worker. The latter being a valuable difference, because the purchaser is also a judge that judges the worker’s job. The worker works for him and what counts is not his job, but the other one’s job, the one the worker works for. To weave is the shuttle’s purpose and, as Aristotle would say, the purpose is the most important thing of all¹⁴.

Now, in the case of the word, its purpose is, without any doubt, didactic, to reveal the essence of things¹⁵. It is for this purpose that not only words exist as instruments of this revelation, but also their creators. Carpenters exist to make instruments made of wood and the word makers, the founders of languages, exist to make their sonorous instruments.

⁹ PLATO, *Crat.* 423B9.

¹⁰ PLATO, *Crat.* 431D2-3.

¹¹ See ARISTOT. *De gen. anim.* V 786b19-21.

¹² About the *nomothētēs* see L. PALUMBO, *Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone (a proposito di Crat. 388D12)*, in “Elenchos” XXV (2004), pp. 397-412.

¹³ PLATO, *Crat.* 432e6-7.

¹⁴ ARISTOT. *Poet.* 1450a22: τὸ δὲ τέλος μέγιστον ἀπάντων.

¹⁵ See S. HALLIWELL, *Aristotle’s Poetics*, London, Duckworth, 1986, p.121.

Just like weavers exist to use shuttles that they have not made, which have been made so that they could use them, in the same way philosophers exist to use words that they have not created, but that have been created so that they could use them.

Plato's attention in the *Cratylus* is not placed on the origin of the language, but on its function. This function, explicitly assigned to philosophy as a place of revelation of essence, involves a sort of subordination of the moment of creation to what becomes the final motive of creation itself. All the linguistic world, with its models and its demiurges, with its Greek and barbaric sonorous materials exist with only one purpose, which is to be useful to philosophy as a place of revelation of the world's essence.

If it is true, then, that the carpenter makes the shuttle, it is even more true that the weaver who uses it makes it a shuttle, a shuttle that, only by weaving, becomes, actually, and not only *materially* a shuttle. Therefore the instrument (ὄργανον) turns into itself not when it comes out of the hands of those who make it (ποιεῖν) but when it arrives into the hands of those who will use it (χρηστέαι)¹⁶, because using is *operating*, and operating is the purpose of every instrument. This is an instrument, because it has a *function* that expresses itself in its use.

The work, expressed by the term ἔργον linked to the verb ἐργάζομαι (I work, I am active) that concurs to the making of the lexical unit ὄργανον (instrument) it is, then, the one that expresses itself at the moment of the instrument function, when "it works", "it is operational" "it is being used" and not the one, extrinsic to it, that is expressed in the moment of the instrument making, but it does not function yet, it does not make its (χρεῖα), its work. that makes it ὄργανον, an instrument. Its use (χρεῖα) is its function, its aim, its purpose and its meaning. If it is not used (χράομαι), the instrument loses its function and with it any reason to exist. Also the creators lose their reason to exist, because they exist not for the instrument to exist, but for the instrument to be used.

All the emphasis, placed by Plato in the *Cratylus* on the notion of the use of the word. is functional to its explanation of the essence of the language. This essence can be found not by looking at the language origin, but at its purpose. In fact, considering the purpose leads directly to the philosopher's role. He uses a language not created by him, which, only when handled by him, is turned into what it is. It then assumes the function why it actually exists which is the function of revealing the essence of things. The key terms that Plato uses to point out this language revealing function is the term *mimēsis*. Next to the pointing terms "revelation", "showing", "teaching", "expression", we find the term *mimēsis*, which has the function of collecting the main sense from each pointing term, and is common to them all¹⁷. Usually it is translated to indicate an "imitation", but it is instead used by Plato, in my opinion, to express something similar to our notion of a "representation". Words express (reveal or teach) the essence of things by *representing* them¹⁸.

Representation occurs "through" letters and syllables (γράμμασι τε καὶ συλλαβαῖς)¹⁹ is ἐ μίμημα τοῦ πράγματος "it is the "representation of the thing" (430A10 - 11).

This representation, says Plato, is, in a certain way, similar to the one that occurs with painting (ὡσπερ τὸ ζωγράφημα)²⁰. However in the painting, the representation occurs "through" colours, and not "through" letters and syllables. There is also another difference²¹: painting represents shapes (σχήματα) and colours (χρώματα) of a thing, while words represent

¹⁵ See S. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, London, Duckworth, 1986, p.121.

¹⁶ PLATO, *Crat.* 388c9.

¹⁷ See PLATO, *Crat.* p. 423.

¹⁸ See S. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problem*. Princeton and Oxford. Princeton University Press, 2002.

¹⁹ PLATO, 423e8.

²⁰ PLATO, 430e11.

essences. Colours and shapes, in the case of painting, are not only what is represented, but are also what is represented through what is represented. On the contrary, in the word we find a distinction between what it represents (letters and syllables) and what is represented (essences).

This difference between painting and language -both forms of representation of the world- is very important and it is only by neglecting this distinction that the *mimēsis* is translated in both cases as an imitation. Since painting represents, with colours palettes, the colours of the world, it is possible to say that such representation is a form of imitation. In the case of language things are different. So it happens that sonorous instruments indicate something that is not sonorous, and in the case of language it is absolutely imprecise to talk about imitation. What language builds (differently from what paintings builds, but similar to what weaving builds) involves a precise foundation because what comes to light through words does not exist before words, but originates when words express their function. It is through words that things open up to the meaning and to the intelligibility, and take a distinctive shape and therefore are understood for what they are. Before it is said by a word, a thing is opaque, it has not its borders defined, it is indistinct from other things. The essence is precisely the removal of opacity, the sketching of the borders, and the attribution of distinction. Just like preceding the shuttle and its functioning, fabrics do not exist, before words and their dialectic use, essences do not exist. This is the nucleus of the analogy which Plato proposes between the shuttle and the word.

Then there is the analogy with painting. It is used to describe another language aspect, an aspect that does not emerge from the comparison with the shuttle. This is the representation aspect. The shuttle does not represent anything, it weaves the fabric, and the weaving, the shuttle's function, corresponds to the word's function, that differently from the shuttle's function, is a representative function, but similarly to the shuttle function it is a foundational function. The painting analogy is used to underline that it is about representations in both cases: word and painting. The shuttle analogy is used to underline that the word's representation is a different representation from the painting one, because painting is imitating, whereas word is foundational, just like the shuttle.

Painting and weaving exemplifies the linguistic function only if they are used for the specific aspect for what Plato uses them: one as a prototype of representative art, the other one as a prototype of foundational art. From their intersection, linguistic art originates, foundational just like weaving, representative just like painting. Most of all, the two analogies are needed to show how the dialectic art of using words is a foundational art *because it is representative*. According to Plato in the *Cratylus*, through letters and syllables, a verbal image of the world originates. Without it, the world could reflect itself in its own waters, there would be colours repeating colours, shapes repeating shapes, but nothing would be really *represented*, because the real representation (*mimēsis*) is not the repetition of a model, but its interpretation, its representation in a theatrical sense. It is in fact in the reflection about the dictionary on poetic art that the *mimēsis* term takes its literal meaning.

The word represents the essence of a thing as the actor represents what he represents. To the comprehension of this deep bond that verbal language contrives with the theatrical representation it opposes, tenaciously, the habit, prevalent in modern²¹ *Poetic* reading, to translate the term *mimēsis* as if it was an indication of operational imitation, whereas, instead, the only possible correct translation of *mimēsis*, as the entire conversational contest built by Aristotle in the *Poetic* clearly expresses, is "representation". Now "epic poetry – Aristotle states - tragedy,

²¹ See J.P. VERNANT, *Nascita di immagini in Nascita di immagini e altri scritti su religione storia e ragione*, tr. it. Milano 1982, pp. 119-152, 128.

²² But since days of *translatio Guilelmi* the translation of *mimēsis* is *imitatio*.

comedy, dithyrambic poetry, and most forms of music played by flute and lyre, all happen to be, in general, *mimēsis*²³. This assertion means that all forms of poetry are representation forms.

In the famous chapter four, Aristotle says that there are two reasons, both natural, for poetic art: the fact that the activity of representing (τὸ μιμῆσθαι) has been connatural to men since childhood (men differ from other animals because of the fact of being μιμητικώτατον and he builds through *mimēsis* his first acknowledgments) and also the fact that this activity of representing is pleasurable (1448b)²⁴.

This passage, one of the main examples of Aristotle's concise style, contains all the elements that contribute to the sketching of the *mimēsis* theory as a founding word. If we connect this passage to what Aristotle asserts in the *De Anima* and in the *De Memoria et reminiscencia* we discover that the representative activity (*mimēsis*) is conceived as natural, because is linked to the *phantasia* operation. The *phantasia* is what allows the thought²⁵ to exist (without *phantasia* there is not thought) and to be memorized: it is the thought representation. With *phantasia* the man represents his own thoughts, he spreads them on a scene, gives them a shape. Without this ability of giving shape to the own thoughts, memory would not exist, in fact there is memory, says Aristotle, and only of what has been *phantasia*²⁶. There are two kinds of *phantasia*: the *phantasia aisthētikē*, which is the kind that man shares with many animals and it consists of the ability to keep a sensation and to recall it to memory, the *phantasia loghistikē*, which belongs only to man because it is linked to language²⁷. The *phantasia loghistikē* does not limit itself in keeping sensations and in recalling them to mind. It consists literally in the ability to manipulate them, to compose and decompose them with imagination and therefore the ability to generate new mental representations. Connecting in a coherent and unitary way, different mental images, is an inseparable activity from language: the language, the conversational activity, does not only point out mental representations that are deriving directly from sensation, but it also creates new ones²⁸ and this creative activity ὑποητικῆ is this συλλογίζεσθαι that makes man a man. "The reason why animal seem not to have an opinion, says Aristotle, is because they do not have *phantasia* which derives from the conversational connection (ἐκ συλλογισμοῦ)²⁹".

Therefore the representative activity that characterizes every form of poetry is the human activity of the *phantasia loghistikē*. It is bound to the thought's activity, the sonorous and representative intersection that is the founding dimension of language. Words that show thoughts. It is pleasurable, says Aristotle, because it is a learning source. "Everyone gets pleasure from *mimēsis*. The proof is what happens in front of art works: we get pleasure by watching those very accurate images (εἰκόνας) of the same things (for

²³ All forms of representation (*mimesis*) differ from each other according to 1) the way in which they represent what they represent; 2) the different object that they represent; 3) the different way in which they represent what they represent (1447a13-18). See L. GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, "American Classical Studies" 29, 1992, p. 70.

²⁴ See S. KLIMIS, *Voir, regarder, contempler: le plaisir de la reconnaissance de l'humain*, in "Les Etudes philosophiques" 4, 2003, Pp.466-482.

²⁵ In *De Anima* (428a1-2) we read that the *phantasia* is the process that gives us the opportunity to say an image that appears (ἔστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι). Many animals have *Phantasia* (428a24), it looks like, says Aristotle, the ant and bee have it, but not the worm (428a11). *Phantasia* is so different from perception and thought (427b15-16). This difference is expressed by Aristotle in the following way: *phantasia* entails perception (αἴσθησις) and it is entailed by thought (νόησις). This means that there isn't representation ability if there isn't perception and there isn't thought if there isn't representation ability (427a16-17). See J.L. LABARRIÈRE, "Imagination humaine et imagination animale chez Aristotle", *Phronesis* 29, 1984, pp.17-45.

²⁶ ARISTOTLE, *De mem.* 450a22-25.

²⁷ Id., *De Anim.* 433b29-30.

²⁸ F. LOPIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza 2003, p.25. 450a22-25.

²⁹ ARISTOTLE, *De Anim.* 434a5-12, tr. F. LOPIPARO.

example despicable animals and dead corpses) that if seen directly would give us pain”³⁰. We learn from images. To learn is pleasurable, says Aristotle, not only for philosophers, but also and equally for man³¹. “ By looking at images (τὰς εἰκόνας ὀρῶντες) men get pleasure, because what happens is that by examining them, we learn and we discuss (συλλογίζεσθαι) what each thing is, for example this is that (οὗτος ἐκεῖνος)”³².

This is the main point: all images, says Aristotle, are pleasurable because they are revealing: generated from language, and language generators, they are thought representations and they create that cognition pleasure that can be synthesized by the formula οὗτος ἐκεῖνος (“this is that”). To recognize, in the image, the thing that the image represents, is not only a deeply pleasurable activity, but is literally συλλογίζεσθαι of which essence coincide with the human nature essence.

Man is an animal that primarily imagine and if he possesses a language it is because language is the place where he expresses his imagination.

In modern culture it is possible to be surprised by the immediate bonding, which Plato and Aristotle establish, between images and word, between thought and representation, and between language and *mimesis*. But our surprise is only the measure of the distance that separates our language conception from theirs. According to Plato and Aristotle, words are *mimesis* of the things essence and the things essence is the cognitive side of the world, an inseparable dimension from language and thought, *poietiké* instruments, organs of the creative representation, places of shape.

As we know from the shuttle analogy, on which Plato insists in the *Cratylus*, without words the essences would not exist in their cognitive visibility, just like without shuttles there would not be any fabrics. In the *Rhetoric* (III, 1, 1404a9-11) Aristotle explains the difference between one way of talking from another (ὡδὶ ἢ ὡδὶ εἰπεῖν) and the differences that certain ways of talking, create in the listener imagination (πρὸς τὸν ἀκροατήν). Each word is directed to the listener’s imagination, precisely because each word is a mental representation that travels on a sonorous vehicle³³.

The theatrical stage, the most proper place for the poetics *mimesis*, is the most full example of the ancient conception of language as a representation space. The poet is a poet because he is able to calibrate the evocative force of words and experimenting those visualisation processes that, through the ἐνάργεια, and the *subiectio sub oculos* techniques, give language a great figurative immediacy and allows the listener to see with the inner eye what has been described. It is the act of the πρὸ ὀμμάτων τιθέναι, or “put under the mental eyes” (*Poetic* 17, 1455a23-24; *Rhetoric* II 8, 1386a34) of the listener the image of what has been said³⁴.

Plato’s in the *Cratylus* supposes that poets were the first words makers: Homer is a *nomótheta*, *onomastikós*, a founder of the Greek language. He is so by virtue of the powerful evocative strength of his poetic language. In the *Rhetoric* (1403b 23-24) Aristotle repeats that poets, from the beginning acting out their own tragedies, were the first ones to catch the λέξις, importance, giving the *start* to the rhapsody, to the acting and to other word arts

³⁰ ARISTOTLE, *Poet.* 1448b5-9.

³¹ Even if they take part to this process only for a short period of time. (*Poet.* 1448b14-15).

³² *Poet.* 1448b15-18. See C.W. VELOSO, *Phantasia et mimesis chez Aristote*, in REA 106, 2004, pp.455-476.

³³ See N.O GORMAN, *Aristotle’s Phantasia in the Rhetoric: Lexis, Appearance, and the Epideictic Function of Discourse*, in “Philosophy and Rhetoric”, 38, 2005, pp.16-40. See J.M.GONZALEZ, *The Meaning and function of Phantasia in Aristotle’s Rhetoric* III. 1, Transactions of the American Philological Association 136, 2006 pp. 99-131.

³⁴ See G. LOMBARDO, *L’estetica antica*, Bologna 2002, pp. 85-133. Cfr. G.M.RISPOLI, *Dal suono all’immagine. Poetiche della voce ed estetica dell’eufonia*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa, Roma 1995.

(1404a 23-24). In this text Aristotle explicitly writes that words are μιμήματα³⁵ and that “voice is the most mimetic of our faculties” (Φωνὴ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ἡμῶν)³⁶. Therefore it is necessary to start from this theoretical horizon in order to rethink the ancient conception of the founding word.

The word is founding because it is the representation of an essence, the print of a πράγμα³⁷ and it will never be underlined enough, the cognitive nature that characterizes the πράγματα³⁸ in the ancient language conception. “Parts of πράγματα, says Aristotle, are universal, some others individual”³⁹. The πράγματα are not “things” understood in their material way, they are rather objects of a mental act. “The mind (νοῦς), when it is active, says Aristotle, is the πράγματα.

Without language there is no mind activity. Without a word that says them, that distinguishes them, that reveals them for what they are, the πράγματα simply do not exist. Only word makes things intelligible and shows their nature, shape and sense. What word is foundational of is the world’s essence. Without language the world would be an opaque and indistinct mass, therefore it would not be a world.

What Plato’s and Aristotle’s texts assume on the background, is that magic moment, that creative instant, where words originate to express their function. That moment when, saying it with Plato’s words in the *Cratylus*, a shape is assigned to a sonorous matter, and then what happens is that something opaque and indistinct finds its contours, its measure, its space on the scene. Before this happens, we picture it as something hidden behind the scenes like a secret and invisible reality. Saying it with Aristotle words in the *Metaphysic*, this reality is only a potential reality⁴⁰, and from that moment onwards it appears in the light, it dresses the clothes of a representation, it literary finds an interpreter able to dramatize it. Only words can tread the stage of the thought, which is the only theatre in which the world can actually be represented. In fact, before staging that representation, there is no mute world waiting to be “translated” into words, verbally imitated like a model that is waiting for its copy, there is rather a big black silence in which, little by little, slowly, just like after a long sleep, at dawn, simultaneously, indistinctly, the actors (ονόματα) and the characters (πράγματα) take shape.

³⁵ Τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματα ἐστίν.

³⁶ ARISTOTLE, *Rhet.* III, 1, 1404a20-22.

³⁷ PLATO, *Crat.* 432E6-7: ὁ τύπος τοῦ πράγματος.

³⁸ See F. LO PIPARO, *op. cit.*, p.170.

³⁹ ARISTOTLE, *De Interpret.*, 17a38.

⁴⁰ ARISTOTLE, *Metaph.* IX, 1, 1048a30-1048b9.