PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —

PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —

1 (8) / 2017

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

Wydawnictwo Naukowe IF UAM

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
ALDO BRANCACCI / *Rzym* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
REFIK GÜREMEN / *Stambuł* / CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* /
ANNA KELESSIDOU / *Ateny* / AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* /
RYSZARD LEGUTKO / *Kraków* / EDWARD M. MACIEROWSKI / *Kansas* /
YURIY MOSENKIS / *Kijów* / ANDRÉ MOTTE / *Liège* /
MELINA G. MOUZALA / *Patras* / LIDIA PALUMBO / *Neapol* /
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK / *Tybinga* /
GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* / JÁN ZOZUĽAK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY
MIKOŁAJ DOMARADZKI

SEKRETARZ REDAKCJI
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU
MIKOŁAJ DOMARADZKI
ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY
KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI

WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: *peitho@amu.edu.pl*

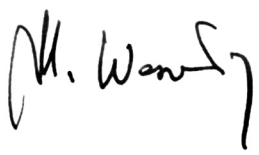
Please note that the online version, accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

Commentarius Peitho / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitis ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque charactere internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propinquae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra Peitho praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI

Mariano Andreae Wesoły
Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis
Professori Ordinario
Septuagenario
Hoc Volumen Sacrum Esse Voluerunt
Amici Collegae Discipuli

Na jubileusz 70-lecia Mariana Wesołego

Pozwól, Jubilacie,
drogi Profesorze,
że greckim zwyczajem
życzenia Ci złożę.

A ponieważ Grekom
przy kielichu wina
podobały się żarty,
czasem nawet kpina,

myślę, że w tej chwili
także mnie wypada
żartobliwą zagadkę
obecnym tu zadać.

Proszę odpowiedzieć
na pytanie: kto to?
Ten ktoś woli książki
nad srebro i złoto.

Na ludzi spogląda
nieobecnym wzrokiem,
bo nad Ilissosu
błądzi wciąż potokiem.

Jego świat to krużganki
i oliwne gaje,
tam chadza z uczniami,
pytania zadaje...

Niepotrzebne chyba
są już dalsze słowa.
Wiadomo: Marianie,
o Tobie ta mowa.

Niech Ci służą lata
i pozostań wciąż sobą,
a będziesz, jak zawsze,
Almae Matris ozdobą.

Jerzy Danielewicz
Poznań, 16 grudnia 2016 r.

Marian Andrzej Wesoły

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JERZY DANIELEWICZ	Na jubileusz 70-lecia Mariana Wesołego	9
Publikacje Mariana Andrzeja Wesołego		23
THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK	*Ilias* und *Odyssee*: zwei Epen, zwei Welten	39
GIOVANNI CERRI	La nozione di 'materia' nella Grecia arcaica, 1: il Khaos/Aèr di Esiodo	53
RYSZARD LEGUTKO	Tales z Miletu o wodzie	81
ENRICO VOLPE	Melisso e il problema del vuoto: apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?	91
MASSIMO PULPITO	Melisso, il tempo e l'eterno	107
ANDRÉ MOTTE	Présence et figures de l'autre dans l'éthique de Démocrite	125
MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO	Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics	141

LIVIO ROSSETTI	Trilemmi: Il *PTMO* di Gorgia tra Zenone e Melisso	155
ALDO BRANCACCI	*Orthotes* e *diairesis* dei nomi. La questione del metodo in Prodico	173
STEFANIA GIOMBINI	Prodico al bivio. Ancora sull'antilogia	187
LIDIA PALUMBO	L'anima, il triangolo e la virtù. Sulla figura del paragone implicito nel *Menone* di Platone	201
MICHAEL ERLER	Argument und Performanz: Alkibiades' Verhalten im *Symposium* und Platons Analyse in den *Nomoi*	213
LAURA CANDIOTTO	On the Epistemic Value of *Eros*. The Relationship Between Socrates and Alcibiades	225
REFIK GÜREMEN	The Refutation of Gorgias: Notes on a Contradiction	237
GERARDO RAMÍREZ VIDAL	Pragmatic Rhetorical Principles in Isocrates	249
JAN WOLEŃSKI	Arystoteles i Tarski	261
GIOVANNA R. GIARDINA	Risposta a John Dudley su Aristotele, *Fisica* 2.5, 196b17–21	271
WŁODZIMIERZ GALEWICZ	Zakres sprawiedliwości wyrównawczej w etyce Arystotelesa	289

MELINA G. MOUZALA	Aristotle's Criticism of the Platonic Idea of the Good in *Nicomachean Ethics* 1.6	309
LESZEK SKOWROŃSKI	Arystotelesowska πόλις, czyli wspólnota polityczna jako wspólne przedsięwzięcie	343
ALEKSANDRA MATHIESEN	Rozum praktyczno-wytwórczy w Arystotelesowskiej koncepcji władz duszy	359
ANDRZEJ MARYNIARCZYK	Z dziejów słowa „substancja"	371
ANTONIETTA GOSTOLI	Τὸ καλόν come criterio di giudizio per valutare l' innovazione (τὸ καινόν) nella teoria greca dell'educazione musicale. La musica 'antica' *versus* la 'nuova' musica in Ps. Plut. *De musica*	379
LOREDANA CARDULLO	Il male come „privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia	391
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI	Érnest Renan et Marc-Aurèle : Sur la fin du monde antique	409
GEORGE ARABATZIS	Byzantinisme et rationalité : Julien Benda et Constantin Tsatsos	423
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Mariana Wesołego grecka filozofia w Bizancjum	447

CONTENTS

ARTICLES

JERZY DANIELEWICZ	For the 70-Year Jubilee of Marian Wesoły	9
Marian Andrzej Wesoły's Publications		23
THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK	*Ilias* and *Odyssey*: Two Epics, Two World Views	39
GIOVANNI CERRI	The Concept of 'Matter' in Archaic Greece, 1: Khaos/Aèr in Hesiod's *Theogony*	53
RYSZARD LEGUTKO	Thales on Water	81
ENRICO VOLPE	Melissus and the Problem of the Void: Apology and/or Misapprehension of the Parmenidean Monism?	91
MASSIMO PULPITO	Melissus, Time and Eternity	107
ANDRÉ MOTTE	The Presence and Figures of the Others in Democritus' Ethics	125
MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO	Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics	141

LIVIO ROSSETTI	Trilemmas: Gorgias' *PTMO* Between Zeno and Melissus	155
ALDO BRANCACCI	*Orthotes* and *Diairesis* of Names. The Question of Method in Prodicus	173
STEFANIA GIOMBINI	Prodicus at the Crossroads. Once Again on the Antilogy	187
LIDIA PALUMBO	Soul, Triangle and Virtue. On the Figure of Implicit Comparison in Plato's *Meno*	201
MICHAEL ERLER	Argument and Performance: Alcibiades' Behavior in the *Symposium* and Plato's Analysis in the *Laws*	213
LAURA CANDIOTTO	On the Epistemic Value of *Eros*. The Relationship Between Socrates and Alcibiades	225
REFIK GÜREMEN	The Refutation of Gorgias: Notes on a Contradiction	237
GERARDO RAMÍREZ VIDAL	Pragmatic Rhetorical Principles in Isocrates	249
JAN WOLEŃSKI	Aristotle and Tarski	261
GIOVANNA R. GIARDINA	A Reply to John Dudley on Aristotle, *Physics* 2.5, 196b17–21	271
WŁODZIMIERZ GALEWICZ	The Scope of Corrective Justice in Aristotle's Ethics	289

MELINA G. MOUZALA	Aristotle's Criticism of the Platonic Idea of the Good in *Nicomachean Ethics* 1.6	309
LESZEK SKOWROŃSKI	Aristotle's πόλις: The Political Community as a Common Project	343
ALEKSANDRA MATHIESEN	The Practical-Technical Reason in the Aristotelian Concept of the Faculties of the Soul	359
ANDRZEJ MARYNIARCZYK	On the Origins of the Word "Substance"	371
ANTONIETTA GOSTOLI	Τὸ καλόν as a Criterion for Evaluating Innovation (τὸ καινόν) in Greek Theory of Musical Education: "Ancient" *versus* "New" Music in Ps. Plut. *De musica*	379
LOREDANA CARDULLO	Evil as Privation in Neoplatonism. Simplicius and Philoponus in Defense of Matter	391
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI	Ernest Renan and Marcus Aurelius: On the End of the Ancient World	409
GEORGE ARABATZIS	Byzantinism and Rationality: Julien Benda and Constantine Tsatsos	423
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Marian Wesoły's Greek Philosophy in Byzantium	447

Marian Andrzej Wesoły
Editor of *Peitho. Examina Antiqua*

φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος
D.L. 1.12

φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου
Pl. *Smp.* 203d7

Professor Marian Andrzej Wesoły has been an editor of *Peitho. Examina Antiqua* since 2010. He has brought an invaluable depth of knowledge, experience, dedication, commitment and diligence to the journal. His international fame and broadly acknowledged expertise have not only established the reputation of *Peitho*, but also integrated a community of eminent scholars and researchers investigating ancient thought. Under Marian Wesoły's supervision *Peitho* has united renowned scholars and researchers from Greece, Italy, Germany, France, Belgium, Holland, Canada, Brazil, Turkey, Slovakia, Ukraine, Russia and Poland. The journal has published papers in English, French, German, Italian, Latin and Polish. Marian Wesoły has brought to *Peitho* a very strong vision. His utmost academic integrity, his quality of thought, his breadth of erudition and depth of discussion, his passion for philosophy, his intellectual courage and energy, his enthusiasm and love for the Greek language and culture, as well as his willingness to set ambitious scholarly goals and to forge new research paths – all these virtues have shaped the journal and ensured its place as the leading Polish journal devoted to the studies of ancient philosophy and culture.

Dear Marian,
On behalf of *Peitho's* board members, referees and reviewers, scholars and researchers, readers, and – last but not least – this volume's contributors, I thank you wholeheartedly. Your erudition, commitment, dedication and diligence are constant inspiration for all of us.

Mikołaj Domaradzki, Poznań, 2017

Publikacje Mariana Andrzeja Wesołego*

1971

1. „Prolog Ksenofontowego Kynegetiku", *Filomata* 248, 1971, s. 387–397.

1972

2. „Poematy myśliwskie w literaturze antycznej", *Filomata* 254, 1972, s. 226–236.

1974

3. „Przedsokratejscy materialiści w ujęciu tradycyjnym", *Studia Filozoficzne* 4, 1974, s. 186–192.
4. Recenzja z: S. Luria, *Democritea*, Leninopoli 1970, w: *Eos* 62, 1974, s. 340–342.
5. „Arystotelesa Retoryka i Poetyka", *Filomata* 279, 1974, s. 447–456.

* Opracował: Mikołaj Domaradzki.

1975

6. „Tendencje wychowawcze i moralizatorskie w Ksenofontowym *Podręczniku Łowiectwa*", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 2, 1975, s. 9–31.

1977

7. „Uwagi o arystotelesowskiej koncepcji prawdy", *Studia Filozoficzne* 11, 1977, s. 117–125.
8. „Arystotelesa kategorie przypadłości", *Eos* 65, 1977, s. 41–51.
9. „Arystotelesa teoria kategorii jako koncepcja metodologiczna", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 3, 1977, s. 9–33 [8–9 współautor Roman Porawski].

1978

10. „Arystotelesowska koncepcja wyjaśniania naukowego", *Studia Filozoficzne* 3, 1978, s. 121–131.

1979

11. „Z Arystotelesowego słownika filozofii: I. Podstawowe pojęcia filozofii przyrody w Met. V", *Meander* 1, 1979, s. 33–47.
12. „Z Arystotelesowego słownika filozofii: II. Pojęcia kategorialne w *Met*. V", *Meander* 4, 1979, s. 199–217.
13. „Z Arystotelesowego słownika filozofii: III. Pojęcia polaryzujące w *Met*. V", *Meander* 8, 1979, s. 419–434.
14. „Z Arystotelesowego słownika filozofii: IV. Podgrupy relacyjne w *Met*. V", *Meander* 10, 1979, s. 527–539 [11–14 współautor Roman Porawski].

1980

15. „Arystotelesowska koncepcja prawdziwości zdań", w: S. Kaczmarek (red.), *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, Poznań 1980, s. 7–57.
16. „Uwagi o metafizycznej dedukcji kategorii w systemie Kanta", *Studia Filozoficzne* 12, 1980, s. 63–81.

1981

17. „Z rozważań nad podstawami prawdziwości przesłanek nauki według Arystotelesa", w: S. Kaczmarek (red.), *Z badań nad filozoficznymi podstawami nauk,* Poznań 1981, s. 11–57.

18. „Pojęcie prawdziwości przedpredykatywnej u Arystotelesa", w: R. Kozłowski (red.), *Tradycja i współczesność*, Poznań 1981, s. 169–185.
19. „Metodologiczne aporie Arystotelesa, I: Przekład i komentarz *Met*. B 1–3", *Meander* 2, 1981, s. 59–73.
20. „Metodologiczne aporie Arystotelesa, II: Przekład i komentarz Met. B 4–6", *Meander* 8–9, 1981, s. 439–451 [19–20 współautor Roman Porawski].

1982

21. „In margine al principio aristotelico di non contraddizione ed al problema della verità", *Eos* 70, 1982, s. 41–48.

1983

22. „Il modello aristotelico di spiegazione ed il modello nomologico deduttivo", w: L. Olivieri (cur.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, vol. II, Padova 1983, s. 1047–1066.
23. „Arystotelesowska koncepcja prawdy", *Studia Filozoficzne* 1–2,1983, s. 17–48.
24. „Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa", *Studia Metodologiczne* 22, 1983, s. 25–50.
25. „Zur semantischen Interpretation der aristotelischen Kategorien", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 6, 1983, s. 57–72.
26. „Wokół problemu kategorii w transcendentalnej analityce Kanta", w: R. Kozłowski (red.), *W kręgu inspiracji kantowskich.* Warszawa–Poznań 1983, s. 5–30.
27. Recenzja z: Ippocrate, *Epidemie, libro VI*, D. Manetti, A. Roselli (cur.), Firenze 1982, w: *Eos* 71, 1983, s. 328–330.

1984

28. „Verso un' interprertazione semantica delle categorie di Aristotele", *Elenchos* 5, 1984, s. 103–140.
29. „L'«argomento proprio» di Gorgia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, 1983–1984, s. 15–45.
30. „Twórczość i naród w poglądach filozoficznych Edwarda Dembowskiego", w: Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1984, s. 99–105.
31. „Świadectwa niespisanej nauki Platona (I): Traktat Arystotelesa *O dobru*", *Meander* 4, 1984, s. 169–183.
32. „Świadectwa niespisanej nauki Platona (II): Pryncypia a typy ontologiczne", *Meander* 6, 1984, s. 281–292.

33. „Szkic eudajmonologii w *Retoryce* Arystotelesa", *Filomata* 363, 1984, s. 304–314 [współautor Roman Porawski].

1985

34. „Koncepcja wyjaśniania w świetle apodejtyki Arystotelesa. Cz. I", *Studia Metodologiczne* 24, 1985, s. 125–146.

1986

35. „Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste", w: L. Montoneri, F. Romano (cur.), *Gorgia e la sofistica*, Catania 1986, s. 311–341.
36. „La démonstration propre de Gorgias", *Eos* 74, 1986, s. 49–60.

1987

37. „To correct the argument of Melissus (*De nat. hom.* 1): an allusion to Gorgias?", *Eos* 75, 1987, s. 13–19.
38. Przekład z niemieckiego: H. J. Krämer, „Ku nowej interpretacji Platona", *Studia Filozoficzne* 8, 1987, s. 3–18.

1988

39. „Świadectwa niespisanej nauki Platona (III): Argumenty przeciwko pismu", *Meander* 2–3, 1988, s. 79–93.
40. „Świadectwa niespisanej nauki Platona (IV):Odsyłacze w dialogach do dialektyki pryncypiów", *Meander* 7–8, 1988, s. 287–306 [kontynuacja 31–32].
41. „Arystotelesa *Protreptyk* czyli zachęta do filozofii", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 7, 1988, s. 51–73 [współautor: Roman Porawski].
42. „Epikureizm rzymski a Lukrecjusz", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 7, 1988, s. 91–111.

1989

43. „A Re-examination of Aristotle s Conception of Justice", w: K. Boudouris (ed.), *On Justice: Plato' s and Aristotle's Conception of Justice,* Athens 1989, s. 466–474.
44. „Heraklit w świetle najnowszych badań", *Studia Filozoficzne* 7–8, 1989, s. 33–47.
45. „Aristotle's Conception of Justice as Equality", *Eos* 77, 1989, s. 211–320.
46. Arystoteles, „<Z elegii> *Do Eudemosa*", przekład, komentarz, *Meander* 4–5, 1989, s. 203–204.

47. „Dzieła wszystkie Arystotelesa w poprawionym przekładzie angielskim", *Studia Filozoficzne* 3, 1989, s. 159–164 [recenzja z: *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Vol. I–II, Princeton 1984].

1990

48. „Polemika z irracjonalizmem w medycynie hipokratejskiej", *Człowiek i społeczeństwo* 6, 1990, s. 33–43.
49. „'Lira dalie undici corde': per l interpretazione del fr. 5 G.-P. di Ione di Chio", *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli* 12, 1990, s. 89–98.
50. „Myślenie abstrakcyjne i jego charakter w starożytnej Grecji", w: B. Suchodolski, B. Puszczewicz (red.), *Narodziny i rozwój cywilizacji współczesnej*, Warszawa 1990, s. 32–41.
51. Recenzja z: K. Gaiser, „La metafisica della storia in Platone", Milano 1988, *Eos* 78, 1990, s. 407–409.

1991

52. „Koncepcja wyjaśniania w świetle apodejtyki Arystotelesa. Cz. II", *Studia Metodologiczne* 25, 1991, s. 165–190.
53. „Les principales formes de la pensée rationnelle en Grèce", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 8, 1991, s. 39–55.
54. „Tracing the Socratic Dialectic", w: K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Athens 1991, s. 416–423 (przedruk w: B. Andrzejewski (ed.), *Language and Interpretation*, Poznań 1992, s. 13–22.

1992

55. „'Argument własny' Gorgiasza", *Studia Metodologiczne* 27, 1992, s. 267–297.
56. „La dialettica di Platone nel *Fedro* come superamento della retorica e come direttiva metodologica", w: L. Rossetti (ed.), *Understanding the "Phaedrus"*, St. Augustin 1992, s. 205–208.
57. „Z badań nad metodami argumentacji w myśli greckiej", *Eos* 80, 1992, s. 203–217.
58. „Parmenides — 'czcigodny i straszny zarazem'", w: G. Kotlarski, R. Kozłowski (red.), *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, Poznań 1992, s. 225–237.
59. Przekład z niemieckiego: H. Krämer, „Nowe drogi etyki filozoficznej", w: G. Kotlarski, R. Kozłowski (red.), *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, Poznań 1992, s. 259–271.

1993

60. „Platońska koncepcja harmonii w świetle dialogów i nauk niespisanych", w: A. Kijewska, E.I. Zieliński (red.), *Platon: nowa interpretacja*, Lublin 1993, s. 107–132.
61. „Ku analitycznej interpretacji sylogistyki Arystotelesa", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 9, 1993, s. 19–45.
62. „La "Metafisica" di Aristotele in Polonia e in Russia nell' 900", *Rivista di filosofia neo-scholastica* 2–4, 1993, s. 659–677 (przedruk w: *Aristotele: Perchè la metafisica*, Milano 1994, s. 527–545).

1994

63. „Demokryt o pogodzie ducha, wychowaniu i polityce", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 10, 1994, s. 51–64.
64. Przekład z włoskiego: L. Rossetti, „Raport o *logice nieformalnej*", *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki* 14, 1994, s. 233–245.

1995

65. „Elegie Ksenofanesa", w: I. Lewandowski (red.), *Elegia poprzez wieki*, Poznań 1995, s. 29–46.
66. Recenzja z: J. Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt am Main–Bern 1990, w: *Eos* 81, 1995, s. 304–306.

1996

67. *La 'Metafisica' di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, R. Radice (con la collaborazione di [...] M. Wesoły) (cur.), Milano 1996 (wersja angielska: *Aristotle's* Metaphysics. *Annotated Bibliography of the Twentieth--Century Literature*, R. Radice, R. Davies (in collaboration with [...] M. Wesoły), Leiden–New York–Köln 1997.
68. „Ion z Chios — piewca wina i mądrości", w: I. Lewandowski, K. Liman (red.), *Litteris vivere. Księga pamiątkowa ofiarowana Prof. A. Wójcikowi*. Poznań 1996, s. 43–55.
69. „Aristotle's Lost Diagrams of Analytical Figures", *Eos* 74, 1996, s. 53–64.
70. „*Mimesis* dramatyczna według Platona i Arystotelesa", *Eos* 74, 1996, s. 203–215.

1997

71. *Z Bizancjum do Italii, czyli odrodzenie greckiej filozofii*, w: *Europa Wschodu i Zachodu*, Poznań 1997, s. 28–33.

72. „Archytas z Tarentu — polityk, uczony i wynalazca", w: B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp. Szkice z historii filozofii*, Poznań 1997, s. 67–88.
73. „Przyczyna i wyjaśnianie ejdetyczne według Arystotelesa", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 11, 1997, s. 17–37.
74. „Platon i Arystoteles w ocenie Kanta", *Przegląd Filozoficzny* 6, 1997, s. 67–78.
75. „Platon et Aristote jugès par Kant", w: E. Moutsopoulos (ed.), *Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne,* Athenes 1997, s. 212–218 [przedruk w: *Diotima* 27, 1999, s. 10–16].
76. „Hegel i filozofia grecka", w: R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań 1997, s. 25–35.
77. Przekład z francuskiego: A. Kelessidou, „W jakiej mierze Heglowska koncepcja tragizmu jako historii może nas jeszcze interesować?", w: R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań 1997, s. 7–13.
78. Recenzja z: S. Wyszomirski, *Pojęcie* arete *w etyce Stoi Starszej i Średniej*, w: *Eos* 84, 1997, s. 414–417.

1998

79. „Przyczyna i wyjaśnianie materialne według Arystotelesa", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 12, 1998, s. 3–24.
80. „Arystotelesowska *episteme*: przedmiot i metoda", w: J. Such, M. Szczęśniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, Poznań 1998, s. 23–43.
81. „*Physis — anthropos — techne* w koncepcji Arystotelesa", *Studia Classica et Neolatina* 3, 1998, s. 133–151.
82. „Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie", *Eos* 85, 1998, s. 285–303.
83. „Wschód – Zachód: kilka demistyfikujących kwestii", w*: Europa Wschodu i Zachodu*, 2, Poznań 1998, s. 26–27.
84. Recenzja po francusku z: Α. Παπανδρέου, Αριστοτέλους το 'Οργανον, Αναλυτικά πρότερα, Αθήνα 1995, w: Φιλοσοφία 27–28, 1997–1998, s. 355–356.

1999

85. „Analiza w greckiej geometrii i analityka Arystotelesa", w: E. Piotrowska, D. Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, Poznań 1999, s. 19–40.
86. „Czym była i jest filozofia grecka", w: W. Juchacz, *Przeszłość i przyszłość filozofii*, R. Kozłowski (red.), Poznań 1999, s. 17–32.
87. Άννα Κελεσίδου, *Παρμενίδου «Περί φύσεως»*, *Αθήνα* 1999 [Współautor Glosarium grecko-francusko-polskiego, s. 87–106, oraz Bibliografii, s. 107–111].
88. *s.v.* Dembińska-Siury Dobrochna, w: *Słownik filozofów polskich*, B. Andrzejewski, R. Kozłowski (red.), Poznań, s. 35-36.

2000

89. „Kant jako historyk filozofii", w: R. Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, Poznań 2000, s. 219–226.
90. „Ku zrewidowanej historii filozofii", *Ruch Filozoficzny* 3–4, 2000, s. 395–398.

2001

91. „Historia *peri physeos* und *Sophia* als Komponenten des griechischen Wunders", w: D. Papenfuß, V. M. Strocka (Hrsg.), *Gab es das Griechische Wunder?*, Mainz am Rhein 2001, s. 229–242.
92. *Kant und die Kategorienlehre*, w: V. Gerhardt, R. P. Florstmann, R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationaler Kant-Kongreß*, Bd. V, Berlin–New York 2001, s. 114–122.
93. „*Ex philologicis commentariis quaedam quaestiunculae*" — czyli doksografia Censorinusa", w: A. W. Mikołajczak (red.), Łacińska *proza naukowa*, Gniezno 2001, s. 141–151.
94. „Parmenides z Elei — *physikos*", *Przegląd Filozoficzny* 2, 2001, s. 59–85.
95. Przekład z włoskiego: G. Casertano, „Parmenides — początki myśli filozoficznej i naukowej", *Przegląd Filozoficzny* 2, 2001, s. 125–133.
96. *s.v.* „Diatryba", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [dalej: *PEF*], t. 2, Lublin 2001, s. 573–576.

2002

97. „Natura — człowiek — sztuka w koncepcji Arystotelesa", w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Tropami filozofii*, Poznań 2002, s. 121–145.
98. „Zasadność nauczania historii filozofii w szkolnictwie wyższym: trudności i postulaty", w: E. Piotrowska, J. Wiśniewski (red.), *Dydaktyka filozofii. Doświadczenia — dylematy — osiągnięcia*, Poznań 2002, s. 163–178.
99. Άννα Κελεσίδου, *Εμπεδοκλής ο Ακραγαντίνος*, Αθήνα 2002 [współautor Bibliografii, s. 107–114 oraz Glosarium: grecko-francusko-polskiego, s. 115–185].
100. *s.v.* „Ferekydes", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 404–405.
101. *s.v.* „Ferrabino", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 406.
102. *s.v.* „Filistion z Lokroi", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 434–435.
103. *s.v.* „Filon z Aten", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 449–450.
104. *s.v.* „Filon z Larissy", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 450–452.
105. *s.v.* „Filostratos Flawiusz", w: *PEF*, t. 3, Lublin 2002, s. 452–453.

2003

106. „An Analytic Insight into Aristotle's Logic", w: W. Suchoń, M. Wesoły, E. Żarnecka-Biały, *Three Studies in Aristoteiian Semantics*, Kraków 2003, s. 9–63, 191–199.
107. *s.v.* „Gomperz Theodor", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 35–36.
108. *s.v.* „Hekatajos z Miletu", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 317–319.
109. *s.v.* „Herodot z Halikarnasu", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s.401–404.
110. *s.v.* „Hipokrates z Chios", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 467–469.
111. *s.v.* „Hipokrates z Kos", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 469–475.
112. *s.v.* „Homo mensura", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 575–779.
113. *s.v.* „Ion z Chios", w: *PEF*, t. 4, Lublin 2003, s. 912–914.

2004

114. „La salveza della vita: un'arte e una scienza del misurare (*Protagora*, 356c-357a)", w: G. Casertano (cur.), *II 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, s. 513–527.
115. „Greek Philosophy In Poland today", w: L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, St. Augustin 2004, s. 255–262.
116. „Parmenides z Elei — *physikos* i *Parmenides* Platona — *dialektikos*. Ku diaporetycznej wykładni metafizyki Arystotelesa", w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 95–127.
117. „Historia *peri physeos* w ujęciu Platońskiego *Timajosa*", w: A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), *Kolokwia Platońskie. Timaios*, Wrocław 2004, s. 89–102.
118. „Gadamer i Grecy", w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, s. 71–83.
119. „Sokrates i *agrapha dogmata*: dwa komplementarne zaplecza filozofii Platona", w: A. Motycka (red.), *Spotkania platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*, Warszawa 2004, s. 26–32.
120. „Damon z Aten z źródłach antycznych", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 16, 2004, s. 205–212.
121. *s.v.* „Klejtomachos", w: *PEF*, t. 6, Lublin 2004, s. 636–637.

2005

122. „Po co dziś komu filozofia grecka?", *Olimpiada Filozoficzna* 30, 2005, s. 7–15.
123. *s.v.* „Krates z Mallon", w: *PEF*, t. 6, Lublin 2005, s. 31–32.
124. *s.v.* „Leontios z Bizancjum", w: *PEF*, t. 6, Lublin 2005, s. 324–325.

2006

125. „*Najwyższe dobro człowieka* — słowa Sokratesa w obliczu wyroku śmierci", w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa*, Poznań 2006, s. 10–31.
126. „Przedmiot, Kompozycja i metoda Platońskiego *Fileba*", w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie. „Philebos",* Wrocław 2006, s. 27–44.
127. „Parmenides z Elei — *physikos* i *Parmenides* Platona — *dialektikos*. Perspektywy nowej interpretacji", *Sprawy Wschodnie* 1–2, 2006, s. 53–67.
128. „Filozofia grecka na miarę naszych czasów i możliwości", *Diametros*, 2006 http://www.diametros.iphils.ui.edu.pl/7h1&p=deb5&m=17&ii=403
129. „Czy „nowoczesny filozof" znać ma historię tej dyscypliny?, *Diametros*, 2006 http://www.diametros.iphils.ui.edu.pl/7h1&p=deb5&m=17&ii=408
130. *s.v.* „Menodot z Nikomedei", w: *PEF,* t. 7, Lublin 2006, s. 61–62.
131. *s.v.* „Metochites Teodor", w: *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 126–127.
132. *s.v.* „Michał z Efezu", w: *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 152–153.
133. *s.v.* „Musuros Markos", w: *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 446–447.
134. *s.v.* „Naber Samuel", w: *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 465.
135. *s.v.* „Nikomachos z Gerazy", *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 659–661.
136. *s.v.* „Pachymeres Georgios", w: *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 938–940.

2007

137. „Filon z Larissy — prekursor werysymilizmu i fallibilizmu", *Toruński Przegląd Filozoficzny* 7–8, 2007, s. 83–94.
138. „»Zapomniana rewolucja«, czyli wyzywające przypomnienie odrodzenia hellenistycznej nauki w nowożytnej Europie", *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2, 2007, s. 213–223.
139. „*Teajtet* Platona. Przedmiot, pejrastyka i sokratejska wymowa", w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie. „Theaetetos"*, Wrocław 2007, s. 31–41.
140. „Heraklit z Efezu i Empedokles z Akragas w wykładni Diogenesa Laertiosa", *Filo-Sofija* 7, 2007, s. 153–170.
141. „Posłowie", w: Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta,* Kraków 2007, s. 309–333.
142. *s.v.* „Perypatetycka szkoła", w: *PEF*, t. 8, Lublin 2007, s. 127–132.
143. *s.v.* „Planudes Maksimos", w: *PEF*, t. 8, Lublin 2007, s. 264–265.
144. *s.v.* „Polistratos", w: *PEF*, t. 8, Lublin 2007, s. 332–333.
145. *s.v.* „Porfiriusz", w: *PEF*, t. 8, Lublin 2007, s. 369–374.
146. *s.v.* „Scholarios", w: *PEF,* t. 8, Lublin 2007, s. 964–966.

2008

147. Hippokrates, *Wybór pism*, t. I, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył M. Wesoły, Warszawa 2008.
148. „Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim — przegląd ważniejszej historiografii", w: A. Marchewka (red.), *Rem acu tangere*, Gdańsk 2008, s. 203–210.
149. „»System analityczny« Platona w relacji krytycznej Arystotelesa", *Roczniki Filozoficzne* 56, 2008, s. 299–320.
150. *s.v.* „Solon z Aten", w: *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 100–102.
151. *s.v.* „Tales z Miletu", w: *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 355–357.
152. *s.v.* „Tatakis Basil", w: *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 371–372.
153. *s.v.* „Teodor Gazes", w: *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 399–400.
154. *s.v.* „Teofrast z Eresos", w: *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 410–414.

2009

155. „Platona *Gorgiasz* — kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa", w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie. „Gorgias"*, Wrocław 2009, s. 15–29.
156. „Gaius Marius Victorinus Afer — niedoceniony egzegeta", w: A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła (red.), *Philosophiae Itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, Wrocław 2009, s. 465–476.
157. „Antyczna *enkyklios paideia* i potrzeba dzisiejszego krzewienia wiedzy encyklopedycznej w filozofii", w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Spór o rozumienie filozofii*, Lublin 2009, s. 226–240.
158. *s.v.* „Arethas z Cezarei", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 35–36.
159. *s.v.* „Atenajos z Naukratis", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 41–43.
160. *s.v.* „Censorinus", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 96–97.
161. *s.v.* „Doksografia grecka", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 136–138.
162. *s.v.* „Focjusz", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 166–168.
163. *s.v.* „Manuel Chrysoloras", w: *PEF*, t. 10, Lublin 2009, s. 292–293.
164. *s.v.* „Przedsokratycy", w: *PEF*, t. 10, 2009, s. 350–351.

2010

165. „*Ο πλατωνικός διάλογος Γοργίας*: *Δραματικό* requiem *της δικαίωσης του Σωκράτη στη ζωή και τον θάνατο*, Φιλοσοφία και Παιδεία 54, 2010, s. 24–30.
166. „I owe so much to Professor and my Friend Livio Rossetti", w: S. Giombini, F. Marcacci (cur.), *Il Quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia 2010, s. 745–747.
167. „Protagoras wydobyty z *Teajteta*", *Peitho. Examina antiqua* 1, 2010, s. 168–171.

168. Uzupełnienie i korekta przekładu z niemieckiego: K. E. Beys, „Prawny, polityczny, filozoficzny i religijny wymiar procesu i stracenia Sokratesa", *Peitho. Examina antiqua* 1, 2010, s. 45–55.
169. Przekład z niemieckiego: Th. A. Szlezák, „O zwykłej niechęci wobec *agrapha dogmata*", *Peitho. Examina antiqua* 1, 2010, s. 57–72.
170. Uzupełnienie i korekta przekładu z angielskiego: K. Viglas, „Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia", *Peitho. Examina antiqua* 1, 2010, s. 121–144.
171. Przekład z włoskiego: F. Pentassuglio, „Kolejny tom studiów nad Sokratesem", *Peitho. Examina antiqua* 1, 2010, s. 163–167.

2011

172. „Plato's *Gorgias* as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death, *Diotima – Revue de Recherche Philosophique* 39, 2011, s. 99–110.
173. „Uczta mędrców czy sofistów? Wokół antyfilozoficznej wymowy dialogu Atenajosa", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 56, 2011, s. 69–79.
174. „*Protagoras* Platona. Kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia", *Lectiones & Acroases Philosophicae* 4 , 2011, s. 15–32.
175. „*Megiston agathon* — sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa", *Peitho. Examina antiqua* 2, 2011, s. 93–109.
176. „Zdekonstruować metafizykę Arystotelesa", *Peitho. Examina antiqua* 2, 2011, s. 221–229.
177. Przekład z niemieckiego: M. Erler, „'Plato Socrasticus'", *Peitho. Examina antiqua* 2, 2011, s. 79–92.
178. Przekład z nowogreckiego: A. Kelessidou, „Oskarżyciele Sokratesa", *Peitho. Examina antiqua* 2, 2011, s. 159–168.

2012

179. B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, przełożył S. Tokariew, przekład skorygował i opatrzył posłowiem M. A. Wesoły, Kraków 2012 [*Posłowie*, s. 255–301].
180. „Plato's Analytic System of Principles in Aristotle's Critical Account", w: U. Burchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*, Zürich–New York 2012, s. 247–275.
181. „Dusza żywienna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa", w: K. Ilski (red.), *Człowiek w* świecie *zwierząt — zwierzęta w* świecie *człowieka*, Poznań 2012, s. 87–106 (przedruk: Вегетативна душа тварин у концепції Арістотеля, w: *Мова та Історія*, Київ 2012–2013, s. 6–32).
182. „*Phronesis* — roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa", w: P. Orlik, K. Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Poznań 2012, s. 229–251.

183. „ΑΝΑΛΥΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΑ ΣΧΗΜΑΤΑ. Restoring Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures", *Peitho. Examina antiqua* 3, 2012, s. 83–114.
184. „Niebywała konfabulacja", *Peitho. Examina antiqua* 3, 2012, s. 255–265.
185. „*Odyssea* – from long wandering homeward to long journey for wisdom", w: Ουκρανία, Ελλάδα και ο Κόσμος. Διεπιστημονικές σπουδές, Κηφισιά 2012, s. 31–38.

2013

186. „La dimostrazione propria di Gorgia", *Peitho. Examina antiqua* 4, 2013, s. 159–186.
187. „New Approaches to the Book *Alpha Meizon* of Aristotle's *Metaphysics* and to its Unique Neoplatonic Commentary by Asclepius of Tralles", *Peitho. Examina antiqua* 4, 2013, s. 307–311.
188. „Zenon z Elei. Doksografia i fragmenty", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 23, 2013, s. 69–96.
189. „Platona *Fajdros*: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 6, 2013, s. 29–55.

2014

190. „Plethona *Zapis Praw*", *Peitho. Examina antiqua* 5, 2014, s. 301–319 [współautor M. Jaworska-Wołoszyn].
191. „Mowy epidejktyczne Gorgiasza: *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*", *Humaniora* 4, 2014, s. 11–35 (http://humaniora.amu.edu.pl/node/6).

2015

192. „Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa — nurt joński", *Filo-Sofija* 28, 2015, s. 127–151.
193. „Przedsokratycy u Diogenesa Laertiosa — nurt italski. Pitagorejczycy i Eleaci", *Filo-Sofija* 31, 2015, s. 9–33.
194. „*Der »Tübinger*« Platon — nowy paradygmat hermeneutyczny", w: C. Mielczarski (red.), *Antyk i współczesność*, Warszawa 2015, s. 65–80.
195. „Świadectwa niepisanej dialektyki Platona", *Peitho. Examina antiqua* 6, 2015, s. 205–266.
196. Przekład z niemieckiego: H. J. Krämer, „Niepisana nauka Platona", *Peitho. Examina antiqua* 6, 2015, s. 24–43.
197. Przekład z niemieckiego: M. Erler, „Platońska krytyka pisma/oralności oraz teoria pryncypiów", *Peitho. Examina antiqua* 6, 2015, s. 45–57.

2016

198. Enrico Berti, *Profil Arystotelesa*, Poznań 2016, z języka włoskiego przełożył M. A. Wesoły [*Posłowie od tłumacza*, s. 201–211].
199. „*Ethos* w filozofii helleńskiej", *Ethos* 114, 2016, s. 86–107.
200. „Księga Δ *Metafizyki* Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ — O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki, *Peitho. Examina antiqua* 7, 2016, s. 87–121.
201. Przekład z włoskiego: L. Rossetti, „Już nie Diels-Kranz (DK), lecz Laks-Most (LM)", *Peitho. Examina antiqua* 7, 2016, s. 287–291.

2017

202. „Podróże z Arystotelesem poprzez wieki", w: *Spacery z Arystotelesem*, Genius loci, Poznań 2017, s. 23–32.
203. Przekład z włoskiego: E. Berti, „Moje spacery z Arystotelesem", w: *Spacery z Arystotelesem*, Genius loci, Poznań 2017, s. 37–47.
204. „Wokół najnowszych studiów nad *Metafizyką* Arystotelesa", w: A. Maryniarczyk, M. Kunat, Z. Pańpuch (red.), *O metafizyce Arystotelesa. U podstaw filozofowania realistycznego*, Lublin 2017, s. 441–462.
205. „Skąd się wzięła retoryka? Perspektywa Arystotelesa", w: C. Mielczarski (red.), *Retoryka klasyczna i retoryka współczesna. Pola i perspektywy badawcze*, Warszawa 2017, s. 13–58.
206. „Księga Arystotelesa *O Sprawiedliwości* (*Eth. Nic.* V)", *Filo-Sofija* 2017, s. 25–52.
207. „Towards a Reconstruction of Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures", w: *Aristotle's World Congress*, 2017 (w przygotowaniu edycja elektroniczna).

ARTYKUŁY

Ilias und *Odyssee*: zwei Epen, zwei Welten

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK / *Universität Tübingen* /

Die Antike schrieb Homer bekanntlich weit mehr Werke zu als nur *Ilias* und *Odyssee*. Die *Homerischen Hymnen* tragen heute noch den Namen, der die einstige falsche Zuschreibung bezeugt. Als homerisch galt aber auch der sog. epische Kyklos. Darunter verstand man eine Zusammenstellung von mehreren Epen unterschiedlicher Länge, die die Stoffe des alten Mythos von der Entstehung der Welt bis zum Ende des Zeitalters der Heroen erzählten. Zum Kyklos gehörten etwa die *Kyprien*, die die Vorgeschichte des Troianischen Krieges und dessen Anfang behandelten, also Ereignisse, die chronologisch vor dem Beginn der Handlung der *Ilias* lagen, und die *Äthiopis*, die die Penthesilea-Geschichte, die Tötung Memnons durch Achilleus, dann dessen Tod und Bestattung und den Streit um seine Waffen mit dem Selbstmord des in seiner Ehre gekränkten Aias zum Inhalt hatte. Alles zusammen – *Kyprien*, *Ilias*, *Äthiopis*, *Kleine Ilias*, *Iliupersis*, *Nostoi*, *Odyssee* und *Telegonie* – ergab eine lückenlose Erzählfolge, die freilich schwerlich jemals als Ganzes aufgeführt wurde (das hätte ein Epen-Festival von vielleicht 10 Tagen oder mehr erfordert). Der Kyklos war also um die zwei Großepen *Ilias* und *Odyssee* herumge-

legt. Wegen des stofflichen Zusammenhangs wurde lange Zeit all das als 'Homer' geführt, doch spätestens seit dem späten 5. Jh. hatte man gelernt, zwischen dem überragenden 'Homer' und den dichterisch deutlich schwächeren Epen des Kyklos zu trennen, wie eine Stelle bei Herodot (2.117) zeigt und wie es dann Aristoteles in seiner *Poetik* als sicher voraussetzt (*Po.* 1459b1–7). Aristoteles betrachtet andererseits den Margites, ein archaisches Spottgedicht auf einen Tölpel, noch als Werk Homers (*Po.* 1448b30, *EN* 1141a14) – der Prozeß des Herauslösens des wahren Homer aus der Masse des unter diesem Namen Tradierten war also ein recht langsamer. Er kam allerdings nicht zum Stillstand mit der Gleichung Homer = *Ilias* + *Odyssee*, vielmehr gab es schon um 200 v.Chr. die Chorizontes, die 'Trennenden', die Homer auch noch die Odyssee absprachen. Zwei Namen solcher Interpreten sind noch bekannt: Hellanikos und Xenon. Ihre doch wohl richtige Ansicht wurde heftig bekämpft vom führenden Homer-Philologen Aristarchos von Samothrake und war damit von der Antike bis in die Neuzeit geächtet. Wie sehr 'Homer' als die Zweiheit aus *Ilias und Odyssee* wahrgenommen wurde, zeigt etwa Vergil, der sich in der ersten Hälfte der *Aeneis* an die Irrfahrten des Odysseus als Vorbild hält, in der zweiten Hälfte an die Kämpfe vor Ilios – nur so konnte er für die römische Literatur die Rolle des alles überragenden Epikers einnehmen. Der doppelte Homer ist also trotz der Anfechtung durch die Chorizontes der Homer der Jahrhunderte geblieben, von Herodot, Platon und Aristoteles bis zur Homer-Analyse des 19. Jh.s. Selbst Wolfgang Schadewaldt, der uns die innere Einheit der Ilias zu sehen gelehrt hat wie kein Zweiter, der aber gleichzeitig in der *Odyssee* nach analytischer Manier zwei ungleiche Dichter wirksam sah, war der Meinung, der genialere seiner beiden *Odyssee*-Dichter könne identisch gewesen sein mit dem Verfasser der *Ilias*.[1]

Wenn Homer aber beides ist, das Epos der Kämpfe vor Troia und das Epos der Irrfahrten über die Meere und der Niedermetzelung der unheroischen Freier, so stellt sich die Frage: welches Gedicht hat der Dichter zuerst gestaltet? Die Chronologie des erzählten Stoffes kann ja wohl nicht eine sichere Antwort liefern (sonst hätte man vom Dichter gleich verlangen können, daß er beim Paris-Urteil begann, denn das war chronologisch das Erste). Aber die Frage ist doch nur eine theoretische: daß die Ilias das jüngere Werk sein könnte, wird von niemandem ernsthaft erwogen. Die *Odyssee* hat allzu viele Züge, die sich am besten als Bezugnahme auf, oder als produktive Fortführung von oder als bewußte Gegenposition zu bestimmten Szenen, Techniken oder Wertungen der *Ilias* deuten lassen. Umgekehrt wird nichts in der *Ilias* verständlicher, wenn wir die *Odyssee* als ihre Vorlage und ihren uneingestandenen Adressaten postulieren. Doch bezieht sich die *Odyssee* auf die *Ilias* wie auf etwas Eigenes oder wie auf etwas Fremdes? Und für diejenigen, für die es eine Bezugnahme auf Eigenes ist – also für die ganze Tradition von der Antike bis in die Goethezeit-, stellt sich noch das Problem, wie es bei ein und demselben Dichter vom einen zum nächsten Werk zu einer so tiefgreifenden Veränderung der

[1] W. Schadewaldt 1958: 327–329. – Vgl. auch W. Schadewaldt 1970: 42–105.

Darstellungsweise, der Sicht auf das Menschenleben, der geistigen und emotionalen Atmosphäre und des dichterischen Temperamentes kommen konnte.

Hierauf hat ein bedeutender Literaturkritiker der Antike eine Antwort gegeben. Ich meine den anonymen Autor der Schrift *Vom Erhabenen*, *Peri hypsous*, den wir gewöhnlich als Pseudo-Longinos zitieren.[2] Seine Lösung, die auch in der Neuzeit viel Anklang gefunden hat, lautet: die *Ilias* schuf Homer auf dem Höhepunkt seiner dichterischen Kraft, *en akmēi pneumatos*. Die *akmē* eines Menschen setzten die Griechen jener Zeit um das 40. Lebensjahr. Das Alter aber, sagt der Kritiker, neigt zum Fabulieren – so erging es auch Homer. Zweimal ist von *ap-akmē*, vom Rückgang oder Verblühen der höchsten Kraft, die Rede. Während die Ilias dramatisch gehalten ist, wird die *Odyssee* meistenteils narrativ: *to pleon diēgēmatikon, hoper idion gērōs.* Weiter wörtlich: „Denn in der Odyssee besitzt er nicht mehr die gleiche Spannkraft wie in jenen Gesängen der *Ilias*; und das Erhabene, das niemals hinabgleitet auf ein tieferes Niveau, ist nicht durchgehend verwirklicht". Schließlich wird der Literaturkritiker selbst dichterisch und vergleicht den Homer der *Odyssee* der Sonne, die beim Untergang ihre Intensität verliert, aber ihre Größe bewahrt (*dicha tēs sphrodrotētos paramenei to megethos*). Diese letztere Formulierung ist wichtig: *paramenei to megethos*. Denn (Pseudo-)Longinos ist weit davon entfernt, der *Odyssee* Größe abzusprechen. Er vermißt nur das leidenschaftliche Pathos, das er überall in der *Ilias* findet.

Man sieht: klare Erkenntnis tiefgreifender Unterschiede zwingt noch nicht notwendig zum *chōrizein*, zum 'Trennen' des *Odyssee*-Dichters vom *Ilias*-Dichter. Die Frage läßt sich definitiv – im Sinne eines zwingenden Beweises – sicher nicht entscheiden. Die Lösung Schadewaldts – *ein* überragender Dichter für die *Ilias* und für das Geniale in der *Odyssee*, neben ihm ein zweiter für das weniger Gelungene des jüngeren Epos – ist nicht wirklich überzeugend, seit Uvo Hölschers *Odyssee*-Buch[3] liest man auch die *Odyssee* allgemein unitarisch (und ich habe nicht vor, dagegen zu argumentieren). Die Lösung der Schrift *Peri hypsous* dagegen wird, wie in den vergangenen Jahrhunderten, wohl auch künftig Anhänger finden. Daß sie aber eine geringere Wahrscheinlichkeit besitzt als die Ansicht der in der Antike mundtot gemachten 'Chorizonten' Xenon und Hellanikos, möchte ich nun anhand einiger Züge der *Odyssee* darlegen. Alles Relevante aufzuführen wird auf dem zur Verfügung stehenden Raum nicht möglich sein.[4]

---

[2] Griechischer Text: Prickard (1906). Zweisprachige Ausgabe: Pseudo-Longinos (1966). Die folgenden Zitate sind aus Pseudo-Longinos 9.13, die Übersetzung von R. Brandt.

[3] Hölscher 1989[2].

[4] Ausführliche Interpretationen und Analysen gab ich in meinem Buch: Szlezák 2012.

*

Beginnen möchte ich mit einigen der Stellen, an denen ein Vers oder eine Versgruppe im Text beider Epen identisch erscheint.[5] Selbstverständlich kommen für solche Vergleiche nicht in Frage die so genannten 'typischen Scenen', also etwa Rüstungsszenen, Opferszenen, oder der Aufbruch eines Schiffes oder das Zubettgehen am Ende eines Tages. Es gehörte zur Vortragskunst des alten mündlichen Sängers der epischen Tradition, des *aiodos*, solche stets wiederkommende Vorkommnisse, die in jeder Geschichte einmal oder mehrmals begegnen können, in genau denselben Worten zu wiederholen (allenfalls mit kleineren Varianten, Kürzungen oder Erweiterungen). Die Verwendung identischer Formelverse oder typischer Vorgänge in zwei Epen besagt also nichts über deren Verhältnis zu einander. Wir müssen uns an nicht-typische, an individuelle Passagen halten, die nur zu einer besonderen Situation und ihren Protagonisten passen und von denen man zunächst meinen sollte, daß sie nicht übertragbar, ihr Wortlaut nicht wiederverwendbar ist.

Ein solcher Fall scheint zu sein der Vers, den Athene in der zweiten Götterversammlung der *Odyssee* zu Beginn des 5. Buches von Odysseus sagt: „*all' ho men en nēsōi keitai krater' algea paschōn*" „er aber liegt auf der Insel, starke Schmerzen leidend" (*Od.* 5.13). Die Insel ist natürlich die Insel der Kalypso, und die starken Schmerzen des Odysseus sind seelische Schmerzen: er möchte zurück zu Penelope, wird aber von der Nymphe festgehalten. Der zitierte Vers paßt wunderbar zur Situation – und doch ist er ein wiederverwendeter Vers von einer Stelle, wo er noch besser zur Situation paßt: im 2. Buch der Ilias ist der Vers von Philoktetes gesagt, der in der Tat wegen eines nicht heilenden Schlangenbisses unentwegt 'starke Schmerzen leidet' (*krater' algea paschei*) (während Odysseus immerhin in den Nächten auf dem Liebeslager Kalypsos seine Schmerzen vergessen kann). Und Philoktetes 'liegt' (*keito*) tatsächlich auf seiner Insel (Lemnos), da er bei seiner schwärenden Wunde am Fuß nur mit Mühe gehen oder stehen kann (während Odysseus tagsüber meistenteils sitzt, wenn er weinend übers Meer blickt: *ponton ep' atrygeton derkesketo dakrya leibōn*, heißt es 5.158, und die Nymphe fand ihn dort am Meer sitzend *kathēmenon* [*Od.* 5.51]). Es ist klar, daß wir es hier nicht mit einem Formelvers zu tun haben, es ist aber auch schwer vorstellbar, daß derselbe Dichter – eben der große Homer – auf eine eigene Formulierung zurückgreifen sollte für eine völlig verschiedene Situation. Offenbar handelt es sich um einen bewußten literarischen Verweis des einen epischen Dichters auf den anderen (was natürlich die Schriftlichkeit beider Werke impliziert).

Ähnlich steht es mit dem nächsten Beispiel. Bekannt ist die Szene gegen Ende des 1. Buches, in der Telemachos sich gegen seine Mutter Penelope wendet. Diese hatte den Sänger Phemios aufgefordert, von anderem zu singen als von der Heimkehr der Achaier

[5] Aus der reichen Literatur zu diesem Fragenkomplex möchte ich als besonders nützlich hervorheben Usener 1990.

von Troia, das Thema sei zu schmerzlich für sie wegen des Fernbleibens ihres Mannes. Hier mischt sich Telemachos ein: Penelope solle Phemios vortragen lassen, was ihm gut dünkt, und das sei immer das neueste Lied. Und dann wörtlich: „Geh ins Haus und besorge deine eigene Arbeit, Webstuhl und Spindel, und befiehl den Dienerinnen, an ihre Arbeit zu gehen. Das Wort wird Sache der Männer sein, aller, jedoch am meisten meine, dem die Gewalt ist in dem Haus" (*Il.* 1. 356–359, Übers. nach Schadewaldt). Daß hier alles so gut paßt wie im zuerst angeführten Beispiel, kann man nicht sagen. Wie kann Telemachos zu seiner Mutter sagen: geh ins Haus, wo doch die ganze Gesellschaft sich im Haus des Odysseus befindet? Wie kann er sagen, nur die Männer hätten ein Wort zu sagen, wo doch in vergleichbaren Situationen in der *Odyssee* auch die Frauen Rederecht haben, so Helena im 4., Arete im 7. Buch (*Od.* 4.121 *ff.*, 7.141 *ff.*)? Aristarch athetierte die Verse. So weit muß man nicht gehen, wenn man sich klar macht, daß der Dichter wieder befremdliche Ungenauigkeiten, und diesmal weit größere, in Kauf genommen hat um der zitierenden Evokation einer bekannten *Ilias*-Stelle willen. Hektor war im 6. Buch seiner Frau Andromache auf der Straße begegnet, und in dem nun folgenden ausgedehnten Gespräch – der berühmten Homilie – hatte sie ihm u.a. einen Rat für die Aufstellung der Truppen vor der Stadt gegeben. In *dieser* Situation kann Hektor zum Abschluß des Gesprächs sagen: „Geh nach Hause, überwache die Frauenarbeit; der Krieg wird Sache der Männer sein, am meisten meine" (*Il.* 6.490–493). Hier stimmt alles: man trennt sich auf der Straße, sie geht nach Hause, er zurück in die Schlacht. Die Aufforderung, daß sie nach Hause gehen soll und der Hinweis auf seine Zuständigkeit für den Krieg sind hier nicht feindselig, sondern liebevoll gemeint. Im Mund des Telemachos wird aus denselben Worten eine ziemlich schroffe Entmündigung der Mutter, die in dieser Härte von der Handlung gar nicht gefordert wäre. Der *Odyssee*-Dichter nimmt das in Kauf wegen der Anspielung.

Eine organischere Wiederverwendung derselben *Ilias*-Verse gelang dem Dichter jedoch im 21. Buch anläßlich der Bogenprobe. Im Streit darüber, ob der Bogen des Odysseus dem Bettler in die Hand gegeben werden soll, hatte Penelope sich *dafür* ausgesprochen. Obschon Telemachos nichts anderes vorhat, schickt er die Mutter mit eben diesem „*all' eis oikon iousa*" fort und reklamiert für sich die alleinige Entscheidung über die Zuteilung des Bogens. „*toxon d'andressi melēsei*" klingt schon passender als „*mythos d'andressi melēsei*" in jener früheren Szene, und daß er die Macht im Haus beansprucht, ist auf Grund seiner zunehmenden Selbstbehauptung seit dem 1. Buch akzeptabler als damals.

Doch nicht nur mit dem großen Hektor, dem *megas korythaiolos Hektor*, wird der gerade zwanzigjährige Telemachos auf diese Weise in Beziehung gesetzt, sondern auch mit Achilleus. In der Volksversammlung zu Beginn des 2. Buches gibt Telemachos seiner Empörung über die Schädigung seiner Habe durch die Freier und den Mangel an Unterstützung durch die Ithakesier beredten Ausdruck, auf dem Höhepunkt seiner Rede wirft er in höchster Wut das *skēptron*, den Stab des Redners, zu Boden (*Il.* 2.80). Eben das hatte Achilleus in der Volksversammlung des 1. Buches der *Ilias* gemacht (*Il.* 1.245); den Wortlaut nimmt der *Odyssee*-Dichter von dort: *hōs phato chōomenos* (sc. Achilleus), *poti de skēptron bale gaiēi.* Der Rednerstab ist ein Symbol der politischen Gemeinde, das

Hinwerfen eine Geste der Entsolidarisierung.[6] Telemachos weint sofort danach, vor den Augen der Gemeinde. Achilleus weint erst in der Einsamkeit am Meeresstrand, wo seine Bitte um Unterstützung von seiner Mutter erhört wird. Aber auch Telemachos geht ans Meer, auch seine Bitte wird erhört: von Athene. Die Parallele ist also deutlich ausgeführt, und durch die Übernahme des Verses über das Hinschleudern des Szepters entsteht auch keinerlei Unstimmigkeit. Es ist aber auch hier klar, daß die wichtige Geste der Aufkündigung der Gemeinschaft durch Achilleus – eine Geste mit tragischen Folgen für ihn selbst und alle Achaier – dem Ethos nach primär zum Fürstenstreit in der Ilias gehört, während dieselbe Geste auf Ithaka für die untragische Gestalt des jungen Telemachos vielleicht etwas zu wuchtig geraten ist.

Erstaunlich dicht ist die textliche und situationsmäßige Anknüpfung an die *Ilias* in der *mnēstērophonia*, der Episode des Freiermordes. Das mag überraschen, ist doch der ungleiche Kampf zwischen dem überragenden Kämpfer, der über eine Fernwaffe verfügt, und den jungen Männern, die dank der Schläue des Rächers ohne Schild, Panzer und Speere geblieben sind, von den Kämpfen, die vor Ilios ausgetragen werden, so weit entfernt wie nur möglich. Eben dies hat der Dichter offenbar klar empfunden. Das Niedermachen der wehrlosen Freier mit dem Bogen mußte er wohl beibehalten, es dürfte fester Bestandteil der tradierten Odysseus-Sage gewesen sein – die Bogenprobe verlöre viel von ihrer dichterischen Wirkung, wenn nicht das sportliche Wettschießen plötzlich in das blutige Racheschießen umschlüge. Die Ersetzung des für Odysseus mühelosen Mordens in der ersten Hälfte der Episode durch einen anständigen aristokratischen Hoplitenkampf in der zweiten Hälfte ist wohl, so dürfen wir vermuten, eine Neuerung des *Odyssee*-Dichters.

Odysseus sind die Pfeile ausgegangen (*Od.* 22.119), die Freier aber sind immer noch in der Überzahl, und sie haben noch ihre Schwerter (*Od.* 22.74); auf der Seite des Odysseus kämpfen nur Telemachos, Eumaios und Philoitios, es sind also insgesamt vier Kämpfer (ab *Od.* 23.205 kommt Mentor hinzu – doch in Wirklichkeit ist dieser Mentor Athene; das Zahlenverhältnis der Parteien wird dadurch nur unwesentlich verändert). Der Kampf muß nun angesichts der neuen Situation einen ganz anderen Charakter annehmen: der Dichter erreicht das, indem er beide Seiten aus der Waffenkammer des Hauses mit der typischen Hoplitenrüstung versehen läßt. Die Umrüstung eines Kriegers während des Kampfes war mit Sicherheit keine 'typische Szene' aus der mündlichen Epentradition. Aber es gab ein konkretes Vorbild dafür: die Umrüstung des Teukros im 15. Buch der *Ilias*. Die war dort notwendig geworden, als Zeus die Bogensehne des Teukros, der gerade auf Hektor schießen wollte, zerreißen ließ, worauf sein Bruder Aias ihm riet sich zum Hopliten umzurüsten. Die dreieinhalb Verse, die der *Odyssee*-Dichter wörtlich aus dieser Szene übernimmt (*Il.* 15.479–482 = *Od.* 22.122–125), könnten als Teil einer formelhaften Rüstungszene genommen werden, wäre nicht die Umrüstung als solche wie gesagt etwas

[6] Vgl. dazu: Latacz, Nünlist, Stoevesandt 2009: 102 (zu *Il.* 1.245–246).

Singuläres und wäre da nicht auch noch ein *hapax legomenon* im Text, das Epitheton *tetrathélymnos* = vierschichtig für den Schild, das so zu einem *dis legomenon* wird.[7]

Der Kampf der Vier gegen die Vielen (wie viele noch übrig sind von den Freiern, sagt der Text nicht) kann nun also mit gleicher Bewaffnung weitergehen, aber ein wirklich fairer, heroischer Kampf von Gleich zu Gleich wird auch so nicht daraus, da Athene zugunsten der Guten eingreift und die Anstrengungen der Bösen allesamt zunichte macht. Am Schluß sind alle Freier erledigt, der ganze Boden raucht von Blut (*dápedon d'hapan haimati thyen* – *Od.* 22.309). Drei Männer aber sind noch am Leben: der Opferpriester Leiōdēs, der Sänger Phemios und der Herold Medon. Leiōdēs und Phemios flehen Odysseus an, sie nicht zu töten, und zwar mit denselben Worten: *Gounoumai s', Odyseu, sy de m'aideo kai m' eleēson* (*Od.* 22.312 = 344). Das sind zugleich die Worte des Priamos-Sohnes Lykaon im 21. Buch der *Ilias*: *Gounoumai s', Achileu* – nur der Name mußte geändert werden (*Il.* 21.74). Die zweimalige Verwendung des iliadischen Verses in kurzem Abstand macht es sicher, daß der Dichter die berühmte Hikesie-Szene evozieren wollte, in der Achilleus voll von wilder Rachegier (noch *vor* der Tötung Hektors) dem Lykaon, den er früher schon einmal verschont hatte, jetzt die Schonung verweigert. Noch deutlicher macht die Beziehung der Inhalt: im Gegensatz zu Achilleus' besinnungsloser Mordlust bleibt Odysseus beherrscht und weiß gerecht abzuwägen: Leiodes findet zwar keine Gnade, hat er doch als Opferpriester dafür gebetet, daß Odysseus' Heimkehr nicht gelinge. Phemios dagegen, der nur unter dem Zwang der Freier seine Kunst ausübte, wird auf Bitten des Telemachos geschont, ebenso der Herold. Dessen Begnadigung wird noch gekrönt durch ‚die Moral von der Geschicht' „daß Recht tun weit besser ist als Übel tun" (*hōs kakoergiēs euergiē meg' ameinōn* – *Od.* 22.374).

Und weiter geht es mit der Humanisierung des Gemetzels: als Eurykleia die getöteten Freier sieht, will sie in Jubel ausbrechen (*ithysen rh' ololyxai* – *Od.* 22.408), doch Odysseus verbietet ihr das mit der hochmoralischen Maxime: „Kein frommes Tun ist es, über erschlagene Männer zu frohlocken" (*ouch hosiē ktamenoisin ep' andrasi euchetaasthai* – *Od.* 22.412). Auch wenn kein wörtlicher Anklang vorliegt, darf man das Verbot des Frohlockens in Beziehung setzen zu Achilleus' Triumph über Hektor im 22. Buch der *Ilias* (der übrigens an derselben Stelle im Epos steht wie unsere Passage). Der Sieger fordert dort die *kouroi Achaiōn* auf, einen Paian (hier als Siegesgesang) anzustimmen des Inhalts: „Wir gewannen großen Ruhm, wir töteten den göttlichen Hektor, zu dem in der Stadt die Troer wie zu einem Gott beteten" (*Il.* 22.393 *f.*).

Wir sind also in der *Odyssee* – trotz der Ermordung der Freier, die wir nach dem Willen des Dichters als gerecht verstehen sollen – in einer deutlich humaneren, moralischeren Welt. Dem entspricht auch das Ende des Epos, das nicht im Freiermord besteht, sondern in der Schlacht zwischen den Angehörigen der Freier, die Rache üben wollen, und Odysseus und den Seinen – einer Schlacht, die nur einen Gefallenen fordert, nämlich

---

[7] Vgl. dazu Usener 1990: 98 *ff.*

den Eupeithes, den Vater des bösartigsten der Freier Antinoos (*Od.* 24.523–525), bevor Athene die Auseinandersetzung *anaimōti*, unblutig, beendet (*Od.* 24.531*f.*).

Aber steht nicht das Verbot des Frohlockens in Widerspruch zum Verhalten desselben Odysseus gegen Polyphemos? Hat er nicht den Riesen nach der Blendung unnötigerweise auch noch verhöhnt, und das gegen den Rat seiner Gefährten (*Od.* 9.475–525)? Odysseus entdeckte dem Riesen seine Identität (*Od.* 9.504), was er schwer büßen sollte, denn Polyphem verfluchte ihn unter Anrufung seines Vaters Poseidon (*Od.* 9.528–535). Hat sich Odysseus vielleicht seit dem Polyphem-Abenteuer gewandelt? Auftrumpfen damals, 10 Jahre später Verzicht auf den Jubel? Wenn wir das so verstehen sollten nach dem Willen des Dichtes, dann könnten wir erwarten, daß er in irgend einer Weise eine Beziehung herstellt zwischen den beiden Szenen. Doch eine solche scheint nicht vorhanden zu sein. Der Gegensatz der beiden Verhaltensweisen läßt sich wohl auch ohne die Annahme einer inneren Wandlung des Helden verstehen. Polyphemos ist nicht ein Mensch, sondern ein menschengestaltiges Monstrum, das nicht die Regeln der sozialen Ordnung verletzt, wie die Freier, sondern von Anfang an außerhalb jeder Ordnung steht, wie es gleich zu Beginn der Episode heißt (*Od.* 9.106–115). Die Freier mißbrauchen die Gastfreundschaft des Telemachos in rücksichtsloser Weise, Polyphemos aber negiert diese elementare menschliche Beziehung, indem er – nicht ohne zynischen Hohn auf Odysseus' Berufung auf das heilige Gastrecht – sechs seiner Gefährten verschlingt. Polyphemos ist also ein Übeltäter ganz anderen Formates, und so kann Odysseus ohne Widerspruch ihm gegenüber auftrumpfen, im Fall der Freier hingegen, die zwar krimineller Gesinnung, aber doch menschliche Übeltäter waren , den Jubel verbieten. Eine seelische Wandlung einer seiner Figuren hat der *Odyssee*-Dichter weder hier noch sonstwo gestaltet – dies in auffälligem Gegensatz zum *Ilias*-Dichter, der nicht nur eine gewandelte, ihre frühere Entscheidung bereuende Helena zeigt (in Buch 3, 6 und 24), sondern vor allem den Wandel des Achilleus vom unversöhnlichen Haß zur Aussöhnung mit Priamos in nachvollziehbaren Schritten ausführt. Daß eine Dichtung das vermag, das Innere eines Menschen in dieser Weise sichtbar zu machen, versteht sich nicht von selbst. Man muß darin vielmehr eine der bedeutendsten Errungenschaften der Literaturgeschichte sehen, und die Vermutung ist, daß kein anderer diese Errungenschaft vollbracht hat als der Dichter der *Ilias*. (Die vorhomerische mündliche Dichtung der Griechen ist zwar unwiederbringlich verloren, doch was wir an Schriftlichem haben, das älter ist als die *Ilias*, das orientalische *Gilgamesch-Epos*, ist weit davon entfernt, ein Bild des Inneren seiner Gestalten zu zeichnen. Die Hauptgestalt Gilgamesch wird zwar ein anderer durch die Erfahrung des Sterbens seines Freundes Enkidu, doch wird das nicht so sehr aus seinem Inneren – durch Reden und Stimmungen – gezeigt als vielmehr durch sein Verhalten[8]).

[8] *Das Gilgamesch-Epos* 2005: 108 *ff.* (Tod des Enkidu, Trauer des Gilgamesch [Tafel VII und VIII]).

*

Ein beachtlicher Gewinn, den die unheroische *Odyssee* gegenüber dem Heroen-Epos brachte, war die Einbeziehung sozial niedrig gestellter Gruppen und Personen in die Handlung. Eine weit größere Zahl von Berufen wird kenntlich, die relative Geschlossenheit der Krieger- und Fürstengesellschaft der *Ilias* wird ersetzt durch das sehr realistisch wirkende Bild einer bunten, vielfältig gegliederten Arbeits- und Wirtschaftswelt. Dabei ist der Dichter durchaus bestrebt, die Beziehung zur Welt der Heroen zu halten. Er erreicht das, indem er Telemachos auf seiner Erkundungsreise zu drei der großen Gestalten des troianischen Krieges führt, zu Nestor, Menelaos und Helena, die ihm vom Krieg und von den Nostoi erzählen, und indem er in den beiden Nekyiai im 11. und im 24. Buch Agamemnon, Aias und Achilleus auftreten läßt. Und die Hauptperson Odysseus gehört selbst sozusagen von Hause aus zum Personal der *Ilias*, woran ständig erinnert wird, allein schon durch sein Epitheton *ptoliporthos*. Doch dieser iliadische Personenkreis ist für die *Odyssee* eher eine Gegenwelt, die mit dem realen Geschehen reizvoll konstrastiert, so bei den Phäaken in dem Gegensatz des schiffbrüchigen, hilflosen Bittstellers Odysseus und des ruhmreichen Städtezerstörers Odysseus, der bereits zum Gegenstand des Heldenliedes des Demodokos geworden ist. Nicht ganz so gelungen ist der Gegensatz in der zweiten Nekyia zwischen den Seelen, den *psychai*, der großen Troia-Kämpfer Achilleus, Patroklos, Antilochos und Aias und den *psychai mnēstērōn*, den Seelen der eben getöteten Freier, die von Agamemnon in der Unterwelt als Seinesgleichen behandelt werden, was vielleicht noch keinen Leser ganz überzeugen konnte.

Doch die wirkliche Welt der *Odyssee* ist die der Rinder-, Ziegen- und Schweinehirten, der Sänger und Seher, der Bettler – es gibt davon zwei, und die raufen sich auch noch tüchtig –, und der weiblichen Hausangestellten, deren Mehrzahl anständig bleibt, während zwölf von ihnen den Freiern sexuell zu Diensten sind. Die Freier selbst sind zwar Adelige, was sich daran zeigt, daß sie Sport treiben (sofern sie nicht prassen, tanzen oder den Sänger hören), aber das moralische Niveau dieser Elite ist so jämmerlich und die Sympathielenkung des Dichters so eindeutig, daß der Hörer oder Leser am Schluß wie Eurykleia in Jubelrufe ausbrechen möchte ob ihrer Ermordung. In dieser Welt der kleinen und mittleren Leute zeigt der Dichter, wie sich die Menschen auch hier durch ihre *aretē* auszeichnen oder mangels charakterlicher Qualität versagen können. Die entscheidende Tugend ist die der Treue zum rechtmäßigen König und zur Königin, die von Eumaios, Philoitios, Mentor und Halitherses sowie Eurykleia und der Mehrzahl der Mägde gewahrt wird, während Melanthios und die 12 frivolen Mägde, die es mit den Freiern treiben, das Königshaus verraten.

Neben der Vielfalt der Berufe und Menschentypen muß auch die Beachtung der unterschiedlichen Altersgruppen als eine in die Zukunft weisende bedeutende Neuerung des *Odyssee*-Dichters gelten. Einen unreifen Jüngling, der eben erst versucht, sich von seiner Mutter abzusetzen, zum Helden von vier Büchern des Epos zu machen, war wohl eine kühne Entscheidung – man darf vermuten, daß er dafür kein episches Vorbild hatte. Mit Telemachos gelang ihm das literarische Urbild des zur Selbstständigkeit erwa-

chenden jungen Menschen. Noch mehr entzückte spätere Dichter und Lesergenerationen Nausikaa, das unendlich charmante eben erst heiratsfähig gewordene Mädchen, das den idealen Gatten, den der Zufall ihr vorstellt, nicht bekommen darf. Realistische Beobachtungsgabe zeigt sich auch im Bild des Greisenalters: Laertes in seiner Schwäche ist eine ergreifende Gestalt.

Einer der Frevel der Freier – nicht der einzige – war das 'Kahlscheren' des Hauses, wie die Vernichtung des Reichtums des Odysseus durch mehrjährigen Mißbrauch der Gastfreundschaft genannt wird. Die Handlung des zweiten Epos der Griechen hat also als einen wesentlichen Aspekt das Ökonomische – im Gegensatz zum ersten Epos, wo zwar auch von den Schätzen die Rede ist, die Paris beim Raub der Helena mitnahm, und von Agamemnons riesiger materieller Kompensation für die Ehrenkränkung des Achilleus, ferner von *apereisi' apoina*, von unermeßlichem Lösegeld für Chryseïs und für den Leichnam Hektors, wo aber dieser ökonomische Aspekt stets untergeordnet bleibt. In der *Odyssee* hingegen hat die Frage des Besitzes, der *chrēmata*, eine erstaunliche Prominenz, schon im Phäakenland, wo die Inselbewohner Odysseus mehr an Geschenken mitgeben als er von Troia mitführte und auf See verlor, dann bei seiner Ankunft auf der Heimatinsel, wo ihm die Sorge um diese *chrēmata* wichtiger ist als alles andere, bis zum Angebot des Freiers Eurymachos in Buch 22, die finanziellen Schäden zu ersetzen (*Od.* 22.55–59), wofür es zu diesem Zeitpunkt aber zu spät ist.

Bei diesem Realismus und dieser Vielfalt der Menschentypen könnte man auch eine entsprechende Vielzahl von Bildern und Gleichnissen erwarten. Doch diese Erwartung wird nicht erfüllt: die *Odyssee* hat nicht nur in absoluten Zahlen, sondern auch prozentual weit weniger Gleichnisse als die *Ilias*. Goethe hat als alter Mann die ca. 200 Gleichnisse, die er in einer früher verfertigten Inhaltsangabe der *Ilias* weggelassen hatte, alle einzeln nachgetragen – so bedeutsam schienen sie ihm. Ob er das mit der *Odyssee* ebenso gehalten hätte? Zweifellos gibt es auch hier einige überaus geglückte Gleichnisse, etwa wenn die getöteten Freier im Saal herumliegen wie Fische, die aus einem Netz auf den Strand geworfen wurden (*Od.* 22.384–389), oder wenn Odysseus' Floß im Sturm über das Wasser getrieben wird wie Disteln vom Herbstwind über die Ebene (*Od.* 5.328–330), doch daß der Durchschnitt der odysseeischen Gleichnisse an poetischer Kraft und Schönheit dem Durchschnitt der iliadischen nicht gleichkommt, wird wohl kaum ein kritischer Leser bestreiten.

Die Buntheit des odysseeischen Bildes der verschiedenen Menschentypen könnte noch eine andere Erwartung wecken, nämlich die einer entsprechenden Vielfalt der Beziehungen zum göttlichen Bereich. Doch was wir finden, ist eine erstaunliche Reduktion der Götterwelt im Vergleich mit der *Ilias*. Werfen wir einen Blick auf die Handlung des jeweils ersten Buches: in der *Ilias* löst *Apollon* die Handlung aus, indem er die Pest im Lager erregt; beim Streit der Könige verhindert *Athene* auf Geheiß der *Here* eine Gewalttat des Achilleus gegen Agamemnon; Achilleus' Mutter *Thetis* hört sich die Klage ihres Sohnes an, dann bittet sie *Zeus* auf dem Olymp, Achilleus' Ehre wiederherzustellen; Zeus gewährt die Bitte und wird dafür von Here zur Rede gestellt; den daraus entstehenden Streit schlichtet *Hephaistos* auf drollige Art, was zum homerischen Gelächter der

Götter führt; der Tag schließt mit einem Festmahl, bei dem *Apollon* die Phorminx rührt und die Musen singen. Achtmal also sind Götter aktiv (die Musen nicht mitgerechnet), davon sind fünf Auftritte folgenreich für die Handlung. In der *Odyssee* finden wir am Anfang die Götterversammlung, in der nur *Zeus* und *Athene* sprechen, danach die Initiierung der Handlung auf Ithaka durch Athene in Gestalt des Mentes. Erwähnt werden noch Hermes, Poseidon und Kalypso, die erst später für die Handlung relevant werden. Also nur Zeus und Athene sind von Bedeutung, wobei Zeus als der oberste Gott zwar stets sein Plazet geben muß (und das auch verläßlich tut), in Wahrheit aber allein seine Tochter die Führung hat. Der Widerstand Poseidons gegen die Heimkehr des Odysseus wird zwar weiterverfolgt (*Od.* 5.282 *ff.*, 13.125–160), ist aber von Anfang an (*Od.* 1.77–79) auf bloße Verzögerung ohne die Möglichkeit der Verhinderung festgelegt und insofern nicht eben bedeutsam. Athene ist nicht nur seit der Ankunft auf der Phaiakeninsel die unfehlbare Schutzgottheit für Odysseus, sie stellt eine viel weitergehende Beziehung zwischen sich und ihrem Schützling her: er ist der Beste unter den Menschen an Rat und Worten (*boulēi kai mythoisin*), so wie sie bei allen Göttern berühmt ist durch Klugheit und Listen (*mēti* [...] *kai kerdesin* – *Od.* 13.297–299). Das klingt fast wie eine Gleichstellung, wenn auch unter Wahrung des Unterschiedes von Gott und Mensch: sozusagen zwei Hypostasen der einen Vernunft, als göttliche und als menschliche Erscheinung. Die Beinahe-Gleichstellung wird leicht grotesk, wenn sich beide an den Stamm eines Ölbaumes setzen, um den Untergang der Freier gemeinsam zu beraten (*Od.* 13.372 *ff.*). Göttin und Mensch sitzen so auf gleicher Höhe – eine fast kumpelhafte Nähe.

Vergleicht man das Pantheon der beiden Epen, so finden wir in der *Ilias* die 12 später 'klassisch' gewordenen olympischen Götter, von denen nur Demeter und Dionysos nicht auch als Figuren auftreten – erwähnt sind sie aber, wie auch manche nichtolympische Gottheit, etwa Aïdēs oder Eileithyia. In der *Odyssee* ist auffällig das Fehlen der Here, der Schutzgöttin der Ehe, obwohl doch die untrennbare Ehe von Penelope und Odysseus das zentrale Thema ist, und der Aphrodite, obwohl doch Liebesbeziehungen zu Kirke, Kalypso und Nausikaa geschildert oder als möglich angedeutet sind. Beide kommen als Namen immer wieder vor, haben aber keine Rolle (Aphrodite wird immerhin Gegenstand des Spottes als ertappte Ehebrecherin im Lied des Demodokos im 8. Buch). Fast unverständlich, daß Apollon, der Bogenschütze, an dessen Fest der Freiermord mit dem Bogen stattfindet, nicht zum Teil der Handlung gemacht wird. Während also große Götter fehlen oder nur noch als Namen präsent sind, erweitert der *Odyssee*-Dichter Zahl und Bedeutung zweit- und drittrangiger Gottheiten wie Proteus, Eidothea Ino-Leukothea, ferner Kirke und Kalypso, die ja auch göttlich sind (Odysseus schläft also mit zwei Göttinnen).

Doch der wesentlichste Unterschied in der Sicht auf die Götterwelt besteht vielleicht gar nicht in der schonungslosen Reduktion des olympischen Kreises bei Steigerung der Rollen niederer Gottheiten, sondern in der radikalen Moralisierung des Verhältnisses Gott-Mensch. Die Menschen pflegen zwar den Göttern die Schuld zu geben an ihrem Unglück, so beginnt Zeus seine Rede in der ersten Götterversammlung, doch ist ihr Leid immer ausschließlich ihren eigenen Freveltaten zuzuschreiben (*Od.* 1.32–34). Die Götter

warnen die Menschen sogar vor möglichem Frevel, sie würden sie in ihrer Güte vor allem Unheil bewahren. Paradigmatisch läßt der Dichter den Göttervater den Fall des Aigisthos an den Anfang seines Epos stellen. Er war gewarnt davor, Klytaimnestra zu heiraten und Agamemnon zu töten. Er tat es dennoch, und die Strafe ereilte ihn durch Orestes. Nach diesem Paradigma läuft auch alles ab: die Gefährten des Odysseus waren davor gewarnt, die Rinder des Helios zu schlachten, und sie taten es dennoch – keiner kehrte zurück. Die Freier waren gewarnt, ihre ruinöse Freite fortzusetzen, sie aber lachten nur darüber. Alles menschliche Unglück ist selbstverschuldet, von den guten Göttern kommt nichts Negatives.

Bei dieser Sicht des göttlichen Waltens ist – wie später bei Platon und im Christentum – Tragik zwar ausgeschlossen, der Fromme kann aber im Vertrauen auf die gerechte Gottheit den verdienten Lohn seiner Frömmigkeit erhoffen.[9]

[9] Dieser Schlußsatz entspricht dem Abschluß des *Odyssee*-Kapitels meines Homer-Buches (Szlezák 2015: 215). Vgl. dort auch 192–213: *Die Welt der Odyssee*, darin 208–213: *Religion*.

LITERATUR

Das Gilgamesch-Epos, 2005, neu übersetzt und kommentiert von S. M. Maul, München 2005.

Hölscher, U., 1989[2], *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München.

Latacz, J., Nünlist, R., Stoevesandt, M. (Komm.), 2009, *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, Bd. I, Fasc. 2, Berlin–New York.

Prickard, A.O. (rec.), 1906, *Libellus De Sublimitate Dionysio Longino fere adscriptus*, Oxford.

Pseudo-Longinos, 1966, *Vom Erhabenen*, griechisch und deutsch von R. Brandt, Darmstadt.

Schadewaldt, W., 1958, *Nachwort*, in: Homer, *Die Odyssee*, Hamburg, S. 321–331.

Schadewaldt, W., 1970, *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden*, Bd. I, S. 42–105 (vier Beiträge zur *Odyssee*-Analyse aus den Jahren 1958–1960).

Szlezák, T. A., 2012, *Homer oder Die Geburt der abendländischen Dichtung*, München.

Usener, K., 1990, *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias*, Tübingen.

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

/ University of Tübingen, Germany / thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de

Ilias and _Odyssey_: Two Epics, Two World Views

The different world views of the authors of the *Iliad* and the *Odyssey* are illustrated by selection of verses used by both poets. The role of the gods in the *Odyssey* precludes the tragic conception of human life that is characteristic of the *Iliad*.

KEYWORDS

Iliad, *Odyssey*, Homeric religion.

La nozione di 'materia' nella Grecia arcaica, 1: il Khaos/Aèr di Esiodo

GIOVANNI CERRI / *Università Roma Tre* /

O glücklich, wer noch hoffen kann
aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!
Goethe, *Faust*, 1064–1065

Capitolo I:
Precisazioni sulla prospettiva della ricerca

Esiodo, nella *Teogonia*, si mostra davvero l'ἀρχαῖος θεολόγος e il precursore dei successivi pensatori περὶ φύσεως che Aristotele vedeva in lui[1]. Prima di passare all'analisi

[1] Arist. *Metaph.* 1.3.6 (983b28); 3.4.12–13 (1000a9); 12.6.6 (1071b27); 14.4.3 (1091a34); *Mete.* 2.1 (353a32). La mia prospettiva è dunque esattamente opposta a quella di Hölscher 1953: 391–404 = 1975: 127–145, il quale vede nelle parti specificamente cosmogoniche e cosmologiche del poema esiodeo soltanto il riflesso impallidito e confuso di più antichi miti orientali. Non che io voglia negare tali influenze storiche, anzi ne sono profonda-

delle dottrine espresse o implicite nel testo, debbo però fare alcune precisazioni relative al punto di vista da cui mi pongo.

1. Le edizioni critiche, i commentari, i contributi scientifici moderni pullulano di continue espunzioni o traslazioni di versi, operate di volta in volta sulla base di argomenti "analitici" non privi di qualche appiglio, comunque in nessun caso incontrovertibili: mai entrerò nel merito di tali ipotesi, perché intendo esaminare il testo così come è e come dovette presentarsi già al pubblico dell'età arcaica, ai cui occhi fu il libro teogonico per eccellenza. Una scelta dunque che privilegia il testo corrente nella sua fase più antica rispetto ai tentativi inani di ricostruire quello uscito dalle mani stesse di Esiodo. Del resto, anche per quanto riguarda l'idea che possiamo farci di quest'ultimo, è condivisibile la prospettiva elastica sostenuta da Fränkel: "Atetesi violente non sono di nessun aiuto; benché i testi di Esiodo abbiano indubbiamente subito forti interpolazioni, è preferibile essere, con questo autore, piuttosto troppo tolleranti che troppo rigorosi"[2].
2. Alla scelta ecdotica or ora esposta corrisponderà un silenzio altrettanto voluto sulla critica moderna relativa ai singoli problemi. Tutto quanto ho letto e studiato con la massima attenzione è elencato nella 'Bibliografia' finale, ma non mi perderò, nel corso della trattazione, in una dossografia minuta, ipotesi per ipotesi, verso per verso, si tratti di interpretazioni, atetesi, scelte testuali, spostamenti di versi. Mi distoglierebbe dal compito che mi sono assegnato: ricostruire con rigorosa filologia diretta la dottrina che emerge con grande chiarezza dal testo tràdito. Chi desiderasse una rassegna di quel tipo, la potrebbe trovare ad esempio in Johnson 1999, il quale, di conseguenza, si astiene per parte sua da qualsiasi contributo positivo, ispirandosi ad una sorta di costante scetticismo aporetico[3].
3. Il sistema politeistico è già di per se stesso una forma di analisi dell'esperienza, capace di individuare ed astrarre momenti e livelli della realtà, tra i quali sono ovviamente rappresentate anche nozioni in tutto e per tutto accostabili a quelle di ordine fisico: ad es., Γαῖα, la Terra, madre di tutti gli dei, ma, al di là della figura divina antropomorfa, sostanza materiale e corpo compatto; Οὐρανός, il Cielo, suo sposo e paredro, ma anche tetto solido che chiude dall'alto lo spazio in cui brillano gli astri; Ὠκεανός e Ποσειδῶν, che simboleggiano il mare e l'acqua in generale; Ἥλιος, il Sole, che simboleggia la luce ed il fuoco, appunto come elemento, mentre Ἥφαιστος lo simboleggia piuttosto nella sua funzione artigianale; Ζεύς, figura più complessa delle precedenti, in quanto divinità connessa all'insieme degli agenti atmosferici, perciò titolare del cielo, del fulmine, della

mente convinto, ma qui mi interessa puntualizzare il ruolo di Esiodo nei confronti della scienza greca immediatamente successiva.

[2] Fränkel 1969[3]: 164, n. 10 della trad. it.

[3] Analoga operazione era stata a suo tempo compiuta da Stokes 1962 e 1963, del quale Johnson 1999 può essere considerato un aggiornamento.

pioggia, con la conseguente attitudine a simboleggiare di volta in volta il cielo stesso, il fuoco primigenio, che viene dal cielo, l'aria, che dello spazio sub-celeste costituisce la sostanza e, come vento, è portatrice o disperditrice della pioggia. Filosofi e teologi dell'età classica e postclassica spesso esplicitano e discutono criticamente questo simbolismo, che però, è bene sottolinearlo con forza, è effettivamente inerente al sistema politeistico-panteistico già nella sua concezione originaria, ancora puramente religiosa e mitica. In questo senso generale qualsiasi poema teogonico, dunque la stessa *Teogonia* di Esiodo, oltre che storia delle nascite di dei e dee da dei e dee precedenti, è, nello stesso tempo, nell'insieme e quasi in ogni sua parte, anche una storia cosmogonica e un trattato cosmologico. Ma io non cercherò di ricostruire l'intero sistema esiodeo in tutte le sue coerenze e contraddizioni; l'oggetto dell'analisi che mi accingo a svolgere sarà molto più limitato: prenderò in esame solo i passi relativi al Khaos, a Gaia, ad Uranòs, a Tàrtaros, cioè quei brani che descrivono in forma sintetica le sostanze fondamentali e i corpi maggiori che delineano l'architettura del cosmo, sia nella fase genetica sia in quella attuale, brani che vedono ciascuna delle divinità quasi *à double face*, cioè in maniera programmaticamente ambigua, oscillante tra teologia antropomorfica e teologia cosmografico-fisica[4].

Cap. II:
Sintesi delle conclusioni finali

Il mio percorso dimostrativo sarà lungo e faticoso: non è facile mettere una dopo l'altra nella sequenza spaziale della scrittura e in quella temporale del discorso idee che in certi casi, come nel nostro, intrattengono fra loro rapporti di successione logica immediata non con una sola, ma con più di una delle altre; si renderanno perciò necessarie anticipazioni di concetti che troveranno la loro piena giustificazione in un secondo tempo; e questa giustificazione spesso presupporrà quanto detto prima, anche molto prima, non solo subito prima, come è di solito nelle dimostrazioni. Il che potrebbe confondere il lettore, offuscando la chiarezza sostanziale della cosmologia esiodea. Ritengo perciò opportuno offrirne fin dall'inizio uno schizzo sintetico, privo di qualsiasi supporto probatorio, e proprio per questo capace di guidare e facilitare con la sua icasticità la comprensione del seguito.

Attraverso un'analisi oggettiva (almeno spero che la mia sia tale), emerge "spontaneamente" dal testo tràdito un'immagine dell'universo chiara, coerente in se stessa e verosimile in rapporto alla cultura del suo tempo: il che è non piccolo argomento a sostegno dell'attendibilità e della legittimimità storica appunto del testo tràdito (a prescindere

[4] Per una comparazione centrata su singoli snodi narrativi, ricorrenti in forme varie nel quadro ampio della mitologia teogonica e cosmogonica antica, sia greca sia orientale, rinvio a Burkert 1999. Nel mio lavoro prescinderò anche da questo tipo di analisi.

dal problema ristretto se sia *in toto* o solo *in parte* uscito tal e quale dalla bocca e/o dalla penna dell'Esiodo in carne e ossa).

Fase generativa:

All'inizio della storia cosmica si pone il Khaos, una voragine immensa, sconfinata; uno spazio infinito nel quale non è alcun corpo né solido né liquido. È solo ἀήρ, 'aria'. Essendo aria, non è immobile, ma percorso da venti più o meno impetuosi.

Si deve però tenere ben presente che nella *Teogonia*, come anche in Omero, esistono due tipi diversi di ἀήρ: 'aria leggera, limpida, trasparente' e 'aria densa, nebulosa, impenetrabile alla vista'. L'aria che si identifica con il Khaos è del primo tipo, non del secondo.

Solo in un momento successivo, nel seno di questo Khaos/Aèr, nascono altri tre enti primigenî: Γαῖα, la Terra; Τάρταρος, il Tartaro; Ἔρος, Amore/Desiderio sessuale.

Gaia, la Terra, è corpo in sommo grado, il corpo più antico della storia cosmica. Come tale, ha sostanza, appunto γαῖα, la 'terra', e forma. La sua forma è senza dubbio quella stessa della concezione omerica, un disco immenso di spessore notevole, sospeso nello spazio caotico orizzontalmente, perché ha un 'sopra' e un 'sotto', considerati come posizioni assolute: dal suo 'sotto' qualunque cosa precipiterebbe verso il basso; dall'alto rispetto ad essa qualsiasi cosa esistesse (ma ancora non esiste, perché per ora esistono solo Khaos/Aèr e Gaia) precipiterebbe sul suo 'sopra'.

Il Tartaro non è un corpo, perché non ha sostanza né solida né liquida, ma è ἀήρ del secondo tipo, cioè 'aria densa, nebulosa, impenetrabile alla vista'. Questo tipo di aria, pur non essendo un corpo in senso stretto, si configura però visivamente nello spazio, proprio alla maniera di una nuvola, e ha una forma determinata, che nel caso specifico è quella di un disco del tutto analogo alla Terra, rispetto ad essa di identica area, parallelo, collocato a grande distanza, quasi base di un ideale cilindro retto del quale la Terra fosse la base opposta, quella "superiore", data l'assolutezza dei concetti arcaici di 'alto' e 'basso'.

Il quarto ente primigenio, Eros, non è assolutamente un corpo, non ha nemmeno dimensione spaziale, è una forza, la forza dell'attrazione sessuale e generativa, che darà il via alle unioni e generazioni prima divine, poi eroiche e umane. Il che non gli impedisce di essere ipostatizzato anch'esso in una divinità antropomorfa, il celebre giovinetto alato appartenente al corteggio di Afrodite.

Ed Eros entra subito in azione: Gaia, femmina, non può fare a meno del suo maschio, che ancora non esiste. Perciò lo genera da sé, come suo pari, Οὐρανός, il Cielo, steso su di lei per tutta la sua estensione. Urano si colloca verso l'alto, fermandosi ad una distanza da Gaia identica a quella che già intercorreva tra Gaia e Tartaro. Ormai è lui il tetto del sistema, di consistenza solida, senza dubbio, perché sulla sua superficie inferiore sono incastonati gli astri del cielo, come pietre prezione che adornano un mantello. Nella *Teogonia* resta un mistero la qualità della sua sostanza (della sua sostanza "chimica", diremmo noi moderni), ma è espressamente detto che gli astri dei quali è trapunto Urano sono di natura ignea e che perciò egli è la fonte primaria del fuoco. Non è troppo chiaro

nemmeno quale sia la sua forma geometrica: una semisfera poggiata a mo' di cupola sul bordo della superficie terrestre, orlata a sua volta dall'Oceano circolare, o un terzo disco parallelo ai due già esistenti? Ne discuterò oltre, propendendo per l'ipotesi discoidale.

Fase definitiva:

Al termine del processo, e da allora finora e per sempre, l'universo è strutturato nel modo seguente:

Una distesa infinita di aria trasparente, in perenne moto vorticoso, il Khaos/Aèr.

Al suo centro tre dischi paralleli di eguale dimensione, i cui centri si collocano su una linea retta ortogonale alle loro superfici, a formare un cilindro rettangolo, le cui basi e il cerchio mediano hanno consistenza esistenziale, mentre la superficie laterale no.

Il disco mediano è Gaia, la Terra, solida, equidistante rispetto al disco superiore e a quello inferiore.

Il disco superiore è Urano, il Cielo, di sostanza imprecisata, ma comunque rigido, sulla cui superficie inferiore splendono gli astri, che sono di sostanza ignea e luminosa.

Il disco inferiore è il Tartaro, aereo come il Khaos, ma l'aria di cui è fatto è densa, nebulosa, impenetrabile alla vista per chi si trovasse al suo interno. Proprio per questo il Tartaro può essere, a differenza del Khaos, limitato spazialmente, visibile dall'esterno come una nuvola nera, quindi provvisto di forma, appunto discoidale. Al suo interno sono imprigionati per sempre i Titani, puniti del loro antico tentativo di ribellione a Zeus.

La distanza eguale che separa il Cielo dalla Terra e la Terra dal Tartaro è enorme. Per cadere sia dal Cielo alla Terra sia dalla Terra al Tartaro uno stesso grave impiegherebbe perciò un tempo identico, diverso però da grave a grave: un corpo del peso specifico di un'incudine metallica impiegherebbe ben nove giorni; un povero corpo umano, con peso specifico molto inferiore, quindi frenato nella sua corsa dal vorticare dei venti, impiegherebbe addirittura un anno.

Se tra le due basi del cilindro e il suo cerchio mediano vorticano i venti, è perché, ovviamente, il Khaos/Aèr non è solo all'esterno del cilindro geometrico sopra descritto, ma anche fra i tre dischi che lo disegnano: come si è detto, essi hanno una consistenza esistenziale, sono cioè "sostanziati", e perciò ciascuno di essi esclude il Khaos/Aèr dall'interno del proprio corpo; non lo escludono viceversa dai due spazi che li distanziano fra loro.

Il Khaos/Aèr non è in se stesso luminoso, ma, essendo limpido e trasparente, trasmette la luce delle fonti luminose, consentendo così la visione delle cose. Perciò, di giorno, grazie alla luce del Sole, vediamo ciò che è visibile, sia sulla superficie della Terra sia al di sopra di essa (uccelli, insetti, nuvole, pioggia, neve, grandine, polveroni, fumo, ecc.). Di notte, se in cielo splende la Luna, consente ancora di vedere, ma con intensità ridotta, perché la luce lunare è più blanda di quella solare. Se invece la notte è illune, o perché non c'è Luna in Cielo o perché la Luna è coperta da nuvole dense, il Khaos/Aèr è di necessità buio, e noi, uomini e animali, non vediamo nulla. Gli astri a loro volta brillano in se stessi, ma non illuminano al loro esterno: di notte li vediamo, sempre che il Cielo non sia coperto da nuvole sottostanti, ma non ci aiutano a vedere altro che il loro stesso splendore.

Il Khaos/Aèr è bensì, a differenza del Tartaro, aria limpida e trasparente, ma contiene al suo interno, insieme a Urano, Gaia e Tartaro, anche cumuli vaganti di aria densa e impenetrabile alla vista, come quella del Tartaro: nubi in alto, nebbia sulla superficie della Terra e del Mare. Queste, come il Tartato, sono visibili in se stesse dall'esterno, in quanto entità di colore scuro più o meno sagomate, ma non permettono di vedere ciò che fosse al loro interno.

Tutto questo per quanto riguarda la porzione di Khaos/Aèr che intercorre tra Urano e Gaia. La porzione invece che intercorre tra Gaia e Tartaro è eternamente buia, perché lì non c'è né Sole né Luna: è la voragine sotterranea, l'aldilà, l'Ade. Lì è la casa del dio Hades e della sua sposa, la dea Persefone. Lì abitano, assillate dalla tormenta caotica, le anime dei defunti. È il regno dei morti.

Vedi alla fine di questo saggio la Tavola illustrativa intitolata "Universo esiodeo".

Cap. III:
L'inizio della narrazione teogonica e cosmogonica

La *Teogonia* di Esiodo si apre con un proemio innico in onore delle Muse, celebrate in quanto esse stesse cantano l'epos teogonico di fronte al consesso degli dei, che dunque sono ad un tempo oggetto e pubblico del loro canto corale. Questa descrizione stupefacente si ripete per ben tre volte, con parole sempre diverse, ma sempre con lo stesso contenuto: il proemio risulta perciò stranamente tripartito, come se si trattasse di tre proemi equipollenti affiancati l'uno all'altro (*Th.* 1–21; 36–79; 104–115). I primi due si iniziano con il modulo incipitario tipico dell'inno: 'Cominciamo con il cantare le Muse' (*Th.* 1), 'cominciamo dalle Muse' (*Th.* 36), e proseguono appunto in chiave innica; il terzo, quello che precede immediatamente l'inizio effettivo della narrazione esiodea, ha invece la movenza e la struttura dell'invocazione-protasi epica. Ecco i suoi primi due versi (*Th.* 104–105):

χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν·
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων.

Salve, figlie di Zeus, concedete l'amabile canto,
dite la nascita sacra degl'immortali sempre esistenti.

Segue l'elenco delle divinità delle quali saranno illustrate nascita, gesta e competenze: i figli di Urano, di Gea, di Notte e di Ponto, i fiumi, gli astri, gli dei conquistatori dell'Olimpo. Negli ultimi due versi di questa invocazione-protasi è ripreso con parole diverse il contenuto dei due primi versi e vi ricorre il termine ἀρχή, quello che sarà il termine fondamentale della filosofia presocratica, usato ovviamente ancora con un significato in prevalenza temporale-narrativo (*Th.* 114 *f.*):

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ' ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.

Queste cose ditemi o Muse che abitate le case d'Olimpo
fin dall'inizio, e dite quale per prima nacque di esse.

Notiamo un particolare su cui merita soffermarsi: il pronome di interrogazione indiretta ὅτι è di genere neutro. Da uno stretto punto di vista sintattico-formale la scelta è ineccepibile, perché il pronome è determinato dal partitivo αὐτῶν, di genere neutro in quanto si riferisce al ταῦτα ('queste cose') con cui è cominciata la frase. C'è tuttavia uno slittamento semantico sintomatico: in apertura dell'invocazione-protasi (*Th.* 104 *f.*) il γένος da cantare era quello degli dei e delle dee, il cui pronome interrogativo corrispondente sarebbe stato ὅστις, di genere comune, cioè valido sia per il maschile sia per il femminile; ora, in chiusura, il γένος oggetto del racconto è di cose, designate con pronome neutro (ταῦτα, αὐτῶν), e soprattutto di una fra esse, designata di nuovo con pronome neutro (ὅτι), quella che 'nacque per prima' (ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν). Sta di fatto che la teogonia sta slittando nella cosmogonia!

Ha finalmente inizio il racconto vero e proprio, per il quale Esiodo ha chiesto con tanta solennità ispirazione alle Muse (*Th.* 116–122):

ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Dunque primissimamente nacque il Khaos; subito dopo
la Terra dall'ampio petto, sede sempre sicura di tutti
gli immortali che abitano le vette dell'Olimpo nevoso,
ed il Tartaro nebbioso nelle viscere del suolo spazioso,
ed Eros, che tra gli dei immortali è il più bello,
che scioglie le membra, di tutti gli dei e di tutti gli uomini
vince la mente nel petto ed il saggio consiglio.

Come si vede, il quesito posto da Esiodo alle Muse nell'ultimo verso dell'invocazione (*Th.* 115), 'quale di queste cose nacque per prima' (ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν), riceve risposta puntuale e compiuta nel verso successivo (*Th.* 116), il primo della narrazione teogonica: "dunque primissimamente nacque il Khaos" (ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετο). La forma verbale γένετο / γένοντο, 'nacque/nacquero' ricorre sia prima sia dopo i vv. 115–116, ed è ad altissima frequenza nel poema, che non per nulla si intitola θεο-γονία, 'nascita degli

dei'; ne rappresenta anzi l'idea centrale, e ha costantemente il senso di 'venire al mondo per generazione sessuata, o anche non sessuata, ma comunque ad opera di figure genitoriali'. Qui il caso è un po' diverso, indubbiamente singolare: ciò che venne all'esistenza per primo assoluto non può essere stato generato da genitori, altrimenti non sarebbe più il primo. E allora che significa qui con esattezza γένετο? Nacque dal nulla, in un tempo in cui nulla esisteva? O nacque all'inizio del tempo, istituendo esso stesso il tempo, e dunque esiste da sempre? Dobbiamo allora pensare che qui la forma verbale non significhi 'nacque', ma 'fu' o 'era', facendo eccezione al suo uso costante nel corso del poema? Molto si è disquisito al riguardo. Sta di fatto che il testo non dà risposte a questi interrogativi, neppure sembra porli o suggerirli né qui né altrove: continuare a sottilizzare sarebbe un inutile "filosofare" nostro, contro l'indole di un'esegesi filologica sana.

Cap. IV:
Khaos/Aèr

Veniamo ora alla domanda cruciale: che significa il termine Khaos? Intanto è evidente che Esiodo ne parla come di un'entità divina al pari delle altre che formano la tetrade primigenia del brano in esame: Terra, Tartaro, Eros[5]. A differenza di questi, Khaos però non ha mai avuto alcun ruolo nella storia positiva della religione, dei riti e della mitologia popolare. Il termine è piuttosto raro nella letteratura greca superstite e ricorre nella stragrande maggioranza dei casi in testi che commentano o parafrasano il passo esiodeo. Non trova riscontro nei poemi omerici. Ragion per cui non sono mancati critici moderni che lo abbiano ritenuto un neologismo coniato di sana pianta da Esiodo stesso. Ipotesi assurda: come avrebbe potuto mai un aedo-rapsodo iniziare la sua narrazione veritativa con un termine da lui ritenuto incomprensibile al pubblico e senza darne subito una spiegazione di massima? È invece evidente che era certo di essere capito da spettatori e lettori, almeno a un dipresso, perché il termine era già di uso corrente, anche se non a livello di conversazione quotidiana.

Nel prosieguo del racconto Esiodo ha però occasione di usare un'espressione sinonimica: χάσμα μέγα (*Th.* 740). E che χάσμα μέγα sia per lui sinonimo di Χάος, è provato senza ombra di dubbio dal fatto che, dopo averlo descritto e proprio a chiusura della descrizione stessa, lo chiami senz'altro Χάος (*Th.* 814)[6].

Per tutta la durata della lingua greca antica, il significato fondamentale di χάσμα è stato quello di 'fossa', 'forra', 'baratro', 'precipizio', qualsiasi interruzione di un piano calpestabile che si trasformi repentinamente in parete verticale o quasi; più propriamente il vuoto che viene così ad aprirsi nel terreno. Un altro significato, collaterale e colle-

---

[5] Così intese anche il poeta comico Epicarmo (ap. D.L. 3.10 = fr. 275.3 K.-A.): ἀλλά λέγεται μὰν Χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν, alludendo chiaramente al brano esiodeo.

[6] Vedi oltre l'analisi più dettagliata che svolgerò nel cap. VIII. Molti critici moderni, quasi "per partito preso", continuano a negare l'equivalenza semantica e referenziale tra *khasma mega* del v. 740 e Khaos del v. 814, ma i loro sofismi si infrangono miseramente contro l'evidenza palmare del testo.

gato con questo, è 'spalancamento della bocca', 'bocca spalancata'. I linguisti moderni sono concordi che il sostantivo sia corradicale dei verbi χαίνω/χάσκω. Tale rapporto doveva essere sentito anche dai comuni parlanti già in età arcaica. Lo dimostra un verso di Parmenide (DK 28 B 1, 18), nel quale compare l'espressione χάσμ' ἀχανές, 'un vuoto infinito', che configura un evidente gioco di parole "etimologico" su radice χαν-/χασ-[7]. È probabile che la stessa etimologia popolare investisse anche il termine χάος, in quanto affine a χάσμα per significato e per suono.

Se Esiodo considera χάσμα sinonimo di χάος, è allora evidente che per lui anche χάος significa qualcosa come 'fossa', 'forra', 'baratro', 'precipizio'. Ma, dato che il Χάος è per lui l'entità primigenia in assoluto, non può che essere uno 'spalancamento senza margini', uno spazio immenso privo di sponde, perché, altrimenti, margini e sponde sarebbero anteriori o almeno coetanei: avremmo allora due entità primarie, non una: le sponde e l'interstizio fra loro. E le sponde del χάος/χάσμα non potrebbero che essere terreno, cioè Terra, che invece Esiodo dice subito di seguito essere nata in un secondo tempo. L'aggettivo μέγα aggiunto a χάσμα nel v. 740 sembra un tentativo di esprimere appunto quest'idea: non si tratta di un qualsiasi baratro terrestre, ma di un baratro infinito.

L'espressione χάσμα ἀχανές di Parmenide (DK 28 B 1.18), che ci è servita a precisare il significato e l'etimologia popolare di χάσμα, è in realtà importantissima soprattutto da un altro punto di vista. Nella mia edizione commentata dei frammenti di Parmenide svolsi un'analisi particolareggiata per dimostrare che tutto il proemio del suo poema, nel quale rientra il verso in questione, è una ripresa-imitazione insieme analogica e oppositiva del lungo brano esiodeo sul baratro sotterraneo[8]. In tale gioco di contrappunto il χάσμ' ἀχανές del v. 18 è proprio lo stesso ente e lo stesso luogo descritto da *Teogonia* 720–814: il χάσμα/χάος, il baratro dell'Ade, che si spalanca al di là della soglia della Porta del Giorno e della Notte. Perciò il χάσμ' ἀχανές di Parmenide è di fatto una vera e propria glossa esplicativa del χάσμα μέγα di *Teogonia* 740: 'uno spalancamento sconfinato'; ma il suo senso preciso risulta alquanto variabile a seconda dell'interpretazione che si dia all'alfa iniziale di ἀχανές. I lessici antichi oscillano (talvolta all'interno dello stesso lessico) tra alfa privativo e alfa intensivo, concordi comunque nell'assegnare all'aggettivo il significato di 'muto', 'incapace di parlare', 'restato senza parola', o perché a bocca chiusa (alfa privativo) o perché a bocca spalancata (alfa intensivo). Teniamo conto che il referente dello spalancamento casmatico qualificato ἀχανές da Parmenide, non è una bocca umana, ma una voragine cosmica. Di conseguenza, se egli avesse interpretato l'alfa iniziale come intensivo, avrebbe inteso dire semplicemente 'abisso smisurato', limitando-

---

[7] Passate in rassegna tutte le occorrenze sia di χάσμα sia di ἀχανές, risulta che questo nesso tra il sostantivo e l'aggettivo si trova soltanto nel verso di Parmenide e in Ios. *Ant. Iud.* 7.242: χάσμα βαθὺ καὶ ἀχανές, in riferimento a una grossa cavità in cui venne gettato e sepolto il corpo di un uomo ucciso. Resta dubbio se Giuseppe Flavio avesse nell'orecchio proprio il verso di Parmenide o un *cliché* serpeggiante nel patrimonio linguistico. Un altro testo conferma la coscienza viva della parentela fonico-semantica tra χάσμα e χαίνω: D.S. 4.65.8: χανούσης τῆς γῆς, ἐμπεσὼν εἰς τὸ χάσμα, a proposito del baratro in cui sprofondò il carro di Anfiarao secondo il mito tebano.

[8] Cerri 1999[1]: 96–110, 166–186.

si a ricalcare sul piano semantico il nesso esiodeo con una forte accentuazione dell'idea di grandezza. Se invece l'avesse interpretato come privativo, la figura etimologica da lui istituita verrebbe ad essere anche ossimorica e a significare 'forra senza bordi', 'abisso senza pareti', dunque 'forra non forra, perchè infinitudine'; forse, più specificamente, 'spalancamento non circondato però da nulla che si spalanchi'. Propenderei per la seconda ipotesi, che mi sembra più consona al metaforismo proprio dello stile parmenideo.

Quanto esposto sin qui sembra suggerire che in fin dei conti il Khaos esiodeo sia identificabile senza residui con lo 'spazio' in quanto tale. E questa fu la scelta ermeneutica di Aristotele, in un passo in cui, per parte sua, indica lo 'spazio' con i termini τόπος e χώρα (*Ph.* 4.1, 208b27–209a2):

> ὅτι μὲν οὖν ἐστί τι ὁ τόπος παρὰ τὰ σώματα, καὶ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, διὰ τούτων ἄν τις ὑπολάβοι· δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος. λέγει γοῦν· "πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος," ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὥσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ. εἰ δ' ἐστὶ τοιοῦτο, θαυμαστή τις ἂν εἴη ἡ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων· οὗ γὰρ ἄνευ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔστιν, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, ἀνάγκη πρῶτον εἶναι· οὐ γὰρ ἀπόλλυται ὁ τόπος τῶν ἐν αὐτῷ φθειρομένων. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γε ἀπορίαν...
>
> Che dunque il luogo (τόπος) sia qualcosa di diverso dai corpi e che ogni corpo percepibile si trovi in un luogo (τόπος), lo si potrebbe congetturare grazie a quanto detto; e sembrerebbe che anche Esiodo parli correttamente, allorché nel suo poema dà il primato al Khaos. Dice dunque: "Dunque primissimamente nacque il Khaos; subito dopo/la Terra dall'ampio seno", quasi bisognasse che prima ci fosse estensione (χώρα) per le cose che esistono, nella supposizione comune ai più che tutte le cose siano da qualche parte (που) e in un qualche luogo (τόπος). Se fosse qualcosa di simile, davvero meravigliosa sarebbe la potenza del luogo (τόπος) e superiore a qualsiasi altra cosa: infatti, ciò senza il quale nessuna delle altre cose può esistere, mentre questo può esistere senza le altre, è di necessità primo; non verrebbe infatti a morire il luogo (τόπος), mentre muoiono le cose che sono in esso. Senonché (quest'idea) incorre in qualche difficoltà...

Dobbiamo allora davvero concludere che il Khaos di Esiodo è *sic et simpliciter* 'spazio vuoto', nel senso che noi moderni daremmo a quest'espressione? La risposta all'interrogativo sembra di primo acchito impossibile, in mancanza di qualche indicazione positiva all'interno del testo. Ma in realtà indicazioni ci sono. Basta cominciare col porsi un altro interrogativo: una volta nati dopo di lui la Terra, il Tartaro e il Cielo, cioè nell'assetto definitivo del cosmo, dove si trova, secondo Esiodo, il Khaos, l'ἀρχή, il dio più antico?

Si trova ad esempio fra Cielo e Terra! Nel momento risolutivo della Titanomachia, Zeus si decide finalmente a lanciare i suoi fulmini dalla vetta dell'Olimpo, che tocca

il Cielo[9]. Ecco che cosa succede nel mondo sottostante, fino alla Terra, all'Oceano e al Mare (*Th.* 693–707):

[...] ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε
καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ πυρὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη·
ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα
Πόντός τ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀυτμὴ
Τιτῆνας χθονίους, φλὸξ δ' Ἠέρα[10] δῖαν ἵκανεν
ἄσπετος, ὅσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε.
καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος· εἴσατο δ' ἄντα
ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ' οὔασιν ὅσσαν ἀκοῦσαι
αὖτως, ὡς ὅτε γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγας ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει,
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος·
τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.
σὺν δ' ἄνεμοι ἔνοσίν τε κονίην τ' ἐσφαράγιζον
βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν.

... strepitava all'intorno la Terra nutrice
bruciata, immensa la selva intorno crepitava forte nel fuoco;
tutto bolliva il suolo e le correnti d'Oceano
e il Mare irrequieto; li avvolgeva un soffio rovente,
i Titani terragni, e la fiamma raggiunse implacabile
l'Aria divina, e li accecò per quanto gagliardi
il fulgore abbagliante del lampo e del fulmine.
Una vampa divina pervase il Khaos; apparve davvero
a vedere con gli occhi, con le orecchie a sentire il rimbombo,
proprio come se Terra e Cielo spazioso da sopra
cozzassero insieme: sarebbe tale l'immenso fragore,
se l'una restasse schiacciata, l'altro le cascasse sopra.
Fu così grande il fragore, venendo gli dei allo scontro.
Vomivano i venti insieme turbine e polvere,
e tuono, e lampo, e fuoco di fulmine.

[9] Hes. *Th.* 689: ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου.

[10] Ἠέρα è la lezione concorde dei codici e degli scolî. Come si vedrà in prosieguo di lettura, il termine non solleva il minimo dubbio né in se stesso né in rapporto alla cosmologia complessiva delineata nel testo. Pertanto, a mio modesto parere, la vecchia correzione di Naber in αἰθέρα, in genere accolta nelle edizioni successive del poema, non ha alcuna ragion d'essere.

Ma, insomma, che cosa c'è tra il Cielo e la Terra? L'Aria o il Khaos? I vv. 696–697 e 706 dicono 'l'Aria' (ἀυτμή; Ἀήρ; ἄνεμοι); il v. 700 dice "il Khaos". Ci stanno tutt'e due insieme, perché in realtà sono la stessa cosa; il Khaos, il 'baratro', non è dunque puro spazio tridimensionale, nel senso della geometria euclidea solida, né spazio 'vuoto', nel senso della fisica greca posteriore e moderna, ma spazio materiale, sostanziato o sostanziale, è 'spazio aereo', 'aria spaziale'. Certo, 'spazio sgombro', nel senso che non impedisce né il libero volo degli uccelli né la caduta libera dei gravi, i quali non incontrano all'interno di esso alcun ostacolo di natura solida o liquida; ma è 'aria'! Dunque: Khaos/Aria. La similitudine per assurdo istituita da Esiodo suggerisce tra l'altro una sorta di "etimologia" implicita: se il Cielo strapiombasse sulla Terra, venendo i due a combaciare di nuovo, come avvenne per un certo tempo dopo che lei lo ebbe generato da se stessa (vedi cap. VII), verrebbe espulso dal loro amplesso il Khaos/Khasma (sostantivi di χαίνω, 'spalancarsi'), quella 'voragine aerea' che li divide da quando furono separati da Krono.

In un epinicio composto nel 476 a.C., Bacchilide raffigura al vivo un'aquila remigante con le ali "nel khaos", fra stormi di uccelli in fuga per paura di essere ghermiti (*Ep.* 5.16–30). Che si ispiri al passo di Esiodo, può essere o non essere; certo si rivolge ad un pubblico greco abituato a considerare lo spazio atmosferico immenso frapposto tra la terra e il cielo come un 'abisso' (χάος) che noi uomini vediamo dal basso. Ed è la stessa percezione semantica sulla quale faceva affidamento Esiodo nel rivolgersi a chi ascoltava la sua rapsodia. Nel 414 a.C. ad Atene, la stessa immagine con la stessa terminologia ricorre nella commedia *Uccelli* di Aristofane (*Av.* 187–193): la Città Nuvola dei Cuculi (Νεφελοκοκκυγία, 'Nuvolocuculia') è sospesa nell'ἀήρ/χάος, pronta ad intercettare e bloccare il profumo delle carni sacrificali che gli uomini terreni spediscono agli dei celesti attraverso l'aria, per ingraziarseli. Euripide nella tragedia *Cadmo* (fr. 448 N.) sosteneva che lo spazio tra Cielo e Terra da alcuni era detto Khaos, da altri Aér: attestava cioè che l'equivalenza tra i due termini era corrente nella tradizione sapienziale greca.

Che in *Teogonia* 697 Khaos e Aèr si identifichino e che ciò si ritrovi anche nel passo di Bacchilide, fu compreso bene da almeno qualche settore della critica antica[11]; poi da una minoranza consistente di critici moderni[12]; i più però si oppongono e vanno verso altre direzioni. L'obiezione prevalente è che nell'epica arcaica le occorrenze del termine, isolato o in composizione nominale, rinviano sempre alla nozione di 'nebbia', 'oscurità', 'non visibilità'. Non bisognerebbe però limitarsi così esclusivamente ai significanti e procedere per via puramente lessicografica. Capita che una nozione, un significato, "occorra" in un testo anche senza che "occorra" il suo significante proprio: né il filologo né il linguista sono in alcun modo autorizzati ad ignorare tali "occorrenze semantiche". E l'aria/atmosfera nella *Tegonia* si ritroverà di nuovo identificata con il Khaos, questa volta con il Khaos interposto tra la Terra e il Tartaro, anche se questa volta verrà evoca-

---

[11] Vedi *Schol.* Hes. *Th.* 116c[1].

[12] Una presa di posizione molto lucida e decisa al riguardo è quella recente di Wacziarg 2001, la quale, tra l'altro, ricostruisce con chiarezza la storia della questione.

ta senza la designazione esplicita di ἀήρ: lo vedremo più avanti, al cap. VIII. Per ora basti anticipare che quello spazio caotico è proprio ἀήρ, perché è tormentato da continue tempeste di vento (πρὸ θύελλα θυέλλης) (*Th*. 742). Eppoi, è proprio vero che nell'epica arcaica non ricorra mai ἀήρ = 'aria', 'atmosfera'? Ricorre ad esempio proprio in Esiodo, nelle *Opere*, al v. 548 sg.: l'aria mattutina che si stende ferace sui campi coltivati!

Cap. V:
Gaia, la Terra

Vv. 116–117: 'dopo', 'in seguito' (αὐτὰρ ἔπειτα) nacque la Terra. Che significa 'dopo'? Nacque per generazione spontanea o fu generata dal Khaos? Vedremo più avanti che in realtà deriva dal Khaos; per ora non entriamo nel merito e ci limitiamo a prendere atto che, comunque, nacque dopo di lui. Quando nacque non poté che essere sostanziata di sola 'terra' (γαῖα/γῆ), perché tutte le altre sostanze, tranne il Khaos/Aèr, non erano ancora nate. Allo stato definitivo e attuale, continua ad essere sostanziata soprattutto di 'terra', ma contiene su di sé e in sé tutte le altre sostanze e cose nate dopo di lei: acqua, banchi di nebbia, fuoco, metalli, legno, carni, ecc.

Inerisce altrettanto al suo stesso nome che, oltre ad essere sostanza, sia un immenso corpo solido unitario, quello su cui poggiano tutte le cose e tutti gli animali, compreso l'uomo. È così solido e rigido che, lo abbiamo visto, se per ipotesi assurda vi cadesse sopra il Cielo, ne nascerebbe un boato assordante, insopportabile (*Th*. 700–705). Che forma abbia questo corpo, il testo non lo dice mai espressamente. Tuttavia sembra più che lecito congetturare che per Esiodo dovesse avere la stessa forma che ebbe per tutta l'età arcaica, da Omero ai fisici–geografi milesî Anassimandro ed Ecateo: un disco cilindrico, il cui spessore fosse molto minore del diametro delle basi[13]. E non è solo una verosimiglianza storica di massima; una serie di passi della *Teogonia* provano che la corrente del fiume Oceano è, proprio come in Omero, Anassimandro ed Ecateo, una sorta di nastro chiuso, una corona circolare, che fa da bordo all'insieme delle terre emerse e dei mari interni, costituendone il confine estremo sullo strapiombo cosmico[14]: segno inequivocabile che la terra ha per l'appunto forma discoidale.

Nello stesso v. 117 che ne registra la nascita, Γαῖα è accompagnata dall'epiteto εὐρύστερνος, 'dall'ampio petto'. Non si tratta di un innocuo *epithetus ornans*. Segnalare che il petto della Terra è ampio, proprio nel momento in cui si aggiunge che sulla Terra, cioè sul suo petto, sta l'Olimpo con tutti gli dei (*Th*. 117–118), significa orientare il disco terrestre nello spazio caotico, conferendogli un'orizzontalità assoluta: un sopra, appun-

---

[13] Cerri 2013.

[14] Hes. *Th*. 242 = 959: ... Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο ('... dell'Oceano, fiume perfetto in se stesso'); 274 *f*.: ... πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο / ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός... ('... al di là dell'inclito Oceano/al confine da occidente...); 776: ... ἀψορρόου Ὠκεανοῖο ('... dell'Oceano che scorre daccapo', cioè '... dell'Oceano la cui foce si rifà sorgente'); 791: ... εἱλιγμένος... ('circondante', '*circumdatus*') (per la comprensione del passo, tutt'altro che facile, è ancora essenziale la nota di Van Lennep 1843: 97 *f*.).

to il petto su cui si troveranno Olimpo e dei, quando saranno nati (a questo punto della narrazione non sono ancora nati), e un sotto, un dorso, al di sotto del quale stiamo per apprendere che si dislocherà il Tartaro. La Terra è una figura divina femminile distesa in posizione supina, pronta all'amplesso; il che sarà confermato dal racconto successivo sulla nascita e sulle azioni di Urano, il Cielo.

Cap. VI:
Il Tartaro

V. 119: Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης, 'e il Tartaro nebbioso nei recessi del suolo dalle ampie strade'. Dopo la Terra nacque il Tartaro[15]. L'epiteto ne indica subito la consistenza, la sostanza: è 'aria densa', 'nebbia'. Questo è un punto molto delicato della dottrica esiodea, sul quale è necessario fare chiarezza una volta per tutte.

Il sostantivo ἀήρ (nominativo), ἠέρος (genitivo), nella *Teogonia* compare solo due volte, ai vv. 9 e 697. Nel primo caso è la nuvola miracolosa, invisibile, atta a rendere invisibile il proprio contenuto, con la quale dei ed entità demoniche avvolgono se stessi o altri, perché sfuggano allo sguardo delle persone circostanti. Significato che il termine ha molto spesso in Omero. Nel secondo caso designa, come abbiamo già visto (cap. IV), l'atmosfera pura e trasparente che si identifica con il Khaos. Nelle *Opere e i giorni* dello stesso Esiodo si constata la medesima alternanza semantica: 'nebbia miracolosa occultante' ai vv. 125, 223, 255; 'atmosfera pura' al v. 548 *f.*

Quando invece la radice sostantivale funge da primo elemento dei composti aggettivali ἠεροειδής ed ἠερόεις, significa sempre e soltanto 'nebbia', mai 'atmosfera': può essere la 'nebbia miracolosa occultante' (*Theog.* 757); è, più frequentemente, la 'nebbia naturale' che si posa sulla terra o sul mare (*Th.* 252, 294, 873; *Op.* 620).

Si delineano così, senza forzature ermeneutiche, due tipi di ἀήρ, due sostanze ben differenti: l'ἀήρ 'atmosfera/Khaos' e l'ἀήρ 'aria greve', 'nebbia'.

Il Tartaro è dunque fatto di nebbia, come il Khaos è fatto di aria atmosferica e la Terra è fatta di terra. Nella *Teogonia* l'aggettivo ἠερόεις è infatti più e più volte riferito proprio al Tartaro e a quello ζόφος, 'tenebra', con cui il Tartaro si identifica.

Il Tartaro, dice il v. 119, si trova μυχῷ, 'nel recesso' della Terra, anzi, ad essere precisi, nel recesso del 'suolo' (χθονός). L'espressione ha spesso tratto in errore gli interpreti, spingendoli a sostenere che dunque il Tartaro sia 'dentro' il corpo della Terra. Ma la descrizione del mondo infero, posta nella parte centrale del poema, mostra con concretezza visiva che invece il Tartaro si trova a grande distanza dalla Terra, in direzione del basso, e costituisce il fondo dell'universo esiodeo, essendo interposta fra Terra e Tartaro un'immensa porzione di atmosfera caotica. Se ora, alla luce di questo, riconsideriamo l'espressione μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης, prenderemo atto che essa non vuol

[15] Nella *Teogonia* sono intercambiabili in funzione del dettato poetico e del metro il plurale neutro Τάρταρα e il singolare maschile Τάρταρος.

dire 'nei recessi della Terra', bensì 'nei recessi del suolo', cioè della terra in quanto piano di calpestio per noi uomini; dunque, in ultima istanza, 'nei recessi del sottosuolo'. Il μυχὸς χθονός non è nel ventre del corpo terrestre, è piuttosto il limite estremo verso il basso di quel complesso che ha il disco terrestre come coperchio o soffitto, ha il Khaos/Aèr come contenuto di gran lunga prevalente dal punto di vista spaziale, ha il Tartaro come fondo terminale o pavimento[16].

Così, a questo punto della narrazione teogonica iniziale, abbiamo un sistema articolato i tre enti. Dall'alto verso il basso: Terra, Khaos, Tartaro. Che forma ha il Tartaro? Anche questa indicazione Esiodo la riserva al dopo: la Notte lo circonda in tre giri (τριστοιχί), 'intorno al collo' (περὶ δειρήν), a mo' di collana (*Th.* 726 *f.*); 'una muraglia gira tutt'intorno' (τεῖχος δ' ἐπελήλαται ἀμφοτέρωθεν) (*Th.* 733), come avviene con le città degli uomini. Non si sfugge all'impressione viva che il testo suggerisca per il Tartaro una forma discoidale identica a quella della Terra sovrastante. Va delineandosi allora un gigantesco cilindro a due basi, privo però di pareti laterali reali: Terra, base superiore; Khaos, che occupa quasi l'intero volume del cilindro; Tartaro, base inferiore.

Si noti infine che nei vv. 117–119 sono messi a confronto semantico i tre vocaboli atti a designare la Terra, sinonimi sì, ma non privo ciascuno di connotazione sua propria: γαῖα, 'terra'; ἕδος, 'sede'; χθών, 'suolo'[17].

Cap. VII:
Urano, il Cielo

Il quarto ente primigenio menzionato ai vv. 116–122, nato dopo Khaos, Terra e Tartaro, è Eros, che però, a differenza dei tre precedenti, non è un ente sostanziato e a dimensione spaziale, ma un principio, una forza, che sta per entrare in azione in quasi tutti gli atti generativi narrati nel seguito del poema: è l'attrazione erotico-sessuale, alla quale soggiacciono sia gli dei sia gli uomini. Ho detto "in quasi tutti", non "in tutti", perché si verificheranno anche, soprattutto in un primo tempo, atti generativi per così dire "partenogenetici", cioè prodotti da un solo individuo, senza unione sessuale.

Completato il quadro degli enti primigenî, è ancora ben lontana però dall'essere completa la struttura portante dell'universo definitivo: manca quella che sarà a breve la sua metà superiore: per ora il "tetto" è costituito dalla Terra. Ed ecco che proprio la Terra genera in maniera autonoma e asessuata Urano, il Cielo (*Th.* 126–128):

---

[16] Secondo questo stesso modello mentale dovrà ovviamente essere interpretata anche l'analoga espressione riferita al Tartaro nel v. 731, πελώρης ἔσχατα γαίης (*v.l.*: πελώρης κεύθεσι γαίης).

[17] Qualche autore antico e molti critici moderni hanno inteso Τάρταρα del v. 119 come accusativo complemento oggetto di ἔχουσι del v. 118, non come nominativo soggetto di γένετο del v. 116 (vedi West 1966, *ad loc.*). Il Tartaro non sarebbe allora il terzo ente primigenio dopo il Khaos e la Terra, ma solo sede attuale degli dei insieme alla Terra e all'Olimpo. L'interpretazione è insostenibile: 1) Gli dei olimpî non abitano affatto nel Tartaro; 2) non vi abitano nemmeno gli dei inferi (Ade, Persefone, Notte, Erinni, ecc.), che invece dominano il Khaos sovrastante, identificato con il regno dei morti; 3) nel Tartaro abitano solo gli dei sconfitti, spodestati e maledetti, i Titani, che vi sono incarcerati per punizione eterna. Vedi oltre, cap. VIII.

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

La Terra per prima cosa generò eguale a se stessa
il Cielo stellato, perché tutt'intorno la coprisse,
perché fosse agli dei beati sede sicura per sempre.

La Terra genera il Cielo "eguale a se stessa": in che senso? Intanto è fin d'ora evidente che il Cielo è eguale alla Terra almeno per la forma circolare e per la dimensione del suo bordo esterno: altrimenti non sarebbe in grado di 'coprirla tutt'intorno', come suona il secondo emistichio del v. 127. Il Cielo è "eguale" alla Terra anche per sostanza corporea? È fatto anch'esso di terra? Non sembra davvero probabile! In Omero è invariabilmente metallico. Esiodo non dice nulla al riguardo. Dobbiamo perciò limitarci a rilevare quanto abbiamo già rilevato a proposito della Terra stessa (cap. V): è comunque solido e rigido, tanto pesante e duro che, se per ipotesi assurda le ricadesse sopra dall'alto, ne nascerebbe un boato assordante, insopportabile (*Th*. 700–705). Rileviamo inoltre che è "stellato" (*Th*. 127), cioè adorno di quei punti o dischi luminosi che sono il sole, la luna, le stelle. Le espressioni Ὀυρανὸν ἀστερόεντα e Ὀυρανοῦ ἀστερόεντος sono formule epiche, del tipo nome-epiteto, documentate in Omero e frequenti nella *Teogonia*, collocate per lo più in clausola d'esametro. Un particolare rilevante è che nella *Teogonia* l'aggettivo ἀστερόεις ricorre sempre e solo come epiteto di Ὀυρανός, quasi a designarne l'aspetto saliente. È per questo che più oltre (*Th*. 737 e 808), in un contesto determinato, la formula Ὀυρανοῦ ἀστερόεντος sarà utilizzata direttamente come simbolo di uno dei quattro elementi canonici, il fuoco (vedi cap.VIII).

Il Cielo, una volta generato dalla Terra, è proiettato da lei o si proietta da sè verso l'alto, per adempiere il compito che gli è consustanziale: essere il nuovo tetto dell'universo. Si crea così tra loro uno spazio intermedio che, nella *Teogonia*, è *ipso facto* Khaos/Aèr originario, quello che finora era ai margini e all'interno del cilindro ideale creato dalle due entità precedenti, ma che ora è fatalmente presente anche fra la Terra e la sua emanazione lontana, il Cielo, perché spazio (*khaos*) = aèr e aèr = spazio (*khaos*). Saremo informati fra breve da Esiodo che la distanza fra loro è immensa ed è eguale appunto alla distanza già intercorrente fra Terra e Tartaro (vedi cap. VIII).

Dobbiamo però tornare al problema della forma del Cielo. Dicevamo sopra: "Il Cielo è eguale alla Terra almeno per la forma circolare e per la dimensione del suo bordo esterno: altrimenti non sarebbe in grado di 'coprirla tutt'intorno', come suona il secondo emistichio del v. 127". A ben vedere ciò significa solo che la proiezione geometrica ortogonale del Cielo sul piano del disco terrestre non può che coincidere perfettamente con il cerchio di quest'ultimo. Resta da capire come sia immaginata la forma tridimensionale di quel corpo in quanto solido. Per una serie di ragioni precise che non è il caso di illustrare in questa sede, sono stato sempre convinto che in Omero, nonché in Mimnermo e Stesicoro, abbia la struttura di una cupola rigida poggiante sulla circonferenza della

Terra. Senonché non è possibile che sia così anche nella *Teogonia*. Già il fatto che se ne dia una distanza unitaria dalla Terra, eguale a quella tra la Terra e il Tartaro, contraddice l'ipotesi: una cupola ha infinite distanze dalla sua base, distanza zero ai margini, distanze sempre crescenti lungo la sua curvatura verticale, distanza massima tra il suo vertice e il centro della base. Siamo indirizzati verso un'immagine circolare piana, quella di un disco eguale e parallelo agli altri due preesistenti. Conferma risolutiva si trova nel mito di Atlante, narrato da *Teogonia* 517–520:

> Ἄτλας δ' Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
> πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων
> ἑστηώς, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσι·
> ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς.
>
> Atlante sostiene il Cielo spazioso, costretto da duro comando,
> proprio di Terra ai limiti, oltre l'Esperidi argute,
> ritto in piedi, a forza di testa e braccia mai stanche:
> questo il destino assegnatogli dalla scaltrezza di Zeus.

Il dio sventurato fa da pilatro al Cielo. Che bisogno ci sarebbe di pilastro, se si trattasse di una cupola? Per giunta, è ai bordi, al bordo dell'estremo occidente, ritto in piedi: sotto una cupola, al bordo, non ci sarebbe nemmeno lo spazio materiale per un alto pilastro verticale[18]. Il Cielo è sostenuto da lui con la cervice e le braccia: è la maniera in cui si sostiene una tavola piatta pesante, non una conca rovesciata, altrimenti le braccia pescherebbero nel vuoto.

Last, but not least: è solo un caso fortuito che nella *Teogonia* nessun astro tramonti mai nella corrente d'Oceano, come tutti gli astri fanno regolarmente in Omero? Il fatto è che, se il Cielo è un disco parallelo a quello della Terra e lontano da esso, gli astri incastonati in lui possono, sì, sparire alla vista umana quando tramontano, ma non possono certo tuffarsi in quel bordo terrestre che è l'Oceano, così distante dal loro piano di movimento.

La struttura definitiva dell'universo esiodeo è finalmente completa: tre dischi paralleli, reali, sostanziati e solidi, sospesi nel Khaos/Aèr, che li circonda e li separa; formano un cilindro ideale (ideale perché privo di pareti solide) avente per base superiore il Cielo, per base inferiore il Tartaro, per sezione mediana la Terra, che lo divide in due semicilindri di Khaos/Aèr, oblunghi ed eguali.

Vedi alla fine di questo saggio la Tavola illustrativa intitolata "Universo esiodeo".

---

[18] Il ragionamento fu svolto già da West 1966: 198 (ad v. 127): "... a dome would not have required the support of an Atlas (517), least of all at its outer edge (518). Rather is the sky as flat as the earth and parallel to it".

Cap. VIII:
Cosmografia ipogeica: l'Ade

Il brano pertinente ricorre nel poema al momento in cui i Titani, sconfitti da Zeus in battaglia campale, vengono gettati e relegati per sempre nel Tartaro. Segue la descrizione molto precisa dell'intero mondo sotterraneo, del quale il Tartaro occupa il fondo estremo, lontanissimo dalla superficie terrestre e dallo stesso Ade, il cui ingresso è da lui collocato immediatamente al di sotto della superficie terrestre e identificato con la Porta del Giorno e della Notte[19]. Esiodo è molto preciso: cominciamo con i primi due versi (*Th.* 720 *f.*):

τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ Γῆς ὅσον Οὐρανός ἐστ' ἀπὸ Γαίης·
τόσσον γάρ τ' ἀπὸ Γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.

tanto sotto la Terra, quanto il Cielo è lontano da Terra:
tanto spazio infatti è da Terra alle nebbie del Tartaro.

Ma Esiodo non si limita ad enunciare l'equidistanza Cielo-Terra = Terra-Tartaro; la quantifica con esattezza, in termini di tempo percorso ad una velocità data: un'incudine di bronzo impiegherebbe nove intere giornate, sia precipitando dal Cielo fino a Terra, sia precipitando da sotto la superficie terrestre fino al Tartaro (*Th.* 722–725). Questo discorso conferma quanto abbiamo acclarato nei capitoli precedenti: lo spazio ipogeico tra la superficie terrestre ed il fondo dell'universo non è pensato come pieno nel senso di solido, ma come aria atmosferica. Nel seguito della descrizione sarà detto esplicitamente che si tratta di un 'abisso', di un immenso χάσμα (*Th.* 740 *ff.*). Del resto già Omero, in *Il.* 8.13–16, parla di 'baratro' o 'abisso' (βέρεθρον), che separa in senso altitudinale l'Ade dal Tartaro, distante dall'Ade quanto la Terra dista dal Cielo.

Intorno al Tartaro corre una muraglia di bronzo, circondata a sua volta dalla notte, che la avvolge in triplice giro (*Th.* 726 *f.*). Essa è chiusa da una porta di bronzo (θύρας ... χαλκείας), voluta e messa in opera da Posidone (*Th.* 732 *f.*): non è però questa la porta più importante del complesso Ade-Tartaro; la porta che dalla superficie della terra immette nell'Ade, o Porta del Giorno e della Notte, ha, come vedremo, un valore ben maggiore nell'economia del cosmo. A questo punto Esiodo fa un'affermazione sorprendente (*Th.* 727 *f.*):

[...] αὐτὰρ ὕπερθε
Γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο Θαλάσσης.
... ma al di sopra
sono le radici della Terra e del Mare irrequieto.

---

[19] Su questo punto specifico, rinvio alla dimostrazione da me svolta in Cerri 1998: 448 *ff.*

> Le parole con le quali M.L. West commenta i due versi, meritano di essere riportate testualmente, per la loro chiarezza ed incisività[20]:
>
> Esiodo forse immagina che la chiara divisione fra terra e mare vada gradualmente scomparendo nel mondo sotterraneo e che i due elementi si ramifichino in radici o vene inestricabilmente mescolate fra loro. Al di sotto di questo scompare anche la distinzione tra terra ed acqua: al loro posto subentra il *chaos*... Abbiamo così qualcosa che somiglia ad una cosmologia monistica: un elemento indeterminato di base che si sviluppa (spazial¬mente piuttosto che temporalmente, ma Chaos è il primo nato fra tutti gli dei) in un grovi-glio di elementi determinati, che si vanno separando progressivamente e si sviluppano a loro volta nelle masse discrete del mondo a noi noto.

Non perdiamo di vista l'aspetto strettamente topografico: "le radici della Terra e del Mare" si trovano ὕπερθε, 'al di sopra', del Tartaro, cioè non in esso, ma nello spazio sovrastante, cioè nel Khaos/khasma atmosferico e ipogeico. Dopo aver precisato che nel Tartaro sono reclusi per sempre i Titani, sorvegliati dai loro carcerieri, i Centimani (*Th.* 729–735), lo spunto dei vv. 727–728 viene ripreso in maniera più complessa, completa e fisiologica (*Th.* 736–740)[21]:

> ἔνθα δὲ Γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
> Πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
> ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
> ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ·
> χάσμα μέγα...
>
> Lì dell'oscura Terra e del Tartaro nebbioso,
> del Mare irrequieto e del Cielo stellato,
> limiti e fonti di tutte le cose si trovano in fila,
> tremendi, oscuri, fanno orrore anche agli dei:
> abisso immenso...

'Lì', ἔνθα: dove esattamente'? L'avverbio ricorre martellante per l'intero brano, sempre ad inizio di verso, quasi a scandirne l'articolazione in sezioni concettuali[22]. Perciò è necessaria molta attenzione per capire con esattezza il referente di ogni sua occorrenza, non sempre identificabile con il luogo esatto al quale il testo ha alluso da ultimo.

---

[20] West 1966: 361.

[21] I versi 734–743 sono espunti da West 1966, sulla base di argomentazioni analitiche non prive di qualche appiglio, comunque non incontrovertibili. Ho già chiarito che, per una scelta metodologica preliminare, qui non entro nel merito di tali questioni.

[22] Hes. *Th.* 729; 734; 736; 758; 767; 775; 807; 811.

Ai precedenti vv. 729 e 734 ἔνθα si riferisce propriamente al Tartaro; ma qui non può essere! Verrebbe a dire che le radici del Tartaro sono nel Tartaro, insieme alle radici della Terra, del Mare e del Cielo: sarebbe assurdo e in contraddizione plateale con i vv. 727–728, nei quali si è affermato che le radici della Terra e del Mare non sono nel Tartaro, bensì al di sopra di esso. Ne consegue che questa volta ἔνθα non può che riferirsi al medesimo spazio ipogeico e ipertartareo, come continuerà a riferirvisi nelle occorrenze successive (*Th*. 758, 767, 775, 807, 811). L'occorrenza del v. 807 dà inizio ad una ripetizione letterale dei vv. 736–739: conferma dunque senza più ombra di dubbio a quale spazio si riferisca nel v. 736.

Chiarito il "dove," resta da chiarire il "che cosa": lo faremo nel nono e ultimo capitolo.

Il testo della *Teogonia* continua con la descrizione dell'immensità del χάσμα che si apre al di sopra del Tartaro: un uomo che volesse attraversarlo impiegherebbe più di un anno per giungere al fondo, sballottolato come sarebbe in tutte le direzioni da violenti soffi di vento (*Th*. 740–743). Si tratta ovviamente della stessa distanza di cui si è già parlato ai vv. 720–725, di quella che separa la faccia inferiore della superficie terrestre dal fondo dell'universo, costituito dal Tartaro: la differenza di tempo impiegato a percorrerla dall'incudine (nove giorni) e dall'uomo (più di un anno) si spiega con il diverso peso specifico dei due corpi e, quindi, con la loro ben diversa velocità di caduta, in rapporto alla resistenza dell'agente atmosferico in tempesta continua. Per introdurre l'ipotesi assurda di un uomo che riuscisse a penetrare in carne ed ossa in questo spazio (riservato nella realtà alle anime dei defunti, perché è l'Ade), Esiodo così si esprime (*Th*. 740 *f.*):

> ... οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
> οὖδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο.
> ... nemmeno nell'intero corso di un anno potrebbe
> giungere al fondo, una volta che fosse dentro la porta[23].

A quale porta ci si riferisce? Certamente non a quella del Tartaro, menzionata al v. 732 sg., che si trova alla quota più bassa dell'universo. Dai versi che seguono risulta chiaro: 1) che essa è la porta della casa della Notte (*Th*. 744 *f.*); 2) che è la porta su cui si incontrano e si salutano quotidianamente il Giorno e la Notte, all'alba, quando la Notte rientra nella sua casa ed il Giorno inizia il suo percorso sulla terra per portare la luce agli uomini, ed al tramonto, quando è invece la Notte ad uscire sulla terra ed il Giorno si ritira periodi-

---

[23] Mondolfo 1934: 209, n. 1 = Mondolfo 1956: 278, n. 1, seguito da Ballabriga 1986: 259–261, contro tutta la tradizione esegetica antica e moderna, eliminava la congerie sinonimica πάντα τελεσφόρον interpretando πάντα, non come aggettivo singolare maschile in caso accusativo, riferito ad ἐνιαυτόν in coordinazione asindetica con τελεσφόρον, ma come sostantivo plurale neutro in caso nominativo, soggetto di ἵκοιτο e γένοιτο: 'nemmeno nell'intero corso di un anno (τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν), tutte le cose (πάντα) potrebbero giungere al fondo'. A parte l'inverosimiglianza di questo sia pure ipotetico collasso cosmico verso il basso, i due versi verrebbero così a porsi in evidente contraddizione con il discorso precedente sulla caduta dell'incudine di bronzo, che, secondo il dettato chiarissimo dei vv. 722–725, impiegherebbe nove giorni, non più di un anno, per raggiungere il fondo. Ancora: come pensare che il tutto, precipitando, possa essere sbattuto qua e là dai venti, che sono solo una parte di quello stesso tutto?

camente nella casa di lei (*Th*. 748–757); 3) che è contraddistinta da una "grande soglia di bronzo" (μέγαν οὐδὸν / χάλκεον) (*Th*. 749 sg.).

Per la cultura greca, già per quella più arcaica, questa è inconfondibilmente la Porta dell'Ade[24]. Viene ora proclamato, nella maniera più esplicita possibile, quale sia la funzione teologico-antropologica del Khaos ipogeico: è né più né meno che il Regno dei Morti. Infatti al suo interno si trovano: la dimora del Sonno e della Morte (*Th*. 753–766); la reggia di Ade e Persefone, sorvegliata da Cerbero, il cane da guardia che lascia sempre entrare ma mai uscire le anime dei defunti (*Th*. 767–774); la Casa della dea Stige, figlia di Oceano (*Th*. 775–806).

Il brano ha un finale molto solenne, concepito secondo la tecnica tipicamente arcaica della *Ringkomposition*. Ai vv. 807–810 sono ripetuti nella stessa identica forma i vv. 736–739, relativi all'origine di tutte le cose nell'abisso dell'Ade:

> Lì dell'oscura Terra e del Tartaro nebbioso,
> del Mare irrequieto e del Cielo stellato,
> limiti e fonti di tutte le cose si trovano in fila,
> tremendi, oscuri, fanno orrore anche agli dei[25].

Ai vv. 811–814 viene infine ripreso, con variazioni significative, il motivo della porta, che senza dubbio è ancora quella del Giorno e della Notte, menzionata ai vv. 741 e 748–750:

> ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
> ἀστεμφὲς ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
> αὐτοφυής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων
> Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.
>
> Lì è la porta splendente e la soglia di bronzo,
> saldamente piantata in radici profonde,
> da sé generata; oltre, lontano da tutti gli dei
> hanno sede i Titani, al di là dell'abisso buio.

Il v. 811 è quasi identico ad *Il.* 8.15, salvo la sostituzione di σιδήρειαι, 'd'acciaio', con μαρμάρεαι, allusivo appunto allo splendore dell'acciaio: è evidente la pertinenza di entrambi i versi ad un formulario rapsodico relativo alla Porta dell'Ade. Il v. 812 non è un semplice *epithetum ornans*, inteso a sottolineare la saldezza della porta, la sua costruzione perfetta: il termine ῥίζαι, già comparso al v. 728 nel senso pregnante, cosmologico,

---

[24] Dimostrazione particolareggiata in Cerri 1995.

[25] Naturalmente nell'edizione di West la ripetizione non sussiste, data l'espunzione dei vv. 734–743: vedi sopra, n. 21.

di 'principio', 'scaturigine', suggerisce l'idea che anche la Soglia di Bronzo ha le sue "radici" in quello stesso spazio cosmico in cui le hanno la Terra, il Mare, il Tartaro e il Cielo. L'aggettivo αὐτοφυής, 'generato da se stesso', 'nato spontaneamente', 'innato', con cui si apre in *enjambement* il v. 813, rende esplicito il riferimento che nel verso precedente era implicito, negando alla Soglia di Bronzo la derivazione da altro: aggettivo davvero singolare nel contesto di una *Teogonia*, di un tipo di poema che si propone programmaticamente di illustrare la catena ininterrotta delle nascite, da generante a generato. Il portale dell'Ade e la sua soglia assumono così la qualità ed il ruolo dell'essere originario, finora riservati nel poema soltanto al Chaos, alla Terra, al Tartaro e ad Eros, individuati come necessari punti di partenza del processo generativo (*Th*. 115–122). Ma, come si è visto, il χάσμα dell'Ade si identifica in sostanza con il Χάος primigenio, tanto che al v. 814 riceve appunto tale denominazione. E i vv. 813–814 servono a chiarire in modo definitivo la dislocazione del Tartaro rispetto alla porta dell'Ade: esso si trova *oltre… al di là dell'abisso buio* (Porta – Χάος – Tartaro)[26].

Cap. IX:
Il Khaos e i Quattro Elementi canonici

Come abbiamo veduto, ai vv. 727–728 si dice che le "radici" (ῥίζαι) della Terra (Γῆ) e del Mare (Θάλασσα) "nascono" (πεφύασι) nel Khaos/Aèr ipogeico. La Terra è un corpo tridimensionale solido, geometricamente sagomato in forma di disco; sua sostanza costitutiva è la 'terra', in senso chimico-materico, per usare una terminologia comprensibile a noi. Il Mare, secondo il linguaggio arcaico, non è propriamente un corpo, perché non è solido, ma liquido; ciononostante, è pur sempre una massa unitaria dislocata nello spazio e provvista di forma esterna: in superficie è piano, ma fluttuante, "mai stanco" (ἀτρύγετος) di agitarsi in onde e correnti; al perimetro e al di sotto della superficie è rigidamente sagomato dalla forma della Terra, nelle cui bassure sottomarine è insediato; sua sostanza costitutiva è ovviamente l'acqua.

In questo contesto di idee, che senso concreto ha dire che le "radici" della Terra e del Mare si trovano nel khaos/aèr? 'Radici' è metafora vegetale: bisogna dunque pensare alla radice di una pianta che cresce verso l'alto sulla superficie terrestre, mentre trae il suo alimento, la sua sostanza costitutiva dalle radici, che sono sotto terra e dalla terra selezionano quanto serve allo scopo. Mi sembra incontrovertibile che il senso finale possa essere solo questo: Terra e Mare si presentano come masse unitarie e sagomate nell'ambiente in cui stanno, ma le sostanze che li compongono 'derivano' da Khaos/Aèr; più precisamente, è in questa sostanza continua e unitaria che germinano vene sottili, barbe radicali, filamenti oblunghi, i quali assorbono la sostanza circostante (appunto il khaos)

[26] Per una diversa interpretazione (Ade – Tartaro – porta – χάος), a mio avviso non sostenibile, cfr. Ballabriga 1986: 264–275, con rassegna bibliografica.

e la convertono in linfa specifica, che alimenta e produce i corpi esterni all'ambiente in cui tali radici sono immerse.

Il termine agricolo ῥίζα si arricchisce così di valenze nuove: 'radice sostanziale', 'sostanza', 'elemento'. Linea semantica in cui si inserirà Empedocle, quando definirà ῥιζώματα i suoi quattro elementi primigenî, terra, acqua aria e fuoco (DK 31 B 6.1)[27].

In 727–728 non si parla di quattro, ma solo di due sostanze, terra e acqua, che tuttavia rientrano in quell'ideologia dei quattro elementi che è attivissima già nell'epica omerica, sia pure non ancora in forma di canone tetradico[28]. Ma in Esiodo subito dopo occorrono, quasi per auto-correzione, i vv. 736–740, che contengono per l'appunto la canonizzazione esplicita dei Quattro Elementi, la più antica in nostro possesso, alla stregua dell'informazione letteraria superstite. A terra e acqua si aggiungono, in questa riformulazione del concetto espresso a 727–728, aria densa e fuoco. Come abbiamo già visto, Esiodo questa volta dice: lì, nell'immenso khasma/Khaos, sono le 'fonti' (πηγαί) e i 'limiti' (πείρατα) della Terra, del Tartaro "nebbioso", del Ponto "mai stanco" e del Cielo stellato. Qui al termine ῥίζαι, 'radici', si sostituiscono πηγαί, 'fonti', 'scaturigini', e πείρατα, 'confini', 'limiti', 'propaggini estreme', che forse poi è l'interpretazione più calzante, se ricordiamo che si tratta di filamenti prolungati in uno spazio estraneo a quello delle cose alimentate. I termini usati, ῥίζαι, πηγαί, πείρατα, saranno nel linguaggio fisico posteriore normalmente impiegati con lo stesso significato di ἀρχαί, ad indicare i *semina rerum*, le scaturigini prime, i principi limitativi. Se le radici, scaturigini, propaggini estreme alimentano la Terra di terra, il Tartaro di aria/nebbia, il Ponto di acqua, di che sostanza alimentano il Cielo? Vedemmo che non è determinabile nella *Teogonia* la sua sostanza costitutiva. Ma qui ci soccorre l'epiteto 'stellato', ἀστερόεις: la sostanza in questione non è quella specifica del Cielo stesso, che, quale che sia, comunque non può essere uno dei Quattro Elementi canonici, ma quella degli astri fiammanti incastonati in lui, cioè il fuoco!

Il Khaos/Aèr leggero e limpido secerne da sé le quattro sostanze elementari: terra, aria nebbiosa, acqua, fuoco; queste, a loro volta, comporranno tutte le altre sostanze presenti nell'universo. Egli, ora è evidente, è 'inizio', ἀρχή, non solo in senso cronologico-storico, come poteva esser sembrato al v. 116, ma anche nel senso di sostanza primaria generativa perennemente, in ogni tempo, per sempre. Qui aleggia possente una proto-nozione di 'materia', che tuttavia non trova ancora un termine linguistico adeguato e univoco. Ma *archè*, *khaos*, *aèr* leggero, sono gli antenati esiodei di *hyle*.

---

[27] Sul rapporto organico stabilito da Empedocle tra la propria esposizione poetica e il modello esiodeo, mi sono soffermato *ex professo* in Cerri 2006.

[28] Gilbert 1907: 17–30; Cerri 1998.

UNIVERSO ESIODEO

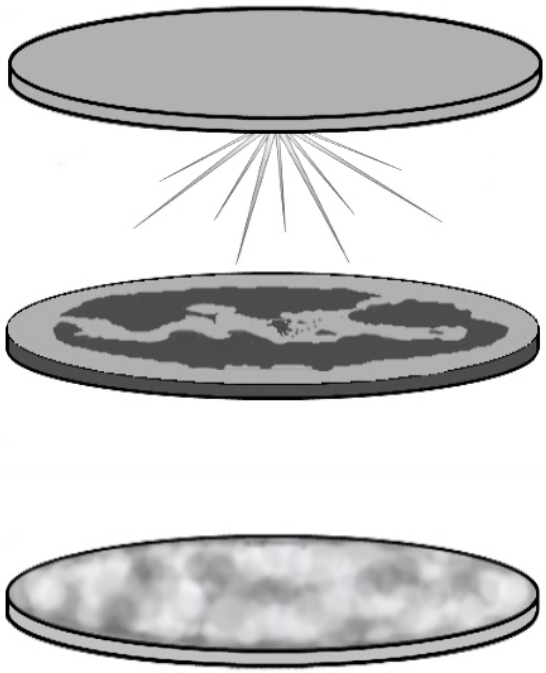


Grafico di
Giovanni e Fanny Cerri

BIBLIOGRAFIA SULLA COSMOLOGIA DI ESIODO

Arrighetti, G., 1975, "Cosmologia mitica di Omero e Esiodo", in: G. Arrighetti (cur.), *Esiodo: letture critiche*, Milano, pp. 146–213.

Ballabriga, A., 1986, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.

Burkert, W., 1999, "The Logic of Cosmogony", in: R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, pp. 87–106.

Burnet, J., 1920[3], *Early Greek Philosophy*, London, pp. 4–6.

Bussanich, J., 1983, "A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos", *Classical Philolology* 78, pp. 212–219.

Cassanmagnago, C., 2009, *Esiodo, Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano.

Cerri, G., 1995, "Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide", in: R. Cantilena (cur.), *Caronte – Un obolo per l'aldilà. Atti dell'incontro di studi su "La moneta in tomba: un obolo per Caronte?"*. Università degli Studi di Salerno, Fisciano 20–22, febbraio 1995, *La parola del passato* 50, fascicoli 182–185, 1995 (in realtà autunno 1996), pp. 437–467.

Cerri, G., 1998, "L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici", *AION, Sez. filol.-lett.*, 20 (in realtà novembre 1999), pp. 5–58.

Cerri, G., 1999[1] (2014[5]), *Parmenide di Elea, Poema sulla natura, Introduzione, testo, traduzione e note*, Milano.

Cerri, G., 2006, "Empedocle narratore di miti: la vicenda cosmica", *AION (filol.)* 28, pp. 49–63 = 'Livello scientifico e livello mitico nei poemi di Empedocle', in: G. Casertano (cur.), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007, pp. 122–142.

Cerri, G., 2013, "L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia", *Peitho. Examina antiqua* 4, pp. 13–22.

Cornford, F. M., 1950, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, pp. 95–116.

Cornford, F. M., 1952, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952.

Gregorio, Di L., 1975, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano.

Diller, H., 1971, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", *Antike und Abendland* 2, 1946, pp. 140–151 = *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, pp. 19–34.

Fränkel, H., 1951[1], *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York (München 1962[2]; 1969[3]), Kap. III b = *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, trad. it. Bologna 1997, pp. 158–173.

Gilbert, O., 1907, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, pp. 17–37.

Hölscher, U., 1953, "Anaximander und die Anfänge der Philosophie II", *Hermes* 81, pp. 385–417, in particolare pp. 391–404 = "Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo", in: G. Arrighetti (cur.), *Esiodo: letture critiche*, Milano 1975, pp. 127–145 [Corrispondente alle pp. 391–404 dell'ediz. originale].

Jacoby, F., 1930, *Hesiodi Carmina, Pars I: Theogonia*, Berlin.

Johnson, D. M., 1999, "Hesiod's Description of Tartarus (*Theogony* 721–819)", *Phoenix* 53, pp. 8–28.

Karl, W., 1967, *Chaos und Tartaros in Hesiods Theogonie*, Diss. Erlangen.

Kirk, G. S., 1956–1957, "The Interpretation of Hesiod, *Theogony* 736 ff.", *Proceedings Cambridge Philological Society* 184, pp. 10–12.

Kirk, S., Raven, J. E., 1957[1], *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge pp. 24–32; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983[2], pp. 34–46 [Edizione in gran parte riscritta e bibliograficamente aggiornata].

Kratzert, T., 1998, *Die Entdeckung des Raums: von hesiodischen χάος zur platonischen χώρα*, Amsterdam.

Lombardi, M., 2012, "Chaos e Ade in Hes. *Th.* 720–819", *Hermes* 140, pp. 1–17.

Louis, P., 1948, "Sur le sens du mot ἀήρ chez Homère', *Revue de philologie* 22, pp. 63–72.

Lumpe, A., 1955, "Der Terminus Prinzip (*arché*) von den Vorsokratiker bis auf Aristoteles", *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, pp. 104–116.

Miller, M. H., 1977, "La logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode: étude des vers 116 à 133 de la Théogonie", *Revue de métaphysique et de morale* 4, pp. 433–456.

Mondi, R., 1989, "ΧΑΟΣ and the Hesiodic Cosmogony", *Harvard Studies Classical Philology* 92, pp. 1–39.

Mondolfo, R., 1934, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze = *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, Parte quarta, Cap. I ('L'infinità divina nella teologia presocratica'), pp. 271–294, in particolare pp. 274–283 = Milano 2012², edizione postuma a cura di G. Reale, contenente una ristampa anastatica del testo 1956.

Northrupp, M. D., 1979, "Tartarus Revisited: a Reconsideration of *Th.* 711–819", *Wiener Studien* 92, pp. 22–36.

Paley, F. A., 1883, *The Epics of Hesiod. With an English Commentary*, London.

Pellikaan-Engel, M. E., 1974, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Amsterdam, pp. 11–50.

Philippson, P., 1936, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo.

Podbielski, H., 1986, "Le Chaos et les confins de l'univers dans la *Théogonie*", *Études classiques* 54, pp. 253–263.

Prier, R. A., 1972, 'On *Theogony* 118 and 119', *Classical Philology* 67, p. 54–55.

Rivaud, A., 1906, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, pp. 1–81, soprattutto 31–34.

Rzach, A., 1902, *Hesiodi Carmina*, Leipzig [Editio Maior].

Rzach, A., 1902 (1908, 1913), *Hesiodi Carmina*, Leipzig [Editio minor].

Schwabl, H., 1955, "Zur *Theogonie* des Hesiod", *Gymnasium* 62, pp. 526–542.

Schwabl, H., 1962, *s.v.* "Weltschoepfung", *R.E.*, Suppl. 9, coll. 1433–1582.

Schwabl, H., 1966, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Wien.

Solmsen, F., 1950. "Chaos und Apeiron", *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 24, pp. 235–248 = *Kleine Schriften I*, Hildesheim 1968, pp. 68–81.

Stokes, M. C., 1962, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies I", *Phronesis* 7, pp. 1–37.

Stokes, M. C., 1963, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies' II", *Phronesis* 8, pp. 1–34.

Clay, J. S., 2003, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge.

Lennep, van D. J. (ed.), 1843, *Hesiodi Theogonia*, Amsterdam.

Wacziarg, A., 2001, "Le Chaos d'Hésiode", *Pallas* 57, pp. 131–152.

Wacziarg Engel, A. P., 2014, *Hésiode, Théogonie. Un chant du cosmos*, Traduit du grec et commenté, Paris, pp. 211–222; 230–241.

Wasser, O., 1899, *s.v.* "Chaos", *R.E.* III 2, col. 2112.

West, M. L., 1966, *Hesiod, Theogony*, Oxford.

Wisniewski, B., 1963, 'Sur la signification du ἀήρ d'Anaximenes', *Studi Italiani di Filologia Classica* 35, pp. 112–116.

GIOVANNI CERRI
/ Roma Tre University, Italy /
cerri.telepylos@tiscali.it

The Concept of 'Matter' in Archaic Greece, 1: Khaos/Aèr in Hesiod's *Theogony*

The essay considers synthetically the passages of Hesiod's *Theogony* concerning Khaos, Gaia, Uranòs, and Tàrtaros as describing the cosmic structure at its very beginning and at its present state. The final result of the cosmogenetic process consists of three solid parallel disks of equal size separated from one another by the space of Khaos/Aèr. The whole structure is conceived of as an ideal cylinder (ideal because it has no real lateral walls), whose superior base is Uranòs (the Sky), the inferior one is Tàrtaros (the Hell) and the median section is Gaia (the Earth), dividing the whole cylinder into two high semicylinders full of Khaos/Aèr. From this Khaos/Aèr, the primal Four Elements (earth, water, misty air and fire) derive, as plants do from their roots, from which all other substances of the universe originate in turn. Thus, Khaos is *arkhè* (the 'beginning') not only in the chronological-historical sense, but also in the sense of an eternal generative substance of all things. We may conclude that the Hesiodic word *khaos* is a lexical ancestor of the later physical and philosophical term *hyle* because it conveys the primeval notion of 'matter'.

KEYWORDS
Classical Philology, Ancient Greek Physics, Presocratics, Chaos, Hesiod, Cosmogony and Cosmology.

Tales z Miletu o wodzie

RYSZARD LEGUTKO / *Uniwersytet Jagielloński* /

Teza o wodzie jest bodaj najbardziej znanym poglądem Talesa, a dla wielu jedynym, jaki z jego imieniem bywa kojarzony. Jak jednak dokładnie brzmi ta teza, nie jest wcale jasne. Jeszcze mniej jasne jest jej uzasadnienie. Zwykle traktuje się Talesa jako myśliciela, u którego filozofowanie nie miało jeszcze formy wystarczająco refleksyjnej, a więc część wskazanego problemu ze zrozumieniem głównej tezy — poza oczywistym brakiem dostępu do tekstu źródłowego — bierze się z relatywnie niskiego poziomu świadomości filozoficznej autora z Miletu. Być może tak istotnie jest. Ale dostępne świadectwa pozwalają na pewne przybliżenia intuicji pierwszego filozofa. Poniższy tekst jest próbą dokonania takich przybliżeń.

1. Teza o wodzie

Najważniejszy i najobszerniejszy fragment, z którego dowiadujemy się o Talesa koncepcji wody pochodzi z *Metafizyki* Arystotelesa (*Metaph.* 983b6–27).

„Spośród pierwszych filozofów większość uważała, że *archai* wszystkiego należą wyłącznie do rodzaju materii. Bo to, z czego wszystkie rzeczy są, z czego najpierw

powstają i to, w czym na końcu giną — ich substancja (*ousia*) pozostaje trwałą, zaś przymioty ulegają zmianie — to coś jest, według nich, żywiołem oraz ową *arche* rzeczy istniejących. Stąd sądzą, że żadna z tych rzeczy ani nie powstaje, ani nie ginie, jako że owa natura zostaje zachowana; tak jak mówimy o Sokratesie, że ani po prostu nie powstaje, gdy staje się piękny czy wykształcony, ani nie ginie, gdy te cechy utraci, gdyż pozostaje podłoże (*hypokeimenon*), którym jest sam Sokrates. To samo we wszystkich innych przypadkach. Musi istnieć jakaś natura, jedna lub więcej, z której wszystko powstaje, a ona sama jest zachowana. Nie wszyscy jednak się zgadzają co do ilości oraz rodzaju tej *arche*.

Tales, który taką filozofię zainicjował, uważał, że *arche* to woda (dlatego twierdził, że ziemia unosi się na wodzie). Zapewne doszedł do tego wniosku na podstawie obserwacji, że wszystko czerpie pożywienie z wilgoci, a gorąco ść z wilgoci powstaje i z niej żyje (to zaś, z czego rzeczy powstają stanowi *arche* wszystkiego).

Swój pogląd przyjął takiej właśnie podstawie oraz z tego, że nasiona wszystkich rzeczy mają wilgotną naturę, a także z tego, że woda jest źródłem rozwoju rzeczy wilgotnych".

Powyższy fragment składa się z trzech wyraźnych części, które specjalnie dla celów wywodu pozwoliłem sobie oddzielić akapitami:

1. pierwsza część, najdłuższa, charakteryzuje cały nurt wczesnej greckiej filozofii przyrody;
2. druga część to jedno zdanie o wodzie jako *arche* (z wtrąceniem w nawiasie o ziemi spoczywającej na wodzie), które mówi o filozofii Talesa jako o przedstawicielce tego właśnie nurtu;
3. trzecia część, czyli pozostały passus przedstawia uzasadnienie, jakim miał się posłużyć Tales, by udowodnić pogląd, że woda jest *arche*.

Fragment nie pozwala na łatwą rekonstrukcję filozofii Talesa, gdyż tylko dwie zawarte w nim informacje o tej filozofii są trudne do zakwestionowania: że dla Talesa woda była podstawowym pojęciem wyjaśniającym oraz że według niego ziemia spoczywa na wodzie. Ta druga informacja znajduje potwierdzenie w *De coelo* Arystotelesa (*Cael.* 294a28–33), a także w źródłach późniejszych, najprawdopodobniej opartych na Arystotelesie (np. w *Questiones naturales* (3.14) Seneki — DK 11 A 15). Trudno zakwestionować autorstwo Talesa poglądu o ziemi spoczywającej na wodzie nie tylko z powodu powtórnego świadectwa Arystotelesa, lecz także z racji zdroworozsądkowych: jest to pogląd zbyt konkretny i jednoznaczny, by mógł być wynikiem interpretacji, czy domyślnej rekonstrukcji Arystotelesa, lub kogokolwiek innego. Reszta informacji w powyższym fragmencie może zostać poddana w wątpliwość. Tych głównych wątpliwości jest trzy.

Po pierwsze, Arystoteles referuje cały nurt filozoficzny, a Talesa wymienia na końcu jako przykładowego reprezentanta tego nurtu, co oznacza, że ogólne rozumowanie na temat roli *arche* nie musi być dokładnym zreferowaniem jego filozofii. Trudno dokładnie stwierdzić, co z części (i) dotyczy literalnie Talesa, a co jest podsumowaniem i syntezą myślenia Jończyków.

Po drugie, opis owej filozofii, której Tales miał być twórcą i przedstawicielem, został przedstawiony przy użyciu Arystotelesowskiej terminologii. Mamy tu „substancję",

„materię", rozróżnienie na „substancję" i „przypadłości", „podłoże". Już to skłaniać musi do ostrożności. Przede wszystkim jednak nie ma żadnych podstaw, by przyjąć, że słowo *arche*, którego używa jako głównego klucza do interpretacji filozofii Jończyków, w ogóle było przez Talesa używane. Wydaje się wielce prawdopodobne, że gdyby u Talesa ono występowało, mielibyśmy tego jakiś ślad w doksografii. Dlatego napisałem powyżej, że niewątpliwą informacją zawartą w omawianym fragmencie jest ta, że Tales uważał wodę za coś wyróżnionego, a nie że, dosłownie, uważał ją za *arche*.

Po trzecie, uzasadnienie filozofii Talesa w części (iii) też wymaga ostrożności. Nie jest ono dokładnym przytoczeniem, gdyż Arystoteles używa słowa „zapewne" (ἴσως). Można więc przypuszczać, że to uzasadnienie zostało częściowo lub całkowicie sformułowane przez samego Arystotelesa, który próbował zrekonstruować ten sposób myślenia Talesa, jaki go doprowadził do wniosku o wodzie. Dlaczego nie użył dokładnego uzasadnienia Talesa, czy wręcz cytatu, nie wiemy. Być może tego uzasadnienia nie znał, być może było ono chaotyczne i Arystoteles musiał je doprowadzić do formy uporządkowanej, być może uzasadnienia Tales w ogóle nie podał. Ta ostatnia ewentualność wydaje się jednak mało prawdopodobna.

Używając pojęcia *arche*, Arystoteles musiał mieć na myśli jakąś wyraźną intuicję filozoficzną, którą dostrzegał w dawnej filozofii. Jaka to była intuicja? Arystoteles nie ułatwia nam odpowiedzi na to pytanie, bo w rzeczonym fragmencie słowo *arche* ma kilka znaczeń. Spróbujmy je odróżnić. *Arche* to:

- coś, z czego rzeczy powstają i w czym na końcu giną lub, mówiąc inaczej, w co się obracają;
- początek, czyli coś, z czego rzeczy powstają;
- substancja (*ousia*), która pozostaje niezmienna, mimo że cechy się zmieniają;
- podłoże (*hypokeimenon*);
- żywioł materialny (*hyle*, *stoicheion*);
- źródło życia i rozwoju.

Które z owych znaczeń możemy uznać za najtrafniej rekonstruujące myśl Talesa? Aby na to pytanie odpowiedzieć, przyjrzyjmy się bliżej tekstowi. We fragmencie możemy się dopatrzyć dwóch rozumowań rekonstruujących argument Talesa.

2.1 Argument biologiczny

Pierwsze z tych rozumowań ma formę sylogizmu. Brzmi ono tak:

a. rzeczy powstają z wody;
b. to, z czego rzeczy powstają, stanowi *arche* wszystkiego;
c. *ergo*, woda jest *arche* wszystkiego.

Przesłanka (a) bierze się z części (iii) fragmentu, czyli z owego uzasadnienia poprzedzonego słowem „zapewne". Czy jednak wątpliwości, na jakie wskazałem powyżej odnośnie do wiarygodności tego uzasadnienia, nie unieważniają całego sylogizmu? Sądzę, że mogą one być osłabione następującym argumentem. Uzasadnienie podane przez Arysto-

telesa jest rejestrem pewnych obserwacji zjawisk w przyrodzie: o pożywieniu czerpanym z wilgoci, o nasionach wymagających wilgoci do rozwoju, itd. Może zatem słowo „zapewne" odnosiło się do tych konkretnych wskazanych przez Arystotelesa zjawisk, a nie do samej ich klasy. Może więc przykłady, jakie dawał Tales, były tego samego rodzaju, choć niekoniecznie takie same. Trudno przypuszczać, że uzasadnienie Talesa całkowicie różniło się od tego, jakie podaje Arystoteles. Jeśli uznamy, że Tales jakoś swój pogląd o wodzie uzasadniał — brak takiego uzasadnienia wykluczyliśmy jako nieprawdopodobny — to można przyjąć, że musiał on choć w najogólniejszych zarysach zgadzać się z tym, co pisał Arystoteles.

Powiemy zatem, że Tales najprawdopodobniej wspierał swoją teorię o wodzie jakimś materiałem obserwacyjnym. Zauważył, że w wielu (wszystkich?) konkretnych przypadkach ilekroć mamy do czynienia ze wzrostem, życiem, powstawaniem, ocieplaniem, to zawsze dzieje się to w obecności wody. Gdyby taką interpretację przyjąć, dawałoby to podstawy, by uznać Talesa za pierwszego przyrodnika, który na podstawie obserwacji natury pragnął na podstawie pojedynczych, zaobserwowanych faktów dojść do wniosków uogólniających. Można dodatkowo powiedzieć, że podstawowa dziedzina poznania, która posłużyła mu do wyprowadzenia wniosku o wodzie, to ta, która dotyczyła procesów powstawania życia, czyli — jak to później zostało nazwane — procesów biologicznych.

Powróćmy do postawionego powyżej pytania. Który z sensów *arche* daje się pogodzić z powyższym rozumowaniem? Z powyżej wymienionej listy najbliższy, i być może jedyny, jaki daje się przypisać powyższemu sylogizmowi, to „początek" rozumiany jako „źródło życia". Można ewentualnie mówić tutaj, jakkolwiek nieco przesadnie, o „pierwszej przyczynie", a tego pojęcia użył również Arystoteles nieco dalej w rzeczonym fragmencie (*Metaph.* 984a3). Cała reszta znaczeń musi jednak zostać wykluczona.

Łatwo jednak zauważyć, że przy przyjęciu takiego sensu *arche*, cały sylogizm staje się bezwartościowy: wniosek (c) jest już zawarty w przesłance (a). Zdanie wniosku „woda jest początkiem wszystkiego" jest bowiem tożsame ze zdaniem przesłanki (a) „rzeczy powstają z wody". Skoro zaś tak, to wprowadzenie przez Arystotelesa słowa *arche* nie wnosi wiele nowego. Tales po prostu wnioskował na podstawie obserwacji, że procesowi powstawania i rozwoju życia musi zawsze towarzyszyć woda. W tak uzasadnionym wniosku nie ma niczego szczególnie abstrakcyjnego, czy filozoficznego. Ale na podstawie powyższego fragmentu Talesowi można przypisać inne rozumowanie. Brzmiałoby ono tak:

a. wszystko powstaje z wody;
b. ziemia spoczywa na wodzie;
c. *ergo*, woda jest *arche* wszystkiego

Przesłanka (k) jest powtórzeniem przesłanki (a). Mamy tutaj to samo zdanie kumulujące pojedyncze obserwacje empiryczne. Zdanie (l) jest natomiast czymś w rodzaju konsekwencji wynikającej z przesłanki (k). Jeśli wszystkie rzeczy powstają, rozwijają się i tworzą ciepło dzięki wilgotności, to ziemia jako całość również takiej podstawy swojego istnienia i rozwoju potrzebuje. W innym źródle — u Aecjusza (*Doxographi Graeci*, P 1.3.1.,

S 1.10.12) mamy powiedziane jeszcze dobitniej: nie tylko ziemia, ogień Słońca oraz ciała niebieskie, lecz także „sam kosmos" w całości „żywią się" (τρέφεται) oparami wód. Ten sam czasownik pojawia się u Simplicjusza, który pisał o Talesie, że według niego świat się żywi (τρέφεσθαι) tym, z czego się składa (DK 11 A 13).

Można zatem przyjąć, że rozwój ziemi ma swoje źródło w wilgotności, a najprostszą interpretacją, która by to wyjaśniała jest przyjęcie, że spoczywa na wodzie. Mówiąc inaczej i prościej, jeśli nasiono dla rozwoju potrzebuje wody, to i cała ziemia dla rozwoju potrzebuje wody, a to może czynić prawdopodobną hipotezę, że spoczywa na wodzie, a przez to jest nią przeniknięta. To z kolei, idąc śladem Aecjusza, pozwala wnosić, że wszystko inne, wliczając Słońce i ciała niebieskie, czerpie z wody siłę rozwojową.

Zdanie (m) można uznać za uogólniającą konsekwencję zdania (l). Słowo *arche* ma w tym rozumowaniu taki sam sens jak w poprzednim. Oznacza „początek" i „źródło", tyle tylko że w nie tylko w odniesieniu do wszystkich rzeczy, lecz także do całej ziemi. Nie ma jednak mocnych podstaw, by stwierdzić, że Tales sformułował zdanie (m), bo nie wiadomo, jakiego słowa mógłby tutaj użyć, skoro odpowiednimi pojęciami jeszcze nie dysponował. Bardziej prawdopodobne jest, że zdanie to jest autorstwa Arystotelesa, który zwieńczył słowem *arche* tezę o ziemi spoczywającej na wodzie.

2.2 Argument fizyczny

Pogląd o ziemi spoczywającej na wodzie znajdujemy także we fragmencie *De coelo* (*Cael.* 294a28–33), co potwierdza jego atrybucję Talesowi. Charakterystyczne jest jednak, że uzasadnienie dla tego poglądu, tak jak przedstawia je Arystoteles, jest inne: nie natury biologicznej, lecz fizycznej. „Niektórzy [mówią, że ziemia] spoczywa na wodzie. To jest najstarsza koncepcja, jaką nam przekazano. Twierdzi się, że głosił ją Tales z Miletu. Według niego ziemia znajduje się w spoczynku pływając jak kawałek drewna lub coś tego rodzaju (żadna bowiem z tych rzeczy nie spoczywałaby z natury w powietrzu, lecz jedynie na wodzie). Ale przecież ten sam problem powstaje w przypadku wody podtrzymującej ziemię, jak i samej ziemi".

Można powyższy fragment — dopełniając brakujące kroki rozumowania — zrekonstruować następująco:

a. wykluczone jest, by rzeczy (ciała stałe) spoczywały w powietrzu;
b. rzeczy (ciała stałe) spoczywają na wodzie i tylko na niej;
c. ziemia jest rzeczą (ciałem stałym);
d. (ziemia spoczywa na wodzie);
e. ziemia jest *arche*.

Jak poprzednio, mamy tutaj w przesłance (p) i (q) odwołanie się do uogólnionych obserwacji wraz z niewypowiedzianym założeniem, że rzeczy fizyczne mogą tylko spoczywać na ziemi lub w powietrzu. Tak naprawdę — co w powyższej rekonstrukcji zostało wskazane — mówiąc o rzeczach, musiał Tales mieć na myśli to, co później zostało nazwane ciałami stałymi. Skoro te nie mogą spoczywać w powietrzu (co potwierdza

obserwacja), muszą spoczywać na wodzie, co też potwierdza obserwacja, jakkolwiek selektywna. W takim razie, skoro ziemia jest przedmiotem tego rodzaju, co kawałek drewna, to też musi spoczywać na wodzie. Zresztą na taki wniosek może naprowadzić pobieżna obserwacja brzegu morza, gdzie ląd wydaje się, niczym kawałek drewna, na owej wodzie spoczywać.

Arystoteles słusznie krytykuje ten argument, wskazując, że nie odpowiada on na pytanie bardziej podstawowe, a mianowicie, na czym spoczywa woda, która jest również częścią przyrody. Dziwne, że Tales takiego pytania sobie nie zadał. Być może jego teoria nie miała tłumaczyć całości przyrody, lecz wyłącznie kwestię stabilności ziemi i dokonujących się w niej zmian. I tę właśnie kwestię miała wyjaśnić hipoteza wody.

Widać wyraźnie, że przedstawiona tutaj argumentacja fizyczna nie pokrywa się z interpretacją biologiczną z powyższego fragmentu z *Metafizyki*. Czym innym jest wnioskowanie o ziemi spoczywającej na wodzie z obserwacji kawałków drewna unoszących się na jej powierzchni, a czym innym wnioskowanie o powstaniu i rozwoju życia na ziemi z obserwacji powstawania życia i organizmów żywych.

Teza, którą wypowiedzieliśmy odnośnie do wniosku (m) z argumentacji biologicznej, ma również zastosowanie do wniosku (t) z argumentacji fizycznej. W obu przypadkach jest wątpliwe, by Tales takie wnioski sformułował *explicite*, a już zupełnie nieprawdopodobne jest, by użył słowa *arche*. Zarówno (m) jak i (t) wzięte z osobna nie są twierdzeniami filozoficznymi, lecz wnioskami uogólniającymi zjawiska biologiczne lub fizyczne. Dodanie pojęcia *arche* do każdego z nich nie wnosi niczego nowego.

2.3 Woda jako *arche*?

Kiedy jednak zgodzimy się, że Tales oba te uzasadnienia przeprowadził, to staje się jasne, że wzięte łącznie pozwalają one na wyciąganie wniosków wyższego rzędu. Woda jest bowiem nie tylko źródłem życia, lecz także fizyczną podstawą. Może zatem potrzebne jest jakieś pojęcie ogólniejsze, pod które w tych wszystkich swoich funkcjach podpada i które będzie wskazywać na bardziej fundamentalną rolę wody w świecie, nie dającą się zawrzeć w jednym typie rozumowania, czy w jednym typie obserwowanych procesów. To zapewne zauważył Arystoteles i użył w takiej funkcji słowa *arche*. Jeśli więc wniosków (m) i (t) nie wypowiedział Tales, to poniekąd za Talesa wypowiedział je Arystoteles, bo w jakiś sposób tkwiły one potencjalnie w jego rozważaniach o wodzie. Przypisywał on bowiem wodzie znaczenie większą rolę, niż wynikałoby to z prostych teorii biologicznych czy fizycznych.

Czy Tales odkrył jeszcze jakąś inną funkcję wody? Można postawić to pytanie inaczej: czy pod tym, co Arystoteles nazywał *arche*, w filozofii Talesa mieściły się jeszcze jakieś inne treści i uzasadnienia?

Dodatkowe informacje znajdujemy u Hipolita, chrześcijańskiego filozofa z drugiego wieku po Chrystusie. Ponieważ jest to źródło historycznie późne — prawie siedem wieków po Talesie — jego wiarygodność nie jest bezdyskusyjna. Hipolit podaje kilka

informacji. „Twierdził [Tales], że woda jest początkiem i końcem świata. Z niej składa się świat; ona gęstnieje a następnie się rozrzedza, a świat na niej spoczywa. Stąd biorą się trzęsienia ziemi, wichury i ruchy gwiazd. Wszystkie zmieniają się i płyną, a pierwszy czynnik powstawania z natury przenosi je. A jest on bogiem nie mającym ani początku, ani końca" (*Obalenie wszystkich herezji*, [tytuł oryginalny: Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος] 1.1.1–4).

Są we fragmencie rzeczy znane, głównie to, że ziemia (*ta panta*) spoczywa na wodzie; dowodem empirycznym na to są tym razem trzęsienia ziemi i burze, a także ruchy gwiazd, co — przypomnijmy — pokrywa się z wątkiem zawartym w cytacie z Aecjusza, ale są też rzeczy nowe. Przede wszystkim mamy powiedziane, że woda jest nie tylko początkiem, lecz również kresem. Ten pogląd został wyjaśniony teorią gęstnienia i rozrzedzania wody. Mówi się, że z wody rodzą się rzeczy, ale — zwróćmy uwagę — język tego opisu nie jest już biologiczny, lecz fizyczny. Powstawanie rzeczy to gęstnienie wody, rozpad rzeczy zaś to powrót do stanu wodnego.

Czy Tales rzeczywiście głosił taką teorię? Arystoteles napisał wprawdzie, że *arche* oznacza coś, z czego świat powstaje i w co się obraca, lecz zawarł to w części mówiącej o Jończykach w ogóle, nie zaś o Talesie. Nic z tego, co przekazał o Talesie, nie sugeruje, że ten mógł wyobrażać sobie wodę jako kres rzeczy — każdej z osobna i świata jako całości. Podobną myśl przypisaną Talesowi o powstawaniu i ginięciu znajdujemy u Aecjusza we wskazanym powyżej fragmencie, ale i tam wszystkie przykłady wskazują na powstawanie, a żaden na ginięcie. Czytamy tam o nasionach wzrastających w środowisku wilgotnym, o roślinach potrzebujących dla wzrostu wilgoci, której brak powoduje ich ginięcie, oraz o słońcu i ciałach niebieskich żywionych oparami wilgoci. Ani jeden przykład nie dotyczy wody jako efektu ginięcia.

Wątpliwość można uogólnić. Tales jawi się z przekazów jako ten, który uzasadnia swoje koncepcje obserwacjami zjawisk w przyrodzie. Widać to we wszystkich fragmentach o nim traktujących, a Simplicjusz (DK 11 A 13) stwierdza to nawet wprost, pisząc, że Tales dochodził do swoich wniosków, badając „zjawiska dostępne dla zmysłów" (ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν). Teza, że wszystko, obumierając, obraca się w wodę, nie jest jednak dostępna dla zmysłów i trudno przypuszczać, że na jej poparcie Tales mógł znaleźć jakiś materiał empiryczny. Doświadczenie sugeruje nam raczej coś przeciwnego: świat bez wody jest suchy i nie przemienia się w jakąś inną formę wilgoci. Co do tezy o gęstnieniu i rozrzedzaniu wody to jest ona już całkowicie poza jakąkolwiek możliwością obserwacyjną i wymaga zupełnie innego myślenia o badaniu przyrody.

Nie ma więc powodu, by przypisywać Talesowej tezie o wodzie więcej, niż to, co wynika z głównego cytatu z Arystotelesa. Najprawdopodobniej autorzy, którzy o niej pisali powtarzali jego pogląd, ignorując fakt, że ten przypisał go całemu nurtowi, nie zaś Talesowi. *Arche* rozumiana jako coś, z czego rzeczy powstają i w co się następnie obracają, pojawi się dopiero u Anaksymandra, ale to wiązać się będzie ze zmianą sposobu filozofowania, co z kolei wynika z wprowadzenia rozróżnienia z jednej strony na to, co

powstaje i ginie, a więc ulega wyczerpaniu, a z drugiej, na to, co na tym procesom nie podlega, bo jest niewyczerpywalne.

Podsumowując. Tales zapewne nie był jeszcze filozofem o umysłowości rangi Anaksymandra, lecz jego rozważania o wodzie zawierały wyraźne zalążki tych treści, jakie kryły się pod słowem *arche*. Zadając pytanie o początek świata, wprowadził jednocześnie dwa różne wątki — biologiczny i fizyczny, co już samo w sobie pchnęło te rozważania ku możliwości większych uogólnień. Nie postawił natomiast jeszcze pytania o kres, koniec i ginięcie — oba argumenty o wodzie, a także obserwacja przyrody w żaden sposób do takiego pytania nie skłaniały — a tym samym nie otworzył filozofii na kolejne, jeszcze bardziej podstawowe i bardziej abstrakcyjne uogólnienia. Uczynił jednak ku temu pierwszy krok, co jest zasługą niemałą.

BIBLIOGRAFIA

Diels, H. (coll.)**, 1879,** *Doxographi Graeci*, Berlin.
Diels, H., Kranz, W. (hrsg.), 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
Marcovich, M. (ed.), 1986, Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Berlin.
Moraux, P. (ed.), 1965, Aristote, *Du ciel*, Paris.
Ross, W. D. (ed.), 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford.

RYSZARD LEGUTKO
/ Jagiellonian University, Poland /
r.legutko@iphils.uj.edu.pl

Thales on Water

The paper attempts to reconstruct Thales' argument about water, which is rightly considered to be the core of his philosophy of nature. It consists of two separate arguments – one biological and the other physical – which ascribe to water two different functions: in the first case, it is a source of life on the earth or, in another version, a source of life of the earth in its entirety; in the second case, it is something that supports the earth in its stationary position in the cosmos. These two arguments indicate that Thales' notion of water was meant to answer more than just one question about nature. This, in turn, might justify the use of the concept of *arche*, which Aristotle attributed to the Ionian philosophers, even though Thales had obviously never used the term. The concept may somehow accurately render Thales' more general view of water. It should be noted, however, that if the term *arche* can be applied to Thales' views, then it is only in the sense related to the "coming-to-be". Thales' arguments did not apply – contrary to what some doxographers said and what certain scholars still maintain – to the question of the end, or perishing of physical things, the problem taken up only by later Ionians. To put it differently, Thales never claimed that the physical things which die or undergo destruction change into water.

KEYWORDS
arche, Ionian philosophy of nature, water as *arche*, coming-to-be and perishing, nature

Melisso e il problema del vuoto: apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?

ENRICO VOLPE / *Università di Salerno* /

In un celebre articolo del 1971 dal titolo *Antwortete Leukipp Melissus oder Melissus Leukipp?*[1] Joachim Klowski si sofferma sul rapporto intercorrente tra Melisso e gli atomisti[2], arrivando alla conclusione che il filosofo di Samo avrebbe elaborato la propria ontologia in funzione critica nei confronti di Leucippo il quale avrebbe, a sua volta, alterato la dottrina parmenidea dell'essere arrivando alla conclusione dell'esistenza degli atomi e del vuoto al fine di giustificare l'esistenza del movimento. Altri, come D. Furley[3], G. Kirk e J. Raven[4], hanno invece sostenuto gli atomisti avrebbero avuto buon gioco

[1] Cfr. Klowski (1971).

[2] Generalmente per atomisti si intendono a pieno titolo sia Leucippo che Democrito, tuttavia Klowski si sofferma ad analizzare soltanto il primo dei due in relazione al suo maestro che fu, appunto, Melisso.

[3] Cfr. Furley 1987: 105–114.

[4] Cfr. Kirk, Raven (1957).

nello sviluppare le loro teorie proprio sulla base di alcune posizioni strettamente anti-parmenidee messe in evidenza dallo stesso Melisso, andando a forzare alcune tesi del filosofo di Samo il quale già autonomamente avrebbe preso le distanze dal pensiero del maestro[5]. A partire da queste due posizioni tra loro divergenti, è a mio avviso possibile indagare ulteriormente sulla questione, cercando di comprendere le ragioni che stanno alla base dell'ontologia di Melisso, così simile a quella di Parmenide per quanto riguarda le premesse ma, al contempo, così diversa in molte sue conclusioni[6].

Il «punto debole» dell'ontologia parmenidea e la genesi della dottrina atomista

Prima di concentrarci su quello che è lo «spirito» del pensiero melissiano, occorre fare chiarezza su quelle che potremmo definire le ragioni del suo allontanamento da Parmenide (o presunto tale)[7], per fare ciò non si può non fare riferimento al ruolo decisivo svolto da quella che io ritengo essere la critica da parte degli atomisti al monismo parmenideo (più che a quello melissiano): scopo del presente contributo è infatti quello di provare come l'ontologia di Melisso possa essere considerata una replica all'atomismo di matrice leucippea[8]. Sia dal punto di vista teoretico che da quello più strettamente terminologico tanto Melisso quanto Leucippo (e in seguito Democrito), seppur in misura diversa, introducono la nozione di vuoto (κενόν) all'interno della loro filosofia, palesando quindi una certa vicinanza concettuale. Mentre però il filosofo di Samo è critico verso questo aspetto, Leucippo e Democrito lo assumono come uno dei due elementi alla base del reale, allo stesso titolo degli atomi, riducendo l'intera realtà a un dualismo composto dagli atomi, appunto, e dallo stesso vuoto corrispondenti all' essere e al non-essere di matrice eleatica[9]. Se assumessimo come punto di partenza la domanda formulata da Klowski come

---

[5] Molto spesso Melisso ci viene presentato come una sorta di critico del pensiero di Parmenide, a differenza di Zenone il cui binomio con l'Eleate è sempre associato ad un'operazione prettamente apologetica del pensiero del maestro, cfr. ad es. Pl. *Prm.* 128b.

[6] Una panoramica completa del pensiero di Melisso e del suo rapporto con gli altri eleati è fornita da Rapp (2013).

[7] Il dissenso tra Parmenide e Melisso verte su due punti cardine che sono A) la determinazione dell'essere nell' «ora» (νῦν) e B) la concezione dell'ἐόν secondo l'immagine spaziale della sfera, su cui torneremo più volte nel corso del presente contributo. Per quanto riguarda la concezione «temporale» dell'essere, Melisso inequivocabilmente afferma che esso è infinito nel tempo in quanto si estende nel passato, nel presente e nel futuro. Questo aspetto è uno dei principali punti che ne sancisce il distacco teoretico nei confronti di Parmenide, secondo il quale l'essere è determinato nel presente. Cfr. DK 28 B 8.5. In particolare, per quanto riguarda la storia delle interpretazioni di questo frammento, rimando a Pulpito (2015: 31–64).

[8] La difficoltà nel collocare cronologicamente Melisso prima o dopo Leucippo è stata messa in luce anche da Curd (1998: 206, n° 72), rimando anche al recente lavoro di Cerri (2016).

[9] Un'interpretazione molto interessante è quella di M. Andolfo, il quale sostiene che la presunta continuità tra gli eleati e gli atomisti si riveli nel fatto che per questi ultimi l'essere sono gli atomi mentre il non – essere continua a non esistere come realtà autonoma. Il vuoto assume una connotazione non di non – essere non in senso positivo, ma come nulla spaziale nel quale circolano gli atomi, «[...] il vuoto è definito [*scil.* dagli Atomisti] come privazione e precisamente come totale privazione di pienezza, ossia di Essere». Il vuoto sarebbe quindi

titolo del suo contributo, ci renderemmo conto di come le conclusioni dello studioso siano del tutto condivisibili, ma che è tuttavia lecito (oltre che opportuno) fare un ulteriore passo in avanti e cercare di comprendere in che misura l'ontologia di Melisso sia concepibile, eventualmente, come un fraintendimento di quella parmenidea piuttosto che semplicemente come un tentativo di chiarirne i punti più problematici.

Nonostante non sia possibile datare con esattezza i periodi di vita degli autori in questione[10] è tuttavia legittimo pensare che sia stato Melisso a replicare al suo allievo Leucippo (come vedremo) piuttosto che il contrario, diversamente da quanto sostiene D. Furley il quale afferma: «Melissus expresses the conclusion in language that was to prove significant "if there were many, they must be such as I say the one is" – that is to say – they must be ethernal and admitting no variation in quality. Leucippus and Democritus could claim that their basic elements, the atoms, met these requirements»[11]. Furley, dunque, sostiene che Leucippo e Democrito avrebbero assunto come premessa del loro ragionamento ciò che proprio Melisso critica in DK 30 B 8, e cioè che se esistessero i molti, essi avrebbero le caratteristiche dell'uno (eleatico): εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι[12]. Uno dei punti chiave della teoria atomista è proprio il concetto di *a-tomos* vale a dire unità indivisibile e immutabile che ha a tutti gli effetti le caratteristiche dell'ἐόν eleatico; si legge da una testimonianza aristotelica su Leucippo:

> Λ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δεμόκριτος στοριχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεόν, τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανόν, τὸ μὴν ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν <ἔλαττον> τοῦ σώματος) [...][13].

---

lo spazio nullo che separa gli essere che sono originariamente molteplici: «[...] perché questo nulla non separa affatto l'Essere da se stesso, in quanto quest'ultimo è già originariamente Molti e questi Molti sono ciascuno uno, ossia pienezza totale di Essere che è separata da se stessa da Nulla». Cfr. Andolfo 2001: 20. Secondo Andolfo, quindi, il vuoto non è realtà a pieno titolo, ma solo lo spazio di esistenza, potremmo dire degli atomi. Tuttavia, anche se così fosse, il vuoto viene ad assumere una connotazione costitutiva del reale, poiché permette ai molteplici atomi di combinarsi, per cui il tradimento dell'eleatismo risulta assolutamente evidente.

[10] Alcuni studiosi, tra cui G. Reale, negano che l'atomismo possa avere avuto un ruolo di primo piano nella formazione del pensiero melissiano: «Tutto quanto abbiamo fin qui detto mostra quanto si debba andar cauti nel sostenere, o nel pretendere si sostenere, che Melisso abbiamo scritto in polemica con l'uno o l'altro dei filosofi pluralisti [...]»; cfr. Reale 1970: 15. Contrariamente a quanto sostiene Reale, credo che sia proprio sulla base della critica all'introduzione del concetto di non – essere come vuoto da parte degli atomisti che sia possibile individuare la genesi del pensiero melissiano.

[11] Cfr. Furley 1987: 114.

[12] Cfr. DK 30 B 8: «Se esistessero molte cose, esse dovrebbero essere così come io dico che l'uno è».

[13] Cfr. DK 67 A 6: «Leucippo e il suo seguace Democrito affermano che il vuoto e il pieno sono elementi, essi li chiamano essere e non – essere, di questi pieno e solido *sono* essere, vuoto e raro non – essere, perciò essi affermano che l'essere non è più del non – essere, poiché il pieno non ha più realtà del vuoto». Corsivo mio.

L'essere e il non-essere eleatici vengono qui messi sullo stesso piano e fatti corrispondere agli atomi e al vuoto in una sorta di equazione metafisica[14], in questo modo viene messo in discussione uno dei cardini teorici dell'eleatismo, ovvero l'insussistenza ontologica del non-essere[15].

Questo aspetto diventa ancora più chiaro e rilevante se prendiamo in esame il fr. 8 del poema parmenideo, dove vengono esposti i cosiddetti *semata* dell'essere, vale a dire le caratteristiche strutturali che si deducono dal concetto originario di ἐόν[16]. Dai vari attributi che ci vengono presentati come costitutivi dell'essere, si evince indirettamente come il movimento sia razionalmente insostenibile, sulla base della perfetta coerenza del concetto di essere con se stesso da cui deriva la sua stabilità e immobilità in virtù della negazione di qualsiasi forma di molteplicità a causa dell'insussistenza del non-essere[17]. L'esistenza del movimento sarebbe, infatti, una conseguenza dell'ammissione della molteplicità, ma poiché non esiste il non-essere ecco che automaticamente anche il concetto di movimento non risulta più ammissibile:

αὐτὰρ ἀκίνητον μαγάλων ἐν πείρασι δεσμῶω
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ'ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής[18].

La maggior parte degli studiosi è unanime nell'affermare che il monismo eleatico rappresenti il punto di riferimento di tutta la tradizione successiva nell'ambito del pensiero presocratico, infatti anche i concetti chiave sui quali si fonda la teoria di Leucippo

---

[14] Mourelatos si riferisce ai principi atomisti come elementi enantiomorfici. Cfr. Mourelatos (1999).

[15] In un recente contributo N. Galgano si è soffermato su quelli che sono alcuni nodi teorici intorno all' ἐόν parmenideo (che è quello contro cui si scagliano gli atomisti). Lo studioso, in maniera originale, mette in evidenza quelli che sono i possibili modi di concepire il non – essere per Parmenide, ponendo l'accento su ciò che definisce come *non – essere assoluto parziale*: «Per compiere una riflessione sul non – essere, annulliamo gradualmente tutte le cose, immaginativamente annulliamo finalmente anche l'atto cognitivo. Che succede annullando l'atto cognitivo? La fine della riflessione. Questo significa che il pensiero non può pensare il non – essere assoluto perché pensando il non – essere nel suo stesso atto di pensiero esso si annulla come pensiero. Quindi il pensiero non può in nessun modo pensare il non – essere assoluto»; cfr. Galgano 2012: 11.

[16] Il concetto puro di ἐόν, che corrisponde all'identità dell'essere con se stesso, deriva da una interpretazione del fr. 3 del poema parmenideo che pone l'essere e il pensare in una relazione identitaria. Secondo M. Abbate, questo frammento rappresenta il cuore di tutta l'ontologia parmenidea: «[...] il carattere e dell'unità dell'ἐόν è desunto a partire dalla nozione pura di essere nella quale risulta implicito il carattere della sua assoluta auto – identità [...]. La natura dell'essere in Parmenide risulta quindi delimitata e determinata dal pensiero stesso che, come si è visto, costituisce l'unico ambito entro il quale l'ἐόν si manifesta nella sua autentica natura, vale a dire appunto come assoluta auto-identità»; cfr. Abbate 2010: 66 (in generale si vedano i capitoli I–IV, dedicati alla dottrina di Parmenide).

[17] Il problema della confutazione del movimento è centrale in Parmenide, tuttavia esso può essere preso come problema indiretto, nel senso che è la natura perfetta dell'essere in quanto tale che dà come conseguenza quella di eliminare la realtà del mutamento. Una diversa interpretazione è quella proposta, invece, da K. Popper che nel suo celebre *The World of Parmenides* afferma esplicitamente che è la negazione del movimento l'obiettivo principale di Parmenide e della sua filosofia. Cfr. Popper 1998: 105–145.

[18] Cfr. DK 28 B 26.28: «Inoltre immobile, nei limiti di grandi legami/ è senza principio né fine poiché nascita e morte/sono respinte lontane, respinte da una vera certezza».

e Democrito permangono quelli di essere e non-essere[19], ma che generi di essere e non-essere essi ammettono? Il punto di partenza che avrebbe portato a una riformulazione da parte degli atomisti del monismo eleatico può essere rintracciato sulla base di quella che è l'immagine dell'ἐόν come ente determinato, paragonato da Parmenide a una perfetta sfera in se stessa definita e circoscritta: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί/ πάνθοτεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι[20]; e inoltre si legge: οἳ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει[21].

Se è dunque vero che il monismo eleatico è, per certi versi, il comune denominatore per tutti gli autori successivi, nel caso degli atomisti è il concetto di limitatezza dell'ἐόν, nello specifico, a poter essere considerato a buon diritto la chiave critica della loro filosofia[22]. Se infatti l'essere è necessariamente limitato, come dice la dea nei frammenti riportati sopra[23], in che modo esso sarà effettivamente tale? Per meglio dire, in che cosa consisterebbero i confini di tale ἐόν? La risposta di Leucippo e Democrito è da considerarsi un chiaro intento di andare oltre questa concezione, poiché verosimilmente giudicata fragile dal punto di vista teoretico. Il vero obiettivo è quello di reintrodurre, in un certo senso, il non-essere al fine di superare tali, presunte, aporie eleatiche e fornire una giustificazione razionale del movimento. L'ammissione di atomi e vuoto, di essere e non-essere renderebbe ragione del molteplice mantenendo al contempo una sorta di legame di continuità con il monismo eleatico. L'obiettivo dei filosofi post-eleatici, in generale, è infatti quello di conciliare il monismo all'interno di quella che potremmo definire una sorta di embrionale *Naturphilosophie* che non può ormai distaccarsi *in toto* dall'ontologia razionalista inaugurata dal pensiero di Parmenide[24]. Sulla base di quanto detto fin qui, risulta chiaro che la filosofia degli atomisti si muove esattamente in questa direzione.

---

[19] Cfr. Wardy 1988: 142: «The ruling purpose of the atomists' enterprise is to enrich the original Eleatic ontology and allow some minimal validity to the deliverances of the senses without countenancing genuine changes».

[20] Cfr. DK 28 B 8.42–43: «Poiché v'è un limite estremo, è compiuto da ogni parte, come la massa di una ben rotonda sfera».

[21] Cfr. DK 28 B 8.49: «Infatti uguale tutt'intorno, si trova nei suoi confini». Sull'immagine della sfera in quello che viene definito come il «secondo eleatismo», cfr. Calogero (1936).

[22] La caratterizzazione di tutto il pensiero eleatico e post – eleatico ad opera di Parmenide è oggetto del celebre studio di P. Curd la quale sostiene che, anche nell'ambito delle teorie atomiste sia possibile rintracciare una matrice eleatica, cfr. Curd 1998: 180–216; osserva tuttavia A. Mourelatos, criticando il monismo predicativo che la Curd attribuisce a Parmenide: «This [*i.e.* il dualismo atomi/vuoto] is unmistakably a characterization of atomic nature, and the statement bears the hallmarks of enantiomorphy: two reciprocally privative determinations bound into complementarity by a unifying matrix, in this instance, the matrix of space. Surely, at least these two pairs deployed in pluralist metaphysics – Love and Strife, the full and empty – are no less recognizable as enantiomorphic than the two forms of Parmenides- *Doxa*, Light and Night». Secondo Mourelatos, quindi, i pluralisti sono molto lontani dall'eleatismo, anzi sono ricaduti nell'errore dualistico che proprio Parmenide aveva denunciato come caratteristica dei mortali. Cfr. Mourelatos 1999: 127.

[23] Parmenide ribadisce che l'essere debba dirsi limitato anche in DK 28 B 8.31–33. Addirittura qui viene sottolineato come sia la Necessità (Ἀνάγκη) a stabilire che l'essere debba essere limitato. Torneremo su questo aspetto nelle conclusioni.

[24] L'idea di un Parmenide come figura di mero ontologista è stata recentemente ripresa e criticata da Livio Rossetti il quale va controcorrente rispetto a quella che è la maggior parte degli studiosi. Secondo Rossetti è erro-

Se, come ho cercato di dimostrare, gli atomisti si rivolgono con accezione critica nei confronti di Parmenide per giustificare il movimento, risulta evidente come la strategia di Melisso sia quella di opporsi, a sua volta, contro questa concezione al fine di salvare il monismo ontologico del maestro.

La negazione del vuoto: la replica di Melisso a Leucippo

Come si è visto, il pensiero degli atomisti si fonda sulla base di una critica serrata al concetto di non-essere così come esposto da Parmenide: il non-essere non solo esisterebbe, ma è anche un elemento costitutivo del reale, poiché sulla base dell'evidenza dell'esistenza del movimento è necessario che esso venga giustificato. Ciononostante Leucippo e Democrito non possono prendere le distanze del tutto dal razionalismo eleatico: l'ἐόν assume quindi viene riformulato sotto forma di atomi indivisibili. Alla luce di tali considerazioni, è a mio avviso evidente che l'introduzione del non-essere sotto l'aspetto del *vacuum* sia un tentativo neanche troppo velato di «dare un volto» al non-essere. Riporta Simplicio:

> Λ. δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος (ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ) κοινωνήσας Παρμενίδηι τῆς φιλοσοφίας, οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδηι καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ'ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν. [...] ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν, καὶ αἴτια ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἄμφω. τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὂν ἔλεγεν εἶναι καὶ ἐν τῶι κενῶι φέρεσθαι, ὅπερ μὴ ὂν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναί φησι[25].

Questa testimonianza di Simplicio sintetizza al massimo il pensiero di Leucippo e le sue basi concettuali, ovvero atomi: vuoto = essere: non-essere.

A differenza di Parmenide, il non-essere inteso come *vacuum* è tuttavia fortemente caratterizzante per il monismo ontologico melissiano. Melisso viene tra l'altro presentato dalla storiografia filosofica in coppia con il maestro già dagli antichi[26], motivo per il quale è lecito sostenere che le posizioni dei due autori fossero considerate abbastanza vicine

---

neo e riduttivo definire Parmenide esclusivamente come «filosofo» (concetto che, a parere dell'autore, è valido solo a partire da Platone) in virtù della grande attenzione che l'eleate ha rivolto nella seconda parte del poema a quella che è una vera e propria cosmologia. L'idea che sta alla base della tesi di Rossetti è quella di recuperare il valore originario della *doxa* e mostrare come più che di un Parmenide ontologista sia lecito parlare di un «Parmenide scienziato». Cfr. Rossetti (2015).

[25] Cfr. DK 67 A 8: «Leucippo l'eleate, o il milesio (di lui si dicono entrambe le cose) era in accordo con la filosofia di Parmenide, non *nel senso* che abbia percorso la strada di Parmenide e Senofane circa gli esseri, ma,, come sembra, al contrario. [...] Sostenne che l'essere non è più del non – essere, e entrambi sono causa ugualmente delle cose che sono generate. Infatti ritenendo che l'essenza degli atomi fosse solida e piena disse che è "essere" e che si muovono nel vuoto, e chiamava il vuoto "non – essere", asserendo che è inferiore all'essere».

[26] Cfr. Pl. *Theet.* 183e; Arist. *Ph.* 1.2–3; *Metaph.* 1.5 *ff.*

concettualmente (seppur non identiche) già nell'antichità[27]. Come detto, centrale nell'ontologia di Melisso ma del tutto assente in Parmenide è invece proprio lo stesso concetto di vuoto, sebbene da un punto di vista prettamente critico. Perché Melisso critica il vuoto all'interno della sua ontologia, e come questo fattore si interseca con il pensiero di degli atomisti? Il soggetto della sua riflessione è l'essere, vale a dire l'ἐόν nella sua originaria semplicità, così come accade nel poema parmenideo: «Even where Melissus becomes engrossed in the opposition between the One and the many, his true and principal subject remains Being»[28] – l'uno e l'essere non sono quindi due cose diverse – «Melissus would claim more for the One than he actually establishes; τὸ ἓν and τὸ ἐόν would be fused (not to say, confused), in his mind and he would not longer know or care which of them is his subject»[29]. L'essere, dunque, viene dapprima definito come ingenerato ed eterno (ἀγένητον καὶ ουκ ἀρχήν τελευτήν)[30] contrariamente a Parmenide che, accanto alla natura ingenerata considerava l'ἐόν essente nel presente (νῦν)[31]. Melisso respinge tale conclusione ed estende, potremmo dire, la natura del suo ἐόν nell'infinità di tutti i suoi possibili attributi in quanto, in qualsivoglia senso esso risultasse limitato o definito, esso presterebbe il fianco alla più naturale delle critiche: delimitato da cosa? Dalla deduzione di tali fattori, tra cui la stessa infinità, l'essere non può dunque che risultare «uno», vale a dire non può esserci alcunché al di fuori di esso in quanto qualunque cosa atta a limitarlo dovrebbe essere anch'essa infinita, il che sarebbe assurdo:

> λέγει δὲ Μ. μὲν εἰ γὰρ «ἄπειρον» εἴη, ἓν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ'ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλά [...][32].

Questo argomento è il preludio alla negazione esplicita del vuoto che si trova nel frammento successivo. È importante sottolineare come la tesi di Melisso sia volta a negare l'esistenza del molteplice sulla base non tanto dell'insussistenza del non-essere, bensì dell'infinità dell'essere: se l'ἐόν è infinito esso è uno, e se è uno non può esservi altro quindi il molteplice non esiste. Credo che questo modo di procedere dell'argomentazione melissiana possa già di per sé essere considerato una chiave di lettura importante, poiché il filosofo di Samo prova a esplicare deduttivamente alcuni punti fondamentali del monismo ontologico parmenideo, rendendo per certi versi più chiaro (anche se con il risultato di un' inevitabile variazione teoretica) alcuni concetti che nello stile mitico –

---

[27] Non è un mistero che sia Platone che Aristotele considerassero la speculazione di Melisso alquanto rozza e teoreticamente poco pregnante. Se Platone lo dimostra citando il filosofo di Samo solo *en passant* nel *Teeteto*, Aristotle è più esplicito, definendo Melisso «grossolano» (φορτικός). Cfr. Arist. *Ph.* 1.2, 185a10.

[28] Cfr. Solmsen 1969: 12.

[29] Cfr. *ivi.*

[30] La traduzione corretta sarebbe «immobile, senza principio e fine», tuttavia la constatazione dell'eternità dell'essere viene esposta in altri *loci* melissiani che non ho riportato in questo caso.

[31] Cfr. DK 28 B 8.5.

[32] Cfr. DK 30 B 6: «Melisso afferma infatti che se fosse infinito, dovrebbe essere uno».

allegorico di Parmenide potevano risultare fraintendibili. D'altra parte già Parmenide stesso, per bocca della dea, si era scagliato contro i mortali «a due teste»[33] per i quali «essere e non-essere sono lo stesso e non lo stesso»[34], tuttavia, oltre allo stile esplicativo con cui le argomentazioni vengono presentate, la tesi melissiana mi sembra mossa da ragioni differenti. Nel fr. 7 si legge:

> [...] οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἄν οὗω εἴν τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεκώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκηι ὑποχωρήσει[35].

In questo passo vi è la negazione esplicita del vuoto concepito come non-essere: non esiste il vuoto poiché esso sarebbe non-essere, e il non-essere non è, da ciò l'ἐόν risulta essere immobile e pieno, poiché se esso non ha uno spazio nel quale muoversi non può che essere statico *naturaliter*.

L'obiettivo polemico di questa parte del fr.7 è specificamente il vuoto/ non-essere. Perché siamo portati a considerare questo aspetto una critica agli atomisti piuttosto che un elemento originale di dissenso di Melisso nei confronti di Parmenide? Non è semplice dare una risposta in questo senso in quanto non siamo a conoscenza dell'esatta cronologia delle opere dei due autori, ciononostante alcuni punti ci portano ad affermare che l'ontologia melissiana possa essere considerata una risposta a Leucippo a tutti gli effetti. Infatti, il significato originario della "sfera" parmenidea doveva essere quello di restituire un senso di determinatezza dell'ἐόν il quale si sarebbe perso nel caso di un essere che avesse avuto, come caratteristica, quella dell'indeterminatezza, perciò «In riferimento all'Essere, il limite contrassegna ciò per cui l'Essere si differenzia dal nulla, e quindi anche ciò che vincola l'Essere ad essere se stesso e a non confondersi con l'altro da sé. [...] Ma il limite non è altro dall'Essere, bensì è lo stesso Essere: è esso che costituisce la forza di esclusione del nulla»[36]. Una simile posizione, qualora venisse intesa letteralmente, presterebbe il fianco a quella serie di critiche da cui gli atomisti hanno avuto difatti la possibilità di sviluppare le loro argomentazioni, una presunta fallacia nel ragionamento parmenideo a cui Melisso si sarebbe proposto di rimediare attribuendo all'essere il carattere di infinità.

L'elemento nuovo con il quale il monismo eleatico, nella persona di Melisso, si trova a dover fare i conti è dunque il vuoto. Questo concetto è stato introdotto *in primis* dagli atomisti al fine di rendere conto del divenire mantenendo, allo stesso tempo, un legame

---

[33] Cfr. DK 28 B 7.5: «δίκρανοι».

[34] Cfr. DK 28 B 6.8–9.

[35] Cfr. DK 30 B 7: «[...] Non esiste alcun vuoto. Il vuoto è nulla. Ciò che è nulla, non può essere. *L'essere* neppure si muove. Non può spostarsi infatti in alcun luogo, ma è pieno. Se infatti ci fosse il vuoto, si muoverebbe nel vuoto *stesso*. Ma poiché il vuoto non c'è, non ha dove spostarsi.» Corsivi miei.

[36] Cfr. Ruggiu 2010: 308–309.

con l'eleatismo. In quest'ottica la filosofia di Melisso non può che essere considerata un supporto a quella del maestro Parmenide. A proposito dell'essere, si legge ancora nel fr. 8:

> εἰπὼν γὰρ [Mel.] περὶ τοῦ ὄντος ὅτι ἕν ἐστι καὶ ἀγένητον καὶ ἀκίνητον καὶ μηδενὶ κεωῶι διειλημμένον, ἀλλ' ὅλον ἑαυτοῦ πλῆρες, ἐπάγει· μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λογος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν[37].

Ancora una volta, in maniera deduttiva, dall'eternità e infinità dell'essere viene desunta l'assenza di vuoto come conseguenza della sua pienezza (ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται)[38], ciò ribadisce l'impossibilità che vi sia il movimento. La tesi di Melisso è dunque volta ad annullare la sostanzialità del vuoto mediante un'«ontologia dell'infinito», e ciò costituisce l'elemento che pone il nostro filosofo in una condizione critica rispetto agli atomisti e non il contrario. Sebbene l'assenza di movimento sia una prerogativa intrinseca già dell'essere parmenideo, è solo con il filosofo di Samo che vengono addotte delle motivazioni specifiche per controbattere a un presunto tentativo di scovare una sorta di molteplicità all'interno dell'universo monistico, dando sussistenza al vuoto/non-essere: «Melissus in fact countering the possible objection to the sphere of Parmenides that, if it is indeed "limited on every side", then something must surely lie outside its limits, and that something can only be void»[39]. Se questa mia supposizione è vera, si comprende immediatamente come il vuoto rappresenti quel modo di intendere il non-essere finalizzato ad ammettere l'esistenza del movimento (in questo caso, degli atomi): posizioni inaccettabili in un'ottica eleatica. In questo senso vanno, inoltre, molte interpretazioni dei frammenti degli atomisti, in particolare il molto discusso frammento 156 di Democrito, dove si legge: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι[40].

Questo passaggio estremamente complesso ha dato vita a un vivace dibattito tra gli studiosi, in virtù della mancanza di chiarezza (e di facile traducibilità nelle lingue moderne) dei termini δέν e μεδήν i quali si prestano a numerose interpretazioni. Non è questa la sede per addentrarci nel dettaglio dell'interpretazione di questi termini, tuttavia credo che il modo migliore per tradurli sia con «qualcosa» e «non-qualcosa»[41]. Il confronto tra questo frammento e il parallelo essere – non essere di cui stiamo trattando è anch'esso decisivo, poiché si pone in continuità con quella che è la visione dualistica del reale da parte di Democrito e del suo maestro Leucippo, mutuata dalla loro interpretazione dell'e-

---

[37] Cfr. DK 30 B 8: «Melisso, infatti, dopo aver detto che l'essere è uno, ingenerato, immobile e indistinto dal vuoto ma intero e pieno di sé, aggiunge: "Questo argomento è il maggior segno che solo l'uno è"».

[38] Cfr. DK 30 B 7: «È inoltre necessario che sia pieno, se il vuoto non è. Se è pieno *allora* non si muove». Corsivo mio.

[39] Cfr. Kirk, Raven 1957: 300.

[40] Cfr. DK 68 B 156: «Il "qualcosa" non è in maggior misura del "non-qualcosa"».

[41] L'interpretazione di questo passo è stata oggetto di un acceso dibattito tra gli studiosi. Non è possibile in questa sede approfondire la questione come meriterebbe; rimando, tuttavia, al celebre articolo di Matson (1963) e alla conseguente replica di McGibbon (1964).

leatismo. Secondo la mia ricostruzione, dunque, Melisso si pone in netta contraddizione con questa visione del mondo e sebbene questo non costituisca un dato sorprendente le sue argomentazioni rivestono tuttavia un ruolo fondamentale, vale a dire quello di dimostrare l'insussistenza del vuoto/non-essere mediante l'estensione del concetto di ἐόν, ribadendo l'onnicomprensività di quest'ultimo e il suo conseguente determinarsi come «uno». La prova dell'esistenza dell'essere come uno è, al contempo, il punto di partenza che nega che possano esistere i *molti*. L'esistenza dell'essere e la sua relativa infinità negano che un certo tipo di vuoto (o di non-essere) possa essere anche solo concepito.

Quella che da molti è stata interpretata come una presa di posizione autonoma e critica di Melisso nei confronti del ἐόν parmenideo[42] non è altro che il tentativo di dimostrare che il *vacuum* (e di conseguenza il divenire) non può in alcun modo esistere. Questa presa di posizione conduce a due tipi di conseguenze decisive: A) l'essere, quale infinito, da un lato contraddice quanto affermato da Parmenide nei fr. 8, 43–49 ma, allo stesso tempo, mette in evidenza l'errato ragionamento di Leucippo e Democrito i quali ammettono l'esistenza del movimento mediante un dualismo metafisico. Melisso, eliminando alla base tale dualismo mediante il ricorso all'infinito, fa sì che venga meno anche la concepibilità razionale del movimento e, di conseguenza, le nozioni stesse di atomo e vuoto; B) l'infinità dell'essere è stata fortemente criticata già nel IV secolo a. C. da Aristotele il quale accusa specificamente Melisso di avere inteso l'ἐόν «secondo la materia»[43]; può questa interpretazione materialista del monismo definirsi corretta? Mentre Aristotele attacca pesantemente il filosofo di Samo sotto questo aspetto, accusandolo addirittura di scarso acume, Simplicio è più preciso e descrive in che modo Melisso avrebbe inteso tale presunta «grandezza» dell'ἐόν:

> ὅτι δὲ ὥσπερ τὸ 'ποτὲ γενόμενον' πεπερασμένον τῇι οὐσίαι φησίν, οὕτω καὶ τὸ 'ἀεὶ ὄν' ἄπειρον λέγει τῇι οὐσίαι, σαφὲς πεποίηκεν εἰπών· 'ἀλλ'ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι'. μέγεθος δὲ οὐ τὸ διάστατόν φησι (fr. 3) [...] αὐτὸς γὰρ ἀδιαίρετιν τὸ ὂν δείκνυσιν [*scil.* Mel.]· 'ει γὰρ διήιρηται, φησί, τὸ ἐόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη. ἀλλὰ μέγεθος τὸ δίαρμα αὐτὸ λέγει τῆς ὑποστάσεως[44].

La questione dell'incorporeità dell'essere è tra le più complesse da sviscerare nel pensiero melissiano, come può qualcosa essere al contempo pieno e incorporeo? Non è questa la sede in cui la questione può venire approfondita come meriterebbe, tuttavia ritengo opportuno fornire alcune linee guida al fine di fare un po' di luce sulla questione

---

[42] Questa tesi è ribadita a più riprese da Palmer (2009).

[43] Κατὰ τὴν ὕλην. Cfr. Arist. *Metaph.* 1.5, 986b20.

[44] Cfr. DK 30 B 3; 10: «Che [Melisso], così come dice limitato second la sostanza ciò che "una volta è nato", così dice infinito "ciò che sempre è", e lo dimostra quando dice: "Ma così come sempre è, così bisogna che sia sempre infinito in grandezza. Melisso dice grandezza e non estensione. [...] e dimostra che l'essere è indivisibile: se infatti è divisibile, allora si muove. Ma se si muovesse, non sarebbe. Egli chiama grandezza l'elevatezza dell'ipostasi».

e riallacciarci alla tesi principale del presente contributo. Gran parte della problematicità di questo frammento è da ricondurre a quello che afferma Aristotele nel primo libro della *Fisica*, dove critica il monismo eleatico e in particolare Melisso il quale addurrebbe ragioni poco solide alle sue tesi:

> Μέλισσος δὲ τὸ ὂν ἄπειρον εἶναι φησιν. ποσὸν ἄρα τι τὸ ὄν· τὸ γὰρ ἄπειρον ἐν τῷ ποςῷ, οὐσίαν δὲ ἄπειρον εἶναι ἢ ποιότηρα ἢ πάθος οὐκ ἐνδέχεται εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός...[45].

Questo passo aristotelico ha creato non pochi problemi agli studiosi, poiché in esso lo Stagirita tende ad individuare una sorta di materialità all'interno della concezione melissiana dell'essere che non sembra appartenere realmente a Melisso. Per quanto riguarda l'interpretazione dei frammenti 3 e 10, trovo molto utile fare riferimento al commento a Melisso di G. Reale il quale fornisce importanti spunti di riflessione. Lo studioso italiano si sofferma nel dettaglio su quella che è la *vexata quaestio* dei suddetti frammenti ed espone dapprima i diversi punti di vista di diversi studiosi, che egli definisce *spiritualista* e *materialista*, prima di proporre la sua personale interpretazione. Reale fa riferimento a un articolo dello studioso tedesco Gomperz[46] e ad esso si riallaccia per dare una giustificazione del termine ασώματος: lo studioso italiano contestualizza il termine con l'epoca storica di Melisso, respingendo con vigore quelle interpretazioni che tendono ad associare il pensiero eleatico a un dualismo separatista di stampo platonico, assolutamente anacronistico ingiustificabile in epoca presocratica. Sebbene ammetta fin da subito di non condividere la ricostruzione della polemica Melisso – Leucippo, Reale sostiene che l'ἐόν melissiano non possa che essere interpretato in un senso decisamente anti-materialistico; egli afferma che «Il termine σῶμα, originariamente, significò, come è ben noto, *cadavere* (questo è – si ricordi – il significato che σῶμα ha in Omero). Successivamente, *significò corpo animato in generale.* Un primo significato di ἀσώματος dovette corrispondere a questo significato di σῶμα e dovette significare ciò che non è legato al corpo (per esempio ζωὴ ἀσώματος di cui parla Filolao). Il termine σῶμα venne, poi, riferito anche agli *oggetti inanimati* che hanno in comune col corpo due proprietà: la *percettibilità* (la palpabilità e la divisibilità) da un lato, e *l'essere racchiuso in limiti determinati più o meno rigidi*. [...] ed è proprio a questo punto che ἀσώματος s'associa con infinito, e "privo di corpo" viene detto *ciò che non ha confini e limiti determinati*»[47]. In questo caso lo studioso coglie nel segno, a mio avviso, rendendo ragione di come sia possibile

---

[45] Cfr. Arist. *Ph.* 1.2, 185a32: «Melisso sostiene invece che l'essere è infinito. Ma se è così, l'essere sarà allora quantità, dal momento che l'infinito fa parte della quantità»; trad. it. di L. Ruggiu.

[46] Reale fa riferimento a Gomperz (1932).

[47] Cfr. Reale (1970: 218), corsivi dell'autore. La questione della corporeità dell'essere in Melisso viene affrontata *en passant* anche da Jaap Mansfeld nel volume *Melissus between Miletus and Elea*, dove l'autore ipotizza che la presunta corporeità della sfera parmenidea possa essere ricondotta a una sorta di proporzionalità di tipo geometrico - matematico (ad es. avere massa, o forma di sfera). Melisso negherebbe questa prospettiva per cui l'incoporeità dell'ἐόν, così come da lui concepita, non sarebbe altro che una sorta di amorfismo. Cfr. Mansfeld 2016: 95–107 (corsivi dell'autore).

intendere la grandezza non nel senso di materialità ma, al contempo, neanche secondo i cardini di un'anacronistica spiritualità. Il senso generale di questo frammento dunque, non si pone in contraddizione con quanto ho cercato di dimostrare nelle pagine precedenti ma, al contrario, cerca proprio di opporsi a quell'immagine dell'essere determinato secondo l'immagine della sfera. L'essere inteso come amorfo e indeterminato, non potrebbe in alcun modo prestare il fianco alla presenza del vuoto ma, al contrario, reca in se stesso quella pienezza che, seppur non essendo da intendersi da un punto di vista fisicista, non rende possibile la presenza del *vacuum*.

Conclusioni. Il rifiuto dell'atomismo e il «tradimento» di Parmenide

A questo punto è finalmente possibile tirare le fila del discorso e cercare di comprendere in che modo l'ontologia di Melisso si ponga nei confronti di quella del maestro Parmenide e, soprattutto, nei confronti dei critici di quest'ultimo. Come ho cercato di dimostrare a più riprese, Parmenide introduce il razionalismo e l'astrazione nel pensiero filosofico occidentale, andando a sviscerare quelle che sono le caratteristiche pure del concetto di essere. Mediante questa operazione la natura dell'essere si deduce attraverso una serie di attributi costitutivi tra cui la metafora della sua forma sferica. La relativa critica degli atomisti si focalizza su questa immagine dell'ἐόν come determinato entro i limiti, ovvero inteso letteralmente come sfera; ciò presta il fianco all'obiezione secondo la quale se l'essere fosse effettivamente determinato e delimitato, allora dovrebbe esserci qualcosa che renda possibile questa sua qualità e ciò non può che essere il vuoto, cioè il non-essere.

Se le cose stanno realmente così risulta allora evidente come lo stile, la terminologia e i concetti presenti in Melisso siano atti a porsi in difesa della concezione parmenidea nei confronti di quella degli atomisti. A differenza di G. Reale, il quale sostiene una presa di posizione critica di Melisso unicamente nei confronti di Parmenide ma non verso Leucippo e Democrito, la mia analisi si sofferma invece proprio sul rapporto tra il filosofo di Samo e gli atomisti sulla base dell'introduzione del concetto di vuoto. Se infatti in Parmenide la negazione del movimento è un aspetto implicito e indiretto, posteriore e conseguente all'affermazione della realtà del solo concetto puro di essere[48], in Melisso essa si pone come elemento chiave dell'intera ontologia, poiché ne costituisce il punto critico da cui prende le mosse per criticare gli atomisti: il filosofo di Samo, infatti, dopo aver appurato l'eternità, l'infinità e l'unità dell'essere, confuta immediatamente l'esistenza del vuoto e, con essa, il movimento stesso. La necessità di criticare esplicitamente il vuoto come non-essere rende ragione del fatto che tale concetto era stato introdotto

[48] In Parmenide è la natura dell'essere a determinare l'impossibilità del movimento: «Parmenides dagegen stütze sich allein auf ontologische Argumente, nämlich auf die Unveränderlichkeit und Unerschütterlichkeit des Seins, die darauf beruhe, dass das Sein weder dem Werden noch dem Vergehen ausgesetzt sei». Cfr. Kowski 1970: 65.

precedentemente per introdurre una sorta di molteplicità (sotto forma di movimento e pluralità di atomi) all'interno del monismo.

La terminologia e la metodologia adottate da Melisso lasciano intravedere la necessità di una sorta di sistematizzazione del sapere (costituita dall'abbandono dello stile mitico – allegorico del poema parmenideo)[49] e, soprattutto, di una presa di posizione netta e ben fondata razionalmente in favore del *monismo ontologico assoluto*[50]. Se infatti gli atomisti hanno ridato sussistenza al non-essere attraverso il concetto di vuoto, mi sembra evidente che la confutazione di quest'ultimo da parte di Melisso non possa che essere intesa come una reazione a un tentativo di scardinare il monismo «dall'interno». Appurato che l'ontologia di Melisso possa e debba essere intesa come tentativo di replicare agli atomisti e al loro tentativo di riabilitare il divenire, bisogna porsi un'ultima, decisiva, domanda: in che misura la filosofia di Melisso può essere interpretata come un'apologia del monismo eleatico piuttosto che un suo, inevitabile, fraintendimento? Molti studiosi, tra cui Reale, interpretano il pensiero melissiano come un ingenuo tentativo di andare oltre il monismo parmenideo, cha avrebbe dato vita a un'ontologia grossolana e poco solida sotto il profilo teoretico. Credo, tuttavia, che da questa interpretazione di Melisso da me proposta si possano evincere diversi aspetti chiave anche del rapporto del filosofo di Samo con la stessa corrente dell'eleatismo. Se da un lato il pensiero degli atomisti si pone come indubbio tentativo di andare oltre il monismo ontologico parmenideo, cercando di conciliarne i presupposti fondamentali con quella che è l'evidenza del divenire, è altrettanto vero che anche il tentativo di Melisso di conservare una sorta di purezza originaria dell'eleatismo comporta una serie di conseguenze dal punto di vista teoretico che pongono il filosofo di Samo in contraddizione con il suo maestro Parmenide. L'infinità dell'essere e la sua unicità riescono ad aggirare in maniera tutto sommato efficace l'ostacolo atomista; nel far questo, però, Melisso si pone al contempo in controtendenza anche nei confronti di Parmenide, il quale aveva stabilito che l'ἐόν avrebbe dovuto essere necessariamente delimitato, in virtù della sua costitutiva determinatezza, cosa che non avrebbe potuto in alcun modo sfociare nella indefinita espressività di un ἐόν inteso come infinito.

In definitiva, l'atteggiamento di Melisso si rivela critico e, al contempo apologetico: critico nei confronti degli atomisti, ma al contempo apologetico verso il monismo parmenideo che cerca di salvaguardare e di rendere, per così dire, meno vulnerabile. Tuttavia, questa operazione che potremmo definire «in buona fede» non fa altro che portare a conseguenze ancora più estreme il monismo ontologico eleatico. Infatti, una simile concezione dell'essere presta comunque il fianco a numerose e ulteriori critiche tra

---

[49] La maniera di argomentare di Melisso costituisce una novità all'interno della storia del pensiero presocratico; come è evidente, infatti, il suo modo di procedere segue una ferrea linea deduttiva, la quale prende le mosse da alcune premesse di tipo logico – ontologico da cui si sviluppa l'intero impianto di pensiero. Secondo F. Marcacci (2009) Melisso è parte integrante a pieno titolo di quella che si potrebbe definire la storia della scienza dimostrativa, vale a dire la dimostrazione deduttiva che prende le mosse da alcune premesse di fondo a partire dalle quali si sviluppano le tesi conseguenti.

[50] Cfr. Abbate (2010 – in particolare cap. I–IV).

cui quella di Eudemo e quella di Aristotele nella *Fisica* i quali mettono in evidenza i punti deboli dell'ontologia melissiana[51]. L'essere, così come concepito da Parmenide, reca già in se stesso le ragioni della sua perfetta auto-sussistenza, per cui l'immagine della sfera non andrebbe presa alla lettera, ma solo come metafora di perfezione e determinazione di tipo ontologico – concettuale. L'operazione di Melisso quindi, nel rispondere all'atomismo e al suo tentativo di giustificare il movimento, finisce con il contorcere letteralmente il monismo per cui l'apologia di Parmenide si trasforma, inevitabilmente, in un suo stravolgimento concettuale che è costato a Melisso una serie di giudizi negativi soprattutto per quanto riguarda i commentatori antichi.

---

[51] Il modo di intendere la dottrina eleatica da parte di Aristotele è fortemente influenzato da alcuni pregiudizi concettuali dello Stagirita, il quale cerca di ricondurre le dottrine dei predecessori all'interno dei propri schemi terminologici e concettuali. La questione del rapporto tra Aristotele e l'eleatismo è stata analizzata dal sottoscritto; cfr. Volpe (2016).

BIBLIOGRAFIA

Fonti e traduzioni

Andolfo, M., 2001., *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milano.

Reale, G., 1970, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

Reale, G., 2006, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Milano.

Reale, G., Untersteiner, M., 2011, *Eleati. Testimonianze e frammenti*, Milano.

Ruggiu, L. (trad.), 2007, Aristotele, *Fisica*, Milano–Udine.

Ruggiu, L. (trad.), 2010, Parmenide, *Poema sulla natura*, Milano.

Letteratura secondaria

Abbate, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria.

Andolfo, M., 2001, "L'ontologia degli atomisti come 'capovolgimento' di quella di Melisso nell'alveo dell'eleatismo", in: M. Andolfo, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milano, pp. 8–85.

Calogero, G., 1936, "La logica del secondo eleatismo", *Atene e Roma* 14, pp. 141–170.

Cerri, G., 2016, "A Scholarch Denied: Leucippus, Founder of Ancient Atomism, in: G. Colesanti, L. Lulli (eds.), *Submerged Literature in ancient Greek Culture*, vol. II, Berlin–Boston, pp. 11–24.

Cordero, N. L., 2004, *By Being, It Is*, Las Vegas.

Curd, P. K., 1998, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and later Presocratic Thought*, Princeton.

Galgano, N. S., 2012, "Parmenide inventore del non-essere", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 206, pp. 3–21.

Gomperz, T., 1932, "ΑΣΩΜΑΤΟΣ", *Hermes* 67, pp. 155–167.

Furley, D., 1987, "The Greek Cosmologists", vol. I: *The Formation of the atomic Theory and Its earliest critics*, Cambridge.

Kirk, G. S., Raven, J. E., 1957, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.

Klowski, J., 1971, "Antwortete Leukipp Melissos oder Melissos Leukipp?", *Museum Helveticum* 28, pp. 65–71.

Mansfeld, J., 1988, "De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristoelianism", *Rheinisches Museum für Philologie* 131, pp. 239–276.

Mansfeld, J., 2016, *Melissus between Miletus and* Elea, Sankt Augustin.

Marcacci, F., 2009, *Alle origini dell'assiomatica: glie Eleati, Aristotele, Euclide*, Roma.

Matson, W. I., 1963, "Democritus, Fragment 156", *The Classical Quarterly* 13, pp. 26–29.

McGibbon, D., 1964, "The Atomists and Melissus", *Mnemosyne* 17, pp. 249–255.

Mourelatos, A. P. D., 1999, "Parmenides and the Pluralists", *Apeiron* 32, pp. 117–129.

Palmer, J., 2009, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford.

Popper, K. R., 1998, *The World of Parmenides*, London–New York.

Pulpito, M., 2015, *Parmenide e la negazione del tempo*, Milano.

Rapp, C., 2013, "Melissus aus Samos", in: H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenauer (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 1: *Frühgriechische Philosophie*, Basel.

Rossetti, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Bologna.

Solmsen, F., 1969, *The Eleatic One and Melissus*, Amsterdam.

Volpe, E., 2016, "Struttura e significato della critica di Aristotele agli Eleati (*Ph.* I 2–3)", *Peitho. Examina antiqua* 7, pp. 149–165.

Wardy, R. B. B., 1970, "Eleatic Pluralism", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, pp. 125–146.

ENRICO VOLPE
/ University of Salerno, Italy /
enricovolpe@hotmail.it

Melissus and the Problem of the Void: Apology and/or Misapprehension of the Parmenidean Monism?

With respect to Parmenides' thought Melissus was regarded as a dissident thinker already in antiquity. His polemical introduction of the concept of void and the relative idea of infinite Being seemed particularly controversial. The aim of the present paper is to examine the origins of the Melissian understanding of void in order to trace its philosophical genesis to the criticism of the Atomist Leucippus. According to the philosopher from Abdera, the Eleatic fundamental principles had to conform to the obviousness of bodies' motion, which is why the Eleatic not-Being had to be understood as void. Melissus took issue with this view and criticized the idea of the void's reality by means of a methodical argument. In the course of doing so, the philosopher from Samos distorted the original Parmenidean ontology, which is why his theories were often criticized severely as theoretically weak.

KEYWORDS Melissus, Parmenides, Leucippus, void, monism

Melisso, il tempo e l'eterno

MASSIMO PULPITO / *Universidade de Brasília* /

Le evidenti affinità che legano il pensiero di Melisso di Samo a quello di Parmenide di Elea, hanno tradizionalmente indotto gli storici ad annoverare il Samio tra i filosofi della "scuola" di Elea. A differenza dell'eleate Zenone, che si sarebbe limitato ad una difesa obliqua di Parmenide, Melisso avrebbe sviluppato sistematicamente la dottrina del "maestro". Nel fare ciò, egli avrebbe compiuto anche alcuni tradimenti (o, secondo un giudizio inveterato, talune trivializzazioni) dell'impostazione dell'iniziatore della corrente, ma solo al fine di irrobustirla o portarla al suo naturale compimento: in questo, Melisso si sarebbe rivelato più parmenideo di Parmenide, al punto da risultare persino goffo, macchiettistico.

L'elemento di divergenza più spesso evocato (e di immediato risalto) riguarda il tema dell'*infinito*. Parmenide aveva insistito sulla limitatezza dell'essere come espressione della sua perfezione, completezza, secondo canoni molto diffusi nel pensiero greco e che ritroviamo già nell'opposizione pitagorica tra limite ed illimitato. L'*eon* di Parmenide "è compiuto da ogni parte, simile alla massa di una sfera ben rotonda" (τετελεσμένον ἐστί

/ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, DK 28 B 8.42–43[1]). Melisso, trattando di un soggetto analogo all'essere parmenideo, era invece giunto ad una conclusione diversa: esso è "sempre infinito in grandezza" (τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεί, DK 30 B 3)[2]. Sul piano dello spazio, dunque, i due enti sembrano avere caratteri opposti. L'uno racchiuso nei suoi limiti che lo serrano tutto intorno (DK 28 B 8.26; 31), l'altro che si estende infinitamente in ogni direzione.

Questa divergenza è stata riconosciuta anche sul piano del tempo. In Melisso, infatti, troviamo un evidente parallelismo tra i due piani: così come egli afferma che l'ente è infinito nello spazio, allo stesso modo ribadisce più volte che è privo di limiti nel tempo (*ad es.*, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, DK 30 B 2). Non è passato inosservato agli interpreti che un'affermazione così netta manchi nel poema di Parmenide[3]. Al contrario, tra i versi parmenidei ve n'è uno – il verso DK 28 B 8.5 – che non solo non ammette l'infinità temporale dell'*eon*, ma – stando alla lettura classica di Parmenide – ne affermerebbe l'extratemporalità. Se l'ente di Melisso è infinitamente nel passato e nel futuro, quello di Parmenide sembra non avere affatto un passato e un futuro, ma risiedere solo in un eterno presente: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. Come ha scritto Cordero: «El paso del' "ahora" parmenídeo a las tres instancias *temporales* (pasado, presente, futuro), significa el paso del presente a-temporal a la eternidad temporal, lo cual coloca al ser *en el tiempo*. Esto supone una "duración"»[4]. In questo senso, l'infinità spaziale e temporale di Melisso si contrapporrebbe all'essere nei limiti e nel presente dell'*eon* parmenideo.

Colui che ha espresso con chiarezza e incisività questa linea interpretativa è stato Calogero nel suo *Studi sull'eleatismo*:

> Anche il tempo parmenideo ha [...] il suo immediato equivalente spaziale, che sarà appunto lo spazio determinato, perfetto, autosufficiente nel suo limite, opposto a quel che esso non è allo stesso modo che il presente s'oppone a quel che presente non è, e cioè è passato o futuro; mentre il tempo melissiano, che non ha limite né nel passato né nel futuro, s'identifica con uno spazio egualmente privo di limite. Melisso trasforma così lo spazio dell'ente parmenideo secondo lo stesso motivo onde ne trasforma il tempo; e la giustificazione del suo passo è nella stessa profonda unità eleatica di quei due aspetti del reale[5].

---

[1] Tutti i frammenti sono numerati secondo l'ordine stabilito nella raccolta Diels-Kranz.

[2] All'infinita grandezza fa riferimento, con ogni probabilità, anche la discussa negazione melissiana della corporeità dell'essere (δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν, DK 30 B 9): infatti, se l'essere è infinito, allora non ha una forma specifica. Su questo punto si vedano in particolare Reale (1970: 221–225), Palmer (2003) e Mansfeld (2016: 98–103).

[3] Nei frammenti parmenidei dedicati all'*eon* non troviamo affatto l'avverbio *aei*; compare solo in DK 28 B 15 (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο), dove fa riferimento al comportamento della Luna ed esprime più l'idea di costanza che di illimitatezza temporale.

[4] Cordero 1999: 292.

[5] Calogero 1977: 79.

A dire il vero, la simmetria spazio-temporale non sembra funzionare perfettamente. Se, infatti, in Melisso il parallelismo tiene, giacché l'ente non conoscerebbe limite né nello spazio né nel tempo, in Parmenide le cose sono più complesse. La sfera, infatti, fino a prova contraria, occupa spazio, seppure uno spazio finito, e quindi non nega l'estensione; invece il presente senza passato e futuro è *fuori del* tempo. Non è un tempo esteso ma finito, come lo spazio della sfera: è come un punto senza dimensione alcuna, un tempo zero.

Questa *impasse* è evitata dagli interpreti che non credono alla effettiva "spazialità" dell'essere parmenideo, e quindi declassano il riferimento alla sfera ad una mera similitudine, volta ad esprimere il carattere di perfezione dell'essere, e non la sua forma reale: *to eon* sarebbe perfetto così come lo è una massa sferica[6]. Così Guthrie – per fare solo un esempio – poté senza problemi affermare: "Effectively, space has been abolished, as time was abolished by the denial of past and future"[7]. In questo modo il rapporto speculare con Melisso è preservato: non si tratta più della contrapposizione tra finito parmenideo e infinito melissiano, ma tra la negazione assoluta dello spazio-tempo da parte di Parmenide e l'affermazione assoluta dello spazio-tempo da parte di Melisso.

In realtà, sono almeno due i punti effettivamente discutibili dello schema che fa da sfondo alla ricostruzione di Calogero. Intanto, è tutt'altro che certo che Melisso debba essere riconosciuto come un filosofo parmenideo. Vi sono, anzi, diversi indizi che inducono a vedere in lui ben altro che un semplice riformatore del parmenidismo[8]. Altrettanto dubbia è la tesi classica secondo cui Parmenide avrebbe teorizzato una forma di eternità atemporale, che si scontra con una serie di ragioni di ordine storico, testuale e di coerenza argomentativa[9].

Lo schema, insomma, meritava di essere discusso. Vi è, però, chi lo ha fatto intervenendo sul punto che meno si prestava ad essere reinterpretato. Infatti, lo schema prevedeva che Melisso avesse ammesso l'infinità del tempo (e quindi il superamento dell'atemporalità parmenidea), in forza dell'analogia con l'infinità dell'essere nello spazio. Ora, dando per assunto (1) che Melisso fosse un parmenideo di osservanza più o meno stretta (che abbiamo detto essere cosa niente affatto scontata) e (2) che un parmenideo non potesse ammettere un tempo infinito, rinnegando ingiustificatamente l'atemporalità (che, anche qui, abbiamo ricordato trattarsi di lettura fortemente problematica), alcuni studiosi sono giunti a mettere in discussione il terzo punto dello schema classico, ossia (3) che Melisso ammettesse la realtà del tempo.

In questo mio contributo al volume in onore dell'amico Marian Wesoly, intendo mostrare le ragioni per cui questa operazione mi pare fallimentare.

---

[6] Ad es. Gigon (1945: 268), Zafiropulo (1950: 113), Jaeger (1953: 107), Mansfeld (1964: 102), Heitsch (1974: 175–176), Curd (2004: 93–94), Cordero (2004: 174–175).

[7] Guthrie 1965: 45.

[8] Si vedano, ad esempio, gli argomenti avanzati in Cordero (1999), Palmer (2004) e Pulpito (2017).

[9] Tali ragioni sono state evidenziate, tra gli altri, da Whittaker (1971), Tarán (1979), O'Brien (1980) e Pulpito (2011).

Se partiamo dal presupposto che la negazione (presunta) del passato e del futuro di Parmenide equivalesse al rifiuto del tempo (DK 28 B 8.5), dobbiamo pensare all'opposto che la loro affermazione significasse un'ammissione del tempo. È quello che Melisso ha fatto con una formula dal sapore eracliteo[10]: ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (DK 30 B 1: "sempre era ciò che era e sempre sarà"); ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (DK 30 B 2: "è e sempre era e sempre sarà")[11]. Melisso, dunque, stando alla lettura tradizionale, dimostrerebbe come per un eleatico vi possa esser tempo, anche laddove non vi è cambiamento. L'essere di Melisso, infatti, è immutabile (DK 30 B 7.1–3), esattamente come lo era quello di Parmenide (DK 28 B 8.29–30). Ma se il nesso tempo-mutamento non valeva per Melisso, potremmo chiederci perché sarebbe dovuto valere per Parmenide. Non si può certo invocare una presunta inferiorità intellettuale di Melisso, canonizzata da Aristotele in poi, non solo perché questo non renderebbe giustizia ad un pensatore ben più profondo di quel che si è pensato in passato, ma anche perché il legame tra il tempo e il divenire sarebbe stato un presupposto ovvio dell'operazione parmenidea (che infatti non la giustifica), tanto da apparire un'evidenza l'annullamento del tempo nel caso di un rifiuto del cambiamento; e non si comprende come un pensatore possa aver immaginato un essere immutabile senza concluderne la sua atemporalità, nel caso in cui quel nesso fosse stato un indiscutibile presupposto di scuola, o appartenesse addirittura alla concezione greca del tempo.

A questo punto, delle due l'una. O si rinuncia al parmenidismo di Melisso, oppure si mette in discussione la fondatezza della negazione del tempo in Parmenide[12]. Chi

---

[10] Eraclito aveva, infatti, scritto: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (DK 22 B 30).

[11] Ma nella direzione del tempo infinito va anche: οὕτως οὖν ἀίδιόν ἐστι (DK 30 B 7.1: "In questo modo dunque è eterno").

[12] In Pulpito (2011: 261–262) ho distinto due diversi argomenti invocati spesso dagli interpreti per giustificare la negazione del tempo in Parmenide. Il primo fa appunto appello al nesso tra tempo e mutamento – è quello che ho chiamato "argomento fisico": poiché non c'è tempo senza mutamento, essendo l'essere immutabile, sarà fuori del tempo. È l'argomento che troviamo nel *Timeo* platonico (*Ti.* 37d–38a). Il secondo, che invece ho chiamato "logico-ontologico", deriva direttamente dalla negazione del non essere: poiché il passato *non è* più e il futuro *non è* ancora, allora l'essere è solo in un presente eterno. Al contrario di quel che si potrebbe credere, si tratta di due argomenti diversi – ma su questo non posso diffondermi. Ora, l'indisponibilità dell'argomento fisico in Melisso, che metterebbe retrospettivamente in discussione la sua validità in Parmenide, sembrerebbe non intaccare il secondo argomento: Parmenide avrebbe potuto pur sempre fondare la sua negazione del tempo sulla base dell'argomento logico-ontologico. È questa la linea di Calogero (1977: 73): «In Parmenide l'eternità è superiorità al tempo, presente senza passato e senza futuro; in Melisso l'eternità è totale estensione del tempo, somma del passato, del presente e del futuro. E ciò quadra perfettamente, del resto, con quel che s'è visto circa la genesi della concezione parmenidea dell'ente: ché anche qui l'attributo dell'assoluta presenza non deriva da altro che dall'ontologizzazione del puro ἔστιν, il quale è pur nella sua natura logico-verbale un presente, ed esclude con ciò da sé ogni ἦν e ogni ἔσται, che di fronte ad esso non potrebbero apparire se non nell'aspetto dell'οὐκ ἔστιν. [...] mentre Melisso, per cui l'ontologizzazione parmenidea dell''è' logico-verbale non è più attuale problema appunto in quanto è per lui punto di partenza l'ente ormai ontologizzato, deve più rigorosamente muovere dalla considerazione dell'impossibilità dell'esistenza del nulla in qualsiasi istante del tempo, ed è portato con ciò a derivarne la diversa idea della totale estensione temporale dell'ente». Calogero tenta qui di giustificare il mancato riconoscimento dell'argomento logico-ontologico da parte di Melisso: per quale ragione, infatti. il Samio non avrebbe compreso che il passato e il futuro sono forme di non essere? Ma nell'offrire tale giustificazione Calogero, come si è visto, scrive che Melisso «deve più rigorosamente muovere dalla considerazione dell'impossibilità

ha colto la difficoltà che Melisso pone all'esegesi classica dell'eleatismo, è stato per primo Reale[13], il quale intese risolverla attraverso una soluzione atta a superare del tutto questa alternativa, per tentare di tenere assieme entrambi i pilastri dell'interpretazione tradizionale. Reale ha provato a battere questa strada nella sua celebre edizione dei frammenti melissiani del 1970, respingendo il presupposto su cui si fonda l'alternativa, e cioè la riammissione del tempo da parte di Melisso. Reale ha infatti proposto di riconoscere anche nel filosofo di Samo un'idea di atemporalità. Dato per assunto che «*il tempo non ha alcun senso senza movimento e senza divenire*»[14], ed essendo indiscutibile il rifiuto di ogni forma di mutamento e movimento in Melisso, la conclusione che se ne ricava appare scontata: «Tanto Parmenide quanto Melisso *concepiscono atemporalmente il loro essere*»[15].

In che senso, allora, andrebbe letta la formula melissiana "è e sempre era e sempre sarà"? Anche secondo Reale, queste parole riprodurrebbero sul piano del tempo la differenza che corre tra l'essere finito di Parmenide e quello infinito di Melisso, ma ciò andrebbe visto in un senso diverso da quanto solitamente riconosciuto. Si dovrebbe, infatti, parlare di atemporalità finita per Parmenide, che schiaccia l'essere nel νῦν senza tempo, e di atemporalità infinita per Melisso, che invece sviluppa ciò che era implicito già in Parmenide, e cioè l'idea che il νῦν non possa che essere infinito, e dunque contenere in sé l'infinito passato (sempre era) e l'infinito futuro (sempre sarà). Di conseguenza passato e futuro non valgono più come momenti temporali, ma vengono trasvalutati nel "sempre" ad indicare eterna permanenza.

Ma Reale non è stato l'unico studioso a porsi su questa linea. Due anni più tardi Graeser[16] scrisse: «Melissus intended to *eliminate* the categories of time and space [...] Melissus thinks in terms of reference of *timelessness* and *spacelessness*, that is to say of some kind of atemporality. This, however, would be exactly the position held by Parmenides»[17]. E qui Graeser fa riferimento al verso parmenideo DK 28 B 8.5. Poiché Melisso usa una formula eraclitea, opposta a quella di Parmenide, se ne dovrebbe inferire che le loro posizioni sul tempo siano diverse. Ma Graeser sostiene che ciò non incide sul fatto che quella di Melisso sia pur sempre una forma di atemporalità (e non di durata temporale infinita), giacché il tempo (così come lo spazio) è del tutto assorbito dall'essere. Per la verità, Graeser

---

dell'esistenza del nulla *in qualsiasi istante del tempo*» (il corsivo è mio). Ora, perché Melisso dovrebbe ammettere gli istanti del tempo se non *presupponesse* già l'esistenza del tempo? L'ontologizzazione dell''è' non coincide con l'ontologizzazione del tempo: tanto è vero che anche per Parmenide – a detta di Calogero – vi è una ontologizzazione dell''è', ma ciò non comporta la riammissione del tempo. Che dunque Melisso giunga all'affermazione dell'infinità del tempo, è cosa che non stupisce, se si ritiene che egli parta dal presupposto dell'esistenza del tempo. Ma il problema è proprio questo: perché il filosofo eleatico Melisso, seguace di un maestro che avrebbe invece negato il tempo, dovrebbe presupporre l'esistenza del tempo? Come si vede, anche con l'argomento logico-ontologico il problema posto dalla posizione di Melisso non viene risolto, ma solo aggirato.

[13] Reale 1970: 53–59.

[14] Reale 1970: 57, n. 56. È una formulazione di quello che ho chiamato "argomento fisico" (v. *supra* n. 12).

[15] Reale 1970: 56.

[16] Graeser 1972: 11–16.

[17] Graeser 1972: 11.

ammette che questa lettura appare incompatibile con quanto scritto nei frr. DK 30 B 1 e B 2, e che dunque potrebbe essere considerata come una distorsione della dottrina melissiana. In realtà, il tempo, secondo Graeser, sarebbe correlativo all'*inizio* e la *fine* di qualcosa (perché qualcosa inizia e finisce sempre in un certo momento), e avendo Melisso eliminato ogni inizio e fine possibile[18] (cioè avendo appunto affermato l'illimitatezza dell'essere), egli non può che aver eliminato anche il tempo. Ed è proprio per esprimere questa illimitatezza che Melisso ha dovuto utilizzare la formula eraclitea, anziché quella parmenidea.

Più di recente, Drozdek ha parlato di extratemporalità in Melisso, in un articolo nel quale si proponeva di mostrare come tra le dottrine di Parmenide e Melisso non ci fosse vera contraddizione. Da un lato, infatti, in Parmenide non vi sarebbe una vera affermazione della finitezza spazio-temporale dell'essere (che è invece solo metaforica); dall'altro in Melisso non vi sarebbe alcuna riammissione del tempo:

> But when Melissus says that Being has no beginning nor end but is *apeiron*, then it may be taken to mean that Being's existence is independent of temporal constraints to the extent that it exists outside the temporal boundaries. Being is extratemporal, it exists outside of time, and thus its duration is infinite, where duration is not temporal, but extratemporal, duration proper. However, because we think about Being in spatio-temporal terms, its infinity is also expressed in these terms, namely, that "it always was and always will be and it has no beginning nor end". If the temporal framework is taken into account then, to be sure, Being always existed and always will exist, but this does not mean that the framework is inextricably connected with it. The spatio-temporal framework is an inherent part of the way of opinion, it appears to be indispensable for sensory cognition and through this framework Being manifests itself to the mortals in an inherently distorted form as changeable, divisible, etc. But still, Being so filtered through this framework manifests itself as having no beginning nor end; the whole of the phenomenal reality has no beginning nor end. Therefore, when in fr. 2 Melissus is discussing the fact that Being is *apeiron*, he seems to mean that its existence or duration is infinite, that it is in the perennial, atemporarily ceaseless now[19].

La conclusione a cui giunge Drozdek è che Melisso sarebbe stato, appunto, «more parmenidean than Parmenides»[20].

La linea interpretativa seguita da Reale, Graeser e Drozdek[21] appare problematica sotto molti aspetti, che qui provo ad esplicitare.

1. È metodologicamente dubbio che si debba rifiutare l'interpretazione più immediata della formula "sempre era ciò che era e sempre sarà" (intesa come afferma-

---

[18] Si veda la negazione di ἀρχή e τελευτή in B 2.

[19] Drozdek 2001: 313.

[20] *Ibidem.*

[21] Sembrerebbe seguire questa linea anche Vitali, nella sua edizione dei frammenti melissiani, apparsa tre anni dopo quella di Reale: «Siamo pienamente d'accordo col Reale [...] sulla necessità di intendere il signifi-

zione dell'infinita permanenza temporale dell'essere) in favore di una più complicata (infinita atemporalità), laddove la lettura immediata non pone particolari problemi esegetici.

2. Questa operazione appare ancora più problematica se viene a poggiare, come sembra, soltanto su un presupposto teorico (storicamente incerto) come la reciproca implicazione di tempo e divenire, difesa da Reale, ma di cui non troviamo traccia esplicita né in Parmenide né in Melisso. A proposito di questo nesso, Reale riporta un brano tratto da Di Napoli, «uno dei pochissimi studiosi che si è accorto dell'atemporalità dell'essere di Melisso»[22], il quale ad un certo punto scrive: «il tempo esprime, come s'incaricò di definire Aristotele, un *prima* e un *poi* come includenti una novità del *poi* di fronte al *prima*; Melisso esclude dall'Essere tale novità e quindi esclude il tempo»[23]. L'autorità dell'esempio è, però, in questo caso nulla, visto che Melisso non conosceva Aristotele (e Aristotele non era un continuatore del pensiero di Melisso). Nulla ci dice, infatti, che ciò che valeva per Aristotele (che ci ha consegnato una delle più minuziose analisi del tempo della storia del pensiero occidentale) valesse anche per Melisso. E comunque, questa idea del tempo come apportatore di "novità" non è nemmeno un'ovvietà per il pensiero antico, se è vero che Stratone di Lampsaco[24] criticò la definizione aristotelica di tempo (numero del movimento secondo il prima e il poi) soste-

---

cato profondo di B 1 [...] come premessa dell'ἄπειρον, in cui, se mai, anche la *temporalità* sostenuta dal Calogero [...] rientra e si dissolve» (Vitali 1973: 272, n. 15). E ancora: «La novità, rispetto a Parmenide, è più che evidente solo che si pensi alla celebre affermazione "οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν": anche se, sostanzialmente, l'intento di Parmenide era lo stesso che quello di Melisso. Ma Parmenide pretendeva eliminare la predicabilità dell'ἦν e dell'ἔσται che pure venivano detti, e in tal modo non riusciva a sottrarsi all'inganno della parola: Melisso ne accetta la predicabilità estendendola appunto anche all'ἦν e all'ἔσται, ossia alla totalità» (Vitali 1973: 272–273). Eppure, poco dopo Vitali sembra prendere un'altra strada: «Opportunamente, affrontando il problema del tempo in Melisso, gli studiosi hanno avvertito la necessità di prendere le mosse da Parmenide: ma la conclusione di atemporale per l'essere parmenideo avanzata dalla maggior parte di essi e per l'essere melissiano presentata dal Reale ci sembra, per lo meno, metastorica. Come sarà possibile, infatti, parlare di atemporalità per Parmenide, astrattizzando il νῦν con una *forma mentis* del tutto moderna e nominalistica, quando egli riconosce esplicitamente il tempo che nella δόξα procura la γένεσις e l'ὄλεθρος?» (Vitali 1973: 275–276). La motivazione addotta è discutibile, ma Vitali ha ragione a sottolineare l'astoricità dell'attribuzione di atemporalità a Parmenide (e non solo per la cosiddetta δόξα). Ciò evidentemente vale anche (e direi *a fortiori*) per Melisso. Così ancora Vitali: «crediamo che non abbia senso parlare di atemporalità dell'essere: anzi, se mai, è proprio l'estensione all'infinito del tempo (ἀεὶ ἦν... καὶ ἀεὶ ἔσται) che permette a Melisso di potere troncare sul nascere ogni pretesa reale di limitazione del γενέσθαι» (Vitali 273: 277). Ma l'ambiguità ritorna subito: «Melisso supera e unifica i due piani proprio perché assume il tempo (e conseguentemente, vedremo, anche lo spazio) nella dimensione di ἄπειρον e pertanto quella temporalizzazione che aveva bloccato Parmenide ora viene essa stessa annullata nell'ἄπειρον medesimo [...]. Questa eguaglianza che egli stesso propone e fonda fra εἶναι πᾶν ed ἐῖναι ἀεί, alla fine del frammento [B 2], crediamo che sia la prova più convincente della impossibilità di parlare per Melisso di atemporalità dell'essere» (*ibidem*). Anche qui, come si vede, se da un lato per Parmenide e Melisso è impossibile parlare di atemporalità, dall'altro il primo avrebbe bloccato una non meglio precisata "temporalizzazione", mentre il secondo l'avrebbe annullata nell'*apeiron*. In definitiva, non si può dire che l'analisi di Vitali brilli per chiarezza.

[22] Reale 1970: 57–58, n. 57.

[23] Di Napoli 1953: 48.

[24] Stob. *Ecl.* 1.250; Sext. *Pyrrh.* 3.137; *Math.* 10.177.

nendo che anche la quiete è nel tempo, e se è vero che Taziano[25] affermò che non fosse il tempo a scorrere, ma le cose a scorrere nel tempo e che dunque il tempo fosse fermo[26].

3. Che cosa può significare un'atemporalità infinita? Meglio, la domanda che dovremmo porci è: infinita rispetto a che cosa? Su quale piano? In realtà, l'atemporalità non è né finita né infinita, così come non lo è l'aspazialità: è infinito o finito solo ciò che si trova nel tempo o nello spazio. Reale afferma: «ἦν e ἔσται *sono introdotti da Melisso unicamente per esprimere e sottolineare le dimensioni infinite dell'eterno*»[27]; essi sarebbero «le infinite propaggini del νῦν»[28]. Ma questa estensione infinita richiede un piano sul quale disporsi. Il νῦν poteva rendere bene l'idea di atemporalità, perché conteneva in sé l'essere nella sua sufficienza ontologica. Ma ciò che si espande oltre il νῦν, su che cosa lo fa? È evidente: l'essere di Melisso si estende infinitamente *sul piano del tempo*[29].
4. Secondo Reale, da Parmenide a Melisso vi sarebbe stato uno sviluppo coerente, per cui sarebbe stato il primo a non essere andato fino in fondo alle proprie premesse, piuttosto che il secondo a non aver saputo ripercorrere le orme del maestro. Infatti, «un νῦν che non ha principio né fine, un νῦν che esclude passato e futuro appunto come proprio principio e propria fine, *doveva necessariamente essere considerato come infinito*; ma è un presente che in qualche modo in sé raccoglie passato e futuro e in sé li risolve, in quanto *in sé raccoglie l'essere nella sua totalità ontologica*»[30]. Melisso, dunque, avrebbe compiuto un passo che Parmenide non aveva saputo fare. Ma queste osservazioni di Reale avrebbero senso, forse, se Melisso avesse usato *esclusivamente* l'espressione ἀεὶ ἔστι, che sostituirebbe e correggerebbe il parmenideo νῦν ἔστι. Se è vero che il presente «raccoglie in sé passato e futuro e in sé li risolve», l'unica locuzione che potrebbe esprimere questo dato è, appunto: *è sempre* (anche se l'ambiguità di "sempre" non è affatto rimossa). Se il νῦν è infinito, il passato e il futuro vengono fagocitati da un presente assoluto, che ne annulla la differenza. Se il passato e il futuro non differiscono più dal presente, essi non hanno più senso perché tutto è presente. Ma Melisso non usa questa espressione! Egli scrive: *è e sempre era e sempre sarà*, mostrando, dunque, che il passato e il futuro non sono affatto "risolti" nel presente. Ma l'esistenza di un passato e di un futuro distinti dal presente, equivale all'esistenza

---

[25] Tat. *Oratio ad Graecos* 26.

[26] Non è un'ovvietà nemmeno per il pensiero contemporaneo. *Cf.* Shoemaker (1969).

[27] Reale 1970: 57.

[28] *Ibidem.*

[29] Tutt'al più si potrebbe pensare che l'essere di Melisso sia extratemporale nel senso aristotelico di ciò che non è "contenuto" dal tempo perché è sempre (Arist. *Ph.* 221b3–5). Anche in questo caso, però, sarebbe scorretto leggere Melisso attraverso Aristotele.

[30] Reale 1970: 54.

del tempo. Se ciò è vero, allora il cammino da Parmenide a Melisso non è uno sviluppo, e dunque non è solo Parmenide a non essere andato in fondo alle sue premesse, ma anche Melisso, il che lascia sospettare che siano sbagliate proprio le premesse che questa interpretazione attribuisce loro.

5. Non è chiaro, d'altronde, per quale ragione dovremmo leggere Parmenide identificando l'*era* e il *sarà* con il tempo, per poi mettere da parte questa identificazione allorché passiamo a Melisso. Reale ritiene che il ponte che unisce l'atemporalismo dei due pensatori sia la negazione del divenire. E tuttavia non rifiuta l'interpretazione classica del verso DK 28 B 8.5 di Parmenide, inteso come una negazione del passato e del futuro, e quindi del tempo. Perché dunque, passando a Melisso, quella identificazione immediata non varrebbe più, a vantaggio di quella, più elaborata, di tempo e divenire? Secondo lo studioso, due ragioni avrebbero impedito a Parmenide di riconoscere l'infinità atemporale dell'essere, come invece avrebbe poi fatto Melisso. Da un lato, l'idea che il suo essere fosse finito spazialmente, che avrebbe quindi generato l'idea parallela di una finitezza anche sul piano del tempo (si tratta di uno dei pilastri dello schema interpretativo di Calogero); dall'altro, l'ammissione dell'esistenza di un piano della δόξα, per il quale valevano sia l'*era* che il *sarà*, cosa che rendeva necessario escludere questi due momenti per il piano dell'essere, in modo tale da distinguere radicalmente le due dimensioni. In Melisso non c'è alcuna δόξα, per cui passato e futuro cessano di essere suoi momenti, e possono così essere agevolmente utilizzati per esprimere l'eternità dell'essere. Ma l'argomento è tutt'altro che convincente. Se Parmenide aveva attribuito l'*era* e il *sarà* alla δόξα e non all'essere, bisognerebbe spiegare – cosa che Reale non fa – perché una volta ridotta ad illusione e completamente rifiutata la δόξα con Melisso, non lo siano stati assieme ad essa anche l'*era* e il *sarà*, che Parmenide aveva confinato in quel piano. Melisso avrebbe avuto, in questo caso, più ragioni per negare passato e futuro di quante ne aveva Parmenide. Per quanto riguarda, poi, l'influenza della finitezza spaziale sulla concezione dell'eternità parmenidea, l'argomento non regge perché, come ho già ricordato, la finitezza di per sé non equivale ad una *negazione dello spazio*. Nel caso del tempo, invece, il νῦν privo di passato e futuro, equivarrebbe proprio ad una negazione. La differenza tra Parmenide e Melisso, infatti, non è quella tra una forma di aspazialità finita e una infinita. Al contrario di quel che afferma Graeser (che aveva parlato di *spacelessness*) Melisso fa riferimento esplicito a μέγεθος, "grandezza", ad indicare appunto l'estensione spaziale[31]. Quindi, concedendo per ipotesi la validità della lettura atemporalista, vi sarebbe un'asimmetria tra il piano dello spazio e quello del tempo, che impedirebbe il ricorso all'analogia tra i due piani, invocato da Reale.
6. Secondo Reale «*nella dimensione del pensiero ionico, il tempo ha un preciso significato, e l'eternità della sostanza originaria è solamente un infinito o indefinito*

[31] *Contra* Loenen 1959: 149, n. 41.

continuare nel tempo»[32]. Ciò sarebbe avvenuto poiché l'ἀρχή degli ionici non era immune ad un continuo processo di trasformazione: e, come sappiamo, la trasformazione introdurrebbe il tempo. Paradigmatico a questo proposito, sempre secondo lo studioso, sarebbe l'esempio di Eraclito, il quale utilizza la stessa formula di Melisso, per il suo "fuoco semprevivo", che però conosce cicli di accensione e spegnimento e dunque non di costante immutabilità. Ora, l'esempio di Eraclito è effettivamente paradigmatico, ma del fatto che la ripresa di quella formula da parte di Melisso (se di ripresa si tratta) *non poteva significare atemporalità*. Se infatti quelle parole in Eraclito si accompagnano all'ammissione del tempo, per quale ragione esse sarebbero state riprese da Melisso? O comunque, ammettendo che Melisso non si rifacesse a Eraclito[33], perché egli avrebbe utilizzato un'espressione che per un autore coevo riteniamo fosse inequivocabilmente dal significato temporale? Per quale ragione lo farebbe, se non perché l'*era*, l'*è* e il *sarà* sono in verità indipendenti dal divenire, e dunque possono essere utilizzati sia in caso di permanenza assoluta (Melisso) che in caso di permanenza relativa (Eraclito), ma pur sempre sullo sfondo del tempo? Il fatto che quella formula fosse collocata in un contesto diverso (cioè all'interno dello scritto di Melisso) più che indurci a rileggerla forzandone il senso, dovrebbe invece mostrarci in tutta evidenza che per Melisso essa non determinava alcuna contraddizione. E questo perché egli riteneva il suo essere infintamente permanente, senza porsi il problema se il tempo fosse o no una forma di processo (problema di cui del resto non si trova alcuna traccia nei frammenti). Resta comunque da notare che nonostante la presenza dei cicli, la formula di Eraclito intendeva proprio esprimere la permanenza (se non della forma, certamente della sostanza), cosa che fa anche Melisso e che forse ne giustifica la ripresa.

7. Lo stesso problema si pone ritenendo l'atemporalità derivante non semplicemente dalla negazione del mutamento, ma da quella dell'inizio e della fine, come fanno Graeser e Drozdek. Ora, è certamente vero che nell'assenza di tempo non possano darsi alcun inizio e alcuna fine, ma ciò non implica che la loro negazione equivalga giocoforza ad un rifiuto del tempo. Sarebbe come credere che siccome nel non essere non vi può essere alcun mutamento, allora il rifiuto del mutamento da parte di Melisso implichi il rifiuto dell'essere. Questo tipo di negazione "non ristretta" è in questi casi del tutto arbitraria, tanto più a fronte di una esplicita affermazione di infinita durata come quelle di DK 30 B 1 e B 2, implicitamente riconosciute come chiare attestazioni di infinità temporale dagli stessi Graeser e Drozdek.
8. Contro questa chiarezza, Drozdek, come si è visto, ha affermato che Melisso starebbe in realtà utilizzando lo "spatio-temporal framework" dei mortali per esprimere l'idea di extramporalità. La domanda però è: perché mai Melis-

[32] Reale 1970: 58.

[33] Così Albertelli 1939: 229, n. 1.

> so avrebbe dovuto parlare dell'essere non in modo esplicito, ma obliquamente (e quindi ambiguamente) attraverso il linguaggio della "via dell'opinione", cioè nel modo in cui appare ai "mortali" (espressioni utilizzate da Drozdek, ma che, per di più, derivano dal poema di Parmenide e non da quel che resta del trattato di Melisso)? Perché Melisso avrebbe dovuto utilizzare il linguaggio a cui si vuole contrapporre? Che cosa impediva a Melisso (posto che fosse quella la sua reale intenzione) di dire che l'essere è fuori del tempo, che non ha passato e futuro, che – *more parmenideo* – "non era e non sarà, ma è solo (in un eterno) presente"? L'uso metodico e chiarissimo del ragionamento controfattuale[34] da parte di Melisso contraddice l'idea di un'ambiguità di questo tipo.

Se tutto ciò non bastasse, c'è un altro passo del trattato di Melisso di cui bisognerebbe tenere conto, poiché chiama direttamente in causa il tempo, e dunque ha la potenzialità di mostrarci la posizione del filosofo rispetto alla questione qui affrontata:

> εἰ τοίνυν τριχὶ μιῆι μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῶι παντὶ χρόνωι. (DK 30 B 7.2)
>
> Se, dunque, si alterasse anche di un solo capello in diecimila anni, si distruggerebbe tutto quanto in tutta la durata del tempo.

Si tratta di un passo particolarmente significativo, in quanto contiene proprio i due elementi che sono alla base del nostro problema ermeneutico: il tempo e il divenire. Il senso della frase è chiaro: se in un tempo inimmaginabile vi fosse un mutamento impercettibile, come la perdita o la comparsa di un capello, un mutamento, cioè, che nulla sembra cambiare nell'insieme, ebbene l'essere in realtà si distruggerebbe del tutto, perché, come Melisso ha spiegato poco prima, quando c'è un cambiamento muore ciò che era prima e nasce ciò che prima non era. Ciò che a noi interessa è quel doppio riferimento al tempo: i diecimila anni (μυρίοις ἔτεσιν) e la totalità del tempo (ἐν τῶι παντὶ χρόνωι). Melisso sembra, infatti, ammettere l'esistenza del tempo.

Ma anche di questo passo Reale ha dato un'interpretazione coerente con le premesse della sua lettura. Intanto va detto che Reale ha ragione a sostenere che l'interpretazione di questo brano data da Mondolfo non sia, probabilmente, quella corretta. Riporto il passo di Mondolfo, a cui fa riferimento Reale:

> [...] in Melisso c'è una consapevolezza dell'estensione inconcepibile dell'infinità temporale, quale difficilmente si potrebbe ritrovare in altri filosofi prima di lui. Egli assume per ipotesi una durata enormemente grande (diecimila anni: la durata che taluni assegnavano al *grande anno*, nel cui corso avrebbe dovuto compiersi l'intero ciclo della formazione e dissoluzione del

[34] Marcacci 2008: 73.

> cosmo): e di questa durata, che al pensiero comune, fermo alle unità di misura offerte dall'esperienza e dalla vita umana, sembra di grandezza smisurata, egli fa per ipotesi un infinitesimo, nel quale l'infinità spaziale dell'essere universale non riesca a mutare che di una quantità impercettibile (lo spessore di un capello): ma dalla somma di questi infinitesimi, nella continuità della successione temporale, viene a costituirsi tale grandezza, che capello per capello viene nella totalità dei tempi ad essere assorbita la totalità infinita dell'essere universale. Dalla proporzione quindi:
>
> diecimila anni : infinita totalità dei tempi = mutazione di un capello : distruzione dell'infinito essere universale
>
> viene a costituirsi la visione dell'infinità temporale in Melisso: una visione indubbiamente notevole, per la matura consapevolezza che in essa si palesa, della inconcepibile estensione del tempo infinito[35].

L'interpretazione di Mondolfo non sembra essere quella corretta, poiché assume che la distruzione dell'essere avvenga per una somma di mutamenti che, per quanto impercettibili in un tempo incommensurabile per l'uomo comune, nella riproduzione all'infinito divengono un'alterazione tale da distruggere l'essere nella sua interezza[36]. Ma ciò che vuol mostrare Melisso è proprio l'efficacia distruttiva del piccolo mutamento, più che la sua infinita ripetizione. Se si moltiplicano all'infinito i piccoli mutamenti, di fatto si rimuove tale efficacia, mentre la si affiderebbe alla massa dei mutamenti infiniti. Melisso, però, ha scritto poco prima:

> εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. (DK 30 B 7.2)
>
> Infatti, se si alterasse, necessariamente l'essere non sarebbe uguale, ma dovrebbe perire ciò che era prima, e dovrebbe nascere ciò che non è.

E subito dopo Melisso fa, appunto, l'esempio del capello, con cui vuol evidentemente mostrare che basta un mutamento minimo per far perire *ciò che era prima*. Se compare una piccolissima quantità di materia (come un capello, appunto), viene meno l'essere *privo di* quella quantità che era stato fino ad allora (perché per Melisso tutto è uno); se invece si perde una piccola quantità, viene meno l'essere *provvisto di* quella quantità. Se è così, l'infinito corso del tempo non indica la moltiplicazione infinita dell'intervallo

---

[35] Mondolfo 1956: 98–99.

[36] In questo senso va per certi versi anche Sedley (1999: 128) allorché riconosce in questo passo una possibile anticipazione del cosiddetto "Principle of Plenitude", secondo il quale ogni cosa possibile si realizza necessariamente nell'universo.

di diecimila anni, necessari all'evento del divenire minimo, quanto il fatto che una volta modificato l'essere, anche di pochissimo, esso svanisce per sempre.

Reale invece contesta a Mondolfo il fatto di riconoscere la temporalità in Melisso. E a proposito di questo passo fa la seguente interessante osservazione:

> Per ben intendere la proposizione melissiana di cui ragioniamo, è necessario tener presente che il filosofo la formula mettendosi non già dal proprio punto di vista, ma dal punto di vista di quella posizione che vuol confutare, che è quella del pensiero comune. Poniamo – egli dice – che l'essere per ipotesi muti quantitativamente anche di un minimo in un lasso di tempo per quanto si voglia grandissimo: ebbene, così dicendo, Melisso deve supporre (pur senza concederlo, ovviamente) che esista mutamento (sia pure minimo) e, col mutamento, per necessaria conseguenza, egli deve supporre che esista anche lo scorrimento del tempo, cioè il tempo nel senso comune del termine. Quindi i "diecimila anni" e la "totalità del tempo" sono concetti che egli prospetta, così come l'ipotesi del mutamento, unicamente per assurdo, *mettendosi dal punto di vista della mentalità dell'avversario*[37].

Secondo Reale, allora, il punto cruciale del passo starebbe proprio nella concessione del tempo: la mutazione minima consentirebbe l'irruzione del tempo e quindi la distruzione del tutto. Come si vede, si tratta della stessa strategia interpretativa "non ristretta" messa in atto da Graeser e Drozdek, allorché collegano l'atemporalità al rifiuto dell'*inizio* e della *fine*. Così come per i due interpreti non ci sarebbe un mero rifiuto dell'inizio e della fine nel tempo, ma anche del tempo in cui avvengono gli inizi e le fini, allo stesso modo qui per Reale non si starebbe negando soltanto il mutamento nel tempo, ma anche il tempo nel quale avviene ogni mutamento. Ma se pure fosse giustificato immaginare il richiamo al tempo nel caso del mutamento (Reale dice "per necessaria conseguenza", anche se il tempo potrebbe essere un presupposto, indifferente al mutamento o alla quiete, più che una conseguenza), non si comprende la ragione per cui questo richiamo dovrebbe valere anche nel caso del nulla. Melisso dice, infatti, che l'essere (cioè l'essere precedente alla mutazione minima) sarà distrutto per tutto il corso del tempo. In questo nulla, non vi sarebbe più mutamento. Perché allora parlare del tempo, se non perché Melisso lo ammette già in partenza, a prescindere dal mutamento? Con la spiegazione di Reale si potrebbero forse comprendere i diecimila anni necessari all'attuazione del minimo mutamento, ma non si spiega – se si parte dal presupposto del nesso tempo-mutamento – l'infinità temporale del nulla.

Si potrebbe, però, insistere affermando che Melisso, anche immaginando un'infinito tempo del nulla, stia continuando a porsi dal punto di vista dell'avversario: una volta ammesso il tempo, egli mostrerebbe le conseguenze, sempre restando all'interno dell'ottica temporale. C'è però un altro esempio che dimostra come in realtà Melisso accolga tale ottica senza porsi in una prospettiva altrui. Abbiamo visto nell'ultimo frammento

---

[37] Reale 1970: 163–164.

citato un interessante riferimento temporale: "Infatti, se si alterasse, necessariamente l'essere non sarebbe uguale, ma dovrebbe perire ciò che era prima, e dovrebbe nascere ciò che non è" (DK 30 B 7.2). Melisso dice "dovrebbe perire ciò che era prima": applicando la strategia interpretativa di Reale, dovremmo dire che qui Melisso parla di un "prima" perché sta ipotizzando un mutamento. E quindi si fa riferimento a ciò che era prima *del mutamento*. Tuttavia, nello stesso frammento B7, poco sotto, leggiamo:

> ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν˙ ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. (DK 30 B 7.3)
>
> Né è possibile che subisca mutazione di forma; infatti la forma che c'era prima non perisce, né si genera quella che non è.

È evidente il riferimento all'affermazione fatta sopra (DK 30 B 7.2). Ma qui cambia il contesto: Melisso non sta più concedendo il mutamento, ma sta descrivendo dal *suo* punto di vista l'immutabilità dell'essere. Egli sta, dunque, ammettendo l'esistenza di un "prima", ma questa volta in assenza di trasformazioni. Non essendoci più alcuna concessione di un mutamento (concessione in cui consiste, appunto, il porsi dal punto di vista dell'avversario), viene meno la "necessaria conseguenza" dello scorrimento del tempo. Se, dunque, si dà fede all'interpretazione di Reale, non vi sarebbe più ragione di continuare a parlare di un "prima". Nel primo passo (DK 30 B 7.2) si tratta di "prima del mutamento": ma qui (DK 30 B 7.3), si parla di un "prima" di che cosa? Evidentemente Melisso pensa al "prima" di un *presente* in cui continua ad essere, appunto, *ciò che era prima*. Se il "prima" non si riferisce più all'*evento* del mutamento, non può che far riferimento al *momento* del tempo. Il che implica che ci sia tempo anche senza divenire. Un Melisso atemporalista avrebbe, invece, scritto: "non perisce la forma che c'è, e non nasce la forma che non c'è", senza richiamare alcun "prima".

Un estremo tentativo di difesa dell'atemporalismo potrebbe, forse, consistere nel ritenere che qui sia implicito ancora una volta il punto di vista dell'avversario, e cioè che il "prima" sia implicato dal mutamento negato, e, dunque, la negazione (οὐδὲ ἀνυστόν) investa lo stesso "prima". In altre parole, la frase "la forma che c'era prima non perisce", andrebbe intesa in questo senso: "non si dà il perire di una forma che c'era prima", che appunto esprime una negazione del perire che si trascina dietro anche la negazione dell'essere "prima". Si tratterebbe, però, di una lettura a senso che non corrisponde a quanto Melisso scrive. Che cosa avrebbe impedito a Melisso di negare direttamente l'esistenza di un "prima" e di un "dopo", che avrebbe giocoforza comportato anche la negazione del mutamento? Se, infatti, non si danno un "prima" e un "dopo", non si dà nemmeno la possibilità di un passaggio dalla forma che c'era prima a quella che c'è dopo. Detto altrimenti, la negazione del tempo implica necessariamente la negazione del mutamento. Ma non è vero il contrario. Se non si può immaginare un mutamento *senza* un prima e un dopo, cioè senza il tempo, è del tutto concepibile (con buona pace di Di Napoli e Reale) una permanenza temporale di ciò che non muta. Ora, poiché qui non abbiamo

un ragionamento controfattuale – nel quale Melisso sistematicamente si pone dal punto di vista dell'avversario – l'assenza di un'inequivoca negazione della dinamica prima-poi non può essere sottovalutata. Qui Melisso appone la negazione soltanto al perire e al nascere (οὐκ ἀπόλλυται οὔτε γίνεται) e non al "prima" (πρόσθεν): né questa negazione del "prima" (che sarebbe ovvia per un atemporalista) compare in nessun altro luogo dei frammenti a noi noti. I sostenitori dell'atemporalità melissiana non danno ragione di questo silenzio.

Tutto ciò mi pare dimostri come abbia ancora senso parlare di tempo infinito nel caso dell'essere di Melisso. Il filosofo stesso lo ha fatto utilizzando i tempi verbali del passato e del futuro, l'*era* (ἦν) e il *sarà* (ἔσται); lo ha fatto evocando la sempiternità (ἀίδιον); lo ha fatto richiamando direttamente la totalità del *tempo* (ἐν τῶι παντὶ χρόνωι); lo ha fatto ammettendo l'esistenza di un *prima* (πρόσθεν) nell'immutabile: troppi indizi che dimostrano come il volervi vedere comunque una posizione atemporalista, discenda più da un giudizio filosofico *su* Melisso, che da un'interpretazione storica *di* Melisso[38]. Se l'esegesi tradizionale dell'eleatismo dev'essere rimeditata – come io credo – non è certo questo il punto che andrebbe messo in discussione.

[38] Mi sia consentita un'ultima osservazione critica. Reale, dopo aver presentato la sua interpretazione dell'eternità di Melisso, ha scritto: «La teologia cristiana, nel definire l'eternità di Dio come colui che *è sempre stato e sempre sarà*, si rifà non a moduli parmenidei, bensì a moduli melissiani: e questo è, oltre che una conferma, la più eloquente illustrazione di tutto quanto abbiamo sopra detto» (Reale 1970: 59). Il fatto che la teologia cristiana abbia utilizzato in un certo modo il "modulo" melissiano, non ci dice nulla sulla correttezza ermeneutica di quell'uso. Pur non disconoscendo l'importanza del rintracciare continuità e genealogie nella storia del pensiero, non mi pare che la conformità con la dottrina cristiana posteriore possa essere seriamente usata come metro di giudizio dei testi antichi (del resto, come conciliare l'eternità del Dio cristiano e creatore del mondo con l'eternità ammessa nel monismo stretto di Melisso, in cui non c'è né un Dio persona e creatore, né un mondo creato?), se non da un particolaristico punto di vista confessionale, che non ha alcun valore negli studi storici.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Albertelli, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari (ora Milano 2014).

Calogero, G., 1977, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, (I ed. Roma 1932).

Cordero, N.-L., 1999, "Una tragedia filosófica: del 'se es' de Parménides al Ser-Uno de Meliso", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, pp. 283–293.

Cordero, N.-L., 2004, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas.

Curd, P. K., 2004, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas (I ed. Princeton 1998).

Di Napoli, G., 1953, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milano.

Drozdek, A., 2001, "Eleatic Being: Finite or Infinite?", *Hermes* 129, pp. 306–313.

Gigon, O., 1945, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel.

Graeser, A., 1972, *The Argument of Melissus*, Athens.

Guthrie, W. K. C., 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.

Heitsch, E., 1974, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München.

Jaeger, W., 1953, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.

Loenen, J. H. M. M., 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* Assen.

Mansfeld, J., 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.

Mansfeld, J. et al., 2016, *Melissus between Miletus and Elea*, M. Pulpito (ed.), Sankt Augustin.

Marcacci, F., 2008, *Alle origini dell'assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide*, Roma.

Mondolfo, R., 1956, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze.

O'Brien, D., 1980, "Temps et intemporalité chez Parménide", *Les Études Philosophiques* 55, pp. 257–272.

Palmer, J., 2003, "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus", *Ancient Philosophy* 23, pp. 1–10.

Palmer, J., 2004, "Melissus and Parmenides", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, pp. 19–54.

Pulpito, M., 2011, "Quanto dura τὸ ἐόν? Parmenide e la presupposizione del tempo", in: L. Ruggiu, C. Natali (cur.), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano, pp. 257–269.

Pulpito, M., 2017, "Melisso critico di Parmenide", *Archai* (forthcoming).

Reale, G., 1970, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

Sedley, D., 1999, "Parmenides and Melissus", in: A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 113–133.

Shoemaker, S., 1969, "Time Without Change", *Journal of Philosophy* 66, pp. 363–381.

Tarán, L., 1979, "Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato", *The Monist* 62, pp. 43–53.

Vitali, R., 1973, *Melisso di Samo:* sul mondo o sull'essere. *Una interpretazione dell'eleatismo*, Urbino.

Whittaker, J., 1971, "Parmenides fr. 8,5", in: Idem, *God, Time, Being. Two Studies in the Trascendental Tradition in Greek Philosophy - Symbolae Osloenses*, Suppl., 23, pp. 16–32.

Zafiropulo, J., 1950, *L'École éléate: Parménide, Zénon, Melissos*, Paris.

MASSIMO PULPITO
/ University of Brasília, Brazil /
multiplo@gmail.com

Melissus, Time and Eternity

The traditional interpretation of Eleatism has it (1) that Melissus was a disciple of Parmenides (albeit with some divergences) and (2) that Parmenides believed in the timeless eternity of Being. It seems, on the contrary, (3) that Melissus acknowledged the reality of time by conceiving eternity as infinite time. Failing to justify this particular divergence from Parmenides' approach, certain authors held that it was necessary to reinterpret the Melissan eternity as a form of infinite timelessness. This paper attempts to demonstrate that this reading is groundless and that if the traditional interpretation is questioned then one should reconsider the assumptions (1) and (2) but not (3).

KEYWORDS Melissus, Parmenides, Time, Eternity, Atemporality, Eleatism

Présence et figures de l'autre dans l'éthique de Démocrite

ANDRÉ MOTTE / *Université de Liège* /

Nombreux et féconds ont été, dans le dernier quart du 20ème siècle, les échanges entre les Universités de Poznan et de Liège. J'en ai été, à plusieurs reprises, un heureux bénéficiaire, ce qui m'a permis d'entretenir, avec Marian Wesoly notamment, des liens de collaboration et d'amitié. C'est à son invitation que j'ai fait, au Département de philosophie, une conférence proposant une audacieuse comparaison entre le philosophe Démocrite d'Abdère et le penseur anglais Bertrand Russell, du point de vue de leurs conceptions éthiques. Et je me souviens aussi d'une conversation que nous avons eue, une autre fois, sur la conception du bonheur chez le philosophe atomiste. Aussi ai-je pensé qu'un article consacré à un sujet lié à ce dernier conviendrait tout particulièrement pour rendre hommage au cher Marian à l'occasion de ses 70 ans.

Introduction

On sait que la réflexion éthique de Démocrite est centrée sur la recherche d'un bonheur conçu comme une plénitude intérieure qu'il nomme *euthumiè* et que je propose de

traduire par « joie du cœur »[1]. Elle est le fruit d'une vie équilibrée qu'ordonne la vertu de *phronèsis* en disciplinant le désir, en mesurant les actions et en sélectionnant les plaisirs. Le philosophe insiste sur la dimension intime et personnelle de la moralité : l'importance de l'intention, d'une adhésion consciente aux valeurs et aussi du sentiment proprement moral de respect, de pudeur (*aidôs)*, qu'il faut éprouver prioritairement devant soi-même et qui, précise-t-il encore, embrasse toute la vertu (DK 68 B 179).

Le bonheur est donc chose de l'âme (DK 68 B 170) et on doit bien se garder de l'objectiver dans des biens extérieurs (DK 68 B 171). Quelle est dès lors la place, s'il en est une, qui est faite à l'autre dans cette quête toute personnelle et, plus généralement, quels regards le philosophe jette-t-il sur autrui ? Ce sont les deux questions que je me suis posées et qui m'ont amené à relire attentivement les quelque 250 fragments qui sont les vestiges parvenus jusqu'à nous de l'œuvre morale de ce penseur. Grande a été ma surprise en découvrant que plus de la moitié de ces fragments offraient matière à l'enquête. Pour rendre compte de cette abondance, je suis acculé, dans les limites qu'impose cette publication, à une présentation sommaire des textes et à des commentaires réduits à l'essentiel. Du moins cette méthode peut-elle avoir le mérite de tirer de l'oubli bon nombre de fragments épars, rarement exploités, et aussi de faire voir, par leur regroupement thématique, la cohérence de la pensée qui les a produits. Les conclusions proposeront une réponse circonstanciée aux deux questions posées.

Les approches d'autrui qu'on trouve dans les fragments sont très diversifiées, mais peuvent être ramenées à trois catégories principales, si l'on excepte les dieux et les animaux[2]. Nous commencerons par passer en revue les textes où les personnages mis en scène ne sont pas socialement identifiés, ni mentionnés dans le contexte d'une rencontre, mais plutôt envisagés *in abstracto.* La deuxième catégorie est faite des proches, à savoir les parents, les enfants et les autres membres de la maisonnée comme les vieillards, les gendres, les serviteurs, auxquels seront joints aussi les amis. Restent, en troisième lieu, les gens que l'on côtoie en tant que concitoyens d'une même cité, soumis donc aux mêmes lois, ou en tant que détenteurs d'une autorité, comme sont les archontes et les magistrats qui rendent la justice. On pourrait ajouter que Démocrite a aussi voyagé à l'étranger, convaincu que la terre entière était la patrie du sage (DK 68 B 247), mais les propos qu'on lui prête au sujet d'un voyage qu'il aurait effectué en Orient et en Égypte sont très

---

[1] C'est dans une étude, bien ancienne déjà, que j'ai fait la proposition : « Aux origines de la réflexion morale : l'eudémonisme de Démocrite », in : *Justification de l'éthique. Actes du XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de langue française (Bruxelles-Louvain-la-Neuve, sept. 1982)*, p. 301–305. Selon l'usage, les citations de Démocrite feront référence à l'édition de Diels-Kranz (1960), soit, sous la lettre A, les témoignages biographiques et doxographiques, et sous la lettre B, les fragments ; les traductions sont personnelles. Étant donné l'ampleur limitée de cet article, j'ai renoncé à exploiter ici les nouveaux textes anciens qu'a recueillis, concernant Démocrite Leszl (2009), mais j'en ferai état dans une étude plus générale que je me propose de consacrer à l'éthique démocritéenne. Celle-ci a déjà fait l'objet d'autres présentations de portée générale, parmi lesquelles j'épinglerai le chapitre que lui consacre Salem (1996). Sur l'importance de la *phronèsis*, *cf.* ma contribution Motte (2008).

[2] Trois sentences, en effet, concernent les relations avec les dieux (DK 68 B 162, B 217 et B 234) et deux avec les animaux (DK 68 B 257 et B 258), où est posée la question de savoir si on peut tuer des animaux malfaisants, une réponse positive allant de soi aux yeux de Démocrite.

suspects d'inauthenticité[3] ; quant au séjour qu'il aurait fait à Athènes, il n'y serait pas sorti, selon son propre aveu[4], de l'anonymat.

Figures de l'autre socialement anonyme

Dans une sentence qui ouvrait sans doute un recueil, Démocrite annonce que, si l'on prête une attention intelligente aux avis qu'il va émettre, on accomplira beaucoup d'actions qui sont dignes d'un homme de bien (*anèr agathos*) et on en évitera bien des mauvaises. De la vertu de *phronèsis* qui caractérise cet homme sage et dont j'ai évoqué déjà le rôle déterminant qu'elle joue dans la vie morale, il disait aussi que naissent d'elle trois choses : le bien penser, le bien dire et le bien agir (DK 68 B 2). On va voir qu'autrui peut être présent dans chacune de ces trois démarches. Sans doute était-il moins attendu dans la première. Pourtant, c'est au cœur même de la pensée du bonheur que notre philosophe l'introduit. Le fragment 191, qui est le plus long de la collection, affirme que la joie du coeur (*euthumiè*) s'acquiert par la modération dans la jouissance et par un équilibre de la vie, à l'abri des défauts et des excès. C'est à ce qui est possible qu'il convient d'appliquer son esprit, et on doit apprendre à se satisfaire de ce qui est à sa portée. Il importe pour cela de ne pas braquer sans cesse son esprit sur ceux qu'on admire et qu'on envie.

« Mais il faut bien plutôt considérer la vie des gens malheureux et songer à leurs vives souffrances en sorte qu'apparaissent comme importants et enviables les biens présents qui sont accessibles et qu'il n'arrive plus à l'âme de souffrir à force de désirer toujours davantage. Car qui admire les bien nantis et ceux que les hommes proclament bienheureux (*makarizomenoi*) et qui, à tout instant, fixe sur eux son souvenir est amené par la force des choses à entreprendre sans cesse du neuf et à se laisser emporter par le désir de quelque action funeste qu'interdisent les lois [...]. Il faut donc se réjouir des choses dont on dispose en comparant sa propre vie à la vie de ceux qui réussissent moins bien et en trouvant dans la considération de ce qu'ils endurent une raison de se trouver soi-même heureux [...]. Nourri de cette pensée, on éprouvera davantage la joie du coeur (*euthumoteros*) et l'on repoussera pas mal de fléaux qui accablent l'existence : l'envie, la jalousie, la malveillance ». L'homme jaloux est quelqu'un qui se fait du mal à lui-même comme à un ennemi (DK 68 B 88).

Ce genre d'argumentation est bien connu des parents et des éducateurs, mais l'insistance avec laquelle Démocrite l'appuie pour baliser la quête même du bonheur ne laisse pas de surprendre. À ses yeux, le regard que l'on porte sur autrui est une démarche préalable et décisive pour assurer la réussite de cette quête. L'enjeu en effet, tel qu'il le

---

[3] *Cf.* DK 68 B 299 : selon les dires que Clément d'Alexandrie prête à Démocrite, mais que Diels-Kranz n'accueillent pas comme authentiques, il est question de voyages à Babylone, en Perse et en Égypte, avec enseignement des mages et des prêtres.

[4] *Cf.* DK 68 A 11 (témoignage de Valère Maxime) et B 116 (témoignage de Cicéron).

présente, est double. D'une part, si on a l'esprit continûment préoccupé par la réussite des autres, spécialement de ceux que la foule élève au pinacle, on est pris d'un désir insatiable, et la volonté de rivaliser avec eux risque d'entraîner un activisme incompatible avec une vie sereine et pouvant même inciter à l'injustice ; autrement dit, l'envie et la jalousie sont une antichambre de la malveillance et font obstacle à un esprit serein et positif, non rongé par un sentiment douloureux d'insatisfaction, voire aussi de crainte ou de remords. En revanche, d'autre part, le regard porté sur les gens malheureux et sur les souffrances qu'ils endurent incite à se satisfaire de sa situation, et même à s'estimer heureux. La joie du cœur est à ce double prix.

C'est donc une simple représentation de l'autre, l'image qu'on se fait de lui, qui est jusqu'ici concernée. Le « bien dire » et le « bien agir » quant à eux impliquent souvent une rencontre, un contact effectif avec autrui. S'agissant de la parole, le grand nombre de sentences qui lui sont consacrées forment comme un petit traité du bon usage qu'on doit en faire. Démocrite met prioritairement l'accent sur l'harmonie qui doit régner entre ce que l'on pense et ce que l'on veut avec ce que l'on dit et avec ce que l'on fait, et il dénonce vigoureusement les différentes discordances qui peuvent rompre la nécessaire cohérence de ces instances. Mais c'est l'harmonie interne qui est ainsi visée et autrui ne l'est donc pas directement. Il l'est, en revanche, dans bien des recommandations faites au sujet de la parole. Il faut veiller à parler vrai (*alèthomutheein*) plutôt qu'à parler beaucoup (DK 68 B 225) et savoir aussi écouter plutôt que vouloir tout dire, signe d'arrogance (*pleonexia* : DK 68 B 86). Le franc-parler *(parrèsiè*) est également exalté, parce qu'il est le propre de la liberté (*eleuthèriè*) ; encore faut-il discerner le moment favorable (*kairos* : DK 68 B 226). N'est guère propice aux apprentissages requis le fait de contredire et de bavarder continuellement (DK 68 B 85). Les paroles d'éloge ou de blâme sont pareillement à surveiller : savoir discerner ce qui est éloge et ce qui est flatterie (DK 68 B 115) ; être conscient qu'il vaut mieux être loué par autrui que se louer soi-même (DK 68 B 114) ; il convient d'applaudir aux belles actions sans céder à la fourberie qui consiste à louanger des insensés (DK 68 B 63)), ce qui leur fait du reste le plus grand tort (DK 68 B 113) ; aimer faire des reproches n'est pas une disposition favorable à l'amitié (DK 68 B 109) et mieux vaut blâmer ses propres fautes que celles des autres (DK 68 B 60) ; comme l'homme de bien (*agathos*), on ne fera pas état des blâmes que profèrent les méchants (DK 68 B 48). Notre philosophe recommande aussi de prendre garde aux discours querelleurs qui vous embobinent (DK 68 B 150), observant de surcroît que l'amour des querelles (*philonikiè*) est complètement insensé, car, à considérer le tort qu'on peut faire à l'adversaire, on perd de vue son propre intérêt (DK 68 B 237).

Cette remarque, certes, n'est pas précisément inspirée par l'altruisme, mais on va voir plus loin que pareille préoccupation n'est nullement étrangère à Démocrite. La parole, dit-il, n'est que l'ombre de l'action (DK 68 B 145), et hypocrites sont ceux qui, en paroles, font tout et, effectivement, ne font rien (DK 68 B 82). Aussi bien faut-il vouer son zèle aux œuvres (*erga*) et aux actions vertueuses (*prèxiai aretès*) plutôt qu'aux discours (*logoi* : DK 68 B 55). Or, dans ces œuvres vertueuses, autrui est souvent concerné, comme l'atteste le thème des bienfaits (*charites*) dont traitent au moins cinq sentences conservées.

N'est vraiment bienfaiteur que celui qui a choisi délibérément de bien agir, sans attendre la réciproque (DK 68 B 96), et c'est avec l'idée d'en rendre de plus grands qu'il faut accepter les bienfaits (DK 68 B 92). Des menus présents accordés au bon moment peuvent être très considérables pour ceux qui les reçoivent (DK 68 B 94) et il faut savoir que les honneurs (*timai*) peuvent beaucoup auprès des gens de bon sens, parce qu'ils ont ainsi conscience d'être honorés (DK 68 B 95). Mais, quand on réalise un bienfait, on doit prendre garde que celui qui le reçoit ne soit pas un fourbe qui rendrait un mal pour un bien (DK 68 B 93).

D'autres sentences encore prônent des actions ou, plus généralement, des attitudes qui témoignent d'un souci délicat du respect d'autrui. L'unique emploi, attesté dans les fragments, du mot *megalopsuchiè*, qui signifie la grandeur d'âme, qualifie le comportement de celui qui sait supporter avec indulgence (*pherein praeôs*) les fautes de négligence (*plèmmeleia* : DK 68 B 46). Il est recommandé, d'autre part, de faire confiance (*pisteuein*), non pas à tout le monde, comme fait le naïf, mais aux gens dignes d'estime (*eudokimoi*), comme fait l'homme sage (*sôphrôn* : DK 68 B 67). Ne pas être soupçonneux (*hupoptos*) envers tout le monde, sera-t-il répété (DK 68 B 91), mais être vigilant et ferme. S'immiscer indiscrètement dans les affaires des autres et ignorer les siennes est proprement honteux (*aischron* : DK 68 B 80). Et voici un conseil qui mérite, me semble-t-il, une attention toute particulière : « Il est important, parce que nous sommes des hommes, de ne pas rire des malheurs des hommes, mais de les déplorer » (*olophuresthai* : DK 68 B 107a). Ce n'est pas seulement l'appel à la compassion qu'il convient de noter ici (en Grèce ancienne, cette qualité n'était pas très répandue), mais aussi l'argument utilisé pour justifier la consigne : il y a des choses qu'on ne fait pas, du simple fait qu'on est un homme. C'est, à ma connaissance, une des premières apparitions de la référence à la dignité humaine comme argument éthique de portée universelle. Autrui, enfin, comme on l'a dit déjà, peut être encore présent dans l'expérience intime du sujet en tant que témoin de la honte que celui-ci éprouve pour ses fautes. Mais, insiste Démocrite à trois reprises[5], c'est d'abord devant soi-même qu'il faut éprouver ce sentiment. Dans la conscience réflexive, fondatrice de l'éthique, il arrive ainsi, pourrait-on dire, que le « je » prend la position d'un « autre ».

C'est aussi dans cette première catégorie de personnes anonymes et dépourvues de qualification sociale qu'on peut faire défiler la galerie des insensés et des méchants, tableau qui doit servir de repoussoir pour ce qui se pense, s'éprouve, se dit ou se fait. Ce genre séduira souvent les auteurs de sentences et témoigne, en l'occurrence, du regard réaliste et sans illusion que Démocrite porte sur l'humanité, sans toutefois s'y complaire, car il préfère mettre en exergue le sage ou, tout simplement, l'homme de bien (*agathos*), pour reprendre son vocabulaire habituel. Les insensés (*anoèmones*) qui peuplent la présente galerie sont plus à plaindre qu'à exécrer, car leur sottise fait que leur vie est un ratage complet. C'est qu'ils rythment celle-ci au gré des faveurs de la fortune et non de la sagesse (*sophiè* : B 197) ; ils désirent une longue vie, mais ils n'en jouissent

[5] DK 68 B 84, B 244, B 264.

pas (*terpesthai* : DK 68 B 201 et 200) ; ils rêvent de biens absents, mais gaspillent les biens présents (DK 68 B 202) ; ils ne sont agréables à personne pendant toute leur vie (DK 68 B 204) et leurs espoirs sont déraisonnables (DK 68 B 292) ; c'est parce qu'ils craignent la mort qu'ils désirent vivre (DK 68 B 205) et consentent à vieillir (DK 68 B 206) ; certains ont la vie en horreur, mais veulent vivre par crainte de l'Hadès (DK 68 B 199). Il est vain, d'autre part, de vouloir faire entendre raison à qui se croit intelligent (*noun echein* : DK 68 B 52). Nombreux d'ailleurs sont les hommes savants (*polumathees*) qui n'ont pas l'intelligence (*nous* : DK 68 B 64)[6]. Les gens puérils (*nèpioi*), ce n'est pas le discours qui les instruit, mais le malheur (DK 68 B 76). Quant aux méchants (*phlauroi*), ils ne respectent pas leurs serments (DK 68 B 239) et il faut prendre garde que, pour nuire, ils ne saisissent l'occasion favorable (*kairos* : DK 68 B 87). Leur fréquentation continuelle accroît les habitudes vicieuses (DK 68 B 184).

Dénoncer les sottises et les méfaits est assurément une manière indirecte d'encourager les vertus contraires, mais l'idée principale que suggère ce tableau noir est que par la bêtise, l'ignorance et la malveillance on creuse son propre malheur et on gâche sa vie. Contribuer à enrayer ce désastre semble bien avoir été une des motivations qui ont animé l'auteur de ces sentences.

Figures de l'autre perçu comme un proche

La notion de « proches », qui reprend une expression attestée dans deux fragments au moins[7], semble couvrir non seulement les membres de la famille et, plus généralement, tous ceux qui sont présents dans la maisonnée (l'*oikos*), mais aussi les amis et peut-être même les personnes du voisinage. Nous prendrons d'abord en compte le noyau familial, parents et enfants. Une première surprise est que rien n'est dit au sujet de la relation qui constitue le couple. Dans l'ensemble des fragments, il n'est du reste que rarement question de la femme et, pas une seule fois, elle n'est mentionnée en tant qu'épouse ni même en tant que mère, alors que l'éducation, comme on va le voir, est un thème très en faveur et que les pères sont là plus d'une fois convoqués. Et quand il arrive au célibataire invétéré que fut sans doute Démocrite de parler des femmes, ce n'est pas en bonne part, mais en sacrifiant à des clichés que nous qualifierions aujourd'hui de machistes[8]. On ne s'attend donc pas à ce qu'il manifeste quelque enthousiasme pour l'institution du mariage, et

---

[6] Anticipant sur «la tête bien faite » opposée à « la tête bien pleine » de Montaigne, Démocrite ajoute : « Avoir beaucoup d'intelligence (*polunoiè*) et non beaucoup de connaissances (*polumathiè*), voilà à quoi il faut s'exercer (DK 68 B 65).

[7] *Hoi pelas* : DK 68 B 153 et 293.

[8] Être commandé par une femme est pour un homme le dernier des outrages (*hubris* : DK 68 B 111) ; critique des hommes politiques qui sont maîtres des cités, mais esclaves des femmes (DK 68 B 214) parce qu'ils ne maîtrisent pas leurs plaisirs (DK 68 B 214) ; quand les femmes s'adonnent au discours, c'est terrible (*deinon* : DK 68 B 110) alors que le parler peu est pour elles une parure (*kosmos* : DK 68 B 274). On apprend encore que la femme est bien plus prompte à la déraison (*kakophradmosunh* : DK 68 B 273) que l'homme.

c'est un euphémisme, car il est convaincu que c'est bien à tort que « les hommes pensent qu'avoir des enfants en suivant la voie naturelle et selon une antique institution relève de la nécessité » (DK 68 B 278). Telle est du reste, dit-il, la nature de tous les êtres qui ont une âme, animaux compris donc. Mais chez les hommes s'est ajoutée l'opinion selon laquelle un certain avantage peut aussi provenir de la progéniture. Démocrite n'en est pas moins d'avis qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des enfants et il attire l'attention sur le fait que les tourments qu'entraîne l'entretien de la progéniture sont bien supérieurs aux bienfaits qu'on peut en escompter (DK 68 B 276). S'il s'agit d'un réel besoin, il conseille dans ce cas d'adopter l'enfant d'un ami, solution qui a l'avantage, précise-t-il, de pouvoir choisir un enfant selon son cœur et tel aussi que lui-même puisse s'adapter à son père adoptif (DK 68 B 277)[9].

Ces conceptions ne sont pas un plaidoyer en faveur de la famille, c'est le moins qu'on puisse dire, et on ne trouve pas non plus, dans les sentences, la moindre référence à l'union de l'homme et de la femme, ni à l'amour qui peut y présider. Cette lacune n'est sans doute pas due au hasard de la conservation des textes. Il apparaît d'ailleurs que Démocrite parlait de la relation sexuelle avec quelque dédain[10]. Mais tout cela n'empêche pas qu'il ait réfléchi longuement aux questions que pose l'éducation des enfants. Il ne m'appartient pas de présenter ici tous les développements qu'il a consacrés à ce sujet, mais de mettre en lumière ce qui, dans la conception des rapports humains qu'implique l'éducation, mérite d'être souligné d'un point de vue éthique.

On vient de voir que le philosophe est très conscient des graves soucis que cause aux parents l'éducation (*technotrophè*) de leur progéniture : sa réussite[11] ne s'obtient qu'au prix de nombreuses luttes et l'échec est cause d'une souffrance à nulle autre pareille (DK 68 B 275). Serait-ce la compassion qui a inspiré à Démocrite la solution extrême qu'il recommande et qui consiste à renoncer à procréer ? Toujours est-il que le rôle des éducateurs est difficile et plein de risques, tant la tâche est lourde et multiple. Car il faut apprendre aux enfants à bien penser (*phronein* : DK 68 B 183)[12], il faut cultiver leur corps et leur esprit (DK 68 B 179)[13], former aussi leur caractère, tâche particulièrement ardue car les enfants n'ont pas de mesure dans le désir (DK 68 B 70) et font preuve d'une certaine légèreté (DK 68 B 178 : *eupeteiè*), leur pire défaut car elle cède aux plaisirs d'où naît le vice. Et il faut que les parents entourent d'un mur de protection leurs enfants, leurs personnes

---

[9] Ces idées étonnantes témoignent d'une grande liberté de parole et sont peut-être révélatrices d'un mode de raisonnement nouveau, s'agissant de l'éthique, comme j'ai essayé de le monter dans Motte (1984).

[10] DK 68 B 32 : l'union sexuelle (*xunousiè*) est une petite apoplexie ; B 127 : les hommes qui se masturbent ont le même plaisir que ceux qui ont des relations sexuelles.

[11] Elle vaut son pesant d'or, car « Les espoirs que nourrissent les gens bien éduqués valent mieux que la richesse des ignorants » (DK 68 B 185).

[12] Démocrite ajoute qu'il y faut aussi des dispositions naturelles, car le temps n'y suffit pas ; à preuve : il peut y avoir de l'intelligence (*vous*) chez les jeunes et de la sottise (*axunesiè*) chez les vieillards.

[13] Sont citées la musique et la lutte ; *cf.* DK 68 B 180 où il est dit que la culture (*paideia*) est une parure pour les gens heureux et un refuge pour ceux qui sont dans le malheur.

et leurs biens, – c'est possible à peu de frais (DK 68 B 280), – car, on l'a vu, les méchants guettent l'occasion (DK 68 B 87). Démocrite est d'avis, d'autre part, que tout apprentissage implique des efforts, de la peine (*ponein*), en particulier l'apprentissage de ce sentiment de l'honneur (*aideisthai*) qui sauvegarde toute la vertu (*aretè* : DK 68 B 179)[14].

Mais quelle méthode éducative prône-t-il ? Comment traiter les enfants pour les mener à cette excellence humaine qu'évoque si bien ce mot d'*aretè* ? Deux moyens principaux semblent ici émerger des *gnômai* du philosophe d'Abdère : non pas la force, mais la persuasion, et pas seulement des paroles, mais aussi l'exemple. Confiant qu'il est dans la force persuasive de la parole, bien supérieure à l'or, affirme-t-il (DK 68 B 51), Démocrite applique cette idée de façon très remarquable à l'éducation :

« Est manifestement plus fort pour conduire à la vertu (*aretè*) celui qui recourt à l'exhortation (*protropè*) et à la parole persuasive (*peithô*) plutôt qu'à la loi et à la contrainte. C'est en cachette, en effet, que commettra sans doute son forfait celui que la loi (seule) détourne de l'injustice ; au contraire, celui que la persuasion amène à accomplir son devoir ne fera sans doute rien de répréhensible ni en cachette ni ouvertement. Aussi bien celui qui agit droitement, en pleine conscience (*sunesis*) et en connaissance de cause (*epistèmè*), acquiert les qualités de courage et de droiture dans son jugement » (*euthugnômos* : DK 68 B 181).

On ne peut dire plus clairement que pour être efficace l'éducation doit être autre chose qu'un dressage et que l'excellence éthique implique elle-même une adhésion consciente et libre.

De la nécessité de donner aux enfants le bon exemple, on peut relever au moins trois illustrations. Une sentence brève affirme que « la tempérance (*sôphrosunè*) d'un père est pour ses enfants le meilleur des préceptes" (*paraggelma* : DK 68 B 208). Une autre exprime la même idée, mais par un exemple négatif, assorti d'une comparaison inattendue que l'auteur explique. Les enfants des gens avares, est-il dit (DK 68 B 228), deviennent stupides (*amathees*) : pour peu qu'ils ratent le modèle paternel de gestionnaire avare, ils vont généralement à leur ruine, semblables à ces danseurs qui, appelés à se lancer sur les épées, ne parviennent pas à toucher l'unique endroit où il faut poser les pieds et sont dès lors perdus. On peut conclure de cette comparaison qu'une bonne éducation ne doit pas miser sur la répétition automatique d'un modèle. Et c'est un contre-exemple que propose Démocrite quand il conseille au père de partager le plus possible ses biens avec ses enfants en veillant à ce qu'ils en fassent bon usage, deviennent ainsi plus économes et rivalisent entre eux pour de nouvelles acquisitions (DK 68 B 279).

---

[14] Ce sentiment est celui qui a été évoqué plus haut par le mot *aidôs*, quasi intraduisible, sa signification tenant à la fois de l'honneur, du respect et de la honte. Concernant l'effort, voir aussi DK 68 B 182 : tout ce qui est beau ne s'apprend qu'au prix d'efforts (*ponoi*) alors que les vilaines choses viennent spontanément.

Restent, concernant la famille, et avant de parler des amis, quelques idées éparses qui méritent peut-être une mention. L'*oikos*, dit Démocrite, tout comme le corps et la vie, est exposé à la maladie (DK 68 B 288). Cette sentence ne donne elle-même pas d'exemple, mais une autre fait l'hypothèse d'une mésentente entre un père et un gendre, auquel cas ce n'est pas seulement d'un fils possible que le premier sera ainsi privé, mais aussi de sa fille (DK 68 B 272). Il est aussi affirmé que l'hostilité des personnes apparentées (*suggeneis*) est bien plus pénible que celle de familles étrangères (*othneioi* : DK 68 B 90). C'est sans doute en référence à la maisonnée qu'est tracé le portrait d'un aimable (*eucharis*) vieillard qui séduit par ses belles histoires (*spoudaiomuthos* : B 104) et qu'est donné le conseil d'employer ses serviteurs comme s'ils étaient des parties de son corps, et donc de confier à chacun la tâche adéquate (DK 68 B 270) ; ce conseil vise une organisation adaptée du travail, mais la comparaison avec le corps suggère aussi que les serviteurs sont des personnes dont on doit prendre soin. En revanche, notre philosophe faisait comprendre, semble-t-il[15], que vouloir être agréable à ses proches ne peut aller jusqu'à la complaisance. Enfin, on trouve à nouveau, appliquée ici aux proches, l'idée qu'il ne faut pas prendre plaisir au malheur dont ils sont victimes, la raison invoquée cette fois étant que les coups du sort sont le lot de tous. Démocrite ajoute que ceux qui méconnaissent ce précepte échouent à trouver en eux la joie (*oikèiè chara* : DK 68 B 293).

Les amis sont d'autant plus à compter parmi les proches que Démocrite observe que tous les parents (*hoi xuggenees*) ne sont pas des amis (*philoi*), mais seulement ceux qui s'accordent sur ce qui convient (*Hoi xumphôneontes peri tou xumpherontos* : DK 68 B 107); on songe ici au mot fameux de Cicéron dans le *De amicitia* (*idem velle, idem nolle*), mais en ajoutant d'emblée un complément qui spécifie le vouloir commun, notre philosophe indique que c'est bien de l'amitié vertueuse qu'il veut parler. Une bonne dizaine de sentences sont vouées à ce thème de l'amitié et témoignent de l'importance qui lui est reconnue. Une d'elles (DK 68 B 186) réaffirme brièvement que c'est la communauté de pensée (*homophrosunè*) qui fait l'amitié. Deux autres en disent le prix : « N'est pas digne de vivre qui n'a même pas un bon ami » (DK 68 B 99), car « l'amitié d'un seul homme sensé (*xunetos*) vaut mieux que celle de tous les sots » (DK 68 B 98). Qui dit amitié dit réciprocité et c'est pourquoi « ne peut être aimé, même d'un seul, celui qui n'aime personne » (DK 68 B 103). Mais attention : « Nombreux sont ceux qui paraissent être des amis et qui ne le sont pas », l'inverse étant vrai aussi (DK 68 B 97). Ce n'est pas en faisant des reproches continuellement qu'on se fait un ami (DK 68 B 109), et si on ne garde pas longtemps des amis qu'on a pu éprouver, c'est qu'on a mauvais caractère (DK 68 B 100). Il est vrai que, quand sourit la fortune (*en eutuchièi*), il est aisé de trouver un ami, mais dans le cas contraire, c'est ce qu'il y a de plus difficile (DK 68 B 106), et « nombreux sont ceux qui se détournent de leurs amis lorsque, de l'abondance, ceux-ci tombent dans la pauvreté » (DK 68 B 101). Ces avis assez pessimistes semblent perdre de vue l'affirma-

[15] DK 68 B 153 : j'opte pour l'interprétation que propose le philosophe épicurien Philodème de Gadara (DK 68 B 153b).

tion précédente selon laquelle il y a de vrais et de faux amis, à moins que le mot *philos* ne signifie pas davantage ici qu'une amitié dite d'intérêt.

Figures de l'autre appréhendé comme citoyen

Au sein de la cité, tels que Démocrite les conçoit, les rapports entre les citoyens et les autorités qui représentent la communauté civique et sont habilités à l'animer sont de réciprocité, chaque partie ayant ses attentes et ses obligations. Voyons d'abord les choses du côté de l'autorité. Le principe général qui légitime celle-ci est limpide : « Par nature *(phusei*), le commandement (*archein*) appartient au meilleur » (*Ho kressôn* : DK 68 B 267). Une sentence non moins concise apporte ces précisions : « Obéir (*eikein*) à la loi (*nomos*), à l'archonte (*archôn*) et à qui est le plus sage (*sophôteros*), voilà ce qui est convenant » (*kosmion* : DK 68 B 47). Si la visée de cette pensée est intégralement politique, on doit en conclure que le sage est appelé à jouer un rôle dans la cité, conception qui rappelle notamment le pythagorisme et qu'un Platon, comme on sait, n'a pas reniée. D'autre part, on est frappé aussi de voir les lois mises sur le même pied que les personnes de l'archonte et du sage. On est loin encore d'une prosopopée des lois mais parler d'une sorte de personnification n'est peut-être pas abusif. Il s'avère en tout cas que, pour notre philosophe, les lois sont des êtres particulièrement bienfaisants. Le but que poursuit la loi, en effet, est de faire du bien (*euergetein*) à la vie des hommes, et pour peu que ceux-ci l'accueillent et veuillent bien se laisser persuader par elle, elle leur montre sa propre vertu (*aretè* : DK 68 B 248). Les lois sont nécessaires parce que sans elles, les hommes se feraient du tort, la jalousie étant à l'origine des conflits (DK 68 B 245). Or les conflits (*stasis*) sont néfastes aux deux parties, vainqueurs comme vaincus (DK 68 B 249), tandis que la concorde (*homonoiè*) permet la réalisation de grandes choses et, pour les cités, de mener à bonne fin les guerres (DK 68 B 250)[16]. « Il faut considérer les affaires de la cité comme plus importantes que tout le reste et faire en sorte qu'elle soit bien conduite [...], car une cité bien conduite est la meilleure des rectitudes. Tout dépend de cela : si ce bien est sauf, tout est sauf, s'il est ruiné, tout est ruiné » (DK 68 B 252). On ne peut mieux souligner l'importance décisive d'une cité bien gérée. Les Grecs avaient une conscience très vive des progrès réalisés par leur organisation politique, bien différente de celles pratiquées par les pays voisins. Si la maison familiale (l'*oikos*, mot grec d'où dérive, joint à *nomos*, notre mot « économie ») peut assurer le vivre, la cité quant à elle assure le « bien vivre », pour parler comme Aristote. La notion de bien commun, on va le voir plus loin, est bien présente chez Démocrite. Selon Plutarque, il exhortait à apprendre l'art politique (*politikè technè*) d'où découlent de « grands et magnifiques bienfaits pour la vie humaine».

---

[16] On sait combien les rivalités entre cités grecques dégénéraient souvent en conflits armés. Démocrite, qui n'était pas un « va-t-en-guerre », fait ici un constat : impossible de mener à bonne fin un conflit extérieur sans une concorde interne.

Magistratures, constitutions et amitié des chefs[17] en sont les artisans (DK 68 B 157a et b). On doit dès lors honneur (DK 68 B 263) et protection (DK 68 B 266) aux magistrats, mais il convient aussi de les sanctionner s'ils viennent à mal agir (DK 68 B 265).

« La pauvreté en démocratie vaut mieux qu'un soi-disant bonheur cultivé auprès des puissants, dans la même mesure où la liberté est préférable à l'esclavage » (DK 68 B 251). Cette forte sentence donne à penser que le philosophe était favorable à la démocratie[18]. On vient de voir en tout cas qu'il encourageait les citoyens à apprendre l'art politique et à prendre part aux affaires publiques (DK 68 B 253) ; il attire aussi leur attention sur le respect du bien commun ; ainsi ne doit-on pas rivaliser au-delà d'une juste mesure ni « s'entourer pour son propre profit d'une force qui va à l'encontre du bien commun » (*to xunon* : DK 68 B 252). Il observe également qu'un usage intelligent des richesses profite non seulement à chacun, mais aussi au bien public (*dèmôphel*ès), l'inverse ne servant pas la communauté (*xunos* : DK 68 B 282). Et surtout pas d'arrogance quand on parvient aux honneurs (DK 68 B 254) !

On n'est pas étonné que Démocrite accorde une attention toute particulière à la justice. C'est l'un des thèmes les mieux représentés dans les pensées qu'il nous a légués. Très significative est à cet égard cette sentence qui décrit en termes positifs les heureux effets que produit l'état de béatitude, l'*euthumiè* qu'il recommande à ses concitoyens : « Qui a la joie du cœur (*euthumos*) est porté vers les œuvres de justice et conformes aux lois. Nuit et jour, il se réjouit, il est plein de vie et sans souci. Mais qui ne tient pas compte de la justice et n'accomplit pas son devoir ne trouve dans un tel comportement aucune satisfaction ; quand il se le rappelle, il éprouve de la crainte et se fait du tort à lui-même » (DK 68 B 174). Une semblable antithèse indique que ce qui fait la gloire de la justice, c'est l'assurance de la pensée (*gnôm*ès tharsos) et l'absence d'effroi (*athambiè*), tandis que l'injustice a pour suite la crainte du malheur (*deima xumphorès* : DK 68 B 215). Qui commet l'injustice est plus malheureux que celui qui la subit (DK 68 B 45)[19] et le gain mal acquis ruine la vertu (DK 68 B 221). Il est du reste impossible d'être jamais un homme juste si on se laisse vaincre complètement par les richesses (DK 68 B 50). Se procurer des biens au prix d'une injustice, c'est pire que tout (DK 68 B 78). Mais une précision s'avère indispensable pour identifier l'acte injuste : il faut qu'il soit volontaire (DK 68 B 89). Pour les violations graves de la justice, Démocrite se montre sévère et met en garde contre le fait de relâcher les coupables par appât du gain ou du plaisir, ce qui serait une nouvelle injustice (DK 68 B 262). En revanche, notre philosophe est d'avis que devrait rester impuni celui qui tue un bandit de grand chemin ou un pirate, qu'il l'ait fait de sa propre main, qu'il l'ait ordonné ou qu'il ait agi à la suite d'un vote (DK 68 B 260).

---

[17] *Basileis* ; dans le contexte donné, il doit s''agir sans doute de petits chefs intérieurs, plutôt que des chefs d'État royaux.

[18] Voir à ce sujet Kelessidou (1997). Plus largement, sur les idées politiques de Démocrite : Ciriaci **(2013).**

[19] *Cf.* DK 68 B 237 (à considérer le tort que l'on peut faire à l'adversaire, on perd de vue son propre intérêt) et aussi Pl. *Grg.* 479e.

Seuls sont aimés des dieux (*theophilees*) ceux qui ont en haine l'injustice (DK 68 B 217). Mais, ici aussi, pour être dans le bon (*agathon*), ne pas commettre l'injustice est insuffisant, il faut ne pas même le vouloir (*ethelein* : DK 68 B 62). Et il est beau de faire obstacle à celui qui en train de commettre une injustice, en tout cas, de ne pas s'en faire le complice (DK 68 B 38). Prévenir l'injustice est d'ailleurs l'œuvre de la *phronèsis* (DK 68 B 193), cette vertu dont Démocrite vante l'éminence, comme on l'a vu plus haut. Très remarquable est aussi la sentence qui invite à porter secours à ceux qui sont victimes d'une injustice et à ne pas passer son chemin (*parienai* : DK 68 B 261) ; on songe à la parabole du bon Samaritain. Démocrite définit très simplement la justice (*dikè*) et l'injustice (*adikè*) : c'est, pour l'une, faire ce que l'on doit (*ta chrè eonta*) et, pour la seconde, ne pas le faire et s'en détourner (DK 68 B 256). Obéir aux lois fait assurément partie du devoir, mais la définition donnée déborde cette justice légale et recouvre, plus largement, la notion d'homme de bien, à qui nous aussi donnons parfois le titre d'homme juste. Une des plus hautes manifestations de la justice et de la vertu (*aretè*), note encore notre moraliste, c'est d'attribuer les plus grands honneurs (*timai*) à ceux qui en sont les plus dignes (DK 68 B 263).

Une cité bien dirigée et où les citoyens ont à cœur de respecter la justice est donc promise à de beaux jours, mais il se peut toujours qu'une partie de sa population reste dépourvue des ressources minimales pour vivre. Misant sur la solidarité, Démocrite remarque qu' « une indigence commune est bien plus pénible qu'une indigence particulière, car aucun espoir ne subsiste alors d'être secouru » (DK 68 B 287). Et pour soulager la misère, il propose un audacieux remède : « Lorsque les gens puissants (*hoi dunamenoi*) prennent le risque de faire des avances à ceux qui n'ont rien, leur viennent en aide et leur manifestent de la bienveillance (*charizesthai*), c'est alors la pitié (*to oiktirein*) qui est désormais présente, la fin de l'isolement (*mè erèmoi einai*), l'émergence de la solidarité (*to hetairoi gignesthai*), la concorde (*homonoi*è) entre citoyens, et tant d'autres biens que nul ne pourrait les énumérer » (DK 68 B 255). Cette pensée lucide, particulièrement digne d'attention, est bien faite pour clôturer notre revue[20]. J'y ajouterai une jolie comparaison qui témoigne de la joie de vivre qui habitait Démocrite et du plaisir qu'il pouvait trouver dans le vivre ensemble : « Une vie sans fête, c'est un long chemin sans auberge » (DK 68 B 230)[21].

---

[20] Sur cette éthique sociale de Démocrite, voir Bruseker (2012).

[21] Toute une tradition fait de Démocrite un homme joyeux, un « Jean qui rit » face à Héraclite qui serait lui un « Jean qui pleure » (*cf.* DK 68 A 21 où sont produits plusieurs témoignages) ; sur ce *topos*, voir Cordero (2000). Une anecdote illustrant la bienveillance du philosophe rapporte que, arrivé à un âge très avancé, il était résolu à se laisser mourir, mais accepta de retarder sa mort pour permettre à sa sœur et aux femmes de son entourage de participer à la fête des Thesmophories qui durait plusieurs jours (DK 68 A 28 et 29).

Quelques conclusions

Il convient de rappeler au préalable que la pensée éthique de Démocrite n'est principalement connue que par une série abondante de *membra disjecta*, vestiges d'une œuvre qui, selon certains témoignages anciens, était forte de plusieurs ouvrages. Si ceux-ci n'avaient pas encore la forme d'un traité, comme le sera, par exemple, *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote, tous ne se réduisaient sûrement pas à une simple accumulation de brèves sentences, comme on pourrait être tenté de le penser au vu de l'état dans lequel les fragments se présentent à nous. Autrement dit, si on ne peut plus douter aujourd'hui que ce philosophe ait été l'auteur d'une œuvre éthique développée et novatrice, la première qui nous soit parvenue en Grèce, la connaissance que nous pouvons en avoir reste fatalement fragmentaire et approximative. Aussi bien la plupart des propositions de portée générale qu'on va trouver dans ces conclusions devraient-elle être écrites en pointillé.

On ne risque guère cependant de se tromper en notant que la réflexion démocritéenne sur les rapports avec autrui a été, quantitativement et qualitativement, importante. Plus de la moitié des quelque 250 fragments conservées, je le rappelle, mettent en jeu autrui. Quant aux figures que celui-ci peut prendre, la démonstration vient d'être faite que, nonobstant certaines lacunes, elles sont abondantes et diversifiées, couvrant bien des situations qui peuvent survenir dans une vie d'homme, qu'il s'agisse de rapports individuels ou de liens sociaux. Enfin, sur le plan quantitatif toujours, j'observe que multiples sont les attitudes ou les comportements évoqués dans les sentences. Autrui peut être celui à qui on se compare, qu'on admire, qu'on imite, qu'on loue, qu'on honore, qu'on jalouse, ou qu'on blâme et qu'on critique, qui suscite la vigilance, voire la crainte, dont on dénonce la méchanceté et l'injustice, rapports qui peuvent être évidemment inversés. L'autre peut être quelqu'un à qui on adresse la parole, qu'on accable le cas échéant de ses bavardages ou qu'on sait aussi écouter, quelqu'un à qui l'on veut être agréable, dont on souhaite faire son ami et à qui on réserve ses bienfaits, ou encore dans les affaires de qui on s'immisce indiscrètement. Autrui peut être aussi celui qu'on éduque et à qui on dispense un enseignement, le gendre avec qui on veille à bien s'entendre pour conserver sa fille, un proche pour lequel on a eu une complaisance coupable, le magistrat dont on respecte les décisions et à qui, le cas échéant, on sait rendre des honneurs, mais aussi le bandit qu'il doit être permis de supprimer impunément ou la victime d'une injustice découverte en chemin. Ce sera également une série de gens dont la bêtise fait pitié, tant elle ruine leur vie, des gens toujours insatisfaits, incapables de « tirer de soi ses propres joies ».

Cette gamme n'est pas complète, mais suffit à illustrer l'éventail très ample des rapports humains que Démocrite a eu à cœur d'évoquer, se contentant parfois de simples constats, ou soulignant aussi ce qui est désirable, requis ou à proscrire. Le regroupement par thèmes suggère d'autre part que ce n'est pas au hasard que Démocrite a produit ses sentences, mais qu'il avait le souci d'exposer diverses facettes des problématiques retenues. La cohérence de sa réflexion apparaît aussi dans le fait que les sentences, la plupart d'entre elles en tout cas, s'intègrent bien dans les lignes de force qui animent son éthique :

la quête d'un bonheur intime et aussi la conception, qui n'est pas moins originale, d'une sagesse pratique (*phronèsis*) présidant au bien vivre.

Vu l'état de grande dispersion dans lequel les sentences nous sont parvenues, souligner des éléments de cohérence n'est pas superflu, et je reconnais encore la présence de celle-ci, paradoxalement peut-être, dans des lacunes, pour peu qu'on les mette en rapport avec certaines propositions. Démocrite, apparemment, n'a rien dit de l'amour entre l'homme et la femme, ni du couple qu'ils forment à la base de la famille. Il fait bien référence à l'antique institution du mariage, mais dans un contexte qui n'est guère valorisant, puisque la procréation est présentée comme facultative et que l'adoption lui est même préférée. Or il est difficile de ne pas rapprocher cette attitude distante à l'égard du couple et de l'enfantement de la conception notoirement dépréciative de la femme qu'attestent plusieurs sentences et dont témoigne aussi l'absence complète de référence à l'épouse et à la mère. On peut faire bien des hypothèses pour expliquer pareille attitude, mais ce n'est pas ici le lieu. Je me bornerai à noter que Démocrite n'est pas le seul philosophe à avoir opté pour une vie de célibat[22] et que ce ne sont pas sans doute pas les soucis que causent les enfants, – argument utilitaire destiné plutôt *ad exterum*, – qui l'y a poussé, mais, plus vraisemblablement, le désir de se vouer entièrement à l'étude.

Parler d'un rejet pur et simple de la femme serait sans doute excessif. Notre philosophe, en tout cas, n'est nullement coutumier de pareil comportement à l'égard d'autrui, exception faite bien sûr des hommes dont la conduite enfreint gravement la bienséance. Certaines idées qu'il défend témoignent au contraire d'un véritable altruisme et pourraient bien être des avancées peu banales. Ainsi, sur le plan des relations entre individus, l'idée qu'il ne faut pas prendre plaisir aux malheurs des autres dès lors qu'on est un homme, l'indulgence qu'appellent les fautes légères, l'indispensable écoute de l'autre, le recours à la parole persuasive plutôt qu'à la contrainte, le secours dû aux victimes des injustices et, au niveau collectif, la primauté reconnue au bien commun, la préférence pour une liberté dans la pauvreté plutôt qu'à une richesse asservie, la compassion manifestée pour les pauvres et l'appel fait aux riches pour les soulager, l'amorce enfin d'un cosmopolitisme[23]. Ces idées sont la marque d'une large ouverture d'esprit à l'autre et d'une grande noblesse de cœur.

La question faite à Démocrite, telle que je l'ai posée au départ, invite plus particulièrement à se demander si, selon lui, on peut être heureux sans les autres. Il semble que la réponse puisse être franchement négative. On a vu qu'autrui intervenait dans la pensée du bonheur lorsque recommandation est faite de prendre en considération les plus infortunés que soi-même (DK 68 B 191). Mais ce n'est là qu'une prédisposition négative, qui demande pareillement que soit exclue toute forme de jalousie. Démocrite cependant montre bien le prix qu'il accorde aux liens avec autrui quand il affirme, à propos de l'ami-

---

[22] Je n'ai pas fait d'enquête sur ce sujet, mais je sais que l'archégète de la philosophie, Thalès de Milet, passe pour être resté célibataire, et que c'est sûrement le cas de Platon.

[23] *Cf.* Dellis (2001).

tié, qu'une vie sans un bon ami n'est pas digne (DK 68 B 99) et qu'il remarque aussi que celui qui n'aime personne ne peut être aimé, même d'un seul (DK 68 B 103), laissant entendre par là qu'une telle situation est vraiment inhumaine. Mais, de façon très positive aussi, il montre qu'à la différence de l'insensé qui n'est agréable à personne (*andanein* : DK 68 B 204), l'homme heureux rayonne : réjoui et plein de vie, il est porté vers les œuvres de justice (DK 68 B 174). Autrement dit, il ne reste pas dans une tour d'ivoire, il aspire à œuvrer parmi les hommes et à participer à la vie de la cité. Le bonheur est éminemment personnel, certes, mais il ne se conçoit pas sans l'amitié et sans une harmonie sociale et politique à laquelle il convient d'apporter tous ses soins.

Il apparaît donc que cette pensée éthique, bien qu'assez réservée dans l'expression des dynamismes affectifs, est foncièrement altruiste. On ne perdra pas de vue assurément le fait que le genre féminin ne bénéficie pas, ou bien peu, de cette ouverture, mais on conviendra néanmoins qu'une motivation altruiste a pu animer Démocrite dans son dessein d'enseigner à ses contemporains une manière de bien vivre et de vivre heureux.

BIBLIOGRPHIE

Bruseker, G., 2012, « On the conception of poverty in Democritus », *Philosophia* 42, p. 66–80.

Ciriaci, A., 2013, « Il pensiero politico di Democrito », *Philosophia* 43, s. 43–59.

Cordero, N. L., 2000, « Démocrite riait-il ? », en: M.-L. Desclos (dir.), *Le rire des Grecs*, Grenoble, p. 227–239.

Dellis, I. G., 2001, « The idea of cosmopolitism in Democritus' thinking », *Philosophia* 31, p. 90–103.

Diels, H., Kranz, W., 1960, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Berlin.

Kelessidou, A., 1997, « L'actualité de la notion de démocratie chez Démocrite et Archytas », *Philosophia* 27, p. 314–322.

Leszl, W., 2009, *I primi atomisti. I testi in traduzione italiana*, Firenze.

Motte, A., 1984, « Le nécessaire, le naturel et l'agir humain selon Démocrite », en: L. G. Benakēs (ed.), *Proccedings of the 1st International Congress on Democritus*, Xanthi, 1984, p. 339–345.

Motte, A., 2008, « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », en: D. Lories, **L.** Rizzerio, (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de* phronèsis, Paris, p. 75–104.

Salem, J., 1996, *Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris.

ANDRÉ MOTTE
/ University of Liège, Belgium /
andre.motte@ulg.ac.be

The Presence and Figures of the Others in Democritus' Ethics

Euthymia, the founding concept of Democritus' ethics, is a thing of the soul, as he says himself, an intimate, eminently personal happiness. What place is given, then, to other individuals in this ethics? Can one be happy without the others? In order to answer these two questions the present paper examines the relevant utterances in which references to the others appear and concludes that despite a clear depreciation of the conjugal bond an altruistic dimension is very strong in this ethics and that several important ideas lie behind this concept.

KEYWORDS ethics, altruism, friendship, justice, solidarity, concord

Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics*

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO
/ *Federal University of Minas Gerais* /

Judging by the series of texts concerning the subject of life, birth and death in Democritus, we find, in his reflections and enquiries, his interest in the way men of his time faced the processes of birth and death. His reflections include a wide range of perspectives and aspects that include examining human behaviour in the face of death and investigating how it reveals a certain temperament or inclination, inquiring about the nature of these processes and extending the analyses of the processes of birth and death to whole beings through the couple generation-corruption. Democritus' physical doctrine postulates that birth/generation and death/corruption are truly no more than just aggregation and separation of substances or primary elements. In this exposition, we intend to examine the main theses and arguments which appear in all testimonies and fragments through which

* An eariler version of this text was presented at the Fifth Biennial Conference of The International Association for Presocratic Studies held at the University of Texas in Austin in 2016

Democritus' thought was transmitted from antiquity. Furthermore, we will also discuss the hypotheses that, for Democritus, the most important opposition was not life-death, but rather birth-death, and that, at the same time, his idea of nature and life comprises both processes in the perspective of atomistic philosophy. Thus, we will lay the foundations for a consideration of Democritus' judgment of the processes through which he intends to reveal the intelligibility of the whole *kosmos*. If our hypotheses are verified, we will have proof that corruption has to be considered in two different ways, that is, in the context of the physical processes that sustain the *kosmos* in its persistence, and in the context of the existence of natural beings, both living and lifeless. Finally, setting out from that analysis, we intend to extract from the *corpus* of Democritus' testimonies and fragments the specificity and value of the terms *bios* and *zoê*.

One of the most important aspects of this subject concerns the way men usually regard the phenomenon of death, their expectations as to what can happen to them, and the attitudes and behaviors that result from their judgement about it. On this, the first group of texts can be referred to:

> The world is a stage, life is a performance: you come, you see, you go away.[1]
> One must realize that human life is weak and brief jumbled together with many cares and calamities, so that one may care for moderate possessions and gauge one's hardship by needs.[2]
> Some men who are ignorant of the dissolution of mortal nature, but conscious of their evil actions in life, consume their lives worrying and feeling guilty, and invent myths about the time after death.[3]

In the first sentence, the relation between *kosmos* and *bios* is fixed in spatial-temporal terms, where the former is related to the latter as something containing, durable, and able to hold it in its episodic feature, as a stage where life unfolds itself. The fragment evokes also the feature of *bios* compared to *kosmos*: there you come, see and go away. It, thus, highlights an opposition between something durable, the *kosmos*, receptacle of *bioi*, and the *bioi*, in their brief and ephemeral duration. To that perception the image of fragility exposed in B 285 is connected. Human life / ἀνθρωπίνη βιοτή appears, once more, characterized by its feebleness / ἀφαυρός and by its short duration / ὀλιγοχρόνιος, and it is always jumbled together with cares and calamities. On the other hand, the last text describes the attitude of those who, while ignoring the corruptibility of human nature,

---

[1] Our translation. Demokrates, 9 (DK 68 B 115): ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος· ἦλθες, εἶδες, ἀπῆλθες. Unless otherwise noted, all translations are by D. Graham (2010).

[2] Stob. 4.34.65 (DK 68 B 285): γινώσκειν χρεὼν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφαυρήν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον πολλῆισίν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίηισιν, ὅκως ἄν τις μετρίης τε κτήσιος ἐπιμέληται καὶ μετρῆται ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἡ ταλαιπωρίη.

[3] Stob. 4.52.40 (DK 68 B 297): ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῶι βίωι κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.

pass their life afraid of the remaining time and try to minimize that fear by inventing tales about what will happen after death. They do not live in accordance with their nature and they set their minds beyond the here-and-now of life. What is important in that fragment for the argument we intend to develop here is the incapacity (οὐκ εἰδότες) of some men (ἔνιοι ἄνθρωποι) of identifying the dissolution (διάλυσις) of the mortal nature (θνητή φύσις). This remark sets the problem in the context of a partial difficulty they have in perceiving their own nature, considering their ignorance about what things really are.

Reading back testimonies and fragments concerning Empedocles', Anaxagoras' and Democritus' physics, we can notice that they all agree in that basic notion: there is no death or birth as individual realities, but merely aggregation and separation of eternal elements – Empedocles' four elements or *rhizomai*, Anaxagoras' *homeomeriai*, Democritus' *atoms*. Aggregation and separation are processes that presuppose the eternity of the primary elements, and generate as well as ensure the plurality of the universe and its persistence in being.

As a starting point for our analysis, we have chosen three convergent testimonies where the authors present their opinions on the topic. The first one, transmitted by Simplicius and speaking of Anaxagoras, relates:

> Coming to be and perishing the Greeks do not treat properly. For no object comes to be or perishes, but each is mixed together from and segregated into existing objects. And thus they should really call coming to be mixture and perishing segregation.[4]

The next one, which Plutarch ascribes to Empedocles, echoes to the previous one:

> I shall tell you another thing: there is no birth of any of all
> mortal things, neither any end of destructive death,
> but only mixture and separation of mixed things
> exist, and birth is a term applied to them by men.[5]

Simplicius ascribes to Democritus a similar purpose, following his quotation of a passage from Aristotle's *Peri Democritou*:

> He says that coming to be and its opposite, separation, occur not only in the case of animals but also in plants and worlds and in general all sensible bodies. Now if coming to be is the

---

[4] Simp. *in Ph.*163.20–24, 5–7 (DK 59 B 17): Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.'

[5] Plu. *adv. Colot.* 10 (DK 31 B 8): ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

joining together of atoms, and passing away is their separation, according to Democritus too, coming to be would be alteration.[6]

Generation is not a fusion of elements, but a *com-position*, a putting together of elements. Perishing, in its turn, is not a complete destruction, or annihilation, but a process through which the primary elements return to their previous state, becoming available again to form new compositions and associations. Therefore, we can say that the same idea motivates these philosophers in their judgment about the processes that delimit the existence of each natural being, and, in the case of the living ones, their life. Apart from the differences that distinguish them, what catches the attention in the testimonies and fragments is that all these philosophers seem to have placed the problem of the couple death-life in the area of birth and death, putting both in the horizon of life, of *physis*, as constitutive moments of its process of generation and renewal and not as its opposite.

Empedocles, Anaxagoras and Democritus tried to construct a theoretical pattern that would allow them to analyze phenomena and processes of nature. We have, then, a pattern with two different levels. The first and most basic one comprises the elementary principles, active and passive, that are meant to explain and justify the physical reality in its unity, making the totality of all perceptible phenomena comprehensible. Empedocles' roots, Anaxagoras' seeds and Democritus' atoms have all the rational features required by Parmenides' logic: they are eternal, not generated, unchangeable and always identical with themselves;[7] but being different, which is necessary to explain the coming to be, entails that they are more than one, in movement, and that they have a bodily nature that is almost incorporeal and invisible.

The second level concerns the apparent, variable and ephemeral dimension of compounds. All of empirical reality and the totality of "coming to be" result from these principles. This derivation provides the basis for scientific explanation of the phenomena, insofar as rational comprehension is a reduction of them, by logical processes, to the principles from which they result.[8]

Thus, it is not possible to talk about generation and perishing in the proper sense regarding the elementary principles, for they are always, can neither cease to be, nor

---

[6] Our traslation. Simp. *in Cael.* 294.33–295.36 (DK 68 A 37): Λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῆι διάκρισιν οὐ μόνον περὶ ζώιων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἁπάντων. Εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις.

[7] Democritus and other pluralistic philosophers accepted the Parmenidean postulate of eternity – *nothing can come to be out of nothing* – but they could not accept his postulate of *stasis*. Rather, for atomists, the intelligibility of their argument depends on the claim that the movement of atoms is inherent to them, always was, is and will be. In fact, their movement can be modified – from free movement in a vacuum to vibratory movement when inside a compound – but it cannot end.

[8] Little by little, they realized that a recourse to sensitive experience as the source and *topos* of their observations was not enough to provide an explanation that could satisfy the imperative of intelligibility. They started to realize that the more they withdrew from the ephemeral consistence of the phenomenal order of things, the

become. However, it is possible to talk about generation and perishing with regard to compounds, for we can say that they are born and die, but to be born and to die as generation and perishing is nothing more than aggregation and separation of the primary elements, which exist by themselves eternally, and are eternally identical.[9] These elements should be the basic constituents of things, their matter or that which guarantees the "subsistence" of the cosmos, given its state of continuous flow of generation and perishing.[10]

The atomic theory appears as the natural consequence of the experience of the senses and the discovery of its limits: the phenomenal reality does not constitute the whole reality of things. The senses meet their limits, since they see themselves dealing with bodies that are nearly incorporeal and which, due to their extreme subtlety, elude them. They can only grasp that what is the object of sight, hearing, smell, taste and touch. It is necessary, then, to find another path, different from the one offered by sense perception, through which the non-phenomenal dimension of things can be reached.

Among the most important texts considering this question, we find the fragments preserved in Sextus Empiricus' *Adversus Mathematicos*:

> Democritus sometimes rejects what appears to the senses, and maintains that none of these appears in truth, but only to opinion, but truth in existent things consists of there being atoms and the void. 'For by convention, he says, sweet, by convention bitter, by convention hot, by convention cold, by convention color, but in reality atoms and void. In others words: the objects of sensation exist by agreement and opinion, not in truth, but only atoms and the void really exist.'
>
> In the *Confirmations*, although he promises to attribute to the senses the strength of conviction, he nonetheless ends up condemning them. For he says, 'In reality we understand nothing securely, but we perceive what changes in relation to the disposition of the body as things enter or resist'.[11] (...)

---

more it was possible to reach a level of intelligibility that could handle reality. It is interesting to note that the possibility of understanding the visible reality of the world seemed to presuppose the identification of elements that, even though similar to the observable things, could not be reduced to what they would seem (in appearance) if they could be contemplated by the senses.

[9] Involved in the understanding of the phenomenal character of the surrounding reality, the first philosophers were confronted with the challenge of finding a parameter or fundament that would allow them to explain the nature of things, their constitution and their becoming. Their first impulse was to identify/postulate one or more elements that could play the role of primary elements inside the cosmos.

[10] On the other hand, the primary elements could contribute to the construction of an intelligible speech. In other words, it was all about finding some kind of a lowest common denominator capable of solving the cosmological *equation*.

[11] S.E. *M.* 7.135–136 (DK 68 B 9 and 10 = Luria 55): (135) Δημόκριτος δὲ ὁτὲ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ᾽ ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· νόμωι γάρ φησι γλυκύ, (καὶ) νόμωι πικρόν, νόμωι θερμόν, νόμωι ψυχρόν, νόμωι χροιή, ἐτεῆι δὲ ἄτομα καὶ κενόν (= DK 68 B 125) (ὅπερ <ἔστι>· νομίζεται μὲν εἶναι καὶ

> In the *Standards*, he says there are two kinds of knowledge: one through the senses, the other through thought (...). He says *verbatim*: 'Of cognition there are two kinds, one legitimate, one bastard. Of the bastard kind are these: sight, hearing, smell, taste, touch. And there is the legitimate kind, which is distinct from the latter.'
> Then, he adds these words, favoring the legitimate over the bastard: 'Whenever the bastard kind is no longer able to see anything smaller or hear, smell, taste, or perceive by touch, but <must make> finer discriminations, <the legitimate kind takes over>.'[12]

The neuter τὸ φαινόμενον, commonly referred to the objects of sensations, will be useful later to indicate what is "visible" to the intellect. Among the philosophers prior to Plato, the term is usually used to indicate the apparent aspect of a reality, its visible surface, the sensible one as opposed to true thinking,[13] which does not mean, however, that phenomenal reality is necessarily irrelevant as an object of knowledge. At any rate, we can say that the sense highlighted by the use of the term is the one that has to do with the apparent and immediate order of the world. If the phenomena are identified in the apparent surface of things, they are, nevertheless, necessarily in connection with what is the most basic in them.

According Democritus, the object of legitimate knowledge, the truth object, is in the depths (ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια, DK 68 B 117[14]), which makes the way that comes from sensitive perception to intelligible apprehension not ascendant, but descendant. It is about diving into the deepness of things to look for what is not visible at the surface. Real knowledge is abyssal.[15] We detach our senses from the "surface" of things to take the proper distance necessary to cross it and to penetrate the reality of that which it is made

---

δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ᾽ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν). (136) ἐν δὲ τοῖς Κρατυντηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων. φησὶ γάρ· ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

[12] S.E. *M.* 7.138 (DK 68 B 11 = Luria 83): ἐν δὲ τοῖς Κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώσεις· τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας (...) (139) λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων· ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ᾽ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῆι ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐπὶ λεπτότερον <δέηι ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον>.

[13] *Cf.* Empedocles: "Empedocles [says there are] two suns: the original, being fire in one hemisphere of the world, having filled the hemisphere, is always stationed opposite its own reflection; and the apparent one (τὸν δὲ φαινόμενον), being a reflection in the other hemisphere filled with air mixed with heat, coming to be by reflection from the circular earth to the ice like sun, is drawn around by the motion of the fiery stuff. In short, the sun is said to be the reflection of the fire about the earth. The one that is a reflection is equal to the earth in size." (Aet. 2.20.13 = DK 31 A 56).

[14] D.L. 9.72 = DK 68 B 117: ἐτεῆι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια.

[15] This image of depth that characterizes the object of true knowledge evokes the testimony of Diogenes Laertius about Socrates' opinion concerning Heraclitus' book: "The part I understand is excellent, and so too is, I dare say, the part I do not understand; but it needs a Delian diver to get to the bottom of it." (D.L. 2.22).

of. According to Ferrari,[16] the authentic way of knowing is dynamic, a direction. In fact, Democritus says the knowledge in question is ἐπὶ λεπτότερον, implying the movement that comes from the thicker towards the thinner. But, what is the direction? "In reality" (ἐτεῇι), as Sextus explains, it is "atoms and void".

Atoms and the void constitute the intimate and invisible instance of things, the condition of possibility of their effective visibility that raises them to the level of intelligibility through explaining their atomic constitution. They are the product of this finer way of perception,[17] which is represented by the intellect, from which legitimate knowledge is obtained, since it is solely capable of knowing clearly what the senses capture obscurely, and, consequently, erroneously. What we have here is an evaluation of different levels of perception or resolution of things that is similar to what happens when we classify our modern machines that capture and project images in devices of slow or high resolution.[18]

What is the reason, then, of mistaken judgments concerning natural events and, more specifically, birth and death? Our hypothesis is that the key point of the issue lies in the connection between sensation and intellection, where a failure of such a connection would be the origin of obscurity in perception. If Democritus assumed that both activities belong to the soul, then it would be strange if there were no relation between them. If we assume this connection, then we can only state the "how and when" of its contiguity. Immediately, we can assume as a premise that the nature of the objects inherent to our perception, in order to be fully known, requires an association of those two activities of the soul.[19] In some situations these two activities may seem sufficient, each one in its turn, when we are dealing with the concrete existence of man, but in the ultimate horizon of Democritus' speculation it becomes necessary to appeal to the invisible reality, not only to comprehend the visible reality but also to make the visible reality effective in its possibilities. This is what happens when we try to understand human nature, the processes that constitute human life in its development, as well as those in which it is involved.

---

[16] Ferrari 1980: 76.

[17] Fritz 1966: 23.

[18] While in the phenomenal plan we have an image without focus, with low resolution, in the plan of atoms and void we deal with a high-resolution image, free from interferences that prevent us of distinguishing its contours. The object captured in this way is revealed in the clarity of its lines with a clear definition of its structure. As noted by Ferrari, we face a type of *codex* that translates the percipient data in properties or characteristics of primary elements, i.e. atoms, and thought as not later decomposed" (Ferrari 1980: 77).

[19] Two texts testify to the controversial question concerning the existence of parts or faculties in the soul. For Aëtius, Democritus and Epicurus said that the soul would have two parts, the rational (τὸ μὲν λογικόν) and the irrational (τὸ δὲ ἄλογον) (Aet. 4.4.6 = DK 68 A 105). For Philoponos, there would be no parts or faculties in the soul, and thinking and feeling would be one and the same thing (ταὐτὸν εἶναι λέγων τὸ νοεῖν τῶι αἰσθάνεσθαι), proceeding from the same faculties (ἀπὸ μιᾶς ταῦτα προέρχεσθαι δυνάμεως) (Phlp. *In de An.* 35. 12 = DK 68 A 105). Based on other testimonies about the nature of the soul, we think that, for Democritus, sensation and intellection constitute distinct degrees of the activity of the soul, and intellection can reach where sensation cannot. For this reason, intellection is the finest cognitive activity of the soul. For lack of space, I cannot discuss this problem more extensively here, but I refer the reader to another text where I discuss this subject specifically: "Do sentir ao inteligir: a propósito do testemunho DK 68 A 105 de Demócrito" (Peixoto 2012).

From a physical, ontological and epistemological point of view, it is possible to realize the fundamental character of the invisible corpuscles. "It is from those substances (ἐκ τούτων)" that the processes of generation/aggregation and corruption/disintegration are produced. The inadequacy of the senses becomes manifest when using them we find their limitations in the apprehension and understanding of sensitive objects. Thus, the error attributable to those who limit their knowledge to the understanding of the apparent order of things is that they do not sufficiently consider what birth and death are, that is, aggregation and separation of atoms. Once it is established that all observable bodies, without exception, are made of atoms and void, one cannot say that one knows a certain thing before examining it in its intimate nature, that is, after having taking into consideration its atomic structure. This opens a new perspective, and the perception of things becomes clearer regarding their sensitive manifestation.

Thus, we have to distinguish two ways of Being. The first one comprises the single bodies, the atoms (eternal and autonomous), and the void, which do not have origin and remain in a kind of temporal circularity with infinite successions of aggregation and disaggregation, but without any alteration, except an accidental and circumstantial one. Hence, we can say that atoms, being continuous, remain in a temporal perspective, in a circular order determined by the operations of *synkrisis* and *diakrisis*. Many terms are suitable to describe these processes, and on their circularity or succession depends the very persistence of the cosmos, i.e., its eternity.

The other way comprises compound bodies which are ephemeral and dependent. Both the simpler bodies compounds (for example the four elements) and the more complex bodies compounds (their various combinations) remain in a linear temporal order in which they experience, in their singular existence, beginning and end, birth and death, generation and corruption, whatever the names we use to refer to these processes or aspects of the same process. In fact, as Plutarch testifies, Democritus distinguishes two plans or dimensions of reality:

> (1) a "totality without limits" (τὸ πᾶν ἄπειρον), without temporally determined limits, because "it was not in any way created by anyone" (διὰ τὸ μηδαμῶς ὑπό τινος αὐτὸ δεδημιουργῆσθαι); that of the primary substances, that is, the atoms and the void, which are "changeless" (ἀμετάβλητον, DK 68 A 39), "undifferentiated and incapable of being affected" (ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς, DK 68 A 57), "predetermined by necessity" (προκατέχεσθαι τῆι ἀνάγκηι), and making "all things that were and are and will be" (πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ἐόντα καὶ ἐσόμενα, DK 68 A 39[20]);

[20] [Plu.] *Strom.* 7: Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ὑπεστήσατο τὸ πᾶν ἄπειρον διὰ τὸ μηδαμῶς ὑπό τινος αὐτὸ δεδημιουργῆσθαι. Ἔτι δὲ καὶ ἀμετάβλητον αὐτὸ λέγει καὶ καθόλου οἷον πᾶν ἐστιν ῥητῶς ἐκτίθεται· μηδεμίαν ἀρχὴν ἔχειν τὰς αἰτίας τῶν νῦν γιγνομένων, ἄνωθεν δ' ὅλως ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῆι ἀνάγκηι πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ἐόντα καὶ ἐσόμενα.

(2) that of the atomic compounds or agglomerates, which can be more or less complex, lifeless or living; its presence is the most important trait in the process of determining the living beings and it fulfills the function of a motor of all operations through which life manifests itself – breathing, growing, reproducing, but also perception and intellection; a necessary predisposition to change characterizes the nature of all living beings; hence, the processes of generation and corruption are the marks of everything that exists in the *kosmos* with no exception – that is what distinguishes them in nature from the primary elements.

What defines, however, a compound as living? It has been shown so far that all bodies are composite beings. What remains to be examined is that which determines that only some of these compounds are animated bodies or, in other words, living bodies.

The explanation of life in Democritus advances far beyond a strict consideration of the atomic structure of living beings. He postulates that the soul is responsible for the animation of living beings, namely respiration, production of movement, change, and, therefore, the processes of growing, reproducing and aging, with sensation and intellection as operations of the soul that are of vital importance for the economy of living beings.[21] In summary, he conceives the soul as that which moves the whole body, being itself a body capable of perceiving and understanding. The role that Democritus attributes to the soul in his explanation of human life can be appreciated in the scheme suggested by one of *tetralogiai* listed in the catalogue of his works by Thrasyllus, as reported by Diogenes Laertius.[22]

IV.
1. Book One *On Nature*;
2. Book Two *On the Nature of Man* (or: *on Flesh*);
3. *On Mind*;
4. *On the Senses* (some combine these two under the title *On the Soul*).

Once one understands that life, as the time between birth and death for the living beings[23] as well as the natural ones, has its permanence and its limits in the processes

---

[21] In Book I of *De anima*, Aristotle says that "the soul is the principle (*archê*) of animals" (*de An.* 402a6–7). In his examination of these subjects, he presents the main features of the soul movement, sensation and its almost incorporeal character.

[22] D.L. 9.46 = DK 68 A 33: IV.1. Περὶ φύσεως πρῶτον; 2. Περὶ ἀνθρώπου φύσιος (ἢ Περὶ σαρκός) δεύτερον; 3. Περὶ νοῦ ; 4. Περὶ αἰσθησίων (ταῦτά τινες ὁμοῦ γράφοντες Περὶ ψυχῆς ἐπιγράφουσι).

[23] In some texts, we get the impression that the terms βίος and ζωή, as well as their derivatives, are confused. But while the nouns βίος, βιοτή and the verb βιόω relate, in the context of testimonies and fragments of Democritus, specifically to human life and to a mode of life, the nouns ζωή and ζώιον, as well as the verb ζάω, relate to all living beings, i.e., to any natural being endowed with animation. Nevertheless, their senses converge in the case of human living, and both are employed with similar values when it comes to describing human behavior: *zôê* /*zôion* / *zaô* , *cf*. DK 68 A 33, 40, 69, 77, 79, 116, 139, 154, 164, 257, 278; B 53, 99, 160, 199, 205, 245; *bios*/ *bioô*/ *biotê*, *cf*. B 43, 61, 115, 119, 159, 189, 191, 200, 204, 223. The catalog of Thrasyllus, reported by Diogenes Laertius, indicates that the title of one of the treatises is not classifiable (Τὰ ᾽Ασύντακτά): Αἰτίαι περὶ

of generation and corruption, one should also consider the role played by the soul and breath in the "maintenance" of life. We owe to Aristotle the most significant testimonies in this regard. These testimonies tell us about the atomic figures that make up the soul and the manner in which these atoms are replenished and dispersed in the environment by breathing. Breathing is, then, one of the main factors that ensure the dynamic balance of life in all living compounds. By inhaling, the soul is replenished with atoms in a sort of *synkrisis* and by exhaling the atoms are dispersed, which would be, on a smaller scale, a form of *diakrisis*.

The *analysis* of the process of breathing confirms the relativity of the soul's capacity to move. This point is discussed by Aristotle in two places in the *De anima* and also in a passage of the *Parva Naturalia*:

> Democritus says [the soul] is a kind of fire and heat. There are an infinite number of atoms and figures . . . and he calls the collection of seeds the elements of nature as a whole (and Leucippus says the same). Of these the spherical atoms comprise soul, because such contours (ῥυσμούς) are most apt to penetrate through everything and to make the others move by their own motions, on the assumption that the soul provides animals with motion. That is why breath is also a sign of life: since the atmosphere exerts pressure on animal bodies and squeezes out those figures that cause motion in animals by never being at rest, breath helps them by supplying similar bodies from outside which enter as the animal breathes in. For the new atoms prevent those already in the animal from escaping, and they help counteract the atmospheric pressure. So animals live as long as they can breathe.[24]

> Democritus says that inhalation has a certain effect on animals, claiming that it inhibits the expulsion of the soul. He has not, however, said anything about nature acting for this reason. In general, just like the other natural philosophers, he does not grasp the final cause. He says that soul and heat are the same thing, the primary spherical figures. When these escape as a result of pressure from the atmosphere, he says inhalation helps. For in the air there is a great number of those kind of atoms he calls mind and soul. So when the animal inhales and the air enters, these atoms entering with it counteract the external pressure and keep the soul insi-

---

ζώιων αβγ. One might conjecture that the object of that study was the *zoogoniai*, a theme about which he seemed very interested (according to Aëtius, Lactantius and Censorinus in DK 68 A 139, to Aelian in DK 68 A 152, and also to the reports of Diodoros Siculus, Hermipus and Tzetzes presented in DK 68 B 5).

[24] Arist. *de An.* 1.2, 404a9-15 = DK 67 A 28: Ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει (οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν), ὧν τὴν μὲν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως (ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος), τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπά, κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν· διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ› αὐτὰ ἠρεμεῖν μηδέποτε, βοήθειαν γίνεσθαι θύραθεν ἐπεισιόντων ἄλλων τοιούτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν· κωλύειν γὰρ αὐτὰ καὶ τὰ ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς ζῴοις ἐκκρίνεσθαι, συνανείργοντα τὸ συνάγον καὶ πηγνύον· καὶ ζῆν δὲ ἕως ἂν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν.

> de the animal from passing outside. Consequently, life and death depend on inhalation and exhalation. For when atmospheric pressure prevails and, because the animal cannot inhale, material entering from outside can no longer counteract the pressure, then death comes to the animal. For death is the departure of these kinds of figures from the body as a result of expulsion of the atmosphere. But the reason why every living thing must die sometime, not just on some occasion, but naturally in old age, or violently contrary to nature, he has not explained at all.[25]

In both instances, the Democritean conception of breathing is schematically reported as follows: atoms constituting the core are in constant motion and the outside environment exercises a constant pressure over the enveloped body; the soul is expelled outwards, but, through inhalation, similar figures penetrate into the body, thereby ensuring the continuity of life.

These two statements are the only ones that report on the Democritean theory of life and they raise the problem of its definition and explanation. For Aristotle, it demonstrates the insufficiency of the atomistic conception of life, due to the absence of any finalistic explanation. In the above quoted passage of *De anima*, Aristotle says that it is not breathing, but the nature of animate beings that defines life: "Among the natural bodies, some have life, others do not, and we mean life as these three facts: to feed, to grow and to perish by itself".[26] Life is already present in the organized body and the role of the soul would be only to actualize what is already there in potency. Life, therefore, is not limited to breathing. Democritus was wrong in saying that the soul provides motion for animals and that breathing would have no other effect than maintaining a fairly stable amount of spherical atoms in the body. Aristotle reproaches Democritus also for not saying whether the cause of death is external or internal.

However, beyond his simplification of the Democritean conception of life, Aristotle tells us, even if indirectly, what could be his design. There is no qualitative definition of the cessation of life, because, as we learn from other testimonies, the deaths of the soul

---

[25] Arist. *Resp.* 471b30–472a18 = DK 68 A 106: Δημόκριτος δ' ὅτι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνέουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθλίβεσθαι τὴν ψυχήν· οὐ μέντοι ὡς τούτου γ' ἕνεκα ποιήσασαν τοῦτο τὴν φύσιν οὐθὲν εἴρηκεν· ὅλως γὰρ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι φυσικοί, καὶ οὗτος οὐθὲν ἅπτεται τῆς τοιαύτης αἰτίας. Λέγει δ' ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτόν, τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν. Ἐκκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος, βοήθειαν γίνεσθαι τὴν ἀναπνοήν φησιν. Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διέναι ψυχήν, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν· ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον, καὶ μηκέτι ‹τὸ› θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζῴοις· εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως. Τὴν δ' αἰτίαν διὰ τί ποτε πᾶσι μὲν ἀναγκαῖον ἀποθανεῖν, οὐ μέντοι ὅτε ἔτυχεν ἀλλὰ κατὰ φύσιν μὲν γήρᾳ, βίᾳ δὲ παρὰ φύσιν, οὐθὲν δεδήλωκεν.

[26] Arist. *de An.* 2.1, 412a14–15: Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη.

and body do not happen suddenly, but gradually.[27] Indeed, to understand animation and its continuity, we would have to consider the complex formed by the body, the soul and the environment.[28] Within the framework that explains the exchange of spherical atoms between the body and the environment through the breathing process, we could ask if there could be another way of performing the operations of *synkrisis* and *diakrisis* referring to all compounds bodies. But this is a topic for another discussion.

---

[27] *Cf.* Aet. 4.7.4 = DK 68 A 109, Alex.Aphr. *in Top*. 21.21 = DK 68 A 117; Cels. 2.6 = DK 68 A 160.

[28] There are many testimonies concerning the Democritean inquiry into living beings, as for instance, the extracted testimonies of the *Nature of Animals* of Aelian (DK 68 A 150a, 151, 152, 153, 154, 155, 155a, 156), who allow us to learn what his ideas were. In this way, we can understand why Democritus appears in the *On the Generation of Animals* as one of the major opponents of Aristotle, which demonstrates the breadth and speculative value of his inquiry in the biological field. We can also see the interest demonstrated by philosophers and doxographers posterior to Aristotle.

BIBLIOGRAPHY

Barnes, J., 1995, *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols, Princeton 1984; reprinted with corrections.

Curd, P., 2007, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*, Toronto.

Diels, H., Kranz, W. (hrsg.), 1996, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Zurich.

Dorandi, T. (ed.), 2013, Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge.

Graham, D. (ed.), 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge.

Leszl, W., 2009, *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Firenze.

Luria, S. (coll.), 1970, *Democritea*, Leningrado.

Ferrari, G. A., 1980, "La scrittura fine della realtà", *Siculorum Gymnasium* 33, pp. 75–89.

Fritz, K. von, 1966, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles.* Darmstadt [1st edition: New York–Leipzig–Paris–London 1938].

Peixoto, M. C. D., Marques, M. P., Puente, F. R., 2012, *O visível e o inteligível. Percepção e intelecção na filosofia grega antiga*, Belo Horizonte.

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO

/ Federal University of Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil /
mpeixoto@fafich.ufmg.br

Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics

The subject of life, birth and death constitutes one of the main topics in Democritus' reflection on human questions. He seeks to understand what men think about the processes of birth and death and how they, accordingly, determine their behavior and attitudes. His reflections comprise a wide range of perspectives and aspects that include examining human behaviour and investigating how it reveals a certain temperament or inclination, inquiring about the nature of these processes and extending the analyses of the processes of birth and death to whole beings through the couple generation-corruption. In the present paper, I intend to examine the main theses and arguments which appear in the testimonies and fragments through which Democritus' thought was transmitted from antiquity. Furthermore, I will also discuss the hypotheses that for Democritus the most important opposition was not life-death, but rather birth-death and that, at the same time, his idea of nature and life comprises both processes in the perspective of atomistic philosophy. I shall show that corruption has to be considered in two different ways, that is, in the context of physical processes that keep the *kosmos* in its persistence and in the context of the existence of natural beings, both living and lifeless.

KEYWORDS

Democritus; life; birth; death; generation; corruption.

Trilemmi: Il *PTMO* di Gorgia tra Zenone e Melisso

LIVIO ROSSETTI / *Università di Perugia* /

La gradita opportunità di onorare il Professor Marian Wesoly e di associarmi al grazie della comunità scientifica per il cospicuo e generoso lavoro che da decenni egli svolge all'Università Adam Mickiewicz di Poznan – dando vita, fra l'altro, a un prolungato e fecondo interscambio con noi italiani – si combina, nel mio caso, con l'opportunità di offrire una riflessione intorno a un'opera di cui Marian si è occupato proprio nell'occasione in cui ci siamo conosciuti: a Catania, poco meno di trentacinque anni fa. Mi trovo, peraltro, a proporre considerazioni che, pur essendo ampiamente compatibili con l'interpretazione wesoliana[1], aspirano a immettere in circolo aspetti che, a mio avviso, sono stati spesso trascurati.

Osservo, per cominciare, che il *PTMO*, pur essendo accessibile solo attraverso il filtro di due articolati riassunti, è tale da far pensare a un autentico gioiello la cui superiore

[1] Ricordo i tre suoi scritti menzionati in bibliografia.

bellezza – e complessità – è risultata, di fatto, inaccessibile a generazioni di filosofi e, pur essendo oggetto di una graduale riscoperta a partire da Newiger (1973), costituisce ancora uno scrigno parzialmente inesplorato. Molti ostacoli (e qualche buon pregiudizio) hanno a lungo vanificato il proposito di misurarsi con l'opera e catturarne il sofisticato giro di pensieri. Tra gli ostacoli propongo di annoverare il troppo drastico passaggio dall'uso di pensare che questo scritto non si potesse prendere sul serio («It is all, of course, engaging nonsense»: così il Guthrie[2]) all'adozione del punto di vista opposto, una polarizzazione sulla quale avrò modo di dire qualcosa più avanti, non prima di essermi soffermato sul riassunto sestano.

1. Un riassunto di pregio e l'indizio offerto da Filolao e Platone

1.1.

Viene raramente riconosciuto che un'opera memorabile come la *Repubblica* di Platone ha avuto la superlativa fortuna di dar luogo a due riassunti d'autore, uno dovuto allo stesso Platone, che ne ha notoriamente ripercorso alcune tappe all'inizio del *Timeo* (ma, in verità, facendo credere di aver riferito tutto l'essenziale: *cf.* Pl. *Ti.* 19a), l'altro dovuto a Aristotele e incastonato nel II libro della *Politica*. Contrariamente ad ogni aspettativa, questi due riassunti sono, e nel modo più evidente, oltremodo unilaterali per il fatto di prendere in considerazione solo le idee svolte in parte del libro V, quasi che tutto il resto potesse ritenersi addirittura trascurabile perché irrilevante[3]. La circostanza mi pare significativa per contrasto: specialmente uno dei due riassunti del *PTMO* a noi pervenuti, quello, molto analitico, che ci è stato preservato da Sesto Empirico nel libro VII dell'*Adversus Mathematicos* (§ 65–87), ha meriti del tutto invidiabili perché isola – e con precisione chirurgica – l'architettura del complesso itinerario dimostrativo svolto da Gorgia. Viene infatti evocata la sottile magia del *PTMO*, e noi lettori veniamo messi in condizione di farci un'idea tutt'altro che generica di come Gorgia intendeva indurre (quasi costringere) il suo uditorio alla capitolazione intellettuale[4]. L'altro riassunto (credo anch'io che *almeno parte del MXG* potrebbe essere opera di Aristotele) pretende invece di guardare al *PTMO* dall'alto, tenendo conto di ciò che hanno sostenuto «quelli che parlano degli enti» (*hosoi peri tōn ontōn legontes*: *MXG* 979a14 s.), in particolare Zenone e Melisso, e non rinunciando a scavare negli argomenti più tecnici. Ma c'è una contropartita: *MXG* sorvola proprio su dettagli qualificanti dell'architettura dimostrativa in cui

---

[2] Guthrie 1969: 197 n.

[3] Ne ho discusso in Rossetti (2013).

[4] In Kerferd, Flashar (1998: 46) accade di leggere che «Vermutlich lag Sextus die Originalschrift des Gorgias nicht mehr vor». A mio avviso, invece, è del tutto evidente che nessuno avrebbe saputo allestire un simile riassunto senza avere studiato a fondo l'originale e averne ancora un ricordo molto preciso. V. del resto qui sotto a proposito di *hōs parastēsei*.

l'autore ha ritenuto di incastonare le singole tessere della sua complessa invenzione[5]. Qui, infatti, gli accorgimenti con cui catturare l'attenzione dell'uditorio e generare una precisa risposta intellettuale ed emotiva vengono sistematicamente rimossi. Posso dunque convenire senza difficoltà con l'opinione prevalente, secondo cui il riassunto incluso in *MXG* è più tecnico e va più in profondità dell'altro, ma da ciò non si deduce che il riassunto rinvenuto in Sesto Empirico sia solo più superficiale. Infatti è soltanto quest'altro riassunto a darci un'idea precisa della folla di messaggi che ottengono di trasmettere l'impressione di assistere a una battaglia che l'autore può solo stravincere perché l'uditorio si può solo confondere e smarrire. È solo il riassunto sestano a metterci in condizione di farci un'idea di alcuni dei propositi dell'autore.

In particolare i paragrafi 66–67 del riassunto sestano sono così perfettamente strutturati e così creativamente funzionali al proposito di scompaginare le idee prese di mira che, a mio avviso, non possono non rispecchiare da vicino l'originale gorgiano. Si tratta, del resto, di un esordio affine, per tasso di creatività, a quello dell'*Epitafio*, dell'*Elena* e del *Palamede* in quanto anche qui l'autore si spende per (e riesce ad) abbracciare una vasta complessità e subito proporre una *ratio* idonea a governarla e renderla intelligibile. Anche qui, come negli altri tre casi, la sapienza comunicazionale di Gorgia 'esplode' con fragore ed ha qualcosa di inconfondibile. Del resto, a volerne dubitare, bisognerebbe poi attribuire all'epitomatore l'occasionale esibizione di doti degne di Gorgia! Pertanto, allorché Sesto Empirico (o la sua fonte) scrive:

> Che nulla esiste lui lo argomenta (*epilogizetai*) così: se qualcosa c'è, è essere oppure non essere, oppure è essere e non essere insieme. Ma non è né essere, come mostrerà, né non essere, come sosterrà, né essere e non essere, come anche insegnerà. Pertanto l'essere non esiste. Ma anche il non essere non esiste, se infatti il non essere fosse (S.E. *M.* 7.66)

è ben possibile che ci venga offerta una ripresa assai fedele delle espressioni usate da Gorgia, con la sola trasposizione delle forme verbali *hōs parastēsei*, *hōs paramuthēsetai* e *hōs … didaxei* dalla prima alla terza persona. Non ne possiamo avere la certezza, ma si ammetterà che i ritmi serrati di un simile esordio sono degni dell'antico sofista.

1.2.

Si può andare oltre la congettura? Un indizio piuttosto significativo riguarda l'introduzione del trilemma proprio nel passo appena riportato[6]. Il trilemma campeggia nel riassunto

---

[5] Wesoly ha notoriamente sostenuto che *MXG* è opera di Aristotele. Un argomento a favore che è forse meritevole di attenzione è proprio questo: la totale insensibilità di *MXG* per l'architettura del *PTMO*.

[6] Nel prosieguo, il riassunto sestano riprende la forma trilemmatica in S.E. *M.* 7.72 e 75, ma senza dar luogo a sviluppi comparabili.

sestano mentre non compare affatto nel riassunto incluso in *MXG*. L'epitomatore ci assicura che, nell'impostare la catena dei *demonstranda*, Gorgia non si è limitato a proporre un dilemma ("se qualcosa esiste, o è essere o è non-essere": o A o -A) ma ha preso in considerazione anche la combinazione dei due corni del dilemma ("nemmeno essere e non-essere insieme": nemmeno la combinazione A&-A).

È possibile che il trilemma collocato in apertura del *PTMO* sia stato ideato da Gorgia? Ha avuto credito l'ipotesi, avanzata da Ioli, secondo cui è, semmai, Sesto Empirico a mostrare una consolidata familiarità con i trilemmi[7], per cui potrebbe essere stato lui a incastonare il primo *demonstrandum* del *PTMO* in uno schema trilemmatico. Secondo Ioli (2009: 336):

> Sesto ne ingabbia la struttura in un grande trilemma in base al quale «se qualcosa è, è ciò che non è, o ciò che è, o ciò che è e ciò che non è insieme» (*M*. 7.66). Non si tratta, verosimilmente, di un'aggiunta arbitraria, ma di una forzatura degli argomenti gorgiani entro uno schema caro allo scettico o alla sua fonte.

Potrebbe essere stato Sesto, dunque, a introdurre nell'epitome un ben congegnato trilemma, così da 'abbellire' il testo di Gorgia, dato che egli aveva acquisito una considerevole dimestichezza proprio con i trilemmi. Ci sono però indizi del contrario. Uno di questi affiora in Filolao il quale non in un frammento dubbio, bensì proprio all'inizio di DK 44 B 2, riportato da Stobeo, ha occasione di scrivere che:

> Necessariamente le cose sono o tutte limitanti, o tutte illimitate, o insieme limitanti e illimitate. Ma non è possibile che siano soltanto illimitate. Poiché dunque (le cose) non derivano né da tutti i limitanti né da tutti gli illimitati, è chiaro che il cosmo, al pari di ciò che è in esso, ha preso forma a partire dai limitanti e dagli illimitati.[8]

Anche qui viene proposto un trilemma, e Filolao è più giovane di Gorgia (la differenza di età fu, sembra, tra i dodici e i quindici anni). Mentre Gorgia dice "né A, né B, né A&B", Filolao dice "o A, o B, o A&B". Mentre Gorgia si riserva di dimostrare che nessuna delle tre opzioni è realmente difendibile, Filolao è pronto ad accreditare la terza. In effetti Gorgia si propone solo di demolire, invece Filolao sta costruendo un insegnamento e si serve delle tre opzioni per scartarne due e accreditarne una. Ancora: mentre nel riassunto sestano il trilemma serve ad annunciare una successione di tre dimostrazioni con pretesa di stravincere, cioè di smantellare la tesi che è stata presa di mira – e, con

---

[7] Anzi, perfino con i quadrilemmi: uno viene annunciato (e poi svolto) in S.E. *P.* 2.86.

[8] Si ammetterà che, in questo contesto, non ho motivo di adoperarmi per giustificare nei dettagli la traduzione proposta.

ciò, di andare clamorosamente contro il buon senso per il fatto di proclamare che nulla esiste – Filolao non assegna nessuna speciale importanza a questo espediente dialettico.

In itinere è poi emersa[9] una ulteriore evidenza idonea a far pensare che il trilemma sia stato escogitato nel corso del V secolo a.C. Nel *Parmenide* platonico accade di leggere:

> Ma allora come fa a cambiare? Non cambia mentre è fermo, non cambia mentre è in movimento e nemmeno mentre il tempo scorre (Pl. *Prm.* 156c8–d1: Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἑστὸς ὂν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν).

Non A, non B, non C, quindi *quartum datur*. Anche questo è un trilemma, e di ancor più basso profilo, ma è pur sempre un trilemma che prende forma a distanza di svariati decenni dai tempi di Gorgia e Filolao. E anche Platone ricorre al trilemma senza enfasi, come se si trattasse di una risorsa già disponibile. A questo punto, se il trilemma compare in Gorgia, in Filolao e nel *Parmenide* platonico, è ben possibile che, a seguito di una più attenta ispezione delle fonti, salti fuori anche qualche altro passaggio trilemmatico, più o meno ben 'lavorato', ascrivibile alla medesima epoca. Intanto si consolida l'eventualità che il trilemma sia stato ideato e abbia conosciuto un po' di diffusione non in età imperiale ma nel corso del V secolo a.C.

Si deve considerare inoltre che, mentre è piuttosto facile creare una imitazione relativamente povera di una invenzione sofisticata, il percorso inverso è poco meno che impossibile. Ora il riassunto sestano ci propone una creativa architettura dimostrativa, quella che assicura al *PTMO* una non comune capacità di impatto, oltre che l'inconfondibilità, e il trilemma costituisce, a quanto pare, il primo colpo 'sparato' da Gorgia. Del resto, le forme non si improvvisano, si devono inventare. Chi dunque avrà escogitato il trilemma? Poiché l'elaborata costruzione argomentativa di Gorgia va molto oltre lo schemino proposto da Filolao, è quanto meno verosimile che la notorietà di Gorgia abbia permesso a Filolao di notare e apprezzare il trilemma e di riproporlo, peraltro in armonia con i suoi personali intendimenti. Viceversa il tentativo di dissociare l'ideazione del trilemma da Gorgia appare faticoso e non motivato, almeno una volta individuate le evidenze offerte da Filolao e dal *Parmenide* platonico. In effetti l'ipotesi avanzata da Ioli non considera la comparsa della forma 'trilemma' almeno due volte nel V e una volta nel IV secolo a.C. (né potrebbe rendere conto). D'altronde perché mai la creativa architettura dimostrativa che assicura al *PTMO* una non comune capacità di impatto, oltre che l'inconfondibilità, dovrebbe essere stata un'invenzione di Sesto[10]?

Anche se in questo modo viene tolta a Sesto una benemerenza congetturale, stanno dunque maturando le condizioni per rivalutare proprio il riassunto sestano del *PTMO*

---

[9] Grazie alla menzione della frase (quella che verrà riportata tra un momento) da parte di Walter Cavini in un articolo inedito che è stato annunciato con il titolo: *Socrates dies*.

[10] Ioli inclina, invero, a attribuire l'invenzione del trilemma a Enesidemo, non a Sesto Empirico. – Segnalo, con l'occasione, il passaggio da "potrebbe" a "dovrebbe".

e riconoscergli meriti rari anzitutto in quanto riassunto (abbiamo visto che non tutti sanno riassumere così bene!), ma poi anche per aver preservato la nitida traccia di una pregevole invenzione dialettica. Si tratta, insisto, di un'invenzione complessa, che combina insieme una precisa rappresentazione dei *demonstranda* con l'arte di far ben capire sin dall'inizio che le molte tessere (di un discorso che si annuncia come ambizioso e fin troppo articolato) andranno a confluire tutte nel *demonstrandum*, con un'immagine di sé alta (chi mai aveva avuto pretese così straordinarie?), e anche con l'annuncio che il parlante saprà letteralmente sbaragliare gli alfieri del buonsenso. L'architettura del *PTMO*, così come emerge dal riassunto sestano, contribuisce non poco a farsi un'idea della potenza d'impatto di quel testo che tanto a lungo è sembrato troppo sofisticato e complicato (quindi oscuro) per poter essere compreso.

In particolare l'aperta 'battaglia' contro il buon senso è di una tale radicalità da surclassare molti o tutti i precedenti noti e da suscitare una curiosità che si deve poi onorare, perché altrimenti perderebbe molto del suo mordente. Anche da queste considerazioni discende un buon motivo per ravvisare nel riassunto sestano una traccia molto specifica del modo in cui Gorgia ha verosimilmente costruito il suo ragionamento.

1.3.

Un altro confronto diretto tra i due riassunti mi sembra idoneo a mettere in evidenza il valore aggiunto di cui quello sestano è portatore. Mentre *MXG* 979b23–24 si limita a riferire che l'infinito «non può essere né in se stesso né in altro; in tal caso, infatti, vi sarebbero due infiniti, il contenente e il contenuto», Sesto Empirico (*M*. 7.69–70) ci propone una versione ben più articolata, che provo a riassumere:

- se è ingenerato, l'essere non ha avuto inizio; se non ha avuto inizio è infinito, e se è infinito non è in alcun luogo;
- se fosse in qualche luogo, dovrebbe essere in un luogo diverso da sé, ma allora sarebbe contenuto in quel luogo e quindi non sarebbe più infinito;
- né è pensabile che sia contenuto in se stesso, perché in tal caso sarebbe sia contenente sia contenuto, quindi sia luogo sia corpo;
- pertanto, «se l'essere è eterno è infinito, se è infinito non è in nessun luogo, e se non è in nessun luogo non è».

La comparazione non è a senso unico, quanto meno perché il «vi sarebbero due infiniti» rinvenuto in *MXG* immette in circolo qualcosa che Sesto ha verosimilmente passato sotto silenzio. Però il riassunto 'aristotelico' asserisce senza mostrare ed evoca un argomento senza entrare nel merito, mentre il riassunto sestano ricrea i meandri dentro i quali l'autore 'trasporta' il suo uditorio mettendolo in condizione di perdersi, quindi delinea una situazione complessa e ben inserita nel progetto macro-retorico che presiede all'opera. C'è dunque tutto un valore aggiunto, di carattere comunicazionale, che il riassunto sestano preserva e che l'altro riassunto disperde.

Infatti queste invenzioni d'ordine comunicazionale rendono l'argomentazione inconfondibile, comportano rapidi passaggi dalle singole argomentazioni all'argomentazione di secondo e poi di terzo grado che le utilizza, e conferiscono immediatezza alla struttura gerarchica (a molteplici livelli) che, nel *PTMO*, presiede all'intero ragionamento, e questi sono pregi rilevanti.

Mi spiego forse meglio se propongo una rappresentazione schematica del filo conduttore in funzione del quale si precisa la ragion d'essere di ogni tessera dello scritto in esame:

-A*, o quanto meno -B, o quanto meno -C
-A perché, se A, allora M, dunque M1, oppure M2, oppure {M1+M2}
ma -M1, -M2, -{M1+M2}; quindi -M, quindi -A
(altri argomenti a sostegno di -A)
Ma supponiamo che A
-B, perché se B allora P, ma -P, dunque -B
Ma supponiamo che A e B
-C, perché se C allora Q, ma -Q, dunque -C
E se -C, allora è quanto meno verosimile che -B,
e se -B, allora è quanto meno verosimile che -A
dunque -C, -B, -A

Si tratta di un edificio oltremodo sofisticato (verrebbe da dire: gotico) ed è piuttosto evidente che l'autore ebbe interesse a dargli risalto con la prospettiva di avvolgere il suo uditorio in un autentico labirinto dove è impossibile non perdersi, ossia arrivare alla capitolazione intellettuale per estenuazione, finire per arrendersi. In effetti lo schema suggerisce con tale forza proprio questa idea da farci capire che l'intendimento dell'autore non può non essere stato quello di surclassare il suo uditorio mettendolo in condizione di non preservare un'idea sufficientemente nitida del progetto complessivo e della funzione attribuita a ciascuna dimostrazione. Si comprende quindi l'interesse di Gorgia a sottolineare il lato labirintico del suo scritto[11], dopodiché si capisce bene che uno dei due riassunti si caratterizza per un serio tentativo di preservare l'architettura labirintica,

---

[*] Qui e in seguito il segno "-" è l'equivalente della negazione, quindi "non A", ovvero: "nego che A, sostengo che è vero il contrario di A", ovvero, in questo caso: "sostengo che non è vero che esista il mondo con tanto di mari e monti, erbe e insetti, persone e città, sostengo cioè che nulla esiste".

[11] In effetti siamo in presenza di un percorso disciplinato (solo argomenti) ma sapientemente organizzato, in modo da risultare avvolgente. Ha scritto Roberta Ioli (2013: 9) che «Secondo l'immagine di Jean Paulhan (1963), la retorica per Gorgia è come la ringhiera su uno strapiombo, apparentemente limitazione alla libertà, in realtà protezione, ausilio che consente di sporgersi a contemplare quell'abisso. Avventurandosi tra le vertigini dell'altezza, Gorgia ci appare come esperto funambolo danzante sul vuoto». In effetti, che Gorgia sia stato un grande prestigiatore della parola, è pacifico.

mentre l'altro ha l'attitudine opposta, a rimuovere questa sovrastruttura e isolare le sole strutture argomentative portanti.

L'estrema diversità delle scelte fatte nei due casi aiuta a capire che è un vero e proprio privilegio poter avere accesso ai due riassunti, non soltanto a uno. Beninteso, a patto di valorizzare le specificità di entrambi. Vorrei aggiungere che siamo fortunati di poter accedere a due riassunti complementari, perché così riusciamo a farci un'idea insolitamente articolata del testo non pervenuto[12].

2. Un *paignion*? Gorgia emulo di Zenone

L'uso combinato dei due riassunti aiuta, credo, anche a venire a capo di un'annosa questione che può essere formulata così: questo Gorgia che mostra di avere pretese dimostrative così estreme scherza o fa sul serio? Sull'argomento merita di essere richiamata, per cominciare, una pagina rappresentativa di G.B. Kerferd (1981: 93):

> There have been in essentials three stages. For long the view was held that it [il *PTMO*] was not meant seriously, but that it was composed simply as a parody or joke against philosophers, or was at best a purely rhetorical exercise in argument. On the whole it is probable that this view no longer obtains. ... A second stage was reached by those who were prepared to take it seriously and who took it as a full scale and carefully orchestrated attack on the philosophical doctrines of the Eleatics.

La terza fase da lui identificata è una mera variante della seconda, e Kerferd è esplicito nel dichiarare che non c'è motivo di non prendere il *PTMO* sul serio.

Premesso che i tempi di Gorgia furono di gran lunga prematuri per poter parlare di filosofi e di dottrine filosofiche[13], osservo che la contrapposizione tra le due modalità di accostarsi al *PTMO* ha motivo di essere ritenuta addirittura fuorviante, perché l'alternativa permette di accantonare in partenza la più ovvia delle ipotesi: che siamo in presenza di una comunicazione eminentemente semiseria. Sempre in via preliminare osservo che c'è corrispondenza tra l'opportunità di tener conto congiuntamente dei due riassunti e l'opportunità di non contrappore il serio al non serio.

Ciò premesso osservo che, se non ci fossero inequivocabili tracce sia di serietà sia di attitudine giocosa, il problema non si porrebbe nemmeno. In Gorgia la componente seria e la componente giocosa coesistono e interagiscono sistematicamente, tanto in alcu-

---

[12] Dovrebbe trattarsi di due riassunti del tutto indipendenti ognuno dei quali seleziona alcune delle eccellenze dell'opera. Se ad esempio derivassero tutti e due da Teofrasto (come viene incautamente ipotizzato in Kerferd, Flashar 1998: 46), quanto avrebbe dovuto essere articolato il riassunto teofrasteo, per consentire la redazione di due riassunti così diversi e, tutti e due, così ricchi di idee? Non meno dell'originale!

[13] Mi è accaduto di argomentare questo punto in Rossetti (2015).

ne celebri massime (DK 82 B 12 e B 23) quanto nelle opere meglio documentate[14]. Non a caso, visto che egli fu in grado di conoscere e conobbe svariati altri esempi di comunicazione semiseria.

Va in questa direzione, in particolare, la sua manifesta familiarità con qualche paradosso di Zenone. Sicuramente semiserio fu infatti il tipo di comunicazione posto in essere quando questi ha preteso, ad es., di sostenere che il più veloce non è in grado di raggiungere il più lento e che la freccia in movimento sta ferma. Lo si può asserire con confidenza perché esperienze troppo quotidiane sono lì a ricordare a tutti che il più veloce difficilmente ha difficoltà a raggiungere il più lento (a meno di ipotizzare impedimenti strani) e che la freccia o è in volo (quindi si sta ancora muovendo) o non è in volo. A obiezioni così perentorie si può resistere – tanto da poter continuare a sostenere che Achille non riesce a completare l'inseguimento, etc. – solo a patto di aggirare l'ostacolo, ad es. accreditando una lettura della realtà in cui il focus sia spostato sull'analisi e la descrizione di ciò che si presume debba accadere prima che l'inseguimento si concluda, mentre il volo ha luogo, etc. Di conseguenza Zenone si trova a ammettere-e-non-ammettere che l'inseguimento, il volo etc. siano attuabili con successo. A sua volta chi si misura con i paradossi zenoniani suole lasciarsi intrigare dai suoi percorsi obliqui senza aver bisogno di nutrire un serio dubbio sull'effettiva possibilità di spostarsi da un luogo all'altro o di osservare una freccia in volo. Insomma, da sempre il dubbio su Achille-e-la-tartaruga e altre storie c'è e non c'è: si ammetterà che la sua problematicità è relativa, che c'è solo da alcuni punti di vista molto speciali. Analogamente la tragedia propone una storia immaginaria, ma nondimeno intende trasmettere qualche insegnamento; a sua volta la commedia satirica deforma e rende risibili alcuni personaggi, ma la deplorazione 'seria' di alcuni comportamenti spesso costituisce un inequivocabile sottotesto.

Dati simili precedenti, non c'è niente di eccessivo nel dire che il semiserio ha fatto la sua comparsa nel nostro mondo quanto meno con Zenone, il quale peraltro non ha mancato di fornire anche dei veri insegnamenti, solo che li ha proposti en passant e senza farsi e farli notare[15], verosimilmente perché gli interessava sconcertare, molto più che insegnare e dimostrare. D'altronde, arrivare a prestare attenzione anche agli insegnamenti 'seri' che transitano nei paradossi zenoniani non comporta nessun impegno

---

[14] Ricordo alcuni dei punti più evidentemente seri, tali cioè da immettere in circolo idee nuove che l'autore molto probabilmente sarebbe stato disposto a fare sue: la rassegna dei fattori deresponsabilizzanti e la riflessione sull'ambivalenza di *pharmakon* nell'*Elena*, la messa a punto di un impeccabile *logos amarturos* e una pregevole formulazione del principio di non-contraddizione nel *Palamede*, e così pure il tentativo di scompaginare l'edificio dottrinale di Melisso di avviare un insidioso discorso sulla conoscenza (lasciando intendere che è, per sua natura, così filtrata da somigliare piuttosto a un'interpretazione) nel *PTMO*. D'altra parte, è fin troppo ovvio che la reputazione di Elena e l'innocenza di Palamede non avevano propriamente bisogno di essere difese, ed è fin troppo ovvio che Gorgia non pretendesse propriamente di insegnarci-che (cioè di dimostrare, di assicurarsi il nostro assenso sulla tesi secondo cui) la conoscenza e la comunicazione sono impossibili, o addirittura che nulla esiste. La conclusione si direbbe obbligata: il suo scritto si colloca a metà strada tra serio e faceto, mentre sta a noi di tener conto di questo aspetto che è addirittura vistoso e, in ultima analisi, di impostare una sua decodifica appropriata e prudente.

[15] Ho cominciato a far parola di questi insegnamenti in un articolo del Rosetti (2011; spec. p. 178 s.).

a negare l'esistenza di una componente semiseria o addirittura giocosa nelle situazioni impensate che egli è venuto ideando.

Qualcosa di comparabile si può e si deve dire anche di Gorgia. Basti pensare all'*Elena*, dove egli chiude il discorso parlando espressamente di gioco eppure, nel corso della sua apologia, si trova più volte a delineare idee molto innovative[16], verosimilmente presumendo che l'introduzione di un riferimento al *paignion* non avrebbe impedito di notare la presenza di idee troppo originali e significative per poter passare inosservate, di apprezzarle, eventualmente di approfondirle anche a prescindere dal riferimento alla storia di Elena. Ugualmente nel caso del *Palamede* l'oggetto del contendere è del tutto pretestuoso; nondimeno viene proposto un esempio eccelso di *logos amarturos*, un autentico paradigma.

Il caso del *PTMO* mi parrebbe tale perfino a maggior ragione, in quanto la presenza di nuclei dottrinali di pregio è stata ripetutamente rilevata e senza dubbio c'è[17], ma anche la presenza di una dimensione semiseria o addirittura giocosa è non meno incontestabile per cui, dicevo, non è proprio il caso di contrapporre serio e giocoso o, peggio, di pensare che si debba scegliere tra due diverse ipotesi di lettura. La dimensione semiseria dell'opera si manifesta in modo particolarmente spiccato via via che prende forma la geniale scelta di lasciar intendere che si potrà credere che davvero "nulla esiste" solo se sarà dimostrato che la comunicazione è impossibile e che (a rigore) non riusciamo a conoscere nulla. L'autore dichiara infatti di confidare che quanti dubiteranno della validità del primo *demonstrandum* e della validità del secondo difficilmente potranno resistere all'attrattiva esercitata dal terzo, cioè alla sua irresistibile consequenzialità. Di conseguenza, quanti perverranno a riconoscere l'irrefragabile validità del terzo, poi potranno disporsi a valutare più favorevolmente anche il secondo e perfino il primo. Ma, per l'appunto, accade che un maestro in comunicazione (quale Gorgia è, sa di essere e si adopera per essere riconosciuto) pretenda di dimostrare che la comunicazione è impossibile, con l'inconveniente sommo di dar prova di bravura come comunicatore solo a patto di sembrare più che convincente quando prova ad accreditare l'idea di impossibilità della comunicazione[18]. In questo modo egli giunge proprio a un passo dall'avvilupparsi e perdersi nella più insostenibile delle contraddizioni, ma solo agli occhi di chi *non* considera che la situazione è intrinsecamente semiseria.

Del resto, la contraddizione pragmatica non si ripropone soltanto se una persona prende la parola e si prefigge di persuadere il suo uditorio che nulla esiste, ma anche se chiama uno scriba e gli detta un testo nel quale si sostiene che nulla esiste: nemmeno lo scriba, nemmeno chi sta dettando un testo, nemmeno il papiro, nemmeno lo stilo etc. In conclusione: proprio per come è stata ideata, la situazione che presiede al *PTMO* si rivela

---

[16] Al riguardo segnalo, in particolare, le schede proposte da Giombini nel suo *Gorgia epidittico* (2012: 127–144).

[17] Ricordo i due fondamentali libri di Giuseppe Mazzara menzionati in bibliografia.

[18] Ho avuto occasione di accennare a questo aspetto in Rossetti (1985).

indiscutibilmente paradossale, semiseria, connotata da un elemento giocoso, pensata per sconcertare. Che questa sia una caratteristica intrinseca della situazione rappresentata è un punto che, per lo meno a me, sembra del tutto evidente.

A sua volta, proprio la presenza di un elemento giocoso ci dice che Gorgia *non* ha inteso realmente proclamare che nulla esiste, che nulla si può conoscere e che nulla si può comunicare, né si è veramente proposto di demolire l'eleatismo ed esporlo al ridicolo. Attribuire a tutto ciò il valore di facciata sarebbe eccessivo, così come fu eccessivo giungere alla conclusione che «si dissolve il criterio di verità» (S.E. *M.* 7.87) oppure, in tutt'altro contesto, fu eccessivo pretendere che egli abbia riconosciuto la legittimità dell'uso predicativo del verbo 'essere' ma non la legittimità di altri usi (Kerferd 1981: 94–96). Eccessivo perché non basta provare a ignorare la componente semiseria per ottenere che si dissolva.

Da buon conoscitore ed emulo di Zenone, Gorgia si è chiaramente proposto di agitare le acque, di sconcertare il suo uditorio e lasciarlo in uno stato di durevole perplessità, non di riconoscersi pienamente in ciò che è venuto sostenendo allo scopo di condurre in porto il suo ragionamento. Analogamente chi propone un'antilogia non necessariamente è convinto dell'effettiva indecidibilità della questione presentata come indecidibile, e noi siamo ben lontani dal sapere se veramente Gorgia, nel suo foro interiore, ritenne Elena e Palamede incolpevoli, o se Lisia fu veramente convinto che ognuno dei suoi clienti avesse ragione e solo ragione. Ma mentre una orazione dicanica comporta il più serio sforzo per accreditare gli argomenti addotti come del tutto attendibili, già l'antilogia è strutturalmente impostata per suggerire l'idea che nessuno dei due *logoi* rispecchia appieno le effettive convinzioni dell'autore. A maggior ragione Gorgia, per il fatto di montare l'elaborata architettura sopra rappresentata, ha lasciato intendere che *non* si riconosce pienamente in ciò che gli è accaduto di affermare via via.

Se dunque ci fosse pervenuto il testo del *PTMO*, non due riassunti, il disorientamento si sarebbe probabilmente manifestato con forza anche maggiore e le vere convinzioni del suo autore riguardo alla realtà e alla verità sarebbero affiorate ancora più a fatica, perché non era nella logica di un simile scritto tenere una lezione e rivendicare la paternità e piena attendibilità di singole idee. Egli si limita a farci intravedere una serie di idee non banali e verosimilmente vicine alle sue reali convinzioni, ma solo vicine e da non prendere per un insegnamento positivo. Questo ha fatto, del resto, e sistematicamente, anche Platone!

Zenone e Gorgia, poi anche Platone (ma anche la generalità degli autori di teatro e degli autori di antilogie, incluso Tucidide nel dibattito dei Meli) seppero insomma lanciare idee senza riconoscersi in esse al cento per cento, ed è ovviamente importante identificare la chiave comunicazionale prescelta. Per queste ragioni propongo di considerare che il *PTMO* non è del tutto serio e nemmeno del tutto non serio: il suo autore fu un maestro nel giocare su questo equivoco, e non fu il solo, se un analogo e non meno intrinseco fattore di ambiguità fa capolino anche in molti altri contesti, ogni volta con livelli diversi di mimetismo e di esibizione. Pertanto, orientarsi a optare tra serio e faceto espone al rischio di perdere di vista molti di questi aspetti, incorrendo in non pochi equivoci interpretativi.

Osservo inoltre che Gorgia si distingue per aver appreso al meglio la 'lezione' di Zenone, tanto da adottare anche lui, e in modo decisamente creativo, l'opzione per il semiserio. Dopo Zenone, non è stato forse il *PTMO* il primo scritto che volle essere (e riuscì ad essere) non meno sottilmente paradossale? Ma dopo il *PTMO* si scrissero altre opere così estreme nell'arte di confondere le idee a uditori e lettori? Quali, se ve ne furono?

3. Quella di Gorgia è una parodia?

Un'altra risorsa da maneggiare con cura è il confronto con il libro di Melisso. Non pochi indizi inducono a presumere che il *PTMO* derivi molta linfa da quel libro, ma che cosa precisamente? Forse sul piano delle analogie di carattere dottrinale?

Ricordo, per cominciare, che è stato Melisso a (ri)scoprire la dottrina parmenidea dell'essere, ripensarla e riproporla in modo largamente autonomo. I marginali riferimenti agli insegnamenti parmenidei sull'essere che si rilevano negli scritti di Empedocle, Anassagora, Leucippo-Democrito e Protagora e, in verità, anche Seniade, non assurgono infatti a un ripensamento complessivo della sub-trattazione parmenidea sull'essere. Di conseguenza non sarebbero stati per nulla idonei a montare una eventuale parodia. Invece, per il fatto di essere rigorosamente dottrinale e rigorosamente dimostrativo, di mettere al centro della propria riflessione idee manifestamente affini (anche se solo affini) a quelle di Parmenide sull'essere[19], e di approdare a un sorprendente estremismo dottrinale, il libro di Melisso aveva ben altra attitudine a lasciar intravedere la possibilità di volgerlo in parodia.

Melisso si era spinto a scrivere, come sappiamo, che «A noi accade dunque di non vedere né conoscere *ta onta*, le cose reali. È dunque evidente che non rettamente vedevamo etc.» (DK 30 B8.4-5) e che «Se dunque i molti fossero reali (*ei polla eiē*), bisognerebbe che fossero come io dico che è l'uno» (DK 30 B 8.6). Si era spinto insomma a sostenere che i dati dell'esperienza quotidiana non solo non potrebbero 'tener testa' al suo schema dottrinale, ma addirittura che, se i molti oggetti della comune esperienza quotidiana fossero reali – e ci viene assicurato che non lo sono! – dovrebbero avere le caratteristiche dell'essere-uno. È dunque accaduto che Melisso andasse ben oltre le forme generiche di contestazione delle apparenze da parte dei *sophoi*, fino a proclamare che, ad essere apparenza, è addirittura il mondo fisico nel suo insieme e in tutte le sue articolazioni, cosa che né Parmenide né Zenone[20] avevano osato sostenere.

---

[19] A Bremer è accaduto di scrivere che «Der Sinn der Schrift ‹Über das Nicht-Seiendes› liegt in der Destruktion der parmenideischen Grundbegriff von Sein, Denken, Sprechen und ihrer Einheit» (Bremer 2013: 995), ma non è così! L'inequivocabile bersaglio è Melisso! Inoltre, come sto cercando di mostrare, Gorgia non si limita a demolire, ma costruisce un discorso infinitamente più duttile e solleva quesiti inediti anche se, per quel che riusciamo a capire, non scopre le sue carte e si astiene dal prendere posizione.

[20] Per quanto riguarda Parmenide mi trovo ad aver fatto un lungo discorso che qui non saprei riassumere. Devo perciò rinviare il cortese lettore ai capitoli III, IV e X di *Un altro Parmenide* (Rossetti 2017a). Per quanto

Ma proprio questa è una premessa costitutiva, da cui Gorgia ha verosimilmente preso le mosse e tratto ispirazione. Fu perché qualcun altro aveva osato affermare e insegnare che, in base a un ragionamento impeccabile, il solo vero esistente è l'essere-uno, mentre il nostro mondo non esiste, che a Gorgia poté venire in mente l'eventualità di sostenere, in base a un ragionamento non meno impeccabile, che nemmeno l'essere esiste e dunque nulla esiste. Senza un nitido riferimento a Melisso, che oltre ad essere inequivocabilmente attestato in *MXG* è reso evidente dalla vistosa analogia tra i due titoli[21], verrebbe a mancare il bersaglio della parodia. Di conseguenza, identificare al meglio il bersaglio è di grandissimo aiuto alla comprensione delle idee-guida della parodia. Pertanto accendere i riflettori su Melisso contribuisce non poco a far uscire il *PTMO* dal cono d'ombra in cui si sono trovati tanto il libro di Melisso quanto lo scritto gorgiano in esame, tanto più che il debito dell'uno verso l'altro si estende, molto verosimilmente, all'arte di dimostrare che Gorgia ha appreso e mutuato dal maestro di Samo.

Affermazione eccessiva, quest'ultima? Per qualche strana ragione, è raramente accaduto di considerare che il primo libro in prosa mai scritto, il primo in cui accade che l'autore trasformi l'esposizione della sua dottrina in una strutturata catena di argomenti – solo argomenti! – proposti con un linguaggio piano e del tutto privo di accessori irrilevanti o di 'sobbalzi', è stato quello di Melisso. Non che non avesse fatto qualcosa di comparabile Zenone, ma Zenone non conclude, non pretende di essere preso del tutto sul serio e propone percorsi dimostrativi giustapposti, quindi largamente indipendenti l'uno dall'altro; inoltre assegna molto spazio al non detto. Invece a Melisso è accaduto di individuare un solo *demonstrandum* e di dedicarsi interamente ad argomentare la sua tesi sviscerandola in molti modi, sempre con linguaggio piano e privo di ingredienti superflui. Se dunque nessuno prima di lui era stato capace di dedicare un intero libro a percorsi dimostrativi così 'puliti' e strutturati, se non si ha notizia di nessun altro libro che si articolasse attorno a un 'albero' di dimostrazioni così ben organizzato, se ne deduce che il primo a imparare anche questa lezione di Melisso fu Gorgia con il *PTMO*, tanto da scrivere anche lui un intero libro, non sappiamo di quale ampiezza, che era di taglio non meno rigorosamente dimostrativo. Insomma Gorgia ha ben appreso sia la lezione di Zenone sia quella di Melisso e, se possiamo credere a Olimpiodoro (DK 82 A 10), tutto questo è accaduto prima dell'anno 444 a.C.

In effetti si cercherebbe invano un precedente della ben strutturata tecnicità delle pagine di Melisso o un terzo testo dello stesso genere che sia posteriore al libro di Melisso ma non anche a quello di Gorgia, e lo stesso si può e si deve dire riguardo a Zenone.

---

riguarda Zenone, alle osservazioni proposte qui sopra posso aggiungere le considerazioni svolte in Rossetti (2017b).

[21] L'autenticità dei due titoli, *Peri physeōs hē peri tou ontos* e *Peri tou mē ontos hē peri physeōs* è altamente verosimile, anzitutto perché il secondo presuppone un inequivocabile riferimento al primo; in secondo luogo perché né Melisso né Gorgia ebbero estimatori motivati fino al punto di adoperarsi per raffinare i due titoli in modo così azzeccato. Cf. Rossetti (2010), dove viene purtroppo omesso ogni riferimento al *Peri physeōs anthrōpou* di Prodico.

Insomma, al nome di questi tre personaggi è associata una creatività particolarmente alta concernente la costruzione di argomentazioni ben congegnate e quindi stringenti.

Mi rimane peraltro da mostrare in dettaglio da cos'altro si vede la presenza operante dell'insegnamento di Melisso nel *PTMO*.

Partirei dalla seguente domanda: chi dei contemporanei si è lasciato impressionare dal singolare libro di Melisso? Ci sono due soli candidati, Seniade e Gorgia, e quanto a Seniade, se veramente egli ha proclamato, come sembra, che «tutto ciò che è generato proviene *ek tou mē ontos* e tutto ciò che si annienta si annienta *eis to mē eon*» (DK 81; *cf.* cap. 39 LM), e se il suo scritto fu noto a Democrito[22], ci sono due sole possibilità: o egli si lasciò contagiare da Melisso, o addirittura da Gorgia, oppure si lasciò contagiare dall'idea di Leucippo e dello stesso Democrito, secondo cui – come riferisce Aristotele (*Metaph.* 1.4 = DK 67 A 6) – il non-essere è il vuoto. Sfortunatamente, sul suo conto sappiamo davvero troppo poco per spingerci oltre. Rimane il solo Gorgia e, per l'appunto, quanto all'arte di costruire argomentazioni serrate questi poté disporre di un solo esempio significativo: il libro di Melisso, rispetto al quale certamente fece molta altra strada per suo conto, ma a partire da ciò che poteva osservare in quel libro e in nessun altro.

Bisognava imparare a usare le nozioni di essere e non-essere con singolare maestria, e ai suoi tempi egli fu l'unico a dominarle così bene. Non è detto nemmeno che le abbia considerate nozioni fuorvianti e superate perché, in fin dei conti, lui ci gioca un po' e sta sul semiserio, però, mentre dà l'impressione di esporre Melisso a una sorta di disprezzo collettivo, attira l'attenzione sulla sua opera e, nell'esibire la sua superiore destrezza nel manipolare le nozioni da cui è partito Melisso, non solo dà prova di averle studiate a fondo e ben comprese, ma le tratta come un'eccellenza, qualcosa di inarrivabile. E da lì parte per lanciare idee innovative.

Dobbiamo inoltre considerare la più vasta cornice dimostrativa in cui la contrapposizione con Melisso viene a collocarsi, cornice che è stata concepita, per l'appunto, in modo tale da impedire all'autore di far passare la sua dimostrazione "che nulla esiste" per una tesi provata o almeno da lui fermamente accreditata come attendibile. La geniale scelta di lasciar intendere che si potrà credere che davvero "nulla esiste" solo se sarà dimostrato che la comunicazione è impossibile e che (a rigore) non riusciamo a conoscere nulla, è anzi tale da subordinare la plausibilità del primo *demonstrandum* e degli strutturati passaggi argomentativi addotti per dimostrare che nulla esiste a due pregiudiziali ben difficili da accreditare malgrado la spumeggiante bravura dell'autore. Ho già fatto presente, del resto, che un maestro in comunicazione, quale Gorgia è stato, non avrebbe potuto seriamente pretendere di dimostrare che la comunicazione è impossibile – o almeno avrebbe potuto pretenderlo solo come somma dimostrazione di bravura, dunque confidando di *non* essere preso sul serio. In questo direi che Gorgia si avvicina non poco al modello zenoniano.

---

[22] Questo è quanto esplicitamente afferma la nostra unica fonte, S.E. *M.* 7.53.

In ogni caso, la relazione privilegiata con Melisso si manifesta anche nella pretesa gorgiana di mettere quasi ogni uditore e lettore attento in grado di stabilire se la conclusione di volta in volta segue oppure no, se i *demonstranda* vengono provati oppure no. Ma, naturalmente, a fare la differenza è l'attitudine a stupire, tanto più che anche quello di Gorgia ha tutta l'aria di essere stato, al tempo stesso, un testo molto protetto e ben difficile da scalfire, quindi con attitudine a indurre uditori e lettori a ripetere il suo ragionamento senza analizzarlo.

4. Zenone, Melisso e il Gorgia del *PTMO*: tre autori decisamente troppo difficili!

In conclusione direi che il confronto con Zenone e Melisso[23] – un confronto reso possibile dal riassunto sestano, molto più che da quello 'aristotelico – ha il grande pregio di istituire termini di paragone piuttosto prossimi, di cui abbiamo bisogno per notare le differenze. Abbiamo visto che i punti di contiguità con Zenone e Melisso affiorano quando si considera il progetto comunicazionale delle tre opere, quindi la creatività delle scelte strategiche che presiedono a ciascuna. Ciò permette di constatare che Gorgia *deve* aver studiato con speciale cura le altre due opere, avere ben compreso le scelte 'architettoniche' di ciascuna e averne tratto ispirazione per avventurarsi – e da par suo – nella sua ambiziosissima strada. In questo senso, la messa a fuoco delle peculiarità del progetto comunicazionale (del progetto macro-retorico) del *PTMO* concorre in misura significativa alla comprensione di queste opere perché ne va del senso di ciò che i tre scrissero.

Ed è interessante notare che lo storico insuccesso di tutti e tre parrebbe legato proprio alla difficoltà di comprendere il senso della loro opera. In effetti Platone ha fatto di Zenone il 'bodyguard' di Parmenide; Aristotele ha creduto che i suoi paradossi necessitassero di una soluzione; poi è caduto il silenzio. Melisso è stato apprezzato (ma subito criticato) da Gorgia, mentre Platone ha creduto che egli si limitasse a dar voce alle idee di Parmenide, alimentando un colossale equivoco[24]; poi è arrivata l'incomprensione di Aristotele e anche su Melisso è calato il silenzio. Quanto al *PTMO*, Ioli (2007) si è spesa per mettere a fuoco le ragioni del silenzio di Platone e Aristotele sull'argomento. A me pare di poter presumere che Platone si sia mobilitato per fare meglio di Melisso (e di Gorgia) nella seconda parte del *Parmenide*, così come per preservare l'ottimismo epistemologico a lui caro malgrado le cospicue obiezioni avanzate da Gorgia[25], e che Aristotele, pur avendo scritto un trattato di retorica, non fu certo particolarmente sensibile alla sapienza comu-

---

[23] Bremer (2013: 955–958) prova a fare non di questi due, ma di Empedocle, l'interlocutore primario di Gorgia, ed è interessante notare che l'insigne studioso si limita a rilevare i possibili punti di prossimità con Empedocle senza nemmeno provare a interrogarsi sulla *ratio*, la ragion d'essere e il nuovo di cui il *PTMO* è portatore, finendo per adottare un filtro che occulta proprio la specificità e la creatività che nel *PTMO* si manifesta.

[24] Di questo fraintendimento ho modo di rendere conto in Rossetti (2017a).

[25] Su questo argomento ruota Casertano (2015).

nicazionale e quindi nemmeno alle acrobazie argomentative che Gorgia è stato capace di ideare e gestire con mano maestra.

Il modo in cui i tre vennero trattati da Platone e Aristotele ha poi condizionato tutta la storiografia filosofica successiva (in sintesi: da Diogene Laerzio a W.K.C. Guthrie). Si è registrata infatti una diffusa incapacità di misurarsi con i paradossi di Zenone senza pensare alla sua funzione di aggressivo tutore della buona reputazione di Parmenide e senza presumere di dover trovare a tutti i costi una soluzione, una diffusa incapacità a restituire a Melisso la paternità di idee lungamente attribuite a Parmenide e, nel caso del *PTMO*, una non meno diffusa incapacità di andare oltre la lettera dei due riassunti. Se non erro, la situazione si è rimessa in movimento con l'uscita del libro di Newiger, cioè dopo oltre ventitré secoli di disattenzione continuativa, dovuta alla difficoltà di inquadrare l'opera. A fare difficoltà è stato soprattutto il quadro categoriale, l'orizzonte di senso, in particolare la difficoltà di rappresentarsi la comunicazione semiseria, e anche di restituire a Melisso ciò che è di Melisso.

Non molto tempo fa mi è accaduto di scrivere che il libro di Melisso e quello di Gorgia erano eminentemente filosofici, sia pure senza saperlo, ma si rivelarono troppo difficili per poter essere ben compresi ai loro tempi e poi per secoli. Inclino a mantenere questa valutazione[26].

Postscriptum

Mentre questo articolo aveva già preso forma, mi è pervenuto il *Gorgias de Leontinos, De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, di Luis-André Bredlow (Barcelona 2016) e scopro tre riferimenti a Gorgia rinvenuti in S.E., *P.* 2.57, 59 e 64, ma assenti dal Diels-Kranz così come dal Laks-Most, che evocano una riflessione di Goria sulla *dianoia* senza approfondire. La genericità di questi riferimenti contrasta con la qualità davvero altissima del riassunto proposto nell'*Adversus Mathematicos*, e osservo che si è sempre esitato a riconoscere la paternità sestana di quel riassunto. Che questo confronto possa valere come indizio in base al quale presumere che Sesto si sia limitato a riprodurre un riassunto dovuto a qualcun altro? Non lo escluderei.

[26] Riconosco volentieri che, nel preparare questo articolo, ho molto profittato dagli scambi di idee avuti con Roberta Ioli e Stefania Giombini.

BIBLIOGRAFIA

Bremer, D., 2013, «Von der frühen Philosophen zu den Sophistik», in: H. Flashar, D. Bremer, H. Rechenauer (hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. I: *Frühgriechische Philosophie*, Basel, pp. 949–970.

Casertano, G., *et al.*, 2015, *ELEATICA 2012. Da Parmenide di Elea al* Parmenide *di Platone*, Sankt Augustin.

Diels, H., Kranz, W., 1952[6], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1–3, Berlin.

Giombini, S., 2012, *Gorgia epidittico*, Passignano s.T.

Guthrie, W. K. C., 1969, *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge.

Ioli, R., 2007, «Il silenzio di Platone e Aristotele sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia», *Dianoia* 12, pp. 7–42.

Ioli, R., 2009, «Gorgia scettico? Una riflessione sulla presenza del sofista nelle opere di Sesto Empirico», *Rheinisches Museum für Philologie* 152, pp. 331–357.

Ioli, R., 2013, *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma.

Kerferd, G. B., 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge.

Kerferd, G. B., Flashar, H., 1998, «Die Sophistik», in: H. Flashar (hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2.1: *Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin*, Basel, pp. 1–137.

Laks, A., Most, G. (ed.), *Early Greek Philosophy*, 9 vols, Cambridge 2016 (*Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris 2016).

Mazzara, G., 1982, *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo.

Mazzara, G., 1999, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin.

Newiger, H.-J., 1973, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin.

Newiger, H.-J., 1979, «Gorgias von Leontinoi und die Philosophen vor Sokrates», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 5, pp. 47–60.

Rossetti, L., 1985, «Lo scambio secundum quid/simpliciter nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος», *Siculorum Gymnasium* 38, pp. 107–117.

Rossetti, L., 2010, «Zenone di Elea, maestro in comunicazione», in: F. Cortés Gabaudan, J.V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, Salamanca, pp. 595-602.

Rossetti, L., 2011, «Un filosofo senza filosofia», in: J. Barnes *et al.*, *ELEATICA 2008. Zenone l'infinito*, Sankt Augustin, pp. 171–183.

Rossetti, L., 2013, «Plato's and Aristotle's 'Bad' Summaries of the *Republic*», in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's* Politeia *(*Republic*)*, Sankt Augustin, pp. 355-360.

Rossetti, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete, e nemmeno con Socrate*, Bologna.

Rossetti, L., 2017a, *Un altro Parmenide*, vol. I-II, Bologna.

Rossetti, L., 2017b, «La empresa de Zenón, monumento a la creatividad», *Hypnos* 39.

Wesoły, M., 1983–1984, «L'argomento proprio di Gorgia», *Annali dell'istituto Italiano per gli Studi Filosofici* 8, pp. 15–45.

Wesoły, M., 1985, «Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste», *Siculorum Gymnasium* 38, pp. 311–341.

Wesoły, M., 2013, «La "dimostrazione propria" di Gorgia», *PEITHO. Examina antiqua* 4, pp. 159–176.

LIVIO ROSSETTI
/ University of Perugia, Italy /
livio.rossetti@gmail.com

Trilemmas: Gorgias' *PTMO* Between Zeno and Melissus

The present paper makes the following points. (1) The summary given in Sextus Emp. *Math.* VII is of much greater value than usually acknowledged, since it preserves several key elements of Gorgias' communicational strategy. (2) A sketchy trilemma is available in the opening sentence of Philolaos (DK 44B2) as well as in a passage of Plato's *Parmenides*. This is evidence in favor of the hypothesis that the very first known trilemma was devised by Gorgias and not by Sextus himself or Aenesidemus. (3) Not unlike Zeno, Gorgias enjoyed to be neither serious nor joking, but remained somewhat halfway. This point is seldom acknowledged, though it is crucial in order to understand that he pretends to claim (e.g. that *p*), but his claims do not amount to any points of doctrine. (4) That he remains halfway should not prevent us from appreciating some of his ideas, but, at the same time, we should not expect full intellectual adhesion to what he tells us. Besides, something similar occurs in most of Plato's dialogues. (5). Gorgias owes a lot to Melissus.

KEYWORDS

Gorgias, Parmenides, Zeno, Melissus, trilemma, communication strategies, halfway between serious and joking.

Orthotes e *diairesis* dei nomi. La questione del metodo in Prodico

ALDO BRANCACCI / *Università di Roma Tor Vergata* /

Se Gorgia è stato, forse, tra i sofisti, quello che uso più elaborato e sapiente fece delle tecniche argomentative[1], nell'ambito del più generale e caratteristico interesse della Sofistica per il linguaggio[2], la celebre procedura di distinzione del significato dei termini, propria di Prodico, fa del sofista di Ceo il più esperto e sottile analista del linguaggio tra i sofisti stessi. È noto che Platone è il più importante testimone per la conoscenza di Prodico: dei trentuno testi, tra testimonianze e frammenti, che sono tramandati sul sofista di Ceo, ben sedici sono di provenienza platonica[3]. Qualunque studio su Prodico

[1] Per questo aspetto rinvio, in particolare, a Wesoly (1985).

[2] Numerosissimi sono gli studi, prodottisi soprattutto a partire dell'ultimo trentennio del secolo scorso, relativi a questo aspetto della Sofistica. Non potendo in questa sede dilungarmi in citazioni bibliografiche, mi limito a ricordare, per la loro originalità, gli studi di Barbara Cassin, e in particolare il suo volume, che di tali studi costituisce in certo modo il punto d'arrivo (Cassin 1995).

[3] Come risulta dalla recente raccolta di testimonianze curata da Mayhew (2011).

non può prescindere pertanto da un esame il più possibile approfondito della testimonianza di Platone, soprattutto se essa riguardi appunto il metodo d'analisi del linguaggio elaborato dal sofista. Vale la pena cominciare questa ricerca ricordando la testimonianza forse più caratteristica, quella del *Cratilo*, ove Socrate così si rivolge a Ermogene:

> Non è un insegnamento da poco quello che tratta delle parole. E se io avessi già seguito alla scuola di Prodico la sua lezione da cinquanta dracme, appresa la quale, come afferma quello, si conosce tutto sull'argomento, nulla vieterebbe che tu, ora, seduta stante, conoscessi la verità sulla correttezza dei termini. Ma io non ho seguito quel corso, bensì quello da una dracma sola[4].

La dottrina relativa alla distinzione del significato dei termini non fu, peraltro, l'unica professata dal sofista di Ceo: essa è l'unica, semmai, che ha interessato Platone, il quale ne riferisce ampiamente. Credo che il precedente teorico, che costituisce la condizione di possibilità di tale dottrina, sia da individuare nella riflessione sul linguaggio e principalmente nella riflessione sugli ὀνόματα svolta da Democrito; e in particolare nell'individuazione, da parte di Democrito stesso, del nome ἰσόρροπον, ovvero degli ὀνόματα ἰσόρροπα, dei nomi cioè dal significato equivalente[5]. A questa nozione, quella di omonimi, reagisce Prodico[6], intendendo assegnare a ciascuno di questi termini un significato proprio e particolare.

Notissima la dottrina prodicea, maggiori lumi e informazioni vorremmo avere invece circa il metodo su cui essa si strutturava. Su di esso le fonti sono invece mute, e tale metodo va ricostruito quindi per induzione e sulla base di indizi. Nel suo importante saggio sullo studio del linguaggio fra i contemporanei di Socrate, Classen ha sostenuto che Prodico, per quanto ci dicono espressamente le fonti, non definiva mai le parole singolarmente, ma le considerava sempre due a due, indicando i loro punti di differenza[7]. L'osservazione, che è generalmente condivisa, non è impropria, ma è parziale: questa procedura non esaurisce, a mio vedere, il metodo prodiceo. Io credo invece che il metodo d'analisi

---

[4] Pl. *Cra*. 384b (= DK 84 A 11 = 43 Mayhew): Ὦ παῖ Ἱππονίκου Ἑρμόγενες παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ ἐστιν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ἤδε ἠκηκόη παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντράχμον ἐπίδειξιν, ἣν ἀκούσαντι ὑπάρχει περὶ τοῦτο πεπαιδεῦσθαι, ὥς φησιν ἐκεῖνος, οὐδὲν ἂν ἐκώλυέν σε αὐτίκα μάλα εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος νῦν δὲ οὐκ ἀκήκοα, ἀλλὰ τὴν δραχμιαίαν.

[5] Per la concezione democritea del nome, e la quadripartizione dei nomi su cui Democrito fonda la sua filosofia del linguaggio, rinvio a Brancacci (1986).

[6] Ciò fu visto già da Mayer (1913: 16–17). Lo ha riaffermato Momigliano (1929–1930), poi in Momigliano (1964). Gentinetta (1961: 42) considera piuttosto la cosiddetta sinonimica di Prodico una reazione alla «θέσει-Lehre» di Democrito, che è interpretazione più generica e meno precisa. Inoltre, come si dirà più avanti, non è testimoniata, dalle nostre fonti, una presa di posizione di Prodico intorno alla questione se il linguaggio sia νόμῳ oppure φύσει, e questo sarebbe particolarmente strano se la motivazione principale delle ricerche di Prodico fosse stata proprio quella di combattere una «θέσει-Lehre», in quanto tale.

[7] Classen (1976: 232, n. 60).

dei nomi praticato da Prodico fosse una procedura di razionalizzazione del linguaggio che, come le testimonianze stesse suggeriscono[8], si strutturava in due momenti.

Il primo momento era rappresentato da un'analisi del contenuto semantico del nome (ὄνομα) ed era volto a raggiungere la cosiddetta ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. La nozione dι ὀρθότης, che nella Sofistica è una determinazione concettuale fondante, applicata a diversi domini, deriva, teoricamente e storicamente, dalla nozione di ὀρθόν, che, per la prima volta, stando alla nostra documentazione, è tematizzata da Melisso[9]. È importante rammentare che in Melissso ὀρθόν designa una relazione: tra piano del conoscere e piano dell'essere, tra soggetto e oggetto, tra quanto risulta alla percezione e quanto è attestato dal ragionamento. È ugualmente importante ricordare che tale nozione compare in Melisso in un contesto teorico negativo: non v'è relazione retta, per lui, tra tali piani; retta sarebbe la relazione che ne facesse concordare e corrispondere le risultanze, ad esempio quelle che si danno sul piano della percezione sensibile e quelle che risultano sul piano della conoscenza teorica: ὀρθόν, visto in un contesto teorico positivo, designa in questo senso un "ideale" del conoscere. Nella Sofistica, la nozione di ὀρθότης, che non si identifica affatto con quella di verità, indica, in linea generale, la correttezza procedurale, e l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, introdotta da Protagora[10] (del quale Prodico sembra essere stato allievo[11]), designa, anch'essa, una relazione, più precisamente la relazione fondamentale che soggiace all'atto della denominazione: quella tra nome e cosa. E già in Protagora tale relazione non è «retta», di fatto, cioè nell'uso linguistico comune, non-filosofico. Pure, la nozione di *orthotes* designa la possibilità e la necessità di raddrizzare e correggere quanto, nel parlare comune, si presenta come irrazionale, inadeguato, impreciso. Per Prodico, la domanda cui l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων risponde è "che cosa significa *x*?", ove *x* rappresenta il termine di volta in volta oggetto d'indagine, e del quale si tratta di individuare il corretto significato. Si può citare, a questo proposito, un passo dell'*Eutidemo* platonico, in cui l'evocazione di Prodico è giustificata dall'intento di mettere a nudo le ambiguità semantiche sulle quali giocano personaggi del tipo di Eutidemo e Dionisodoro. Dopo il primo intervento dei sofisti, Socrate, rivolgendosi a Clinia, così si esprime:

> In primo luogo, come dice Prodico, bisogna procurarsi una conoscenza circa il retto significato dei nomi. Appunto questo ti mostrano i due forestieri, che tu non sapevi che gli uomini chiamano "apprendere" (μανθάνειν) una cosa di questo genere: quando uno, non avendo in principio alcuna conoscenza intorno a una certa cosa, acquisti in un secondo tempo quella conoscenza. Essi adoperano però la stessa parola anche quando uno, possedendo già

---

[8] Le testimonianze parlano, per Prodico, sia di διαίρεσις che di ὀρθότης dei nomi: gli studiosi prendono questi due termini come equivalenti; vedremo invece che essi designano due procedure diverse e complementari.

[9] Cfr. Brancacci (1990).

[10] E su ciò mi permetto di rinviare a Brancacci (2002).

[11] Cfr. Suda *s.v.* Πρόδικος (= DK 84 A 1 = 1 Mayhew).

> conoscenza di qualcosa, si serva di tale conoscenza per esaminare il medesimo oggetto, sia esso un'azione o un discorso. Certo, chiamano questo "intendere" (συνιέναι), piuttosto che "apprendere", ma alle volte anche "apprendere"[12].

Platone dà in questo passo non uno, ma due esempi di determinazione del retto significato di un nome: ci troviamo di fronte alla descrizione semantica di singoli vocaboli, considerati individualmente, e non c'è alcuna relazione a due, o indicazione dei punti di differenza, tra i due termini. Da questo passo risulta che il procedimento posto da Prodico alla base del proprio insegnamento[13] consisteva nell'assumere un termine *x* e nel determinarne il retto significato: tale retto significato era quello in cui il καλεῖν ralizzava una perfetta adeguazione tra il nome e la cosa considerata ad esso corrispondente; in questa adeguazione tra ὄνομα e πρᾶγμα risiedeva l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων.

Questo significa innanzitutto che per Prodico esiste quanto meno uno sfondo ontologico al parlare, nel senso che vi è uno "stato di cose" corrispondente al "nome". Tale assunto è molto probabilmente posto dal sofista di Ceo in polemica con Gorgia, che tale referente oggettivo, com'è ben noto, aveva negato. Il linguaggio, per Gorgia, non rinvia a contenuti obiettivi, che del resto, anche fossero postulati, non sarebbero né conoscibili né comunicabili. Dietro questa contrapposizione ce n'è poi una seconda, che le corrisponde perfettamente, e non è meno importante della prima: l'obiettivo della complessiva attività culturale svolta da Prodico era, stando all'*Apologia di Socrate*, ἀνθρώπους παιδεύειν[14], mentre l'obiettivo di Gorgia era, come ci rammenta per bocca di un suo discepolo il *Menone*, rendere gli uomini δεινοὺς λέγειν. Gorgia, afferma Menone nel dialogo platonico che porta il suo nome, si disinteressa di ogni funzione paideutica, che anzi irride, e per questa ragione è ammirato dai suoi discepoli[15]. Viceversa, l'obiettivo etico-paideutico di Prodico esigeva la possibilità di trasmettere, mercé il linguaggio, contenuti semantico-concettuali ben precisi; anzi, il suo stesso insegnamento consisteva, precipuamente, nella retta determinazione linguistica di tali contenuti semantico-concettuali: per Prodico si trattava di trasmettere insegnamenti, dotati di una loro oggettività, definibili e comunicabili. Conseguentemente, su un piano teorico generale, l'ἀνθρώπους παιδεύειν di Prodico esigeva una ben diversa concezione del linguaggio, rispetto a Gorgia.

Questo non significa che Prodico sia entrato nel dibattito sofistico – e non solo sofistico – circa la naturalità o convenzionalità del linguaggio, di cui il *Cratilo* platonico è per noi il più importante documento: ma non lo esclude neppure. Di fatto, non ci sono giunte testimonianze al riguardo, e ogni tentativo di situare Prodico rispetto a tale dibatti-

---

[12] Pl. *Euthd*. 277e3–278a5 (= DK 84 A 16 = 56 Mayhew).

[13] Si noti la precisazione: πρῶτον [...] μαθεῖν δεῖ.

[14] Cfr. Pl. *Ap*. 19e (= DK 84 A 4 = 18 Mayhew). È vero peraltro che in questo passo Prodico è citato in compagnia non solo di Ippia di Elide, ma proprio di Gorgia: tuttavia testimonianze relative al solo Gorgia, e d'ordine specificamente teorico, non consentono di dubitare che il suo obiettivo non era, come invece lo era per Prodico e per Ippia, d'ordine etico-paideutico.

[15] Pl. *Men*. 95b9–c4 (= DK 82 A 21 = *partim* 22 Mayhew).

to, non potendosi appoggiare su testi espliciti, ma dovendo semmai essere dedotto dal contenuto teorico stesso della sua dottrina, deve essere condotto con estrema prudenza. Per quanto mi riguarda, mi sembra che la dottrina prodicea presupponga l'idea di un significato obiettivo, non puramente convenzionale, dei nomi. Tuttavia, circa la genesi del nome, se esso sia φύσει o se esso sia νόμῳ, nulla è possibile dire, e su questo punto aveva certamente ragione Hoffmann[16], anche se la mia personale impressione, che ricavo dal quadro complessivo delle testimonianze, è che Prodico non professasse una tesi, come quella cratilea, dell'origine naturale dei nomi[17], ma non professasse neppure una νόμῳ-teoria, come quella di Ermogene; io credo piuttosto, e cercherò di dimostrarlo, che egli sia andato oltre l'alternativa tra convenzionalismo e naturalismo rappresentata nel *Cratilo*. Intanto possiamo di certo dire, tenendo presente la testimonianza dell'*Eutidemo*, ma, con essa, tutte le altre testimonianze platoniche, che Prodico, nello stabilire il retto significato di un nome, si muove su un piano esclusivamente semantico-definitorio. Inoltre, dall'insieme delle testimonianze risulta che quella che egli ricerca non è una φύσει ὀρθότης ὀνόματος[18], tant'è vero che la correttezza dei nomi deve essere instaurata per lui mercé un atto normativo: e un atto normativo è, essenzialmente, l'intera attività linguistica documentata per Prodico. La distinzione che si profila è sottile, ma essenziale: Prodico non teorizza l'esistenza di un significato obiettivo e naturale, nascosto nell'essenza della cosa, cioè garantito in un senso ontologico forte, secondo una linea di pensiero che si potrebbe agevolmente definire di derivazione eleatica. Al contrario, tutta la sua attività linguistica parte dal riconoscimento della polisemia dei termini: polisemia dei termini che è un tratto caratteristico della lingua greca, normalmente accettata in età arcaica, ma avvertita come un problema dalla nuova riflessione filosofica[19]. Egli crede invece, da un lato, all'esistenza di πράγματα, che garantiscono l'obiettività di significato dei termini, e, dall'altro, alla corrispondenza tra ὄνομα e πρᾶγμα, o meglio alla necessità di istituirla o reinstaurarla sistematicamente contro un uso comune eventualmente difettoso. A partire da qui, egli deduce la correttezza del significato del nome dalla precisione con cui è possibile rappresentare linguisticamente, mercé i vocaboli, la cosa, comunque presupposta. Costante, poi, è il suo riferimento al "modo" in cui gli uomini parlano, cioè all'uso del linguaggio, che si tratta di razionalizzare. In questo senso, accanto all'obiettivo antigorgiano, c'è in Prodico un pieno recupero di quella centralità e autonomia del linguaggio che già Protagora aveva posto, e che soprattutto Gorgia aveva teorizzato, sia pure, ovviamente, nel termini radicali che sono peculiari alla sua posizione filosofica, e che non sono condivisi – è il minimo che possa dirsi – da Prodico. Solo, tale autonomia ha per lui un limite, e questo limite è, appunto, il riconoscimento dell'esistenza del

---

[16] Hoffmann (1925: 22, n. 2.).

[17] Punto già stabilito da Dumont (1986: 232). E inoltre da Dixsaut (1990: 62, n. 10).

[18] Cfr. Pl. *Cra*. 391e3.

[19] L'importanza della polisemia dei termini nel pensiero arcaico è stata rilevata da vari studiosi, e, in particolare, da Couloubaritsis (2008).

πρᾶγμα, da cui consegue la corrispondenza – che l'ὀρθότης deve regolamentare – del nome con la cosa. Non è un limite da poco: è una differenza capitale.

Stando alla testimonianza dell'*Eutidemo*, la necessità di determinare il significato retto di un termine era legata alla constatazione che, nell'uso linguistico corrente, a due cose diverse corrisponde spesso un unico nome: Platone allega, a questo proposito, l'esempio di μανθάνειν. In effetti Prodico si riferisce, almeno inizialmente, all'uso linguistico comune («gli uomini chiamano "apprendere" una cosa di questo genere»): ciò non significa che la definizione nominale di μανθάνειν che segue sia tratta di peso, tal quale è presentata, dall'uso corrente, cioè che Prodico si limiti a trascrivere tale uso; al contrario, essa è fissata e definita da Prodico stesso, che ha certamente tradotto in una descrizione semantica precisa quanto è desumibile dall'uso linguistico: che infatti è oscillante, come mostra il fatto che gli uomini impiegano, per indicare quel tal stato di cose, indifferentemente due verbi, i quali in realtà, per Prodico, indicano due stati di cose diversi. A livello normativo — quello fatto valere da Prodico — a due cose diverse devono invece corrispondere due ὀνόματα diversi, onde sia salvaguardato il rapporto, che per il sofista di Ceo è necessariamente biunivoco, tra parola e cosa. In altri termini, Prodico è perfettamente consapevole della polisemia dei termini, ma intende normarla, in modo che il linguaggio non sia incerto e impreciso, bensì razionale: la polisemia rappresenta il livello dato, il livello dell'uso comune, e potremmo anche dire dell'uso normale, laddove la riduzione della polisemia rappresenta il livello rettificato, razionale, e potremmo anche dire dell'uso dotto. Ricorrendo a una categoria sofistica – che in quanto tale è legittimo utilizzare, con l'avvertenza però che essa non compare mai nelle testimonianze relative a Prodico e a quest'aspetto della sua dottrina, e che quindi essa va assunta solo a scopo esemplificativo – si potrebbe dire che il livello della polisemia dell'uso comune è il livello φύσει, in quanto è il livello dato e realmente esistente, il livello dell'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων è il livello νόμῳ del linguaggio, il quanto è il livello rettificato in forza di un intervento linguistico. Ma il sistema linguistico di Prodico avrebbe senso, e funzionerebbe altrettanto bene, anche se si capovolgesse la prospettiva, e si considerasse il livello della polisemia e dell'uso comune il livello νόμῳ del linguaggio, in quanto è il livello puramente convenzionale che esprime il modo di esprimersi degli uomini, e il piano della rettificazione di senso realizzato dall'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων il livello φύσει del linguaggio, perché ristabilisce la retta corrispondenza tra nome e cosa. Se questo ragionamento è corretto, ciò significa che Prodico ha svuotato di significato l'antitesi tradizionale tra νόμος e φύσις – circa la natura del linguaggio – (e questo spiega il silenzio delle testimonianze riguardo alla sua posizione in quest'ambito), e lo ha fatto con un'operazione teoricamente limpida e molto chiara, che si potrebbe riassumere nei seguenti termini:

1. il livello φύσει vale solo per i πράγματα, e non riguarda più i nomi;
2. il livello νόμῳ riguarda solo i nomi;
3. la categoria dell'ὀρθότης sostituisce il concetto dell'intima verità del nome rappresentato un tempo dal concetto di φύσις.

In grazia della [1], è legittimo presupporre un referente obiettivo dei nomi, uno «stato di cose» cui ogni nome è ancorato. In grazia della [2], è legittimo intervenire sui nomi, raddrizzandone o rettificandone l'uso, senza abbandonare il linguaggio alla casualità e arbitrarietà dell'uso linguistico comune. In grazia della [3], scompare il concetto di verità del nome, che giace in sé stesso, la quale designava una nozione statica, e per questo obiettiva. La correttezza del nome designa invece ora, come già la nozione di ὀρθόν in Melisso, una relazione – la 'retta' relazione – tra "nome" e "cosa", ed è la relazione stessa che, per sua natura, spiega il variare dell'atto di denominazione, le sue oscillazioni, bisognose dunque di essere rettificate mediante l'instaurazione della relazione corretta. In tale retta relazione si può vedere il primo apparire di una nozione di 'significato' prima della prima reale e rigorosa elaborazione di una teoria del significato, che si ha solo con Aristotele.

Orbene, era questo della riduzione della polisemia, e del ristabilimento del rapporto di corrispondenza biunivoca tra nome e cosa, il principio specificamente operante nella cosiddetta διαίρεσις τῶν ὀνομάτων, volta a distinguere tra loro i termini sinonimi, ordinandoli in classi reciprocamente contrapposte. Tale divisione doveva costituire, senonaltro logicamente, il secondo momento del metodo prodiceo, e la domanda cui essa rispondeva era: "in che cosa x si distingue, quanto al significato, da y?" . Esempi caratteristici di questa procedura sono agevolmente reperibili nei dialoghi platonici, che ce ne offrono numerosi esempi. Non essendo in questa sede possibile esaminarli tutti minutamente, ci limiteremo a riportare il documento più ampio e strutturato, il famoso *logos* di Prodico nel *Protagora*:

> [...] I presenti a discussioni simili devono essere ascoltatori imparziali di entrambi gli interlocutori, ma non indifferenti, perché non è la stessa cosa: bisogna ascoltarli entrambi imparzialmente, ma non bisogna dar ragione indifferentemente all'uno e all'altro, ma di più al più sapiente e di meno al più ignorante. Da parte mia, Protagora e Socrate, ritengo che dobbiate venire reciprocamente a un accordo e discutere tra voi, non di contendere, sui vari argomenti: discutono, infatti, con benevolenza, gli amici con gli amici, contendono invece gli avversari e i nemici tra loro. In questo modo la nostra riunione risulterà bellissima, perché voi che parlate potrete essere apprezzati da noi ascoltatori, e non lodati: l'apprezzamento sorge infatti senza inganni nell'anima degli ascoltatori, la lode invece è spesso nelle parole di quelli che mentono contro la propria opinione. Noi ascoltatori, d'altra parte, proveremo in tal modo la più grande gioia, non piacere, perché provare gioia è proprio di chi impara qualcosa, e con la sua ragione partecipa della saggezza, mentre provare piacere è proprio di chi mangia qualcosa o prova qualche altra sensazione piacevole con il suo corpo[20].

---

[20] Pl. *Protag*. 337a–c (= DK 84 A 13 = 49 Mayhew): Εἰπόντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα, ὁ Πρόδικος, Καλῶς μοι, ἔφη, δοκεῖς λέγειν, ὦ Κριτία χρὴ γὰρ τοὺς ἐν τοιοῖσδε λόγοις παραγιγνομένους κοινοὺς μὲν εἶναι ἀμφοῖν τοῖν διαλεγομένοιν ἀκροαταάς, μὴ ἴσους δὴ μή ἔστιν γὰρ οὐ ταὐτόν κοινῇ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι δεῖ ἀμφοτέρων, μὴ ἴσον δὴ νεῖμαι ἑκατέρῳ ἀλλὰ τῷ μὲν σοφωτέρῳ πλέον, τῷ δὴ ἀμαθεστέρῳ ἔλαττον ἐγὼ μὴν καὶ αὐτός, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγον ἀμφισβητεῖν μέν ἐρίζειν δὲ

L'uso del verbo διαιρεῖν, e il fatto che talvolta i concetti distinti sembrano subordinati l'uno all'altro[21], hanno indotto alcuni studiosi ad affermare che essi stanno nel rapporto che sarà detto tra genere e specie, e a considerare la διαίρεσις prodicea un precedente di quella platonica: ma la questione è complessa e la posizione della critica è divisa. Classen ritiene che la διαίρεσις prodicea costituisca effettivamente un precedente di quella platonica, e la abbia influenzata: il che è certamente eccessivo. La procedura che Prodico indica con il termine διαίρεσις non è una procedura di «divisione» dicotomica, che procede e progredisce su sé stessa, fino ad arrivare, da un termine più generale, a una specie ultima, come vediamo accadere nel *Sofista* con il ben noto esempio del pescatore con la lenza; quella prodicea è una procedura di «distinzione» di significati, che non ha alcuna portata dialettica, come proprio il lungo brano del *Protagora* dimostra: ogni distinzione pone capo solo a sé stessa e non c'è dinamica, progresso, movimento. Quanto alla presunta distinzione del genere in specie, è innanzitutto sbagliato applicare retrospettivamente a un Sofista una distinzione logica che è teorizzata solo da Aristotele; ma poi è proprio la critica di Aristotele stesso alla presunta divisione del piacere in diletto, gioia, godimento – ammesso (e non concesso) che Prodico disponesse i quattro termini in questione in tale rapporto di distinzione di tre di essi da uno principale – che dimostra che è un abuso parlare di genere e specie, trattandosi, come Aristotele ha cura di rettificare, di nomi diversi di una stessa cosa.

In realtà, sembra a me che il rapporto, teoricamente e storicamente corretto, vada posto non con la διαίρεσις platonica, rapporto che Jean-Paul Dumont aveva già, con ragione, escluso[22], ma con Antistene e con Socrate, per ragioni insieme storico-cronologiche e teoriche.

Del rapporto con Antistene, e con il suo metodo della χρῆσις τῶν ὀνομάτων, ho già trattato altrove, e qui posso solo ribadire come l'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων di Prodico costituisca il precedente diretto della χρῆσις τῶν ὀνομάτων antistenica[23]. Entrambe le procedure, infatti, costituiscono descrizioni semantiche svolte in forma di dizionario, volte a rilevare le proprietà caratterizzanti di un determinato semema: l'una e l'altra presuppongono l'idea di un significato obiettivo, e non convenzionale, dei nomi; al principio della διαίρεσις operante nella complessiva metodica elaborata da Prodico corrisponde, poi, l'analoga divisione sottesa alla procedura antistenica. Sul piano propriamente dottrinario, c'è, tuttavia, un sottile, seppur decisivo, scarto teorico tra le concezioni di Anti-

---

μή ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὔνοιαν οἱ φίλοι,ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο ὑμεῖς τε γὰρ οἱ λέγοντες μάλιστ' ἂν οὕτως ἐν ἡμῖν τοῖς ἀκούουσιν εὐδοκιμοῖτε καὶ οὐκ ἐπαινοῖσθε εὐδοκιμεῖν μὴν γὰρ ἔστιν παρὰ ταῖς ψυκαῖς τῶν ἀκουόντων ἄνευ ἀπάτης, ἐπαινεῖσθαι δὴ ἐν λόγῳ πολλάκις παρὰ δόξαν ψευδομένων ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεσθα εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι. Ταῦτα οὖν εἰπόντος τοῦ Προδίκου πολλοὶ πάνυ τῶν παρόντων ἀπεδέξαντο.

[21] Cfr. Stob. IV 20, 65 (= DK 84 B 7 = 90 Mayhew); Aristot. Top. 2.6, 112b22 (= DK 84 A 19 = 47 Mayhew).

[22] Si veda Dumont (1986: 277). Cfr. anche Giannantoni (1963: 293, n. 7).

[23] Cfr. Brancacci (1990: 60–64; 2005: 56–59).

stene e Prodico, e, per apprezzarlo, occorre tener conto delle diverse posizioni assunte dai due filosofi nei confronti del problema della polisemia degli ὀνόματα, sollevato, nella riflessione del V secolo, da Democrito[24].

Dai testi esaminati appare chiaro che tanto il Sofista quanto il Socratico praticavano un metodo il quale partiva dall'analisi di ogni singolo termine allo scopo di appurarne il contenuto semantico. Messa in luce una eventuale polisemia dell'ὀνόμα, la procedura seguita dai due filosofi si differenziava.

Prodico, infatti, interpretava la polisemia come mera oscillazione dell'ὀνόμαζειν, bisognosa, perciò, di correzione; registrato tale fenomeno, egli faceva intervenire, mediante la διαίρεσις τῶν ὀνομάτων, un'esigenza spiccatamente normativa, atta a fissare per ogni "cosa" un solo "nome" ad essa corrispondente. All'uso linguistico comune veniva a sovrapporsi così una revisione della nomenclatura, volta a escludere la possibilità di un'effettiva molteplicità di significato dei termini. Antistene, viceversa, manteneva aperta tale molteplicità di significati, determinando però con chiarezza la legittima sfera di applicazione, o uso, di ciascuno di essi. In quest'ottica, la polisemia dei nomi risultava presupposta, o meglio riconosciuta, proprio allo scopo di essere ridotta, successivamente, mercé il metodo della χρῆσις τῶν ὀνομάτων. Tuttavia, era proprio a questo livello che si presentava la necessità di fissare l'unità di significato di ogni singolo termine, conforme al principio per cui ἓν τὸ ἑκάστῳ οἰκεῖον.

Per quanto riguarda un eventuale influsso di Prodico su Socrate, o forse meglio una certa parentela tra i due, dobbiamo riferirci alla prima forma della divisione presente nei dialoghi platonici: su questo piano è dato cogliere una certa connessione tra le concezioni dei due pensatori, connessione peraltro molto tenue, che non vela la sostanziale differenza tra i due, che è stata perfettamente chiarita da Calogero[25]: la domanda di Prodico è «what does it mean?» un determinato termine; quella di Socrate, che ha tutt'altre conseguenze, è «what do you mean?» quando usi un determinato termine. E tuttavia è da notare almeno che, nelle sue più antiche formulazioni nei dialoghi platonici, la διαίρεσις è intesa dal Socrate platonico più nel senso della distinzione tra molti oggetti, e conseguentemente tra molti termini, come in Prodico – procedura che, peraltro, il Socrate platonico dichiara di non essere capace di svolgere – che in quello della divisione dicotomica. Si ricordi, ad esempio, il seguente passo del *Carmide*:

> Ci sarebbe bisogno di un uomo davvero grande, amico mio, per distinguere adeguatamente (ἱκανῶς διαιρήσεται), in base a tutti i casi particolari (κατὰ πάντων), se nessuna delle cose che sono è dotata della capacità di esercitare su sé stessa l'azione della propria virtù, oppure se alcune sì, altre no (ἢ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ); e, nel caso sia dotata, se bisogna comprendervi la

[24] Per la concezione democritea di nome Πολύσημον cfr. Procl. *in Cra.* 16, 6.10 (= DK 68 B 26) e, sulla questione, Brancacci (1986 : 16–21).

[25] Calogero (1957: 12–13). Questo saggio è stato ristampato in Calogero (1984: 93–94).

scienza che noi dichiariamo essere la saggezza. Quanto a me, non mi credo capace di fare tutte queste distinzioni (ταῦτα διελέσθαι)[26].

Ma va anche notato che, mentre la questione della differenza tra due o più termini è propria di Prodico, tale questione è strettamente unita, per il Socrate platonico, anche con quella della ὁμοιότης, che sembra invece assente in Prodico, come risulta da un altro passo tratto dallo stesso dialogo:

– Dimmi allora qual è l'oggetto, diverso dalla saggezza, al quale si riferisce questa scienza che è la saggezza. – Questo è il punto, Socrate: la tua domanda tocca il problema in che cosa la saggezza differisce (διαφέρει) da tutte le scienze; ma poi tu continui a ricercare una certa somiglianza tra essa e le altre[27].

Per concludere: le definizioni prodicee costituiscono una descrizione semantica svolta in forma di dizionario: esse definiscono il senso di un lessema, o meglio forniscono informazioni, reputate caratterizzanti, intorno ai lessemi di una lingua. In quanto descrizioni semantiche svolte in forma di «dizionario», esse si articolano necessariamente a una «enciclopedia», come afferma, nel suo lessico, la semantica moderna, il ricorso alle cui categorie si rivela in questo caso pertinente e molto utile. Nel termini della pratica e del pensiero di Prodico, l'enciclopedia è rappresentata dal sistema dottrinario, sia esso etico, fisico, teologico; in breve, dalla filosofia stessa di Prodico. Il nesso tra le due è strutturale. Ma se, con Dumont, chiamiamo il dizionario il «metodo», e l'enciclopedia il «sistema», dobbiamo concludere che lo sforzo preponderante di Prodico è andato al primo, pur avendo egli certamente fornito prescrizioni per una applicazione delle distinzioni lessicali alla retorica, come appare dalle testimonianze di Platone [28] e di Ermia:

Prodico diceva inoltre che è necessario ornare (καταποικίλλειν) il proprio discorso con tali parole [= quelle derivanti dalla distinzione dei termini]. Egli sosteneva inoltre che è necessario non ripetere le stesse cose in un lungo discorso, ma usare proporzione (συμμετρίᾳ)[29].

E pur avendo applicato tali distinzioni ad altre sue aree d'interesse, ad esempio la fisiologia, come risulta dalla testimonianza di Galeno:

Quando Prodico nel suo scritto *Sulla natura dell'uomo* dall'azione del verbo φλέγω [ardo] chiama "flegma" l'infiammazione e quasi l'essiccamento degli umori, usa questo termine in

---

[26] Cfr. Pl. *Chrm*. 169a1–7.

[27] Pl. *Chrm*. 166b4–8.

[28] Cfr. Pl. *Phdr*. 267b (= DK 84 A 20 = 45 Mayhew).

[29] Herm. *in Phdr*. 267b (*deest* in DK = 46 Mayhew). Questa testimonianza, non compresa in Diels-Kranz, è stata portata all'attenzione degli studiosi da Wolfsdorf (2011).

> un senso diverso <dagli altri>, anche se con gli altri si accorda sul significato della cosa. Anche Platone del resto ha mostrato a sufficienza il gusto di quest'uomo per la novità in fatto di termini. Ma quello che tutti chiamano "flegma", bianco di colore, e che Prodico chiama "blenna" [= il catarro], è l'umore freddo e umido che si accumula in notevoli quantità nei vecchi e in quanti siano per qualche ragione raffreddati, e nessuno, neanche un pazzo, lo chiamerebbe altrimenti che freddo e umido[30].

Concludendo: lo specifico di Prodico è di aver elaborato un metodo, e, cosa non da poco, di avere individuato il nesso tra metodo e sistema; e di avere, inoltre, applicato tale metodo a vari ambiti d'indagine; non di avere risolto il metodo in *un* sistema, diventando così egli o un filosofo della natura, o un filosofo della morale, o un retore. Egli ha esteso i suoi interessi a tutti e tre questi ambiti d'indagine, ma è stato fondamentalmente uno studioso del linguaggio e un teorico del metodo della conoscenza; più precisamente: il teorico di un metodo fondato su un determinato uso, normativo e razionale, del linguaggio, applicabile a diverse discipline, o a diversi contesti disciplinari, in cui l'uso del liguaggio è determinante sia ai fini della correttezza procedurale, esplicativa, espressiva, sia ai fini dello stabilimento della corretta nomenclatura. In questo senso, la presentazione platonica, ironica e caricaturale quanto si voglia, è la più vicina alla realtà della fisionomia culturale dominante del sofista di Ceo; se il suo limite è di essere molto selettiva, è, in compenso, Platone che ci ha fornito gli strumenti per cogliere la struttura portante della riflessione prodicea.

---

[30] Gal. *Nat.Fac.* 2.9 [2.130 Kühn] (= DK 84 B 4 = 64 Mayhew): Πρόδικος δ'ἐν τῷ φύσεως ἀνθρώπου γράμματι τὸ συγκεκαυμένον καὶ οἷον ὑπερωπτημένον ἐν τοῖς χυμοῖς ὀνομάζων φλέγμα παρὰ τὸ πεφλέχθαι τῇ λέξει μὲν ἑτέρως χρῆται, φυλάττει μέντοι τὸ πρᾶγμα κατὰ ταὐτὸ τοῖς ἄλλοις τὴν δ'ἐν τοῖς ὀνομάσι τάνδρὸς τούτου καινοτομίαν ἱκανῶς ἐνδείκνυται καὶ Πλάτων ἀλλὰ τοῦτό γε τὸ πρὸς ἁπάντων ἀνθρώπων ὀνομαζόμενον φλέγμα τὸ λευκὸν τὴν χρόαν, ὃ βλένναν ὀνομάζει Πρόδικος, ὁ ψυχρὸς καὶ ὑγρὸς χυμός ἐστιν οὗτος καὶ πλεῖστος τοῖς τε γέρουσι καὶ τοῖς ὁπωσδήποτε ψυγεῖσιν ἀθροίζεται καὶ οὐδεὶς οὐδὲ μαινόμενος ἂν ἄλλο τι ἢ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν εἴποι ἂν αὐτόν.

BIBLIOGRAFIA

Brancacci, A., 1986, "Les mots et les choses : la philosophie du langage chez Démocrite", in: AA.VV., *Philosophie du language et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles, pp. 9–28.

Brancacci, A., 1990, "Le vrai et le droit : la notion d'*orthon* chez Mélissos", in: J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice (mai 1987), Paris, pp. 197–206.

Brancacci, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.

Brancacci, A., 2002, "Protagoras, l'*orthoepeia*, et la justesse des noms", in: M. Dixsaut, A. Brancacci (éds.), *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, Paris, pp. 169–190.

Brancacci, A., 2005, *Antisthène. Le discours propre*, Paris.

Calogero, G., 1957, "Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat", *Journal of Hellenic Studies* 77, pp. 12–17.

Calogero, G., 1984, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli.

Cassin, B., 1995, *L'Effet sophistique*, Paris.

Classen, C. J., 1976, *The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries*, in: C.J. Classen (hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt, pp. 215–247.

Couloubaritsis, L., 2008, *La Pensée de Parménide. En Appendice: Traduction du Poème*, troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles–Paris.

Dixsaut, M., 1990, "La rationalité projetée à l'origine", in: J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, pp. 59–75.

Dumont, J.-P., 1986, "Prodicos: de la méthode au système", in: B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, pp. 221–232.

Gentinetta, P. M., 1961, *Zur Sprachbetrachtung der Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*, Winterthur.

Giannantoni, G., 1963, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma.

Hoffmann, E., 1925, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen.

Mayer, H., 1913, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn.

Mayhew, R., 2011, *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*, Oxford (repr. 2013).

Momigliano, A., 1929–1930, "Prodico da Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 65, pp. 9–107.

Momigliano, A., 1964, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, pp. 160–164.

Wesoly, M., 1985, "Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste", in: L. Montoneri, F. Romano (cur.), *Gorgia e la Sofistica*, Atti del Convegno internazionale (Lentini–Catania, 12–15 dicembre 1983), Catania, pp. 311–341.

Wolfsdorf, D., 2011, "Prodicus on the correctness of names: the case of ΤΕΡΨΙΣ, ΧΑΡΑ and ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ", *Journal of Hellenic Studies,* 131, pp. 1–15.

ALDO BRANCACCI
/ University of Rome Tor Vergata, Italy /
aldobrancacci@yahoo.it

Orthotes and _Diairesis_ of Names. The Question of Method in Prodicus

The question of the method was central in the thought and teaching of Prodicus. We have abundant information on this method but it is, probably, closely connected to various other issues (natural investigations,

rhetoric and rhetorical theory, questions concerning the gods, ethics), on which we are less well informed. The right method to solve diverse linguistic problems comprised two moments and not just one as it frequently assumed. Similarly, the terms *orthotes* and *diairesis* of names, which appear in the sources, do not designate one single and simple procedure, but rather a double and more complex one, which is reconstructed in this article and whose objectives are clarified.

KEYWORDS Prodicus, Gorgias, Democritus, eristic, correctness of names, division of names

Prodico al bivio. Ancora sull'antilogia

STEFANIA GIOMBINI / *Universitat de Girona* /

τῷ φίλῳ Μαριανῷ

Premesse per un apologo

Nel libro II dei *Memorabili*, Senofonte presenta Socrate intento a dialogare con il giovane Aristippo. L'argomento della conversazione riguarda i problemi dell'ἀκρασία e il valore del contenimento e dell'autocontrollo, ma ben presto il discorso vira verso il tema politico centrandosi sulle caratteristiche di chi è governato e di chi governa. Socrate sta portando il dialogo verso una destinazione precisa: ammettere che chi ha il controllo di sé, possiede la virtù, comanda ed è più felice. Aristippo, invece, è attratto dal piacere che si ottiene facilmente. È a questo punto, dopo aver richiamato Esiodo ed Epicarmo per rimarcare il valore della fatica per il conseguimento dei beni, che Socrate narra ad Aristippo e agli altri ascoltatori uno scritto di Prodico sull'eroe Eracle (2.21–34)[1].

[1] X. *Mem.* 2.21: καὶ Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῶι συγγράμματι τῶι περὶ τοῦ Ἡρακλέους [...].

Un giovane Eracle si trova al bivio della sua vita: ci sono due strade e deve decidere quale imboccare. Due donne lo accolgono, la Virtù (Ἀρετή) e la Felicità (Εὐδαιμονία) – o Vizio (Κακία) come la chiama chi la disprezza[2] –, ognuna a persuaderlo di scegliere la via che rappresenta.

Il tema di Eracle e la sua svolta etico-pedagogica ha avuto un certo risalto nel V secolo a.C.: ce lo dice Platone nel *Simposio* (*Smp.* 177b) quando si riferisce al fatto che più sofisti avevano scritto degli elogi di Eracle[3]. Tra questi sofisti, specifica Platone nello stesso passo, si può annoverare Prodico. L'attendibilità di questa nota platonica è alta perché rimanda a un contesto credibile. Infatti, sappiamo che proprio nel V secolo vi era la tendenza, trasversale a differenti ambiti, a trattare argomenti affini, con particolare slancio per quelli di carattere mitologico, o anche a mutuare alcune forme argomentative[4]. Si potrebbe perciò pensare al tema di Eracle come ad un *topos*: ed effettivamente, Rochette[5], trattando il tema dell'apologo di Prodico e tracciandone la tradizione greco-romana, lo ha considerato come tale in relazione alla letteratura e alle arti. Ad ogni modo, dal mondo greco classico, a noi è pervenuta solo la versione dell'apologo attribuito a Prodico e a questo possiamo limitare la nostra immaginazione e anche il nostro studio.

Il tema dell'apologo di Prodico è avvincente in sé. *In primis* per l'aspetto pedagogico che vi si può apprezzare: c'è, infatti, un'attenzione al concetto di sviluppo umano non connesso solo all'aspetto fisico e sociale ma anche a quello morale, che ha un carattere innovativo. In seconda istanza c'è il richiamo al tema della 'via' come metafora delle possibilità e della scelta: è forse pleonastico ripetere come la via è anch'essa un *topos* presente fin dall'opera omerica, sebbene è con Esiodo che acquisisce una caratteristica esistenziale ovvero viene a rappresentare il cammino della vita. Comunque, l'idea di bivio come scelta tra vizio e virtù di Prodico appare in qualche modo una novità.

Prima di entrare nel contenuto dell'opera, si devono, a mio avviso, affrontare alcune questioni preliminari. La prima concerne le nostre informazioni su Prodico. Prodico era un sofista di grande fama: oltre Senofonte, Platone lo cita in numerosi dialoghi[6], cosa niente affatto scontata quando si tratta di sofisti, e poche altre notizie provengono da altri

---

[2] *Ibidem*, 2.26.

[3] Pl. *Smp.* 177b2–4: εἰ δὲ βούλει αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος [...].

[4] Il tema mitologico è talmente tanto predominante che sarebbe impossibile offrirne un ampio quadro, siano sufficienti alcuni esempi: la figura di Elena di Troia, di cui abbiamo un elogio gorgiano ma anche opere tragiche come l'*Elena* e le *Troiane* di Euripide, e la *Palinodia* di Stesicoro fino all'*Elogio* di Isocrate. Lo stesso discorso tornerebbe con Palamede trattato sia da Gorgia che da Alcidamante; oppure con l'aneddoto del giovane che uccide un suo compagno lanciando un giavellotto, che ritroviamo nel dialogo tra Pericle e Protagora (Plu. *Per.* 36.5) ma anche nella *Tetralogia B* di Antifonte. Quanto alle medesime forme argomentative possa essere un esempio l'utilizzo della *reductio ad absurdum* molto diffusa tra i sofisti o per quanto riguarda i contenuti di argomentazione le quattro cause dell'agire che sono analoghe nell'*Encomio di Elena* di Gorgia e la *Medea* di Euripide.

[5] Rochette (1998). *Cf.* anche Picard (1951).

[6] Pl. *Prt.* 315c–d; *Hp.Ma.* 282c; *Tht.* 151b; *Ap.* 19e; *Cra.* 384a; *Prt.* 337a–c, 340 a *ff.*; *Men.* 75e; *Euthd.* 277e, 305; *La.* 197b *ff.*; *Chrm.* 163a *ff.*; negli spuri: *Erx.* 397d e *Ax.* 366b.

autori, come Aristofane, che lo ricorda nelle *Nuvole*[7], e poi Aristotele e Galeno[8]. Salta agli occhi immediatamente un dato: quello che possiamo sapere su Prodico proviene quasi completamente da Platone e Senofonte, ovvero dagli allievi di Socrate; il profilo che ci è giunto è quasi *in toto* quello che la scuola socratico-platonica ci tramanda. Andare a verificare questa immagine ha i suoi rischi e le sue difficoltà, come, d'altronde, il sottoporla a critica.

La seconda questione riguarda l'opera originale in cui Prodico incluse il suo *Eracle al bivio*. Secondo uno scolio alle *Nuvole* di Aristofane[9], l'*Eracle* di Prodico era contenuto nell'opera Ὧραι, Stagioni, opera della quale non abbiamo altre notizie[10]. Il titolo è necessariamente indicativo del contenuto, dunque da questo si deve ripartire. *Horai* erano figlie di Zeus e Temi sulle cui origini e caratteristiche ci supportano le fonti sul mito antico[11]. Le *Horai* erano divinità a custodia dell'Olimpo ed erano tre: Εὐνομία[12], l'ordine, la legalità; Δίκη, la giustizia; Εἰρήνη, la pace. Presiedevano al ciclo naturale e dunque al procedere delle stagioni, ma il loro ambito è anche relativo all'etica e a ciò che è ordinato in maniera giusta. Avendo accudito Afrodite una volta uscita dalla spuma del mare[13], le *Horai* vengono anche considerate come curatrici dell'infanzia degli uomini, il che potrebbe apparire in accordo tematico con l'apologo dell'Eracle. Sul contenuto delle *Horai* non sappiamo niente altro: e se per un lato è difficile pensare che potesse contenere solo l'Eracle, dall'altro è ipotizzabile che il numero delle *Horai* avrebbe potuto determinare la suddivisione interna dell'opera in sezioni o contenuti differenti, ma si tratta di purissima congettura, basata sostanzialmente su un certo apprezzamento delle trilogie proprio del mondo greco[14].

---

[7] Ar. *Nu*. 360; e anche in: *Tagenistae* fr. 490 Kock.

[8] In due passi, Galeno richiama Prodico ma potrebbe trattarsi di un errore di un copista. Galeno avrebbe voluto indicare Erodico e non Prodico: lo scambio tra le iniziali di Ἡρόδικος e Πρόδικος avrebbe provocato la lettura alternativa: *Cf*. la nota 1 di p. 1069 di J.L. Poirier in Dumont 1988: 1548. Ad ogni modo Galeno è un autore tardo e ci mancano anche i riscontri delle sue informazioni.

[9] Schol. Ar. *Nu*. 361. Senza richiamare il titolo dell'opera in cui è contenuto, dell'apologo ci informa anche Filostrato (*VS* I, *Proem*. 3.25–30).

[10] Il termine *horai* può indicare anche le età della vita e dunque l'opera avrebbe potuto contenere anche una narrazione della giovinezza degli eroi; questa, però, è un'ipotesi poco probabile, anche agli occhi del Gomperz (1912: 100).

[11] *Cf*. Guidorizzi (2009: con un indice dei riferimenti a p. 1464).

[12] Il sostantivo significa anche il buon pascolo, senso che si adatta alla stagionalità.

[13] Vd. *Inno omerico*, VI: *Ad Afrodite*.

[14] Rimanendo nell'ambito delle congetture, è necessario fare un riferimento a Nestle (1936: 153 *ff*.) che ha tentato di individuare il contenuto di questa opera, nell'agricoltura prima e nell'etica poi, basandosi sulle testimonianze disponibili. Ne ha derivato un suo schema ricostruttivo, secondo il quale l'opera era suddivisa in tre parti: Elogio dell'agricoltura, Teologia naturale e astrale come fondamento della città, Etica (in questa sezione sarebbe stato incluso l'apologo). A partire dalla struttura del Nestle, Untersteiner (2009: 376, n. 1) ne ha proposta una più dettagliata: Περί Φύσεως (*cf*. Untersteiner 2009: 388, n. 3): Cosmogonia (DK: 84 B 5) + Antropogonia (DK: 84 A 10), origine della religiosità e rapporti religione-agricoltura. (DK: 84 B 5), Περί Φύσεως ἀνθρώπου (*cf*. Untersteiner 2009: 389 n. 4): Sviluppo della civiltà, include sinonimia ed etimologia (D: 84 B 4), Etica: Apologo.

Entrando nel contenuto, è evidente che il testo tramandato da Senofonte sia una narrazione breve di carattere morale ossia un apologo: egli, nello specifico, pare muoversi all'interno di concetti propri della morale socratica. La letteratura critica non sempre ha condiviso questa prospettiva, seppur maggioritaria. Joel[15], che in verità ha avuto poco seguito, ha sostenuto che il testo riportato da Senofonte non fosse quello di Prodico ma quello di Antistene di cui Diogene Laerzio[16] attestava l'esistenza: eppure, i punti di contatto tra l'opera e la posizione cinica sono troppo pochi per sostenere questa tesi. Zeppi[17] ha ritenuto Prodico un autore utilitarista-eudemonista dai tratti marcatamente antiedonistici[18], quei tratti che lo avrebbero di fatto reso interessante agli occhi di Platone. Tordesillas, più recentemente, ha posto l'accento sulla dimensione etica della sinonimica di Prodico[19]. Infatti, la sinonimica, presente sia nelle testimonianze platoniche che in Senofonte, sarebbe stato un metodo di discernimento e di chiarificazione concettuale tanto rilevante da imporsi nella speculazione socratica e successivamente platonica: Platone, in particolare, ne avrebbe colto la funzionalità sul piano dell'indagine politica[20].

C'è da chiedersi, però, dove è possibile riscontrare l'interesse di Prodico per la morale, oltre che nell'apologo. Esso si ritrova in alcune divisioni sinonimiche attestate in Platone e Aristotele[21]. Aristotele ce ne riporta un esempio diretto (*Top.* 2.6, 112b22 = D 6 a[22]): infatti, informa che Prodico distingueva il piacere in gioia, diletto, letizia; il passo poi risulta commentato da Ermia di Alessandria al *Commentario al* Fedro (Herm. *in Phdr.* 267b, 250.24–251.1. = D 6 b). Platone, al contrario, pare più rimandarvi e proporre analogie che trasmettere passi di Prodico. Nel *Lachete* (*La.* 197b–d = D 24) Nicia produce una distinzione tra l'avere coraggio e l'assenza di paura che Socrate definisce prossima a quella di Prodico; nel *Carmide* (*Chrm.* 163a–d = D 25 + D 5 a) Crizia si arrischia in delle distinzioni e Socrate richiama Prodico. Va, inoltre, considerato che le divisioni di Prodico non si realizzavano solo nell'ambito del lessico etico: si vedano le informazioni di Plato-

---

Untersteiner collega direttamente alcuni frammenti e testimonianze di cui siamo in possesso alle sezioni dell'opera. Entrambe le congetture di Nestle e Untersteiner sono difficili da corroborare.

[15] Joël (1893–1901).

[16] D.L. 6.15–18. Secondo quanto ci dice il Laerzio, Antistene scrisse due *Eracle*. Per Marsico (2014), il primo nell'ordine del Laerzio nel tomo X, Ἡρακλῆς ἢ Μίδας [Ἡρακλῆς καὶ Μίδας, nell'edizione Decleva Caizzi (1966: 19)], in cui l'eroe è associato al re Mida e dunque al tema della ricchezza prodotta facilmente, sarebbe un Eracle *minor*. Il secondo, Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος, in cui Eracle è associato alla forza e alla sensatezza, sarebbe l'opera *maior*: si tratterebbe di un duplicato dell'Eracle citato nel tomo IV (Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος). *Cf.* Marsico (2014: 205, n. 109). Su un *Eracle* di Antistene *cf.* anche Procl. *in Alc.* 98.14–16 (SSR V A 93).

[17] Zeppi (1956); ma anche Zeppi (1955) in cui l'autore rintraccia elementi prodicei nelle *Leggi* (888e-889e).

[18] Solo a livello teoretico, secondo quanto trasmette Filostrato che lo descrive avido di denaro e dedito ai piaceri: vd. Philostr. *VS* 1.12.

[19] È interessante notare che per Tordesillas (2008: 107) è impossibile stabilire se la versione dell'apologo di Senofonte corrisponde all'originale: da qui la convenienza di concentrarsi sulla sinonimica.

[20] Sia Zeppi (1956) che Tordesillas (2008) riconoscono una autonomia teoretica di Prodico.

[21] Sulla sinonimica, *cf.* De Romilly (1986).

[22] L'edizione di riferimento è quella di Laks-Most (2016).

ne nel *Menone* (*Men.* 75e = D 24) sui concetti di fine, limite ed estremità, e l'*Eutidemo* (*Euthd.* 277e = D 5 b) dove si distingue tra il verbo 'imparare' e il verbo 'capire'. Ad uscire indebolita dall'analisi di queste fonti è, credo, proprio l'immagine di un Prodico sostanzialmente votato all'etica.

E a fare da controcanto, vi sono altri tipi di informazione che dobbiamo prendere in considerazione e che riguardano il relativismo e l'ateismo di Prodico.

Per quanto concerne il relativismo, abbiamo una fonte di rilievo: si tratta dell'anonimo autore del dialogo spurio *Erissia* (*Erx.* 397d *ff.* = R 4). Questa fonte può essere considerata controversa per la sconosciuta paternità, ma è pur sempre opera proveniente dall'ambito dell'Accademia[23]. Prodico viene presentato con un atteggiamento relativista ovvero in linea con una tendenza del suo tempo, almeno con quella dettata da Protagora. In particolare, in *Erx.* 397e, un adolescente è intento a mettere in difficoltà Prodico:

> [...] L'adolescente chiese a Prodico in cosa ritenesse che l'arricchirsi fosse un male, e in che cosa un bene. E Prodico, di rimando, gli rispose come hai fatto tu ora, che era un bene per le persone buone, e senz'altro un bene per coloro che sapessero adoperare le ricchezze, mentre per le persone cattive e per coloro che non sapessero usarle, un male [...][24].

Prodico, qui, argomenta in maniera del tutto simile all'autore dei *Dissoi Logoi*: in ambedue si evidenzia la capacità di proporre argomenti opposti mostrandone il valore antitetico in ambiti e condizioni differenti[25]. Prodico, dunque, avrebbe avuto una certa dimestichezza con l'approccio relativista.

Sull'ateismo, invece, le fonti sono varie, anche dal punto di vista cronologico: Filodemo (*Piet.* P. Herc. 1428, col. 2.28–3.13, p. 116 Henrichs = D 15), Sesto Empirico (*M.* 9.18 = D 16 a; 9.52 = D 16 b), Temistio (*Orat.* 30, 349a–b = D 17) e Minucio Felice (*Octav.* 21.2 = D 18). Da queste, Prodico risulta, in ambito religioso, una sorta di utilitarista: nella sua visione, gli uomini hanno adorato ciò che gli era utile, escludendo così altre forme di religiosità pura; in tal modo, egli riporta il discorso religioso su un piano legato all'agricoltura e alla natura produttiva.

---

[23] L'idea è generalmente condivisa dalla comunità scientifica. *Cf.* Eichholz (1935: vd. in part. 148), Aronadio (2008: in part. 60).

[24] Pl. *Erx.* 397e: traduzione di Maddalena, Sillitti 1966: 138.

[25] Il primo argomento concernente il bene e il male: si concentra sul mangiare, il bere e i piaceri sessuali e sul paradosso di equiparare il bene e il male. L'autore dei *Dissoi Logoi* fornisce argomenti opposti ma non discorsi opposti, il che potrebbe a prima vista essere meno complesso. Infatti, gli argomenti nei *Dissoi Logoi* sono applicazioni brevi della prospettiva relativista: X (un elemento materiale, un atteggiamento, e così via) può fare male nel caso in cui si applichi a Y o può fare bene nel caso si applichi a Z. Per questo, i *Dissoi Logoi* non sono un modello precipuo di antilogia dal punto di vista formale: non si tratta di due discorsi a difesa di una tesi o dell'altra ma di un continuo passare da un argomento e il suo contrario all'altro, un intreccio continuo che perde la struttura duale classica e che il lettore è chiamato a ricostruire. Eppure, la forma non toglie la dimensione antilogica del contenuto che rimane. Per cui, quella dell'autore dei *Dissoi Logoi* è una scelta estetico-argomentativa che non snatura di fatto la natura antilogica dei testi. La struttura antilogica dei primi quattro argomenti e la particolare forma di argomentazione del quinto sono riconosciuti anche da Lachance (2016: 290–301; in part. 290).

Di chi è l'apologo

Una delle questioni centrali dell'apologo è quella inerente l'aderenza del testo senofonteo all'originale. Per chiarire questo punto, non si può non passare dal contesto e dal contenuto dell'opera. Dorion[26] ha proposto un quadro ampio del tema sostenendo la sostanziale lontananza della versione a noi pervenuta rispetto all'originale. Sansone[27] aveva precedentemente affermato il contrario basandosi su una analisi filologica incentrata sugli *hapax legomena*. Sansone, infatti, aveva rilevato nell'apologo una presenza doppia degli *hapax* rispetto al resto dei *Memorabili*[28] e proprio sulla base di questi dati era giunto ad ammettere che il testo dell'Eracle ha una peculiare terminologia che non può appartenere a Senofonte ma esclusivamente a Prodico. Al riguardo la proposta di Dorion appare ostativa: l'utilizzazione di termini isolati e nuovi non è una pratica al di fuori della consuetudine di Senofonte, come aveva già contribuito a dimostrare Gray[29]: i due hanno sancito, così, una assoluta non novità del lessico dell'*Eracle* rispetto all'opera senofontea. In questa ottica, la questione lessicale mi pare non solo da ritenersi ampiamente discussa ma anche ben puntualizzata.

Rimane da concentrarsi ulteriormente sul contenuto dell'*Eracle al bivio*[30]. C'è, come già accennato, un sostrato etico presente nei *Memorabili* di Senofonte che sembra, di fatto, appartenere allo stesso Socrate: basti considerare la presenza di temi fortemente socratici come la critica all'ἀκρασία, il richiamo all'ἐγκράτεια, e una serie di convergenze più o meno piccole. In generale, l'*Eracle al bivio* di Prodico riportato da Senofonte è vicino alle posizioni socratiche; e, in più, non abbiamo ulteriori riscontri sul fatto che tale etica sia attribuibile proprio al sofista. Se il testo trasmessoci è dunque *more socratico*, rimane da chiedersi il perché Senofonte abbia voluto attribuirlo a Prodico. La motivazione offerta da Dorion[31] appare del tutto plausibile: agli occhi di Senofonte, Prodico offriva la giusta libertà narrativa per creare una connessione, con fine apologetico, tra Socrate e un sapiente di chiara fama[32].

Indizi di uno 'scollamento' tra la versione senofontea e quella originale di Prodico si troverebbero già nelle modalità con cui Socrate presenta l'apologo.

Per ben due volte, prima del discorso (2.21) e alla fine del discorso (2.34), Socrate richiama il fatto che la sua narrazione è un'approssimazione (ὧδέ πως) – appellando-

---

[26] Dorion (2008).

[27] Sansone (2004)

[28] Sansone 2004: 132.

[29] Gray (2006).

[30] Dorion lo fa in seconda istanza: lo studioso cerca, infatti, di trovare le assonanze etiche tra l'*Eracle al bivio* e il resto della produzione di Senofonte, volgendosi proprio all'intera opera dei *Memorabili* e anche alla *Ciropedia*. Dorion 2008: 95–106.

[31] Dorion 2008: 107.

[32] Allargando le prospettive di una simile analisi, non escludo che essa andrebbe tenuta in considerazione anche quando ci si pone lo stesso interrogativo circa l'epitaffio di Aspasia del *Menesseno* dove Socrate è alle prese

si alla sua limitata memoria (ὅσα ἐγω μέμνημαι) (2.21) – e poi lo ribadisce (2.34: οὕτω πως)[33], non senza sottolineare che Prodico aveva abbellito il discorso con espressioni più eleganti delle sue (2.34). Certamente questi incisi pongono il lettore in allerta, almeno circa l'esattezza di ciò che viene riportato. Si potrebbe notare ulteriormente che Senofonte presenta un Socrate cauto, e una simile idea la troviamo nel *Menesseno* dove Socrate prima garantisce di aver ascoltato molto bene il discorso di Aspasia (*Mx.* 236b–c) ma poi, al momento di riproporlo, utilizza una precisazione: ὡς ἐγῷμαι (*Mx.* 236d) ovvero una formula in cui sottolinea che si tratta di un suo ricordo. Il Socrate platonico, dunque, lascia il segno personale prima della narrazione dell'epitaffio, attribuito ad una donna potente in quanto compagna di Pericle e vicina al mondo sofistico; ma anche il Socrate di Senofonte avverte delle sue approssimazioni proprio quando sta per riproporre il discorso di Prodico, anche lui proveniente da quella tendenza di professionisti del sapere, ma che qui Senofonte chiama sapiente e non sofista: ὁ σοφὸς (2.21)[34].

Socrate specifica che il testo che sta per riportare è stato declamato da Prodico più volte (2.21). Dorion trova plausibile questa affermazione socratica dal momento che, in quanto *epideixis*, l'*Eracle al bivio* aveva proprio questa funzione, ovvero quello di essere un testo per le pubbliche conferenze[35]. Il fatto di essere un testo preparato per la declamazione orale[36] non implica però che potenzialmente non ne potessero venire fatte delle copie scritte, disponibili anche ad Atene[37], e che potessero giungere in possesso sia di Socrate che di Senofonte: tanto è vero Senofonte utilizza il termine σύγγραμα[38] che significa, appunto, scritto, libro.

Dunque, virtualmente, Senofonte avrebbe potuto riportare il testo di Prodico così come era, ma sulla scorta delle analisi precedenti è dubbio che lo abbia fatto. O anche, Socrate avrebbe potuto utilizzarla ma non la usa e va a memoria, sapendo che il resoconto avrebbe potuto essere impreciso e che avrebbe potuto perdere, anzi sicuramente avrebbe perso, la bellezza dell'accurata scelta lessicale per cui Prodico si distingueva.

---

con un testo elogiativo di Atene e dei suoi caduti.

[33] L'analisi di questi elementi è ben presente in tutta la letteratura critica: *cf.* soprattutto Dorion 2008: 89–90.

[34] Se questa cautela fosse dello stesso Socrate o se fosse solo un uso degli allievi, dal momento che lo troviamo anche in Platone, non è certo; ad ogni modo, va registrato che questi incisi sono simili: chi espone il discorso ha cura di avvertire il lettore circa ciò che sta per ascoltare o leggere. Dunque, un discorso, pur attribuito ad un certo autore, viene riportato secondo la memoria (e/o anche la volontà) di chi parla, ovvero Socrate.

[35] Dorion 2008: 89.

[36] Sulla declamazione pubblica di Prodico come mezzo di guadagno vd. D.L. 9.50, dove la stessa attitudine è attribuita anche a Protagora; Pl. *Hp.Ma.* 282c = P 4; X. *Symp.* 4.62 = P 7; Philostr. *VS* 1.12, p. 14.24–27 = P 8. Sulla precisazione del valore dei discorsi di Prodico: *cf.* Pl. *Cra.* 384b = P 5; Arist. *Rh.* 3.14, 1415b12–17 = D 13; Ps.-Pl. *Ax.* 366c = P 6.

[37] *Cf.* Turner 1977: 20–22, Del Corso 2005: 63–65, Giombini 2012: 51–52.

[38] X. *Mem.* 2.1.21: [...] Π. δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῶι συγγράμματι τῶι περὶ Ἡρακλέους [...]. Il termine trova una assonanza con il verbo συγγρᾰφω presente nel passo del *Simposio* platonico (*Smp.* 177b2–4).

Eracle al bivio di una antilogia

La situazione che Eracle si trova a fronteggiare ha una caratteristica peculiare: è antilogica[39]; infatti Vizio e Virtù rivolgono al giovane due discorsi opposti.

L'*Eracle al bivio* ha, infatti, la struttura di un'antilogia, che è una delle forme letterarie sviluppata abilmente da tutta la sofistica, un vero e proprio genere. Infatti, gli autori della sofistica, seppur autonomi e non interessati a costituire un movimento, che concretamente non si realizza – con buona pace di Hegel[40] –, condividono due aspetti unificanti nella loro variata produzione: il primo è la cura per il linguaggio e l'interesse per la retorica, il secondo è la capacità di costruire antilogie. Prodico contribuisce sia al primo aspetto che al secondo e, in questo senso, è un sofista a pieno titolo.

Si hanno casi esemplari di antilogie nel V secolo, che sono un ottimo esempio di come veniva costruito questo tipo di argomenti. Conviene guardare ad Antifonte e alle sue *Tetralogie*[41]. Ogni tetralogia consta di 4 discorsi che interagiscono e sono l'uno la risposta al precedente, per cui si ha che la tesi A è sostenuta dai discorsi X e X1, mentre la tesi ¬ A dai discorsi Y e Y1. Ne risulta che X e Y sono discorsi opposti, allo stesso modo di X1 e Y1. Ed è qui che dobbiamo soffermarci un momento. Le *Tetralogie* di Antifonte sono discorsi-modello o di studio, esercizi insomma, che si inseriscono nel contesto del diritto greco. Infatti, nei tribunali greci di questa epoca i discorsi di accusa e difesa erano proprio del numero di quattro (due di accusa e due di difesa). La medesima costruzione la si può ritrovare nell'apologo che, dunque, ha l'aspetto di un'antilogia di natura giudiziaria. E questa non è la norma. Infatti, un'antilogia non è necessariamente vincolata all'ambito giuridico: basti pensare al dialogo tra i Melii e gli Ateniesi in Tucidide (5.84–116), agli stessi *Dissoi Logoi* e la loro particolare struttura, al *Palamede* di Gorgia (che è un discorso unitario) a cui si contrappone l'*Odisseo* di Alcidamante e, se vogliamo spingerci oltre l'ambito del conosciuto, si possono considerare i due discorsi su Eracle di Antistene[42].

Allora non è del tutto impensabile che Prodico abbia mantenuto una struttura prossima a quella dei tribunali proprio perché si chiede a Eracle di prendere una decisione e, in secondo livello, anche al lettore di emettere un giudizio.

Un'antilogia trova il punto di irrisoluzione in un aspetto precipuo. Le tesi A e ¬ A dovrebbero essere dedotte da un paradigma concettuale specifico che ha una propria assiologia: se A e ¬ A non condividono lo stesso paradigma e la stessa assiologia, allora di fatto esse non sono commensurabili e l'antilogia è irrisolvibile. Infatti, le catene argomentative che si snodano all'interno di quadri concettuali opposti, in cui gli argomenti trovano senso e vengono dedotti, partono da premesse opposte. Ben si capisce che scrivere un'antilogia non è semplice come può apparire a prima vista e che richiede

---

[39] Lo rileva anche Martano (1985) pur non traendo esiti.

[40] Hegel 1932: 3.

[41] Per una analisi più approfondita delle antilogie di Antifonte rimando a Giombini, Marcacci (2012).

[42] Per un quadro generale sulla antilogia e il suo sviluppo *cf.* Giombini (2010) e Giombini, Marcacci (2010).

un'abilità che sicuramente non era carente in molti autori di V secolo, tento meno presso i sofisti. Soprattutto perché lo sforzo richiesto da una antilogia è quello di proporre due discorsi di stesso valore epistemico ovvero di eguale credibilità. Anche il discorso più debole nelle premesse deve essere rafforzato dal retore tanto da essere reso forte. E l'abilità del retore è proprio quella di utilizzare tutti gli strumenti in suo possesso (falsi ragionamenti, *reductio ad absurdum*, paradossi, sofismi, strumenti per la mozione dei sentimenti, e così via) per rendere forte un discorso debole affinché un'antilogia abbia due discorsi forti.

L'*Eracle al bivio* non rientra pienamente in questo quadro e per questo appare come una pseudo-antilogia. Infatti, si tratta di un duplice discorso sbilanciato a favore di una tesi: i due discorsi proposti da Vizio e Virtù non sono epistemicamente equivalenti, mentre un'antilogia si caratterizza proprio per questo. Fin dall'inizio del discorso la situazione che si propone al lettore è diseguale. Troviamo un giovane Eracle ed il suo incontro con due donne. Il primo sguardo che viene offerto al lettore è estetico: l'aspetto esteriore e il portamento delle due donne sono le prime cose descritte nell'apologo. La Virtù è di bell'aspetto e di natura nobile, il Vizio eccessivamente truccata e dallo sguardo sfacciato. L'atteggiamento del Vizio è aggressivo e ridicolo, quello della Virtù è tranquillo e delicato.

Le due donne svolgono i loro discorsi che possiamo schematizzare in questo modo:

Vizio:	**Virtù:**
X: 2.23–26. Il Vizio è in grado di garantire la vita più dolce e più facile: - assenza dell'esperienza del dolore, nessun pensiero per affari e guerre. - una vita alla ricerca dei piaceri: nessuno sforzo nella ricerca di mezzi per fare tale vita. Vi è l'identificazione di vizio e felicità. Il Vizio sottolinea che a chiamarla così sono i suoi detrattori, mentre il suo nome è Felicità (Εὐδαιμονία).	Y: 2.27–28. Avendo osservato la crescita di Eracle, la Virtù lo pensa destinato ad opere belle e elevate. C'è un richiamo alla famiglia e un appello alla verità. Il tema portante è che per le cose belle serve la fatica; si sottolinea, così, il valore del lavoro e dell'impegno.

Vizio:	Virtù:
X1: 2.29. Alla felicità si arriva per via facile e breve; (X1 è un discorso che consta di pochissime linee).	Y1: 2.30–33. Critica al concetto di piacere del Vizio: chi segue il vizio soddisfa i piaceri prima di sentirne il bisogno o la mancanza. Attacco al Vizio: pur essendo immortale, gli altri dei l'hanno respinta e gli uomini disprezzata. Inoltre, il Vizio non riceve lodi mentre la stessa Virtù si accompagna agli dei. Infine, l'agire bene porta piacere e onore, anche dopo la morte.

L'intera narrazione è moralizzante, sposta subito la propensione e la preferenza del lettore. Insomma, qui il gioco antilogico non viene affatto rispettato. Il sofista non mostra la sua capacità di costruire discorsi opposti e validi allo stesso modo; il sofista mostra invece la capacità di costruire un discorso assolutamente sbilanciato a favore di un argomento. Infatti, il Vizio non propone una difesa della propria tesi: non argomenta altro se non il vantaggio che si otterrebbe dal seguirla, mentre avrebbe potuto capovolgere l'assiologia tradizionale e mostrare il perché il Vizio è giusto anche dal punto di vista etico.

Alla chiusura del discorso non si dice quale sia stata la scelta di Prodico, seppur è tanto evidente da lasciare pochi dubbi. L'evidenza deriva dal contesto, ossia dalla motivazione per cui è narrata la storia di Eracle: dimostrare la superiorità della scelta morale in linea con il Socrate che la narra. Non è un caso che Socrate prosegue richiamando Aristippo a riflettere sull'apologo.

Mentre l'apologo dei *Memorabili* non ha una risoluzione perché non ci dice quale sia stata la scelta di Eracle, lo Scolio alle *Nuvole* (Schol. Ar. *Nu*. 361) la propone informando che Eracle sceglie e scegliendo decide dell'antilogia. Qui, è necessario fare una considerazione. Ammettendo che Prodico avesse dichiarato la scelta di Eracle, ciò non avrebbe per nulla inficiato la natura del discorso. Si potrebbe, anzi, argomentare il contrario, ossia che, se la scelta fosse stata tanto scontata, probabilmente il suo autore non avrebbe avuto neanche la necessità di stabilirla; per cui l'eventuale presenza di un tale finale sarebbe a garanzia dell'equivalenza epistemica delle posizioni opposte che costituiscono il discorso. In conclusione, la presenza o meno dell'esito non avrebbe potuto inficiare l'andamento e la natura del discorso, né tanto meno lo avrebbe reso un'antilogia più debole.

Si arriva così al quesito successivo riguardante l'*Eracle al bivio* nel contesto della produzione di Prodico: in particolare dobbiamo chiederci che senso avrebbe avuto un tipo di testo come quello che ci presenta Senofonte in relazione al profilo del suo autore. Non si tratta di un testo complesso in grado di mostrare le abilità lessicali del suo autore

(almeno non nella versione che ci è giunta) e in più esso non mette in mostra le abilità argomentative proprie di un discorso antilogico. Dunque, al retore Prodico, questo testo non sarebbe servito per nessuno degli scopi che, coerentemente con la sua produzione e il suo ruolo, si possono immaginare.

L'antilogia dell'*Eracle al bivio* è una pseudo-antilogia perché l'autore stesso pare disprezzare e non rende forte il discorso del Vizio. Se torniamo per un momento alle *Tetralogie* di Antifonte, notiamo che il lettore rimane sospeso tra le due posizioni: le tesi che si contrappongono sono egualmente forti e l'emissione del giudizio è lasciato a un giudice virtuale. Invece, qui, il giudizio è indotto dalla stessa narrazione. Se dovessimo trovare un parallelismo a questo discorso non dovremmo cercare nella produzione sofistica impegnata a costruirsi una credibilità nella retorica, quanto piuttosto dovremmo volgerci alle *Nuvole* di Aristofane[43]. Anche lì nella disputa tra il discorso giusto e il discorso ingiusto assistiamo ad uno sbilanciamento delle parti. Il discorso giusto viene fatto tacere, viene fatto deragliare, uscire dall'equilibrio che dovrebbe contraddistinguerlo. Insomma, il discorso giusto viene parodiato, neutralizzato e la forza comica di Aristofane non ha interesse a creare un'antilogia, ma al contrario a cercare un facile vincitore che sappia scatenare le risa degli spettatori e anche soverchiare i valori tradizionali facendo vincere i valori opposti. Nel caso dell'*Eracle* avviene proprio il contrario: non ci sono possibilità per il Vizio, mentre un buon retore avrebbe potuto trovare senza troppa difficoltà argomenti a favore; il Vizio perde in partenza e tutto il testo è una esaltazione della Virtù.

Pensare che Prodico abbia potuto produrre un testo che strutturalmente è analogo a un testo comico non è rassicurante. Intanto perché non abbiamo di Prodico un tale profilo: egli non era né un comico né un critico della morale[44].

A questo punto, avendo proposto una lettura a partire dal concetto di antilogia, è necessaria l'analisi di una fonte che pare esprimersi in senso opposto, ora inclusa nell'edizione Laks-Most (R 14[45]): un passaggio del *Commentario all'Ecclesiaste* di Didimo il Cieco. In quest'opera, Didimo si occupa del duplice aspetto della natura che implica una conoscenza su due livelli: il livello dell'apparenza e il livello della conoscenza verticale delle realtà intellegibili, che è quello vero. Questa idea di conoscenza rispecchia uno schema ideale tipico delle scuole antiche, che è stato poi presente sia in ambito pagano che cristiano[46]. Nel passaggio in questione (*In Eccl.* 1.8b; P. Tura 3.16.11), Didimo riporta

---

[43] Scrive Papageorgiou 2004: 61: «[...] Aristophanes takes the well-known parable of Virtue and Vice told by Prodicus and inverts it». Questa prospettiva si basa sull'accettazione del testo dell'apologo in quanto versione originale. Eppure anche considerando non affidabile la versione di Senofonte non vi sono problemi a pensare alla distorsione comica di Aristofane pur a partire da un'originale e più equilibrata antilogia.

[44] Vengo a ribadire l'interesse non preponderante di Prodico per la morale: Prodico non si lasciava persuadere neanche dagli argomenti di tipo religioso che lo avrebbero connesso alla prima.

[45] Nella sezione: *Une polémique mal dirigée?*, Laks-Most 2016: 1413.

[46] Pur con le dovute differenze, in ogni ambito sono stati mantenuti elementi comuni sia in ambito concettuale che metodologico. Vd. Prinzivalli 2005: 97.

un pensiero paradossale di Prodico, ovvero che non è possibile contraddire ([...] οὐκ ἔστιν [ἀν]τιλέγειν [...])[47]. Se ne dovrebbe inferire che l'*antilegein* sia impossibile, che sia impossibile pensare come dotata di senso una affermazione congiunta alla sua contraddizione. Il valore che possiamo dare a questa fonte ha un peso nella nostra analisi. Si deve considerare che il discorso svolto da Didimo è un discorso teorico: esso riguarderebbe il livello teoretico della conoscenza – di cui abbiamo detto sopra – ma che poi avrebbe nella realtà un risvolto differente, ovvero una applicazione, una realizzazione che non si attesta a livello della verità ma che esiste e di cui si deve pure tenere conto.

Oltre la natura del discorso nel suo contesto, si devono tenere in considerazione almeno altri due aspetti. Il primo è che il paradosso del contraddire è di solito associato ad Antistene: non a caso il passo è presente anche nell'edizione dei frammenti di Antistene a cura di Decleva Caizzi[48] (fr. 13). In secondo luogo si deve notare, con Prinzivalli una difficoltà di attribuzione del passo; infatti, "nel codice dopo il nome c'è una piccola lacuna, potrebbe darsi che il trascrittore si sia reso conto di non aver capito bene e abbia lasciato uno spazio per rimediare"[49].

In ultima istanza si deve anche notare che questa riflessione di Didimo non trova riscontro nelle fonti che ci rimangono di Prodico e, dunque, permane una labilità, una mancanza di fondamento di cui non possiamo non tenere in conto. Se non altro perché di Prodico ci rimane pur sempre una antilogia, per quanto si possa prendere con le dovute cautele la versione che ci è pervenuta tramite Senofonte.

Lontani da Prodico

In conclusione, l'*Eracle al bivio*, così come ci è giunto tramite Senofonte, non pare avere caratteristiche coerenti con il profilo di Prodico: il discorso dalle fattezze antilogiche dal punto di vista strutturale non rispetta le regole antilogiche, né l'adeguato profilo retorico. Se Prodico avesse realmente svolto un discorso del genere non avrebbe compiuto lo scopo persuasivo e fascinante, che non solo ci si attende da un retore della sua fama ma che appare promesso fin dal principio del discorso: il bivio e la situazione che viene delineata richiama immediatamente il dualismo antilogico, che pur non viene soddisfatto nel corso dell'argomento.

Allo stato delle cose, mi pare coerente sostenere, anche secondo questa prospettiva, la tendenza maggioritaria nella letteratura critica, secondo la quale il testo riportato da Senofonte è difficilmente attribuibile a Prodico. Prodico, verosimilmente, scrisse un *Eracle al bivio*, e non stupisce che lo abbia fatto, ma è difficile pensare che abbia prodotto quello che noi possiamo leggere oggi.

---

[47] *Cf.* Pl. *Euthd*. 286b–c; D.L. 9.53.

[48] Decleva Caizzi (1966).

[49] Prinzivalli 2005: 183, n. 85.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aronadio, F. (ed.), 2008, Platone. *Dialoghi Spuri*, Torino

Decleva Caizzi, F. (ed.), 1966, Antisthenis Fragmenta, Milano–Varese.

Del Corso, L., 2005, *La lettura nel mondo ellenistico*, Roma–Bari.

De Romilly, J., 1986, "Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque", *Museum Helveticum* 43, pp. 1–18.

Dorion, L.-A., 2008, "Héraclès entre Prodicos et Xénophon", *Philosophie Antique* 8, pp. 85–114

Dumont, J.-P. (ed.), 1988, *Les Présocratiques*, Paris.

Eichholz, D. E., 1935, "The Pseudo-Platonic Dialogue *Eryxias*", *The Classical Quarterly* 29, pp. 129–149.

Giombini, S., 2010, *s.v.* "Antilogia", in: P. Radici Colace, P., S. M. Medaglia, L. Rossetti, S. Sconocchia (eds), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, Pisa–Roma, pp. 141–142.

Giombini, S., 2012, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'*Encomio di Elena, *all'*Apologia di Palamede, *all'*Epitaffio, Passignano sul T.

Giombini, S., Marcacci, M., 2010, "Dell'antilogia", in Giombini, S., – Marcacci, F., (eds.), *Il V secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passignano sul T., pp. 277-294.

Giombini, S., Marcacci, M., 2012, *La legge, la colpa, l'errore. La tetralogia B (ovvero del giavellotto) di Antifonte Sofista,* Passignano sul T.

Gomperz, H., 1912, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig.

Gray, V., 2006, "The Linguistic Philosophies of Prodicus in Xenophon's Choice of Heracles?", *Classical Quarterly* 56, pp. 426–435

Guidorizzi, G., (ed.), 2009, *Il mito greco*, vol. 1: *Gli dèi*, Milano.

Hegel, G. W. F., 1932, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 2: *Dai Sofisti agli Scettici*, tr. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze.

Joël, K., 1893–1901, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin.

Lachance, G., 2016, "Sur l'unité des *Dissoi Logoi* 1–5", *Phoenix* 70, pp. 290–301.

Laks, A., Most, G. (eds.), 2016, *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris.

Maddalena, A., Sillitti, G. (eds.), 2004, *Platone. Opere Complete*, vol. 8: *Lettere, Definizioni, Dialoghi Spuri*, Bari (1966[1]).

Marsico, C. (ed.), 2014, *Filósofos Socráticos. Testimonios y Fragmentos. II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires.

Martano, G., 1985, "L'ambivalenza del *logos* e l'esigenza della scelta: Gorgia, Prodico, Luciano", in: L. Montoneri, F. Romano (eds.), *Gorgia e la Sofistica. Atti del Convegno Internazionale (Lentini-Catania, 12–15 dicembre 1983)*, Catania, pp. 273–282.

Nestle, W., 1936, "Die *Horen* des Prodikos", *Hermes* 71, pp. 151–170.

Papageorgiou, N., 2004, "Prodicus and the Agon of the *Logoi* in Aristophanes' *Clouds*", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 78, pp. 61–69.

Picard, C., 1951, "Représentations antiques de l'Apologue dit de Prodicus", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 95, pp. 310–322.

Prinzivalli, E. (ed.), 2005, Didimo il Cieco, *Lezioni sui Salmi. Il "Commento ai Salmi" scoperto a Tura*, Milano.

Rochette, B., 1998, "Héraclès à la croisée des chemins. Un τόπος dans la littérature gréco-latine", *Les Études Classiques* 66, pp. 105–113.

Sansone, D., 2004, "Heracles at the Y", *The Journal of Hellenic Studies* 124, pp. 125–142.

Tordesillas, A., 2008, "Socrate et Prodicos dans les Mémorables de Xénophon", in: M. Narcy, A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6–9 novembre 2003)*, Paris, pp. 87–110.

Turner, E., 1977, "I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.", in: G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma–Bari (1975[1]), pp. 3–24.

Untersteiner, M., 2009, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Milano.

Zeppi, S., 1955, "Un passo delle *Leggi* e la filosofia di Prodico", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 10, pp. 213–222.

Zeppi, S., 1956, "L'etica di Prodico", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 11, pp. 265–272.

STEFANIA GIOMBINI
/ University of Girona, Spain /
stefania.giombini@gmail.com

Prodicus at the Crossroads. Once Again on the Antilogy

The aim of this paper is to analyze the tale of *Heracles at the Crossroads*, attributed to Prodicus by Socrates in Xenophon's *Memorabilia*, through the notion of antilogy. The apologue has got an antilogic structure that is immediately outlined in the description of the situation in which the young Heracles finds himself. But the text, seemingly antilogic, does not develop itself according to one of the most important rules of antilogies, i.e., the epistemic parity of two speeches, since it appears to be completely in favor of just one of the theses. Prodicus would have had no interest in writing a text that did not demonstrate his rhetorical and linguistic abilities. According to this perspective, Xenophon's version of *Heracles at the Crossroads* does not seem to be the original version by Prodicus, as can be seen by analyzing its structure and properties.

KEYWORDS Prodicus, Antilogy, Xenophon, Heracles, Horai, Sophists

L'anima, il triangolo e la virtù. Sulla figura del paragone implicito nel *Menone* di Platone

LIDIA PALUMBO / *Università di Napoli Federico II* /

per Marian Wesoly
con stima e amicizia

Come scrive Klein nell'*Introduction* alla sua *Plato's Trilogy*[1], il carattere mimetico dei dialoghi impone a noi lettori il compito di collegare strettamente ciò che nel dialogo è detto, il *logos*, e ciò che invece nel dialogo è fatto, l'*ergon*: ciò che è detto è non solo detto, ma è anche fatto, qualche volta dai parlanti e qualche volta dagli ascoltatori, e parole e azioni sono collegate in modo molto stretto[2]. Come sottolinea Gonzales, i dialoghi platonici hanno carattere protrettico e il loro scopo più importante è condurre i lettori alla virtù e alla conoscenza. Essi conseguono questo scopo innanzitutto risvegliando il desiderio di verità che da sempre, secondo Platone, abita l'anima degli umani. La pratica della *anamnesis*, di cui si tratta nel *Menone*, è precisamente questo desiderio che Socrate cerca di risvegliare. Se ne parla nel *Menone*, nel *Fedone* e nel *Fedro*, ma anche nei dialo-

[1] Klein 1977: 6.

[2] Gonzales 2007: 301: «Even in those dialogues in which it is talked about, the talk is subordinated to the practice: how much is said and what is said is determined by the practical context».

ghi in cui non se ne parla l'*anamnesis* è per così dire praticata piuttosto che argomentata, ed è praticata non soltanto da Socrate nei confronti dei suoi interlocutori, ma anche dal dialogo intero nei confronti dei suoi lettori.

Se ho cominciato citando Klein è perché è nel Commentario al *Menone* di questo straordinario interprete di Platone[3] che ho trovato lo spunto per illustrare l'idea del paragone implicito che andrò a esporre.

Il paragone implicito è un paragone che non è esplicitamente presentato dai parlanti impegnati in una specifica argomentazione, bensì è come *suggerito* dal testo, e in questo modo funziona come un'illustrazione mimetica che fa da sfondo all'argomentazione. Non sempre tale sfondo, però, è perfettamente coerente con l'argomentazione. Talvolta infatti accade che proprio l'attenzione all'aspetto mimetico del testo complichi il compito dell'interprete[4], così che i dialoghi sembrano strutturati come un enigma da risolvere[5]. Platone sembra invitarci alla pratica filosofica a partire dall'interpretazione del suo testo[6]. Qui vorrei illustrare un esempio tratto dal *Menone*.

Nel *Menone* accade che Menone, un aristocratico tessalo in soggiorno ad Atene, chieda a Socrate se la virtù sia insegnabile[7]. Menone incarna nel dialogo la figura dell'allievo di Gorgia e dunque sta lì nel testo a rappresentare mimeticamente, e a difendere teori-

---

[3] Jacob Klein è uno studioso che meriterebbe di essere più ampiamente rivisitato. Nato nel 1899 nell'Impero russo, studiò a Berlino e a Marburgo, fu allievo di Hartmann, Heidegger e Husserl. Ebreo, negli anni trenta fuggì dalla Germania nazista e si trasferì in America dove insegnò presso il St. John's College in Annapolis, Maryland, dal 1937 fino alla morte, avvenuta nel 1978. Della sua significativa produzione mi limito in questa sede a ricordare – oltre *A Commentary on Plato's Meno* (Klein 1965) che interessa in particolare il discorso qui condotto – le opere che sono intervenute con originalità di vedute sulle origini dell'algebra, con l'ipotesi di un'interpretazione simbolica del concetto greco di numero.

[4] Talvolta addirittura l'argomentazione sembra affermare il contrario di ciò che il testo *dice* mimeticamente. Talvolta – scrive Halperin (1992: 128) – «Plato says one thing and does another». In questi casi è naturalmente il contrasto ad essere significativo, perché, come si diceva sopra, parole e azioni sono da leggersi insieme, e il senso del testo è da ricavarsi proprio da tale collegamento.

[5] Come scrive Gill (2012: 13), leggere i dialoghi è come risolvere un *puzzle*. I pezzi del *puzzle* sono tutti lì e bisogna solo saperli trovare. Possiamo osservare che alcuni di questi pezzi si incastrano subito nel disegno, ma il quadro complessivo emerge solo gradualmente, e alla fine potremmo essere costretti a rifarne una parte, mentre avevamo pensato che fosse già finito. Un finale del dialogo sconcertante induce il lettore a tornare a qualcosa che è stato detto prima, talvolta all'inizio (ed è l'invito ripetuto a ritornare *ex arches*). Proseguire nella lettura ininterrotta fino alla fine è solo a volte la via da seguire; più spesso la comprensione richiede di combinare elementi che vengono da tentativi di comprensione precedenti e sviluppare un'idea proposta e apparentemente scartata, forse proprio all'inizio.

[6] Platone – scrive Halperin (1992: 128) – ci invita a inscrivere la dialettica delle domande e delle risposte messa in scena nel dialogo nella nostra stessa vita al fine di diventare enigmi a noi stessi. I dialoghi nella loro forma scritta – scrive Cotton (2015: 49) – provvedono a fornire a noi stimoli paralleli a quelli che incontreremmo se partecipassimo alla discussione che il testo presenta.

[7] Si tratta di un tema tipico della cultura di V secolo. Si vedano, ad esempio, *Dissoi Logoi* 6.1, Pindaro, *Olimpiche*, 2.86–88, Isocrate, *Contro i Sofisti*, 14–18, 21, Senofonte, *Memorabili*, 3.9: cfr. Nehamas (1994). Sul termine *arete* e sulla sua possibile traduzione cfr. Nehamas (1994: 222–223). Sul significato del termine cfr. anche Ferrari (2016: 24-32), da cui sono tratte anche tutte le traduzioni del dialogo qui riportate.

camente, una concezione dell'insegnamento inteso come trasmissione di informazioni[8]. È la modalità sofistica della *paideia* che nella figura di Menone sarà confutata nel dialogo.

Alla domanda di Menone Socrate risponde che non è possibile stabilire se la virtù sia insegnabile se non si è prima stabilito che cosa sia la virtù[9]. Il lettore può subito osservare, però, che al di là della risposta immediata che dà al suo interlocutore, quello che Socrate si appresta a creare, apparentemente a beneficio di Menone (ma in realtà dei lettori del dialogo), è proprio un insegnamento della virtù, naturalmente un insegnamento inteso alla maniera socratica, cioè strutturato come una ricerca che permetta a Menone innanzitutto di comprendere il proprio non sapere sulla questione in discussione. Menone infatti ritiene di sapere che cosa sia la virtù e di poter rispondere alla domanda socratica elencandone una serie: quella dell'uomo diversa da quella della donna, e così via. Parafrasando ciò che Halperin dice del *Simposio*, potremmo dire che il *Menone* non è un dialogo *sulla* virtù, ma è piuttosto una struttura narrativa tesa a mostrare come funzionano la virtù e la sua mancanza[10]. Socrate specifica che per rispondere alla domanda sul τί ἐστιν della virtù bisogna invece individuare l'essenza (περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἐστίν, *Men.* 72b1–2), guardare a quella «forma unica e identica grazie alla quale le virtù sono virtù» (ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, *Men.* 72c7–8)[11].

A mano a mano che la discussione procede, il lettore attento si accorge che Platone sta mettendo in scena ciò di cui Socrate sta parlando: la ricerca della virtù e delle condizioni per il suo conseguimento[12].

---

[8] È nel *Simposio* (*Smp.* 175d4–7) il luogo più significativo della confutazione platonica di tale concezione sofistica dell'insegnamento, cfr. Ferrari (2016:204, n.120).

[9] «Intorno a ciò che non so che cosa è» – afferma il filosofo in *Men.* 71b3–4 – «come potrei conoscere come è?» (ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;). Sull'argomento cfr. Gonzales (2007: 276): «We cannot know anything whatsoever *about* something before knowing *what it is*».

[10] Menone – come apprendiamo da Senofonte (*An.* 2.6.21–29) – era un individuo privo di scrupoli morali e ancora giovane andò incontro alla rovina. Col garantire al lettore del dialogo più conoscenza di quella che ciascuno dei personaggi ha di sé stesso e di ciò che la vita gli riserva, Platone dà al significato delle parole che essi pronunciano un senso di cui essi stessi, che le pronunciano, non sono consapevoli; e rende così il lettore giudice, giudice su come amori, aspirazioni e interessi abbiano resistito alla prova del tempo. Platone invita per così dire il lettore a sottoporre le affermazioni dei personaggi alla critica biografica. Molti – in un tempo successivo a quello in cui è ambientata la narrazione – saranno travolti dal disastro personale e politico e ritornare colla narrazione a un tempo in cui tale disastro non è ancora accaduto può avere il senso di segnalarne la causa: nella mancanza di virtù, o in un errore nella concezione della virtù. Sull'argomento cfr. Halperin (1992: 100–103).

[11] Su questo punto, e segnatamente sulla differenza tra l'uso degli esempi praticato dagli interlocutori e l'uso degli esempi praticato da Socrate cfr. il bel saggio di Delcomminette (2013: 150–156).

[12] Allo stesso modo della salute, della grandezza e della forza, viene argomentato, la virtù, in quanto virtù (ἡ δὲ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετή, *Men.* 73a1), non differisce da sé stessa se si trova in un uomo, in una donna e così via. Socrate invita Menone a cercare dunque *ciò che accomuna,* e non ciò che distingue, tutti i modi di essere virtuosi, e Menone ritiene di poter indicare questo qualcosa di *unitario* nell'arte del comando: «Che altro <è la virtù> se non essere capace di comandare gli uomini?» (τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων; *Men.* 73d1); e aggiunge: «Sempre che tu stia cercando qualcosa di unico che valga per tutti i casi». Naturalmente è gioco facile per Socrate mostrare che l'arte di ἄρχειν non può essere l'essenza della virtù, perché essa non vale in tutti i casi; non vale, per esempio, nel caso del servo o del ragazzo. Inoltre l'arte di ἄρχειν, per essere virtuosa, dovrebbe esser giusta, e qui Socrate chiede a Menone se la giustizia sia *una* virtù o *la* virtù (*Men.* 73e1: πότερον ἀρετή, ὦ Μένων, ἢ ἀρετή τις;). E poi spiega questa differenza usando l'esempio de *la* figura (ἡ σχῆμα) che è diversa da una particolare figura (σχῆμά τι), quale può essere per esempio la rotondità (ἡ στρογγυλότης).

Socrate propone alcune definizioni. Alla maniera di un esempio da usare poi per la virtù, perviene a definire che cosa sia la figura[13]. Ma, quando è la volta di Menone[14], le sue definizioni sono tutte confutate. Socrate viene a un certo punto paragonato alla torpedine, che intorpidisce chi incontra, e viene accusato di avere intorpidito Menone, il quale migliaia di volte, prima di incontrare Socrate, aveva parlato in pubblico della virtù, e ora è incapace di dire che cosa essa sia (*Men.* 79e–80d). Menone, che ora è simile a uno che non sa, potrebbe, secondo Socrate, cominciare ora la sua ricerca.

Nella prima parte del dialogo, che si chiude con la figura della torpedine, Socrate ha tentato di mostrare a Menone che le sue definizioni sono sbagliate, e che lo sono perché lui non sa che cosa la virtù sia. Solo quando Menone non ha più nulla da proporre per mostrare di sapere che cosa sia la virtù, Socrate lo invita a *cercarne* l'essenza[15].

Il lettore dei dialoghi sa che la ricerca dell'essenza è l'atto propriamente dialettico che configura l'indagine eidetica. Come scrive Delcomminette, la dialettica, in quanto scienza suprema, non può essere descritta dall'*esterno*, ma solo dall'*interno* della sua pratica[16]; ed ecco che Platone nel *Menone* mette in scena le difficoltà che i tentativi di pratica dialettica incontrano quando gli interlocutori non sono all'altezza di un tale compito. Menone obietta che chi non sa non può nemmeno cercare, e riporta il famoso *eristikos logos* sull'impossibilità della ricerca[17].

Per superare tale *impasse*, Socrate introduce l'argomento della reminiscenza: sacerdoti e sacerdotesse dicono che l'anima è immortale, che ha visto tutte le cose, e non

---

[13] «Figura è ciò che sola tra le realtà si accompagna sempre al colore», *Men.* 75b. La definizione viene criticata da Menone, perché in essa si fa uso di nozioni, quale quella di colore, che potrebbero non essere note all'interlocutore. Alla luce di questa critica Socrate, dopo essersi assicurato la comprensione da parte del suo interlocutore di alcuni termini chiave, fornisce, facendo uso di questi termini, una nuova definizione («figura è ciò che limita un solido», *Men.* 76a). Menone, che merita per questo nel dialogo l'appellativo di ὑβριστής (*Men.* 76a9), *pretende* da Socrate una terza definizione, quella di colore, e Socrate la costruisce: «un effluvio di figure commisurato alla vista e percepibile» (*Men.* 76d4–5). La costruzione di quest'ultima definizione avviene a partire da nozioni tratte dalla fisica di Empedocle, che è il maestro di Gorgia, a sua volta maestro di Menone, ciò perché uno degli scopi del dialogo riguarda le modalità dell'insegnamento che non può essere pensato come una trasmissione di dati dal maestro all'allievo, bensì come una ricerca personale fondata su una dimensione anamnestica.

[14] Poi anche Menone è costretto a produrre una definizione e afferma che la virtù, come dice il poeta, è godere delle cose belle e disporre di esse, ma subito riformula: la virtù è desiderare le cose belle ed essere capace di procurarsele (*Men.* 77b). Socrate dimostra che desiderare le cose belle (buone) è cosa di tutti e dunque non può essere la definizione della virtù, la quale è invece cosa di pochi (*Men.* 78b). Inoltre, la capacità di procurarsi i beni non è virtuosa se non è accompagnata dalla giustizia, ma così siamo di nuovo al cospetto di *una parte* della virtù (la giustizia) mentre ci veniva richiesto di definire *l'intero* (*Men.* 79b). Sull'intera discussione indispensabile Ferrari (2016: 180–187).

[15] Cfr. Tuozzo (2007: 244).

[16] Cfr. Delcomminette (2013: 163).

[17] Il paradosso, che viene poi riformulato da Socrate, sarà citato anche da Aristotele *(A.Po.* 1.1, 70a24–31). Come sottolinea Tuozzo (2007: 244), se nella riformulazione di Socrate il paradosso problematizza le condizioni di possibilità della ricerca, nella formulazione di Menone, esso problematizzava il metodo socratico stesso della priorità della ricerca dell'essenza: «even if inquiry should be somehow shown to be in principle possible, how do we go about inquiring into something we don't yet know? In particular, if qualities are ruled off limits, as Socrates' initial pronouncement on the priority of essence to quality at 71b3–7 might suggest, how are we to get started in the first place?».

c'è nulla che non abbia appreso. Non deve meravigliare allora che, sia sulla virtù sia sulle altre cose, l'anima «possa ricordare ciò che conosceva già prima. Dal momento che tutta quanta la natura è affine e che l'anima ha appreso tutte quante le cose, nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare» (*Men.* 81c–d). Socrate conferma che *non si dà insegnamento*, ma ciò che si apprende è il risultato di un atto di reminiscenza[18]. L'esperimento dello schiavo, ignorante di geometria, il quale apprende, senza che gli venga dato alcun insegnamento, che il valore del lato del quadrato doppio di un quadrato dato è uguale alla misura della diagonale del quadrato dato, dimostra che «la verità degli enti è sempre nella nostra anima» (*Men.* 86b1–2), «che bisogna con fiducia cercare, e cioè ricordare, ciò che al momento non si conosce, cioè non si ricorda» (*Men.* 86b3–4)[19].

---

[18] Cfr. Gonzales (2007: 275): «Learning is recalling what we already know». In questo limpido saggio Gonzales si propone di spiegare che cosa significhi che apprendere è ricordare ciò che già sappiamo, in che senso accada che già sappiamo ciò che non abbiamo ancora imparato, come interpretare che la verità degli enti sia da sempre nell'anima umana come afferma Socrate in *Men.* 86b1–2. Contro l'interpretazione di Vlastos (da una proposizione deriva la conoscenza di tutte le altre non conosciute; cfr. Vlastos (1965: 159), lo studioso mostra come tale *verità nell'anima non abbia forma proposizionale*: se Socrate avesse affermato che noi già possediamo anche una sola proposizione vera da cui altre proposizioni possono essere derivate, Menone non potrebbe presentare la sua obiezione del paradosso eristico nella quale è cruciale l'assoluto (*to parapan*) non sapere di chi è per questo impossibilitato a cercare. Contro Fine (1992: 209) e Irwin (1977: 139), che pure hanno avuto il merito di sottolineare che la verità nell'anima deve essere pensata come guida per la ricerca, e che affermano che lo schiavo ha opinioni vere circa le cose discusse *prima* ancora di cominciare la discussione, Gonzales sottolinea che Socrate dice che lo schiavo possiede opinioni vere alla fine della discussione; e che all'inizio, anzi, lo schiavo procede sbagliando. Inoltre, ciò che *è già in noi* non è l'opinione vera, ma la conoscenza. Secondo Gonzales è più corretta l'interpretazione di Canto-Sperber (1993: 71–72), secondo la quale la conoscenza nell'anima non è una conoscenza proposizionale in cui le verità siano derivate per inferenza, ma è una conoscenza virtuale, latente. Nel *Fedone* Socrate dice che la verità che possedevamo l'abbiamo dimenticata, ma, se con essa possiamo fronteggiare il paradosso, vuol dire che sono disponibili di essa almeno delle *tracce*. Contro l'interpretazione di Ebert (1973: 167–168) – secondo il quale l'affermazione che apprendere è ricordare è un'affermazione metaforica e l'intero argomento è *ad hominem* – Gonzales mostra che solo se in un qualche senso la verità è realmente, e non solo metaforicamente, già nell'anima è possibile superare l'aporia del paradosso della conoscenza. Per Gonzales la verità esiste nell'anima in forma pre-discorsiva come oggetto del desiderio. L'oggetto del desiderio, infatti, come mostra il *Simposio*, lo si possiede e di esso si manca, proprio come si dice della conoscenza nell'anima nel *Menone*. L'apprendimento nel *Simposio* è ricordo continuo di ciò che continuamente si dimentica. Desideriamo solo ciò di cui manchiamo, manchiamo solo di ciò di cui siamo deprivati e siamo deprivati solo di ciò che intimamente ci appartiene. Nel paradosso di *Menone*, ciò che possediamo non lo cerchiamo e ciò che non possediamo non possiamo affatto cercarlo. Nella soluzione di Socrate l'anima ha visto ciò che cerca e lo cerca perché lo desidera. È la dimensione cognitiva dell'*eros* che spiega la tensione dell'anamnesi. La virtù è ciò che desideriamo procurarci ed anche questo stesso desiderio. Ciò che Socrate identifica come *anamnesis* è non solo apprendere, ma anche cercare (e qui Gonzales cita Napolitano Valditara (2007)). Trasformare l'amore in pratica di conoscenza, ecco che cosa fa l'anima quando si muove verso l'essere secondo la sua essenza. E l'*anamnesis* non è altro che il desiderio di Socrate di risvegliare all'apprendimento, al desiderio del vero. Quel che manca nel *Menone* – dice Gonzales – è una *dottrina* dell'*anamnesis* e il motivo per cui tale dottrina manca è il seguente: se Socrate potesse insegnare a Menone (come lui gli chiede in *Men.* 81e5, cfr. Klein 1965: 97) che apprendere è ricordare, apprendere non sarebbe ricordare.

[19] Come scrive Irwin (1977: 139): «The examination of the slave is a scale-model of a Socratic elenchos, with a commentary to explain and justify the procedure».

È Menone a ritornare sulla questione dell'insegnabilità[20]. Egli non si accorge[21] che l'andamento della discussione, e soprattutto l'interrogazione dello schiavo, sono già in qualche modo una risposta alla sua domanda sull'insegnabilità della virtù. Socrate – che fin dall'inizio aveva negato la possibilità di ricercare se la virtù sia insegnabile prima di ricercare che cosa essa sia[22] – si sottomette ora vistosamente al volere di Menone e chiede solo di poter condurre l'indagine ἐξ ὑποθέσεως. Si tratta di usare un metodo euristico, il metodo degli studiosi di geometria[23], i quali si occupano di questioni quali per esempio[24] quella che chiede se sia possibile, a proposito di una superficie (περὶ χωρίου), che essa si inscriva (ἐνταθῆναι) come superficie triangolare (τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον) in una circonferenza data (ἐς τόνδε τὸν κύκλον)[25]. Gli studiosi di geometria, di fronte ad un tale quesito, al quale non sanno rispondere, dice Socrate, possono fare riferimento a un'ipotesi come la seguente: «se questa superficie è tale che, applicata alla retta data

---

[20] Pl. *Men.* 86c–d «Io sarei davvero contento di ascoltare e di indagare» – egli dice – «ciò che all'inizio ti chiedevo, ossia se bisogna impegnarsi in quanto la virtù è insegnabile oppure se si ingenera negli uomini per natura o in qualche altro modo».

[21] Sull'inettitudine di Menone e sull'importanza del livello intellettuale e morale dei personaggi per la determinazione del livello teorico della discussione nei dialoghi cfr. Ferrari (2016: 16–19).

[22] «Sembra proprio» – egli dice in *Men.* 86d8–e1 – «che si debba indagare una qualità di ciò che non sappiamo ancora che cosa è» (ἔοικεν οὖν σκεπτέον εἶναι ποῖόν τί ἐστιν ὃ μήπω ἴσμεν ὅτι ἐστίν). Secondo Tuozzo (2007: 243–247), a questo punto del dialogo non c'è cambiamento di metodo, perché il metodo ἐξ ὑποθέσεως è comunque ancora sempre un metodo platonico di ricerca dell'essenza.

[23] Come sottolinea Cattanei (2007), «i dialoghi di Platone attribuiscono una pluralità di statuti epistemologici contrastanti alle matematiche, le quali soltanto a certe condizioni si dimostrano scienze, mentre più di frequente risultano *technai*, addirittura tecniche «banausiche» (*R.* 522b4–5), tanto da meritarsi il titolo di *dianoiai*, più propriamente di quello di *epistemai* (*R.* 533d5–7; cfr. *R.* 511d4–5). Di questo universo multiforme e in fase di assestamento il *Menone* ritaglia un mondo, perché si limita a chiamare in causa le «geometrie» (*Men.* 76a1–2), il «geometrizzare» (*Men.* 85e1), e la «geometria» (*Men.* 85e2).

[24] E qui abbiamo – come scrive Tuozzo (2007: 245): «the obscure geometrical passage with which Socrates introduces the method of hypothesis». Il procedimento ipotetico quale era praticato dai geometri dell'epoca di Platone è presentato nel testo come l'unico disponibile per chi manchi di una conoscenza precisa e voglia vagliare qualche ipotesi nel tentativo di raggiungere una risposta corretta o almeno di chiarire i termini di un problema posto. La procedura è quella della riduzione di un problema ad un altro. Tale procedura fu usata per esempio da Ippocrate di Chio. Il problema posto nel suo caso era quello di raddoppiare un cubo. Ippocrate pensò che se si fossero trovate due rette, di cui la maggiore doppia della minore, e due medie proporzionali in proporzione continua, il cubo sarebbe stato raddoppiato. Tale esempio mostra bene come il metodo consista nella ricerca non direttamente della soluzione di un problema, ma delle condizioni esplicative che permettano di risolverlo. Le fonti antiche che ci parlano di Ippocrate di Chio ci dicono anche che, «così procedendo, egli trasformò la sua difficoltà in un'altra non minore» (cfr. [Eratosth.] *ep. ad Ptolem.* [Eutoc. *in Archim. sphaer. et cyl.* 3.104.11], trad. it. in: Giannantoni 1981: 450). Secondo Montano (2014: 200, n. 60) Platone nel *Menone* utilizza questo metodo non solo quando esplicitamente parla di metodo *ex hypotheseos*, ma anche nelll'interrogazione dello schiavo, perché anche la dimostrazione geometrica del problema del raddoppio del quadrato dato è operata attraverso «la riduzione di un problema ad un altro», e precisamente la riduzione del problema della ricerca di un numero che indichi la lunghezza del lato di un quadrato di area 8 al problema della ricerca della media proporzionale tra due rette date, cioè della diagonale. Si tratta in questo caso del passaggio dalla via aritmetica alla via geometrica.

[25] Klein (1965: 206) osserva che il metodo per ipotesi che viene proposto da Socrate sembra accettato volentieri da Menone. I geometri si domandano se una certa quantità di spazio possa essere *adattata* in forma di triangolo in un cerchio, in modo tale che i tre vertici tocchino la circonferenza.

della circonferenza (παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα)[26], lascia indietro una superficie *simile* a quella applicata (ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ), mi pare che ne consegua una cosa, se invece risulta impossibile che si verifichi questa condizione, allora ne consegue un'altra»[27].

Ironicamente, l'esempio geometrico che Socrate usa per spiegare il metodo ipotetico è ancora più complicato del problema che dovrebbe servire a chiarire. Sono molte le interpretazioni proposte di questo passo geometrico apparso oscuro a tutte le generazioni di studiosi[28], ma non sono esse che ci interessano in questa sede. Quel che invece è interessante rilevare, è che qui Socrate, usando un metodo circondato già nell'antichità dal sospetto di una inutile complicazione, rivesta l'esempio geometrico di un abito mimetico.

La mancanza di precisione del discorso di Socrate sottolineata da molti studiosi non è dovuta al grado di sviluppo della matematica dell'epoca, ma piuttosto al fatto che il problema e la sua soluzione non sono qui presentati per sé stessi, ma per offrire un modello di ragionamento sulla virtù[29]. È a questa circostanza che dobbiamo prestare attenzione per cogliere la ragione per la quale Platone sceglie proprio *questo* esempio geometrico, a questo punto della discussione messa in scena nel *Menone*. Si tratta dell'esempio di paragone implicito su cui vorrei brevemente portare l'attenzione.

All'inizio Menone, portatore di una concezione sofistica dell'insegnamento[30], ha domandato se la virtù sia insegnabile (*didakton*, *Men.* 70a). Socrate ha sostenuto che non c'è insegnamento (*didache*), ma reminiscenza (*anamnesis*, *Men.* 82a) e che la reminiscenza consiste nel ricordare, nel ricavare (*analambanein*, *Men.* 85d) la conoscenza che sta «in sé stessi» (*en hauto*, *Men.* 85d), *nelle* profondità dell'anima.

L'atto dell'apprendere – lo si è visto – non richiede alcun insegnamento, alcuna trasmissione: non c'è nulla che, venendo dall'*esterno*, vada ad *inscriversi* nell'anima di chi

---

[26] La retta data della circonferenza è probabilmente il diametro, dato il quale è data la circonferenza. «Il παρατείνειν – scrive Cattanei (2007: 251) – si profila piuttosto chiaramente come una pratica per cui ad una certa area ne vengono «applicate» altre, al fine di costruire determinate figure [...]. Il passo sembra piuttosto intrecciare il richiamo generico al procedimento geometrico «per ipotesi» con un riferimento a procedure «iniziali» o elementari, destinate a cadere in obsolescenza, che lo stesso Platone, nella *Repubblica*, considera esplicitamente contrastanti con una geometria teorica e scientifica». Secondo Bénatouil et El Murr (2010: 41–80) lungi dal farne un modello di rigore e di certezza, Platone ha considerato la geometria un paradigma delle costrizioni che caratterizzano la conoscenza umana, a causa della sua distanza dagli oggetti eterni e delle strategie che essa usa al fine di comprenderli: ipotesi, figure, operazioni costruttive.

[27] Cfr. Klein (1965: 206): i geometri, che non sanno se il particolare spazio in questione abbia la capacità richiesta, cioè di essere inscrivibile in una circonferenza, fanno a tal proposito una *supposizione*: se la quantità di spazio (che può sempre essere trasformata in triangolo o rettangolo) è tale che, allungando le sue linee date esse lasciano uno spazio *come* quello che è stato allungato, allora sembra che ne risulti qualcosa, diversamente risulta qualcosa di diverso. The «inscription», – scrive Klein (1965: 207) – the possibility of which is in question, has to be considered as «done» so that a sufficient condition for its being feasible can be inferred as a *consequence.*» Cfr. Bonazzi (2010: 144, n. 3).

[28] Cfr. Scott (2006: 132–157), ma anche le soluzioni citate in Ferrari (2016: 234, n. 157) e l'Appendice I in Bonazzi (2010: 143–147).

[29] Così Klein (1965: 208).

[30] Sulla concezione sofistica dell'insegnamento inteso come trasmissione di dati cfr. Ferrari (2016: 19, 29, 66, 73, 93, 205).

apprende. Ecco perché, al fine di spiegare se la virtù sia insegnabile, Socrate presenta un'immagine che, nella sua oscurità, intende essere la confutazione implicita – vale a dire non verbalmente asserita ma mimeticamente suggerita – della concezione sofistica dell'*insegnamento* secondo cui la verità viene all'anima *dal di fuori*. Si presenta il problema di una figura geometrica che richiede di essere *inscritta* in una circonferenza. Il paragone implicito che viene a questo punto a disegnarsi è quello che stabilisce un'analogia tra l'atto di insegnare (*didaskein*) e l'atto di inscrivere (*enteinein*): la virtù è insegnabile – *cioè inscrivibile in un'anima* – se e solo se la figura è inscrivibile in una circonferenza[31].

I dialoghi dimostrano che Platone, quando vuole, sa essere chiarissimo; se dunque il problema geometrico esposto nel *Menone* da sempre è apparso oscuro agli occhi degli studiosi, ciò potrebbe significare che Platone ha *voluto* essere oscuro, e che l'oscurità è essa stessa significativa: significativa delle difficoltà cui va incontro un'idea di insegnamento intesa come inscrizione di un contenuto (la virtù) in un contenente (l'anima). Tale idea, infatti, prevede una totale passività da parte del contenente, vale a dire il ricettore, l'allievo; il quale, piuttosto che cercare e ricordare, piuttosto che indagare all'interno di se stesso, sarebbe chiamato ad assumere – secondo questa concezione dell'insegnamento – precisamente quel comportamento pigro che nel dialogo (86b) viene duramente stigmatizzato.

Ci proponevamo di osservare l'elemento mimetico che abita l'esempio geometrico. Socrate, per indagare se la virtù sia insegnabile, ha adoperato l'esempio dell'inscrivibilità del triangolo in un cerchio. Il gesto che genera apprendimento non è pensabile – per Platone – come l'inscrizione in un'anima. Come dimostra la pagina sulla interrogazione dello schiavo, in caso di apprendimento non vi è alcuna inscrizione che un maestro faccia nell'anima di un allievo, bensì è l'allievo che, da solo, opportunamente interrogato dal maestro, può giungere alla conoscenza (*Men.* 85b–e); e questo giungere alla conoscenza si chiama apprendimento, si chiama *anamnesis*, si chiama ricerca[32]. Se Socrate non distingue tra apprendere e cercare – scrive Gonzales – è perché per Platone cercare è in qualche modo già avere, proprio come *eros* non è solo un modo di mancare, ma anche un modo di avere. La vera essenza dell'essere dell'anima è la sua relazione alla verità: l'anima

---

[31] Non solo: l'accento dell'argomentazione geometrica è posto sulla *somiglianza* che deve esistere tra due aree affinché l'inscrizione sia possibile e, allo stesso modo, l'accento dell'argomentazione didascalica viene posto sulla *somiglianza* che deve esistere tra la virtù e la conoscenza perché l'insegnamento possa avvenire (*Men.* 87b). Forse anche la trasformazione della superficie, da una primitiva forma x ad una forma triangolare, sta a rappresentare la trasformazione che un contenuto dovrebbe subire per assumere lo statuto di *contenuto insegnabile*.

[32] Naturalmente, come è stato sottolineato da tempo, se è vero che Socrate interrogando lo schiavo non gli ha trasmesso conoscenze, se è vero che lo schiavo non avrebbe appreso nulla dall'interrogazione se non avesse avuto previo contatto con la verità, è pur vero – come scrive Nehamas (1994: 235), criticando Bluck (1961: 12), che «the text gives little warrant to identification of the slave's understanding with his feeling of inner convinction». Ma il punto è che per Platone l'*episteme* non può e non deve essere raggiunta attraverso la *trasmissione* di informazioni (Nehamas 1994: 240). E ciò perché parte integrante dell'*episteme* è l'abilità a spiegare ciò che si apprende. Lo studioso (Nehamas 1994: 243), distingue conoscenza e comprensione e, citando Burnyeat commentatore del *De Magistro* di Agostino, scrive che «the important difference between knowledge and understanding is this, that knowledge can be piecemeal, can grasp related truths one by one, but understanding always involves seeing the connections and relations between the items known».

non *contiene* la verità, ma *è* la tensione al vero. L'oggetto del desiderio non è mai esterno al desiderio, ma è costitutivo di esso. È suggestivo pensare allora, ed è questa la mia proposta di interpretazione del testo, che presentare quel paragone implicito, nel quale il cerchio rappresenta l'anima e il triangolo rappresenta la virtù, *ha il senso di mostrare tutta le difficoltà cui va incontro un'idea di insegnamento così intesa*. Menone pone infatti la sua domanda sull'insegnabilità a partire dall'ambiente culturale al quale appartiene[33]: esso interpreta l'insegnamento come un atto materiale, un commercio, una trasmissione prezzolata[34]. Ed ecco che Socrate, a lui che gli chiede precisamente come negli uomini si ingeneri la virtù, presenta una risposta in termini figurativi[35]: un'oscura analogia geometrica dell'idea sofistica dell'insegnamento, che possa mostrare – non a Menone, ma al lettore del dialogo – tutta l'improbabilità di riuscita, tutta l'irrazionalità, tutta la falsità, di una tale concezione paideutica[36].

Mi pare interessante annotare – a mo' di conclusione – che un'idea di insegnamento inteso come inscrizione forzata di un'idea nell'anima appare in un passo del libro primo della *Repubblica*, là dove Trasimaco, a Socrate che non si lascia persuadere, domanda: «Devo forse infilarti il discorso nell'anima con la forza?» (ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον; *R.* 345b).

In questo caso il verbo usato per esprimere l'*inscrizione* nell'anima è il verbo ἐντίθημι che significa *collocare*, *immettere*, *inserire*, che può essere considerato un sinonimo di ἐντείνω che significa *inserire*, *inscrivere*, *includere*, e che è il termine tecnico per indicare l'ἔνθασις, l'inscrivibilità di una figura in una circonferenza.

---

[33] Significativamente Chappell (1996: 61–88), alla domanda *Can virtue be taught?* risponde con i passi di *Men.* 86c–90a, *Prt.* 318a–325c, 329b–333b, 349d–351b.

[34] Sull'idea sofistica dell'insegnamento come commercio cfr. *Prt.* 313c–314b e Palumbo (2004). Per una riflessione sulla dipendenza della metretica platonica dalla famosa formula protagorea del *metron anthropos* cfr. Wesoly (2004: 513–527).

[35] Cfr. Casertano (2004: 729–766).

[36] Menone, lo abbiamo visto, è presentato dal dialogo come allievo e ammiratore di Gorgia (cfr. *Men.* 70b), e sembra essere stato educato dal suo maestro a una sorta di arte del domandare e del rispondere costituita dall'enunciazione di una serie di possibilità (la virtù si insegna, si impara, ci si esercita per apprenderla, cfr. *Men.* 70a ; diversa è la virtù del ragazzo, a seconda se sia maschio o femmina, e quella dell'uomo più anziano, se libero o schiavo, cfr. *Men.* 71e–72a). Tanto i suoi interrogativi quanto le sue risposte appaiono immediati e privi di spessore, laddove Socrate, invece, si sofferma sulla complessità dell'arte del domandare prima ancora che del rispondere. Naturalmente questa è la rappresentazione che costruisce Platone : per uno studio accurato della maniera propriamente gorgiana di argomentare, al di là delle deformazioni polemiche della rappresentazione platonica, si veda Wesoły (2013: 159–188).

BIBLIOGRAFIA

Bénatouil, T., El Murr, D., 2010, "L'Academie et les géomètres", *Philosophie antique* 10, pp. 41–80.

Bluck, R. S., 1961, *Plato's* Meno, Cambridge.

Bonazzi, M., 2010, Platone, *Menone*, Torino.

Canto-Sperber, M., 1993, Platon, *Ménon*, Paris.

Casertano, G., 2004, "La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)", in: G. Casertano (cur.), *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 729–766.

Cattanei, E., 2007, "Due geometrie per il *Menone*", in: M. Erler L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 248–252.

Chappell, T., 1996, *The Plato Reader*, Edinburgh.

Cotton, A. K., 2015, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Oxford.

Delcomminette, S., 2013, "Exemple, analogie et paradigme. Le paradigmatisme dialectique de Platon", *Philosophie antique* 13, pp. 147–169.

Ebert, T., 1973, "Plato's Theory of Recollection Reconsidered: An Interpretation of *Meno* 80a–86c", *Man and World* 6, pp. 163–181.

Ferrari, F., 2016, 2016, Platone, *Menone*, Milano.

Fine, G., 1992, "Inquiry in the *Meno*", in: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp. 200–226.

Giannantoni, G., 1981, I *Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma–Bari.

Gill, M. L., 2012, *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*, Oxford.

Gonzales, F. J., 2007, "How is the truth of beings in the soul? Interpreting *anamnesis* in Plato", *Elenchos* 28, pp. 275–301.

Halperin, D. M., 1992, "Plato and the Erotics of Narrativity", in: J. C. Klagge (ed.) *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford, pp. 93–130.

Irwin, T., 1977, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford.

Klein, J., 1965, *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago–London.

Klein, J., 1977, *Plato's Trilogy. "Theaetetus", the "Sophist" and the "Statesman"*, Chicago.

Montano, A., 2014, Methodos. *Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica*, Napoli.

Napolitano Valditara, L. M., 2007, "Anamnesi e dialettica nel *Menone*", in: M. Erler L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 204–211.

Nehamas, A., 1994, "Meno's Paradox and Socrates as a teacher", in: J. M. Day (ed.), *Plato's* Meno *in focus*, London–New York, pp. 221–248.

Palumbo, L., 2004, "Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima", in: G. Casertano (cur.), *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 87–103.

Scott, D., 2006, *Plato's* Meno, Cambridge.

Tuozzo, T. M., 2007, "Knowing Meno Blindfolded: The Dialectic of Essence and Quality in the *Meno*", in: M. Erler L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 243–247.

Vlastos, G., 1965, "Anamnesis *in the* Meno", *Dialogue* 4, pp. 143–167.

Wesoły, M., 2004, "La salvezza della vita : 'un'arte e una scienza del misurare'", in: G. Casertano (cur.), *Il* Protagora *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 513–527.

Wesoły, M., 2013, "La «Dimostrazione propria» di Gorgia", *Peitho. Examina antiqua* 4, pp. 159–188.

LIDIA PALUMBO
/ University of Naples Federico II, Italy /
lpalumbo@unina.it

Soul, Triangle and Virtue. On the Figure of Implicit Comparison in Plato's *Meno*

Plato's dialogues can be regarded as the most important documents of the extraordinary mimetic power of visual writing, i.e., writing capable of "showing" and "drawing images" by using words only. Thanks to the great lesson of the Attic theater, Plato makes his readers see: when reading the dialogues, they see not only the characters talking but owing to the visual power of mimetic writing, they also see that which the characters are actually talking about. There are numerous rhetorical devices employed by Plato the writer that make this visual rendering of philosophy possible. In this text, I would like to bring an example from the *Meno* that illustrates the visual power of an implicit comparison. By "implicit comparison", I mean the special kind of comparison that is not presented explicitly and fully in the text but that the text merely evokes and that, once evoked, contributes to determining the formation of the image.

KEYWORDS

Plato, sophists, mimetic art, visual writing, teaching, philosophy and geometry.

Argument und Performanz: Alkibiades' Verhalten im *Symposium* und Platons Analyse in den *Nomoi*

MICHAEL ERLER / *Universität Würzburg* /

1. Argument und Performanz im platonischen Dialog

In seinen Dialogen versucht Platon als Autor, mit Hilfe dramatischer Darstellung und literarischer Strategien den Lesern die vorgeführten, oftmals abstrakten Argumente plausibel zu machen und mögliche Zweifel beim Leser, die oftmals von Sokrates' Partnern in den Dialogen gleichsam antizipiert werden, zu mildern oder zu beseitigen.[1] Die dramatische Struktur und die historische Szenerie der Dialoge, aber auch die Performanz[2] der Partner des Sokrates oder des Sokrates werden selbst zu einem Teil der persuasiven Strategie der Dialoge, insofern sie illustrieren, affirmieren oder widerlegen, was argumentativ diskutiert wird. Wenn z.B. im Dialog *Phaidon* Sokrates' Argumente für die Unsterb-

[1] Vgl. Erler (2009).

[2] Zum Verhältnis von Performanz und Wissensvermittlung in antiken Texten vgl. Fuhrer, Renger (2012).

lichkeit der Seele bei seinen Partnern Kebes und Simmias auf Skepsis stoßen, obgleich sie eigentlich zustimmen wollen, mag diese Unsicherheit die mögliche Unsicherheit der Leser spiegeln. Wenn Platons Sokratesfigur jedoch diese Unsicherheit nicht teilt und sein Reden und Handeln nach Auffassung seiner Partner signalisieren, dass er trotz des nahen Todes glücklich ist, weil er offenbar überzeugt ist, dass seine Seele unsterblich, der Tod also nicht zu fürchten ist, dann relativiert dieser dramatisch-performative Aspekt des Dialoggeschehens die auf der argumentativen Ebene erkennbaren Zweifel. Sokrates' Verhalten lässt vermuten, dass die argumentativen Probleme überwindbar sind.[3] Das Verhalten der Sokratesfigur kann geradezu als eine Art Kommentar des Autors Platon zur philosophischen Argumentation gelesen werden. Die Aufforderung im Dialog an Phaidon, dem Erzähler, genau zu berichten, was gesagt und getan wird, ist auch an den Leser und Interpreten des Dialoges gerichtet. Es ist in der Tat hilfreich, den argumentativen und den dramatisch-performativen Aspekt dieses und auch anderer Dialoge zu berücksichtigen. Nicht selten wird auf performativer Ebene vom Autor Platon angedeutet oder vorgeführt, was der Philosoph Platon in späteren Dialogen argumentativ reflektieren lässt.

Dabei lassen sich manche argumentative Passagen wie Erläuterungen zu dramatischen Vorführungen in anderen Dialogen lesen und sollten berücksichtig werden, ehe man anhand inhaltlich differenter philosophischer Positionen in verschiedenen Dialogen auf Entwicklungen in Platons geistiger Vita schließen möchte.[4] Dies soll an einem Beispiel im Kontext der Frage gezeigt werden, inwiefern es bei Platon mit Blick auf den ‚sokratischen Intellektualismus' Kontinuität gibt oder es möglicherweise zu einem Bruch in seiner geistigen Vita kommt und er z.B. in den *Nomoi* zu einer realistischeren oder pessimistischen Auffassung von der Fähigkeit des Menschen gekommen ist, seine Handlungen konsequent an seinen intellektuellen Kenntnissen auszurichten und er mit ‚Wissensschwäche' rechnet.[5] Diese Frage ist vieldiskutiert und neben der Betonung der Unterschiede gibt es auch Plädoyers für Kontinuität in der Frage des sokratischen Intellektualismus Platons.[6] Zumeist wird dabei die argumentative Ebene der Dialoge herangezogen. Im Folgenden soll jedoch vorgeschlagen werden, auch das oben angesprochene ‚Kommentarverhältnis' von performativer und argumentativer Ebene in Platons Dialogen zu berücksichtigen. Es wird sich zeigen, dass dies für die Annahme einer Kontinuität sowohl des Intellektualismus als auch des angeblichen Pessimismus spricht.[7] Inhaltliche Differenzen erweisen sich aus dieser Perspektive jedenfalls weniger als Folge einer philosophischen Positionsänderung als einer strategischen Perspektivänderung des Autors Platon.

---

[3] Vgl. Erler (2008).

[4] Erler (2015).

[5] Vgl. Erler 2007: 82; zum Pessimismus vgl. Scott (1999); vgl. zum Problem der Wissensschwäche bei Platon Bobonich (2007).

[6] Von Korrektur spricht Bobonich (2002); Kontinuität betonen mit guten Gründen Gerson 2003: 265–275; Rowe (2010); Rowe (2007); Carone (2001).

[7] Zu der Rolle der *Nomoi* und ihrem Verhältnis zur *Politeia* vgl. Horn 2013: 16; Erler 2007: 379. Vgl. Schofield (2010); Laks (2001); Horn (2013a); vgl. dazu Schöpsdau 1994: 415.

2. Argument: *Nomoi*

Wie die *Politeia* schildern die *Nomoi* einen Staat nicht zuletzt mit Blick auf die Erziehung und Verbesserung seiner Bürger und ihrer Tugend.[8] Die *Nomoi* behandeln u.a. auch Ordnung und Unordnung in der Seele, wobei Begierde und Schmerz als Ursache seelischer Unordnung und moralischer Defizite identifiziert werden. Dabei kommt ein innerseelischer Konflikt zur Sprache, der geprägt ist von rationaler Bewertung und affektiver Motivation.[9] Dies wird als Grundlage und Quelle von Fehlhandlungen und intellektueller Fehler ausgemacht. In diesem Zusammenhang wird angedeutet, dass ein Handeln wider besseres Wissen möglich scheint,[10] was mit der sokratischen These, wonach jedes moralische Versehen Folge eines intellektuellen Defizites ist und also keiner freiwillig Unrecht begehe, nicht kompatibel scheint. Dieser innere Widerstreit wird von Platon in den *Nomoi*[11] mittels einer musikalischen Metaphorik beschrieben, insofern Unwissen oder Weisheit als Disharmonie bzw. Harmonie zwischen Vernunft und Affekt beschrieben wird. Größte Unwissenheit besteht demnach darin, dass man nicht liebt, sondern hasst, was einem gut und schön erscheint, und liebt, was ungerecht scheint.[12] Man hat in diese Metaphorik eine Fortsetzung sokratischen Denkens gesehen,[13] aber auch auf Unterschiede hingewiesen.[14] In der Tat wird in den *Nomoi* ein wichtiger Unterschied zum sokratischen Intellektualismus kenntlich.[15] Denn für Sokrates gilt, dass Wissen sich immer gegenüber Affekten durchsetzen kann. Die Überzeugung hingegen, dass man trotz dieses Wissens von dem was besser ist, etwas anderes tun kann und von diesem Trieb überwältigt wird, wird als die Meinung der Vielen angesehen und deshalb aus Sicht des platonischen Sokrates durchaus negativ gewertet. Der Menge wird die Fähigkeit zu philosophieren abgesprochen, wirkliche Philosophen sind freilich selten.[16]

Eben diese Auffassung ist in den *Nomoi* zu finden und vorherrschend.[17] Zwar wird in der *Politeia* mit der Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Begierde und Vernunft gerechnet, in dem erstere siegen mag.[18] Doch da nach Platon dieser Sieg zu einer Trübung des Wissens führt, sieht Sokrates die Ursache einer Fehlhandlung in einem verkehrten

---

[8] Vgl. Frede 2010: 108–126 (bes. 116 *ff.*).

[9] Müller 2013: 45–66.

[10] Vgl. Pl. *Lg.* 875a.

[11] Vgl. Schöpsdau 1994: 415.

[12] Vgl. Pl. *Lg.* 696c, 689a–689e; *Grg.* 482b.

[13] Vgl. Pl. *Prt.* 357e.

[14] Vgl. Schöpsdau 1994: 416.

[15] Vgl. Görgemanns 1960: 155 *f.*

[16] In den *Nomoi* kommt die Meinung der Vielen zur Sprache, vgl. Pl. *R.* 503b, 494a.

[17] Vgl. Pl. *Lg.* 902a.

[18] Vgl. Pl. *Prt.* 352d; *Lg.* 902a; *R.* 440a.

Denken.[19] In den *Nomoi* hingegen wird mit der Möglichkeit gerechnet, dass Affekte das Handeln bestimmen können, obgleich richtiges Wissen und schöne *logoi* oder Argumente in der Seele vorhanden sind. Richtiges Handeln folgt nur, wenn die Affekte sich der Herrschaft der Vernunft fügen und sich in Symphonie befinden.[20] Die Überwältigung des Wissens durch Affekte wird als mögliche Ursache falschen Handelns vom Fehlen des Wissens geradezu unterschieden. In der Tat spielt Platon in den *Nomoi* mit der Möglichkeit, dass Einsicht den Affekten unterliegt, dass Tugenden ambivalent sein können,[21] und dass Tugendwissen nicht notwendig zum richtigen Handeln führt, dass also z.B. Diebstahl aus Unvernunft oder Unbeherrschtheit, nicht also nur infolge einer zeitweiligen Trübung des Wissens resultiert.[22] Das mag als mit dem sokratischen Intellektualismus inkompatibel scheinen, wird in den *Nomoi* aber aus der Perspektive der Menge entwickelt.[23]

Es liegt in den *Nomoi* also eindeutig eine Differenz zum reinen Intellektualismus sokratischer Provenienz vor, wie ihn der frühe Platon bietet, und man kann fragen, ob hier Änderungen[24] in der philosophischen Grundhaltung des Philosophen Platons zu beobachten sind.

3. Performative Ebene: Alkibiades im *Symposion*

Nun hat man in diesem Zusammenhang auf Anzeichen von Kontinuität der sokratischen intellektualistischen Haltung auch in späteren Dialogen Platon bis zu den *Nomoi*[25] hingewiesen, aber auch darauf, dass die in den *Nomoi* propagierte pessimistische Haltung in früheren Werken zu finden ist. Doch sollte der dramatisch-performative Aspekt der Dialoge und insbesondere die Beschreibung des Verhaltens von Sokrates' Partnern nicht gänzlich beiseitegelassen werden. Immerhin geht es auch in den *Nomoi* weniger um wahre Philosophen wie Sokrates, sondern um Menschen wie du und ich, wie sie durch Sokrates' Partner verkörpert werden.[26] Deshalb liegt es nahe, für einen Vergleich nicht die Sokratesfigur und deren strengen Intellektualismus heranzuziehen, um auf Differenzen hinzuweisen, sondern zu beachten, dass die Argumentation in den *Nomoi* oftmals an der Meinung der Vielen ausgerichtet ist, und zu fragen, ob dort etwa auf der

---

[19] Vgl. Pl. *R.* 413b–c; *Ti.* 86b–87b.

[20] Vgl. Pl. *Lg.* 689b, 734b.

[21] Vgl. *ibidem*, 689b.

[22] Vgl. Görgemanns 1960: 155; Pl. *Phd.* 65c; *Ti.* 86b.

[23] Vgl. X. *Ages.* 5.1.6; *HG* 4.8.22; *Mem.* 1.2.24.

[24] Vgl. Pl. *Lg.* 934a; Horn 2013: 175.

[25] Vgl. Rowe (2010).

[26] Vgl. Görgemanns 1960: 142. Über unterschiedliche Leserschaften als wichtigen Aspekt bei der Betrachtung der Relation der *Nomoi* zu anderen Dialogen reflektiert auch Rowe (2010; hier 33).

pragmatischen Ebene ein Vergleich möglich ist, der Kontinuitäten erkennbar werden lässt. Ein solcher Fall, so soll vorgeschlagen werden, liegt bei der Alkibiadesgestalt im *Symposion* vor, insbesondere die Stelle, an der er seinen innerlichen Zustand schildert, der ihn befällt, als er von Sokrates hört, was er tun soll, dies auch akzeptiert, aber es dann dennoch nicht tut, zumal sich dabei Aspekte erkennen lassen, die auch in den *Nomoi* eine Rolle spielen. Nachdem Sokrates von seiner Belehrung durch Diotima berichtet hat, betritt Alkibiades in betrunkenem Zustand den Raum, schließt sich der Gesellschaft an und beginnt mit einer Preisrede auf Sokrates.[27] Dabei beansprucht er, die ganze Wahrheit über Sokrates' Wesen erkannt, seine *atopia* durchschaut und in sein Inneres geblickt zu haben. Alkibiades vergleicht Sokrates' Erscheinungsbild mit Statuetten von Silenen in Werkstätten der Bildhauer, welche sich – mit Pfeifen und Flöten versehen – öffnen und im Inneren Bilder von Göttern erkennen lassen. Gleiches gilt demnach auch für Sokrates' *logoi*, die nach Alkibiades' Auffassung außen lächerlich scheinen, innen aber mit tiefem Sinn versehen sind. Sokrates' *logoi* werden als bloße Unruhestifter vorgeführt, die Emotionen wecken und denen man sich hilflos ausgeliefert fühlt. Und genau so ergeht es ihm, erklärt Alkibiades und schildert ein solches Gefühl innerer Zerrissenheit und Ohnmacht eindrücklich. Sokrates habe ihn zu der Erkenntnis gebracht, dass er viele Mängel habe und sein Leben ändern müsse. Alkibiades empfindet dies als Demütigung. Er möchte deshalb vor Sokrates wie ein Sklave fliehen. Denn er schäme sich dafür, dass er – was niemand ihm glauben würde[28] – Sokrates nicht widersprechen könne, gleichzeitig aber Sokrates' Hinweisen nicht folgen könne. Denn trotz dieser Erkenntnis sieht sich Alkibiades nicht in der Lage, letztlich der Versuchung zu widerstehen, sich in Athens Angelegenheiten zu engagieren. Wenn er aber Sokrates verlasse, fühle er sich zugleich wieder angezogen, sei gleichzeitig aber besiegt durch die Macht des Verlangens nach Ehrung durch die Menge. Man fühlt sich an Phaidra in Euripides' *Hippolytos* erinnert, wenn diese bekennt, ihrer Leidenschaft nicht Herr zu werden.[29] Diese Selbstanalyse des Alkibiades ist interessant. Denn sie beschreibt einen inneren Konflikt zwischen der bewussten Erkenntnis des Richtigen und der Attraktion durch Affekte, die von ihm durchaus als negativ eingeschätzt, aber dann befolgt werden. Alkibiades ahnt, dass Sokrates Recht hat und seine Argumente stimmig sind. Er erkennt eigene Defizite, aber auch, dass er dem Affekt folgt und also unterliegt. Alkibiades empfindet sein Verhalten als Niederlage, ganz so wie Sokrates es im *Protagoras* beschreibt, wenn Menschen trotz besseren Wissens von der Lust zu falschen Handlungen getrieben werden. Auch dort wird der Zustand als davonlaufender Sklave beschrieben, ein Zustand, der laut Sokrates im *Protagoras* eigentlich nicht möglich ist, weil Vernunft Herrschaft habe;[30] diese Auffassung des Unterliegens wird im *Protagoras* als Meinung der Menge kritisiert und entspricht auch durchaus

---

[27] Vgl. Pl. *Smp*. 216a–b; Erler (2010).

[28] Vgl. *ibidem*, 216b.

[29] Vgl. E. *Hipp*. 375–383.

[30] Vgl. Pl. *Prt*. 353a, 352b–e.

populäreren Auffassungen.[31] Im *Symposion* ist in diesem Zusammenhang von Ehrliebe die Rede, die von Alkibiades durchaus als etwas Negatives empfunden wird. Das ist wichtig, weil sich seine Auffassung mit dem trifft, was zuvor Diotima darüber zu Sokrates zu sagen hatte: «Dessen sei nur versichert, o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müsstest du dich ja über die Unvernunft wundern».[32] Alkibiades hat also durchaus eine richtige Auffassung, was seine Situation und die Triebkraft seines Handelns betrifft.[33] Doch lässt er sich nicht von seiner Erkenntnis leiten, erkennt dies auch als Fehler und beklagt es. Bemerkenswert ist zudem, dass sich Alkibiades mit Blick auf Sokrates – also richtiges Verhalten – schämt, anders als etwa Polos oder Kallikles im Dialog *Gorgias*, die sich mit Blick auf die Menge schämen. Mit dieser Aussage erweist sich Alkibiades in der Tat als einer, der von Sokrates durchaus gelernt hat. Denn seine Scham erhält Profil vor dem Hintergrund von Sokrates' Diskussion mit Agathon zu Beginn des Dialogs *Symposion*. Bei dieser Diskussion ging es um die Frage, ob man sich vor der Menge schämen soll, wenn man Fehler macht oder vor dem Experten. Agathon stimmt letzterem zu, wobei eine vertiefende Begründung seiner Position ausbleibt, weil Phaidros die Diskussion unterbricht. Man könnte sagen: Alkibiades' Selbstanalyse seiner Scham vor Sokrates setzt die Diskussion indirekt fort und gibt gleichsam die im Sinne des Sokrates richtige Antwort, wenn er Scham nur mit Blick auf den Philosophen, nicht auf die Menge zulässt.[34] Alkibiades schämt sich richtigerweise allein vor Sokrates und nicht, weil er gesellschaftlichen Konventionen nicht folgt. Sein Verhalten liest sich wie eine Antwort auf die im früheren Gespräch mit Agathon offen gelassene Frage. Alkibiades weiß oder ahnt also wirklich das Richtige, und dennoch folgte er seiner Vernunft nicht, sondern lässt sich von seinen Emotionen leiten.

4. Kallikles im *Gorgias*

Alkibiades wird also im *Symposion* von zwei Einflüssen hin- und hergerissen, von Sokrates auf der einen und den Vielen auf der anderen Seite. Eine gleiche innere Zerrissenheit wird auch bei anderen Figuren in den Dialogen vorgeführt. Besonders die Figur des Kallikles im Gorgias ist in diesem Zusammenhang von Interesse. Angesichts von Sokrates' Argumentation im *Gorgias*, dass niemand anderen Schaden zufügen sollte, auch wenn er selbst Unrecht erlitten habe, zeigt Kallikles sich beeindruckt und bekennt später: «Ich weiß nicht, wie mir gewissermaßen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates;

---

[31] *Ibidem*, 352b–c; vgl. E. *Hipp*. 380–382; *Med*. 1078–1080; vgl. Manuwald 1999: 390 (zu 352b).

[32] Vgl. Pl. *Smp*. 208c (Übers. Schleiermacher); die Partie ist viel diskutiert, vgl. z.B. Reeve 2006: 145; Wilburn, 2015: 22.

[33] Auf die durchaus positive Rolle von ‚spirited motivation' in Alkibiades' Haltung macht aufmerksam Wilburn 2015: 21.

[34] Vgl. Pl. *Smp*. 194c, 216c; zu Scham im *Gorgias* vgl. Kobusch 1996: 50 *ff*.

es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich».[35] Doch bekräftigt er, dass er bei der Auffassung der Menge bleibt, deren Auffassung Sokrates' These widerspricht. Deshalb glaubt er – wie Alkibiades – Sokrates, obgleich er zugibt, Sokrates' Argumenten nicht widersprechen zu können. Doch weigert er sich, die Konsequenzen zu akzeptieren. Und Sokrates weiß auch warum: Ursache sei Kallikles' Liebe zur Menge, die in seiner Seele sich ihm widersetze und ihn schwankend mache. Es ist – wie Sokrates an anderer Stelle sagt – Kallikles in Kallikles, der ihm widerspreche und sich der Meinung des Volkes beuge: «So wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir mißtönen das ganze Leben hindurch».[36] Wie Alkibiades gerät Kallikles also in Widerspruch zu sich selbst, wobei entsprechend dem Seelenkonzept des *Gorgias* eigentlich nicht von einer Mehrteiligkeit der Seele auszugehen ist, mit einer der Vernunft widerstrebenden Instanz, eine solche aber – wie im *Phaidon* – in ein Bild gefasst ist, wenn im *Phaidon* vom Kind im Mann die Rede ist, so spricht Sokrates hier von Kallikles in Kallikles.[37]

Er lässt sich nicht beeinflussen, schwankt nicht wie andere infolge der Orientierung an der Menge, sondern steht zu seiner geliebten Philosophie, die immer dasselbe sagt. Kallikles hingegen geht es wie Alkibiades. Er zeigt sich von den Argumenten des Sokrates beeindruckt, erkennt wie Alkibiades Richtiges, lässt sich aber von der richtigen Argumentation nicht zu richtigem Verhalten anleiten und thematisiert wie Alkibiades diesen Zwiespalt,[38] akzeptiert ihn aber – anders als Alkibiades – nicht als Problem. Auch in dieser kleinen Szene wird jedoch vorgeführt und analysiert, dass und wie eine emotionale Komponente daran hindern kann, dem rationalen Teil zu folgen, obgleich es sich als kohärent und richtig erweist, wie das auch bei Alkibiades geschieht und wie er es sogar zugibt, dass logische Argumente nicht hinreichend sind, wenn emotionales Streben im Mensch sich dagegen wendet. Gleiches lässt sich als letztes Beispiel auch im *Phaidon* beobachten. Dort wollen sich ebenfalls die Partner des Sokrates dessen Argumenten nicht beugen, obgleich sie diese als zwingend ansehen. Als sie schließlich nachgeben, geschieht dies mit großem inneren Widerstand, der sich aus einer Quelle speist, den Sokrates bildhaft als ‚Kind im Mann' charakterisiert.[39]

Stellen wie im *Symposion*, im *Gorgias* und im *Phaidon* gehören in unterschiedliche Kontexte. Doch ist ihnen gemeinsam, dass sie gleichsam auf performativer Ebene illustrieren, dass auch dem frühen Platon natürlich bewusst ist, dass man wissen kann, was richtig und falsch ist, und dennoch nicht entsprechend handelt. Gemeinsam ist allen Beispielen, dass es sich nicht um Philosophen, sondern um gewöhnliche, wenn auch bisweilen sehr begabte Menschen handelt, die wie Alkibiades ihr Verhalten als Niederlage empfinden, aber dennoch gegen besseres Wissen handeln. Die dramatisch-performa-

---

[35] Vgl. Pl. *Grg.* 481b, 513c–d.

[36] Vgl. *ibidem*, 482b–c (Übers. Schleiermacher).

[37] Vgl. *ibidem*, 482a; Erler (2004); Rowe (2010).

[38] Dodds 1959: 352.

[39] Vgl. M. Erler 2008: 28–30.

tive Ebene der Dialoge zeigt, dass dass der Intellektualismus offenbar nur für Leute wie den Protophilosophen Sokrates gilt, nicht aber für gewöhnliche Menschen, auch wenn sie noch so intelligent sind wie Alkibiades. Besonders die Alkibiadesfigur lässt sich in ihrem Verhalten und ihrer Selbstanalyse geradezu als Antizipation dessen lesen, was in den *Nomoi* dann argumentativ analysiert wird. Die frühere performative und die argumentative Ebene der Dialoge ergänzen sich also. Man hat darauf hingewiesen, dass es eine Konstanz von sokratischem Intellektualismus auch beim späteren Platon gibt.[40] Mit Blick auf das Verhältnis von performativer und argumentativer Ebene der Dialoge darf man ergänzen, dass diese Konstanz auch für die pessimistische Sichtweise Platons gilt. Eine besondere Akzentuierung einer der beiden Aspekte ist eher dem Kontext als einer geistigen Entwicklung des Philosophen Platon geschuldet.

5. Die *Nomoi* und die ‚normalen' Menschen

In den *Nomoi* steht der Aspekt des gewöhnlichen Menschen im Vordergrund. Was Alkibiades im *Symposion* als seinen Gefühlszustand und sein daraus resultierendes Verhalten beschreibt, erinnert in vielem an das, was man in den *Nomoi* über das Verhältnis von *ratio* und deren Beeinflussung durch die Affekte erfährt. Demnach ist die Bewertung der Affekte von der jeweiligen Situation abhängig. Aufgabe der Vernunft und des *nomos* ist es, in jeder Lage den Affekt zur Herrschaft zu bringen, der angemessen ist. Es gibt in den *Nomoi* also einen erzieherischen Auftrag. Die Gefühle sollen nämlich aufgrund der richtigen Gewöhnung mit dem *logos* in Einklang im Sinne einer *symphonia*[41] gebracht werden, ganz so wie es schon im *Gorgias*[42] formuliert war. Tugenden wie die Besonnenheit werden als Damm gegen Affekte angesehen und Scham wird als *vox media* verstanden.[43] Die Psychologie der *Nomoi* ähnelt der dichotomischen populären Auffassung der Tragödie und ist der Auffassung der nicht sehr philosophischen Gesprächspartner des Atheners, Megillos und Kleinias, angepasst.[44] Auch die *Nomoi* verlangen Vernunft als Leitfaden für ethisches Verhalten, dies aber so, dass *phronesis* zur Tugend hinzutreten muss, nicht die Tugend selbst ist. Dies entspricht nicht dem sokratischen Intellektualismus, ist aber der Meinung der Menge angepasst, die in den *Nomoi* als Horizont der Darlegung vorausgesetzt wird.[45] Zwar wird dort durchaus angedeutet, dass die Idealvorstellung vom sokratischen Intellektualismus nicht vergessen ist, wenn Platon den Athe-

---

[40] Vgl. Rowe 2007a: 143–163; zu den *Nomoi* vgl. Rowe 2010: 29–50, in Auseinandersetzung mit Schofield (2010).

[41] Vgl. Pl. *Lg*. 653a–c.

[42] Vgl. Pl. *Grg*. 482b; *Lg*. 696c.

[43] Vgl. Pl. *Chrm*. 160b–161a.

[44] Vgl. Görgemanns 1960: 105–111.

[45] Vgl. Schöpsdau 1994: 228–232.

ner sagen lässt: «Wenn allerdings einmal ein Mensch mit einer geeigneten Naturanlage durch göttliche Fügung geboren würde [...], so bräuchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten; denn dem Wissen ist kein Gesetz und keine Anordnung überlegen [...]. Nun aber ist dies ja nirgends und auf keine Weise der Fall, außer im geringem Maße».[46] Doch geht es in den *Nomoi* nicht um reinen Intellektualismus eines Sokrates, sondern um eine zweitbeste Lösung,[47] die mit Blick auf gewöhnliche Menschen nicht allein auf vernunftgesteuertes Verhalten des Menschen baut, sondern die Notwendigkeit von Gesetzen betont.[48]

Gäbe es also nur Philosophen im Sinne der *Politeia*, wäre der Gesetzesstaat nicht nötig. Doch die Menschen wie du und ich, um die es in Magnesia und in den *Nomoi* geht, handeln eben nicht sokratisch. Deshalb wird in den *Nomoi* eine entsprechende ‚normalmenschliche' Haltung diskutiert und analysiert, die in früheren Dialogen auf performativer Ebene illustriert wird. Manches spricht dafür, dass Platon immer ein Intellektualist im Sinne des Sokrates gewesen sei, und dass man kaum von einem wachsenden Pessimismus Platons sprechen kann. Die Illustration eines anderen Verhaltens in früheren Dialogen zeigt aber auch, dass Platon immer schon die pessimistischere Sicht auf die gewöhnlichen Menschen vertreten und diese reflektiert hat. Jedenfalls sind die *Nomoi* aus dieser Sicht kaum Ausdruck wachsenden Pessimismus, sondern greifen als Hauptthema auf, was sich in anderen früheren Dialogen auf einem Nebenschauplatz, der performativen Ebene mit ihren normalen Menschen, abzeichnet. Dass Platon in den Dialogen in der Tat dieselbe Sache aus unterschiedlichen Perspektiven anspricht, ohne dass damit eine Änderung der eigenen Position verbunden sein muss, wird deutlich, wenn man sieht, dass nicht nur zwischen Dialogen wie *Gorgias*, *Protagoras* und *Nomoi*, sondern auch innerhalb der Dialoge selbst derartige Perspektivänderungen zu beobachten sind. Es sei hier nur daran erinnert, dass Sokrates im *Gorgias* z.B. die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung im Sinne eines Handelns wider besseren Wissens oder Strafen durchaus positiv diskutiert, was nicht kompatibel mit Sokrates' Intellektualismus scheint. Wenn Sokrates gleichwohl Selbstbeherrschung fordert, dann ist dies der gesprächsstrategischen Situation geschuldet.[49] Als Zeichen von Diskontinuität im Denken Platons ist dies nicht zu werten, wohl aber als Beleg, dass neben dem Philosophen auch der Autor Platon zu beachten ist, der freilich dem Philosophen zur Hand geht.

---

[46] Vgl. Pl. *Lg*. 875c–d (Übers. Schöpsdau).

[47] Vgl. Pl. *Plt*. 300c; *Leg*. 875c.

[48] Vgl. Erler 2016: 59 *ff*.

[49] Rowe 2007, 145, 153, 155.

BIBLIOGRAPHIE

Bobonich, C. (hrsg.), 2007, *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007.

Bobonich, C., 2002, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford.

Carone, G. R., 2001, "Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change His Mind?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, S. 107–148.

Dodds, E., 1959, Plato, *Gorgias*, Oxford.

Erler, M., 2004, "Socrates in the Cave. Argumentations as Therapy for Passions in *Gorgias* and *Phaedo*", in: M. Migliori (hrsg.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza 2003*, St. Augustin, S. 107–120.

Erler, M., 2007, "Platon", in: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2.2, Basel.

Erler, M., 2008, "Platon: Affekte und Wege zur Eudaimonie", in: H. Landweer, U. Renz (hrsg.), *Klassische Emotionstheorien der Philosophiegeschichte*, Berlin–New York, S. 19–44.

Erler, M., 2009, "The Fox Knoweth Many Things, the Hedgehog One Great Thing: The Relation of Philosophical Concepts and Historical Contexts in Plato's Dialogues", *Hermathena* 187, S. 5–26.

Erler, M., 2010, "Charis und Charisma. Zwei Bilder vom Weisen und ihre Diskussion in Platons Dialogen", in: D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann (hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, S. 42–61.

Erler, M., 2015, "Argument and Context: Adaption and Recasting of Positions in Plato's Dialogues", in. D. Nails, H. Tarrant (hrsg.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki 2015, S. 91–105.

Erler, M., 2016, "Diogenes against Plato. Diogenes' Critique and the Tradition of Epicurean Antiplatonism", in: J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, R. Güremen (hrsg.), *Diogenes of Oenoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven, S. 51–65.

Frede, D., 2010, "Puppets on Strings: Moral Psychology in *Laws* Books 1 and 2", in: C. Bobonich (hrsg.), *Plato's* Laws. *A Critical Guide*, Cambridge, S. 108–126.

Fuhrer, T., Renger A.-B. (hrsg.), 2012, *Performanz von Wissen*, Heidelberg.

Gerson, P., 2003, *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford.

Görgemanns, H., 1960, *Beiträge zur Interpretation von Platons „Nomoi"*, München.

Horn, C. (hrsg.), 2013, *Gesetze – Nomoi*, Berlin 2013.

Horn, C., 2013a, "Politische Philosophie in Platons *Nomoi*. Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität", in: C. Horn, *Gesetze – Nomoi*, Berlin, S. 1–22.

Kobusch, T., 1996, "Wie man leben soll: *Gorgias*", in: T. Kobusch, B. Mojsisch (hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, S. 47–63.

Laks, A., 2001, "In What Sense is the City of the *Laws* a Second Best One?", in: F. Lisi (hrsg.), *Plato's* Laws *and its Historical Significance*, St. Augustin, 107–114.

Manuwald, B. (Übers. & Komm.), 1999, Platon. *Protagoras*, Göttingen.

Müller, J., 2013, "Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie", in: C. Horn (hrsg.), *Gesetze – Nomoi*, Berlin, S. 45–66.

Reeve C. D. C., 2006, "A Study in Violets: Alcibiades in the *Symposium*", in: J. H. Lesher, D. Nails, F. C. C. Sheffield (hrsg.), *Plato's* Symposium, Washington, S. 124–146.

Rowe, C., 2007, "The Moral Psychology of the *Gorgias*", in: M. Erler, L. Brisson (hrsg.), *Gorgias – Menon. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum*, St. Augustin, S. 90–101.

Rowe, C., 2007a, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge.

Rowe, C., 2010, "The Relationship of the *Laws* To Other Dialogues: A Proposal", in: C. Bobonich, *Plato's* Laws. *A Critical Guide*, Cambridge, S. 29–50.

Schofield, M., 2010, "The *Laws'* Two Projects", in: C. Bobonich (hrsg.), *Plato's* Laws. *A Critical Guide*, Cambridge, S. 12–28.

Schöpsdau, K. (Übers. & Komm.), 1994, Platon, *Nomoi. Buch I–III*, Göttingen.

Scott, D., 1999, "Platonic Pessimism and Moral Education", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, S. 15–36.

Wilburn, J., 2015, "The Problem of Alcibiades. Plato on Moral Education and the Many", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, S. 1–36.

MICHAEL ERLER
/ University of Würzburg, Germany /
michael.erler@uni-wuerzburg.de

Argument and Performance: Alcibiades' Behavior in the *Symposium* and Plato's Analysis in the *Laws*

Argument and literary form, and how they both relate to each other, are crucial aspects of any interpretation of the Platonic dialogues. Plato the author and Plato the philosopher always work hand in hand in that Plato the author tries to serve Plato the philosopher. It is, therefore, an appropriate principle for approaching the study of Plato's philosophy to take into account the literary aspects of the dialogues and to ask how Plato's literary art of writing could possibly support his philosophical message and, for instance, to consider what this relation means in the context of the debate about developementalism versus unitarianism in Plato's philosophy. In the present paper , I argue that the performance of the characters plays an important role in this context. I discuss various passages in the *Laws* which analyse the weakness of the will and I compare what Plato says there with the performance of Alcibiades in the *Symposium*. I conclude that the passages in the *Laws* can be read as a kind of commentary on Alcibiades' behavior and I consider what this relation means in the context of the debate about developementalism versus unitarianism in Plato's philosophy.

KEYWORDS

Plato, Alcibiades, *Symposium*, *Laws*, knowledge, performance, argument, weakness

On the Epistemic Value of *Eros*. The Relationship Between Socrates and Alcibiades

LAURA CANDIOTTO / *University of Edinburgh* /

For my friend Marian Wesoły,
who knows the power of words

Several key lines concerning the relationship between Socrates and Alcibiades, extracted from the *Symposium* and the *Alcibiades I*, are discussed for the purpose of detecting the epistemic value that Plato attributed to *eros* in his new model of education. As result of this analysis, I will argue for the philosophical significance of the relationship between Socrates and Alcibiades as a clear example – even when failed – of the epistemic role of *eros* in the dialogically extended knowledge.

1. Socrates, the teacher of Alcibiades

Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας, ὥσπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητήν, ὃν ὑπ᾽ ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν.

> And when your purpose was to accuse Socrates, as if you wished to praise him, you gave Alcibiades to him as a pupil who, as far as anybody observed, never was taught by Socrates, but that Alcibiades far excelled all his contemporaries all would agree (Isoc. *Bus.* 5–6).

In this extract, Isocrates denies the relationship between Socrates and Alcibiades, saying that Alcibiades never was taught by Socrates. Isocrates defends Socrates from the attack of Polycrates who, less than a decade after Socrates' death, wrote a very critical pamphlet against him (the *Kategoria Sokratous*), in which he stressed the political influence of Socrates on the young. These were heated years in Athens, and the Socratic circle started to build Socrates' memory. I, thus, assume that one of the aims of the first generation of Socratics was to deny the role of Socrates as a teacher of Alcibiades, Critias, and Charmides, all of whom were adversaries to the newly established Athenian democracy after 404 BC (Allen 2010; Candiotto 2013; Danzig 2010). But the reason of doing so resides exactly in the fact that Socrates, in a very peculiar way, was really a "teacher" for this generation or, at least, for Alcibiades.

Regarding the relationship between Socrates and Alcibiades, the Socratics used different strategies to attain their apologetic aims. My aim is to discuss the Platonic approach which will not deny, as Isocrates, Thucydides and Aristophanes do, the relationship between the two, or as Xenophon does, its erotic stance. On the contrary, Plato's description, which was followed later by Plutarch, stresses both the educational and the erotic features of their relationship.[1] My claim is that Plato's strategy consisted in the purification of the erotic power, attributing to it the epistemic function of motivation for inquiry, engendering of knowledge, and, therefore, ascribing to it a crucial role in education. In doing so, he established a new model of philosophical education as a reformation of the traditional *paiderastia* which, in his years, had almost the status of an institution.[2] Specifically, the *eros* that binds Socrates and Alcibiades together is not the one ascribed by the pederastic relationship, but Plato confers to it new and different features. In particular, *eros* will be depicted as a tool of philosophical education.

As for *paiderastia*, this peculiar philosophical relationship between Socrates and Alcibiades pursues educative goals, but it differs from *paiderastia* in the following aspects:

1. the physical attraction is not sexually satisfied;[3]
2. Alcibiades is a 'man', or at least a 'young man', and not a 'young boy' (*pais*);[4]

---

[1] Also Aeschines explicitly underlines the erotic relations between the two.

[2] Pausanias' speech in the *Symposium* (*cf.* in particular Pl. *Smp.*184d3–e4) summarizes its key elements. See Renaut (2016) for the connection established between *eros ouranos* and *philosophia* in Pausanias' speech.

[3] 'I swear to you by all the gods and goddesses together, my night with Socrates went no further than if I had spent it with my own father or older brother!', Pl. *Smp*. 219d (tr. A. Nehamas & P. Woodruff in: Cooper 1997). At 222b, Alcibiades says that Socrates treated Charmides, Euthydemus, and many others in the same way.

[4] 'Where have you just come from, Socrates? No, don't tell me. It's pretty obvious that you've been hunting the ripe and ready Alcibiades. Well, I saw him just the other day, and he is certainly still a beautiful man – and just between the two of us, 'man' is the proper world, Socrates: his beard is already filling out' (Pl. *Prt.* 309a, tr. S. Lombardo & K. Bell in: Cooper 1997).

3. the relationship between *erastes* and *eromenos* is not fixed;[5]
4. Socrates did not please Alcibiades;[6]
5. Socrates and Alcibiades desire that their relationship be exclusive,[7] i.e., a relationship where both partners are dating only each other;[8]
6. Socrates is not the well-established *erastes* who could facilitate the entrance of Alcibiades into the city's politics and economy. On the contrary, he dissuaded him from having an active role in Athens before being trained in philosophy.[9]

Plato's strategy consists precisely in reforming the traditional *paiderastia*[10] and showing that the erotic power embedded in the relationship between teacher and student serves the epistemic function of bringing the student to philosophy. In doing so, he also establishes the practice of philosophy as the new method of education (Pl. *Smp.* 211b–c).[11] Through philosophy, one attains wisdom, while *paiderastia*, at its best, is the education of the *ethos* in relation to the norms of the city.

2. Philosophical education: the teacher as a mirror

Plato's strategy did not consist in denying the relationship between Socrates and Alcibiades, rather it attributes to it a new and reformed meaning, the one of a philosophical education.

As Gary Alan Scott has underlined (Scott 2000: 13), Socrates is neither a pedagogue in the ordinary sense of the Athenian society, nor a teacher in the manner of the sophists.

---

[5] Alcibiades is depicted as *erastes* too: 'he [Socrates] presents himself as your lover, and, before you know it, you're in love with him yourself!', Pl. *Smp*. 222b (tr. A. Nehamas & P. Woodruff in: Cooper 1997). In the *Alcibiades 1* Socrates and Alcibiades switch roles as the lover and the beloved one throughout the dialogue: '[...] we are probably going to change roles, Socrates. I'll be playing yours and you'll be playing mine, for from this day forward I will always attend on you, and you will have me as your constant companion' (Pl. *Alc. 1* 135d).

[6] The speech of the lover in a pederastic relationship is similar to the politicians' speeches: they say what the beloved one and the public want to hear. On the contrary, Socrates continuously contradicts Alcibiades, as he is not like Callicles, who is unable to contradict his beloved one (Pl. *Grg.* 418d). *Cf.* also Pl. *Alc. 1* 114 c–d: 'Is there any difference between an orator speaking to the people and an orator speaking in this sort of conversation, except insofar as the former persuades them all together while the latter persuades them one by one? [...] No, in fact I'm going to push you around and persuade you of the opposite of what you're not willing to show me.'

[7] It is interesting to note that Plutarch – maybe providing an explanation for Anytus' accusation – connects Socrates' exclusivity for Alcibiades to the denial of Anytus: 'he was harsh and stubborn with the rest of his lovers. Some of these he actually treated with the greatest insolence, as, for example, Anytus, the son of Anthemion' (Plu. *Alc.* 4).

[8] 'So, this is your situation: you, Alcibiades, son of Clinias, have no lovers and never have had any, it seems, except for one only, and he is your darling Socrates, son of Sophroniscus and Phaenarete. [...] I was your only lover – the others were only lovers of what you had' (Pl. *Alc. 1* 131e). *Cf.* also Pl. *Smp.* 213d and 214d.

[9] 'Exercise yourself first!' (Pl. *Alc. 1* 132b).

[10] For a detailed analysis of Greek *paiderastia*, see Lear & Cantarella 2008. For a discussion of the Platonic account of it in the *Symposium*, see Brisson 2016.

[11] For Plato's critics of the sexual model of *paiderastia* in the *Symposium*, see Brisson 2006.

In the *Apology* (Pl. *Ap.* 32a–33a), Plato depicts Socrates as someone who has never been anyone's teacher. At the same time, however, the *Gorgias* (Pl. *Grg.* 521d) makes clear that for Plato Socrates is the only true politician that Athens ever had, since he taught his fellow citizens through the *elenchus*.

The educational value of philosophy for the future statesmen, understood as a critical practice of challenging false beliefs and a care of the soul, is discussed in many dialogues. I will refer to the *Alcibiades 1*, since here Socrates converses with Alcibiades. Socrates says to Alcibiades that he should know himself before becoming a statesman,[12] that means that he should take care of himself by doing philosophy. To do philosophy, he will need a teacher, whose role is to be like a mirror.[13] Socrates is for Alcibiades the mirror that shows him in the dialogue (as *elenchus*) that he is not ready for politics, and, thus, he urges him to temperance (*sophrosyne*), as one of the most important virtues of the soul. Socrates also underlines that it is necessary to have a true lover as a mirror, not just people in general.[14] In fact, the true teacher should be not only a lover – as for *paiderastia* – but a true lover, the one who takes care of the beloved soul, and thus who does not fear to challenge the student's false beliefs. With this line of argument, Plato builds up the epistemic value of *eros* at the core of the very practice of philosophy, as a dialogical inquiry for knowing thyself.

In the *Alcibiades 1*, Alcibiades agrees that self-cultivation is a great help (Pl. *Alc. 1* 120d) for his stupidity (Pl. *Alc. 1* 118b)[15] and he also agrees to work it out together with Socrates (Pl. *Alc. 1* 124d).[16] But it is in the *Symposium* that Alcibiades' *akrasia*, i.e., his weakness of will, is made clear as the reason for the failure of his education.[17] In the *Alcibiades 1*,[18] Alcibiades' weakness is not ascribed to his nature,[19] but to the power of the city to corrupt him. In the *Symposium*, on the contrary, it is his *pleonexia* – a mental state of

---

[12] 'Get in training first, my dear friend, and learn what you need to learn before entering politics. That will give you an antidote against the terrible dangers.' (Pl. *Alc. 1* 132b).

[13] On the very famous image of knowing thyself as looking into the eyes of another as a mirror, *cf.* Pl. *Alc. 1* 132c–133c.

[14] Socrates emphasizes to Alcibiades that he is 'falling back on teachers who are not good' (Pl. *Alc. 1* 110e).

[15] Alcibiades' stupidity is mentioned in the opening scene of the *Protagoras* too, where it is said that wisdom is much more beautiful, and that is why Socrates is more interested in Protagoras than in Alcibiades (Pl. *Prt.* 309c).

[16] 'I'm right in saying that we stand in need of self-cultivation. Actually, every human being needs self-cultivation, but especially the two of us.'

[17] This motive is depicted in the *Gorgias* too, making a contrast between the two things loved by Socrates, Alcibiades and philosophy: 'she's by far less fickle than my other beloved one. As for that son of Clinias, what he says differs from one time to the next, but what philosophy says always stays the same' (Pl. *Grg.* 482a).

[18] The same reason is extensively explained in Pl. *R.* 494b–e where, even without an explicit reference to Alcibiades, the commentators are inclined to recognize him.

[19] 'I shall never forsake you now, never, unless the Athenian people make you corrupt and ugly. And that is my greatest fear, that a love of the common people might corrupt you, for many Athenian gentlemen have suffered that fate already' (Pl. *Alc. 1* 132a); [...] not because I distrust your nature, but because I know how powerful the city is' (Pl. *Alc. 1* 135e).

insatiable desire of having more – that makes him incapable of following Socrates' advice. Or, at least, this is the reason identified by Socrates himself (Pl. *Smp.* 218e).

Socrates promised that he would never leave Alcibiades, as long he would be making progress (Pl. *Alc. 1* 131d). But the *Symposium* shows exactly that Alcibiades could not make any progress. Illustrating the defeat of one of the most promising young Athenians, Plato frees Socrates, and his *paideia*, from the responsibility for Alcibiades' bad behaviors and wrong actions.

The failure of the Socratic *paideia* is usually understood as an apologetic trait of Plato's writing.[20] The failure should not be ascribed to the Socratic method but to the *ethos* of Socrates' students. This defense is made stronger by the philosophical account of epistemic love, since Plato will show that Alcibiades' fault consists in not having understood the aims of Socrates' teachings.

3. The erotic purification

> I was the first man to fall in love with you, son of Clinias (Pl. *Alc. 1* 103a, tr. D. S. Hutchinson in: Cooper 1997).

With Alcibiades, Socrates plays not only the role of a lover who in the dialogue uses *peitho* to bring him to philosophy, but also the role of a beloved one who inflames him with the desire for wisdom. As in the *Euthydemus* (Pl. *Euthd.* 275a–b), where he wishes to 'persuade this young man here that he ought to love wisdom and have a care for virtue'[21] (Pl. *Euthd.* 275a–b, tr. R. K. Sprague in: Cooper 1997). *Eros* is a powerful tool of persuasion and Plato's strategy consists in redirecting the power of *eros* to wisdom. In order to achieve this goal, *eros* should become a tool of purification (*katharsis*). The Socratic method is, thus, presented as one of the leading tools for achieving purification through refutation.[22] Alcibiades acknowledges that Socrates made him feel ashamed of his shortcomings, providing, thereby, an excellent example of the purificatory effects produced by *elenchus*, which as a form of the noble sophistry (Pl. *Sph.* 230b4–e5) obliges the interlocutors to be ashamed of contradictions.

---

[20] Cornelli (2016) also underlined the connection between the image of Socrates as silenus and the profanation of the herms, for which Alcibiades had been held responsible, though never explicitly. Thus, in the *Symposium* there is inaugurated what Cornelli (2016: 283) calls 'the Platonic politics of memory', which provides an illuminating version of the motives that lay behind the sacrilege (Alcibiades and his companions were drunk), freeing Socrates of this suspicion.

[21] Socrates is speaking with Clinias, the cousin of Alcibiades.

[22] Please see Candiotto *forthcoming a*, and 2017 for further details.

> [...] he makes it seem that my life isn't worth living! [...] He always traps me, you see, and he makes me admit that my political career is a waste of time, while all that matters is just what I neglect: my personal shortcomings, which cry out for the closest attention [...] Socrates is the only man in the world who has made me feel shame. [...]. Yes, he makes me feel ashamed: I know perfectly well that I can't prove he's wrong when he tells me what I should do; yet, the moment I leave his side, I go back to my old ways: I cave in to my desire to please the crowd. My whole life has become one constant effort to escape from him and keep away, but when I see him, I feel deeply ashamed, because I'm doing nothing about my way of life, though I have already agreed with him that I should (Pl. *Smp.* 216a–b).

Alcibiades highlights here that he is not only ashamed of contradictory beliefs or misconducts, but mostly of his inability to do what he knows is right. The contradiction is, thus, between theory and practice, which makes even more explicit the practical value of the Socratic method.

But purification has not only to do with the feeling of shame. The words of Socrates make Alcibiades fall in love:

> If I were to describe for you what an extraordinary effect his words have always had on me (I can feel it this moment even as I'm speaking), you might actually suspect that I'm drunk! Still, I swear to you, the moment he starts to speak, I am beside myself: my heart starts leaping in my chest, the tears come streaming down my face, even the frenzied Corybantes seem sane compared to me [...] (Pl. *Smp.* 215e).

The deep interweaving of shame and love, that I cannot discuss in detail here, is relevant for the characterization of purification as a form of undressing. In fact, in the *Alcibiades 1* (Pl. *Alc. 1* 132a–b), the purification of the soul is depicted as undressing (*apodunai*), understood as an inspection of the characters through the dialogue.[23] The same topic appears in the *Charmides* (Pl. *Chrm.* 154d–e), where the erotic description of the gym locker room is a metaphor for an analysis of Charmides' soul and an investigation of *sophrosyne*. It is interesting to note that gym was a public place where the pederastic relationship was approved and fortified. Alcibiades in the *Symposium* said that he and Socrates wrestled many a time in the training area without having attained anything sexual (Pl. *Smp.* 217c). Thus, we can see that Plato challenges the traditional imagery related to the pederastic education also by the literary construction of his dialogues. This is only one of the many examples of Plato's skills of modelling the scene for mediating meanings.[24]

Erotic relationship is still the medium through which the teacher leads the students to maturity – as *paiderastia*. But for Plato, this means bringing him to wisdom, choosing the Socratic style of life of purification of beliefs and caring for the soul. Conferring on

---

[23] For a deeper analysis, see Candiotto 2015.

[24] Literary studies on Plato's writing have been numerous in the recent years. *Cf.* Rowe (2008).

eros a more valuable object does not imply Socrates' asexuality or rejection of love for one individual, as many commentators have claimed.[25] Socrates' attraction for beautiful and young boys is described many times in Plato's dialogues and his erotic and seductive attitude in the dialogues cannot be denied. Sublimation for Socrates does not mean rejection of body and life – as in the famous Nietzschean interpretation (Gemes 215: 260–262) – but rather going through it and beyond it. Through the erotic and dialogical relationship, Socrates tries to brings his beloved Alcibiades to another level of understanding reality, the one that does not care for possessions, success, and fame, but rather for wisdom. Scott (2000: 122–123) has claimed that Socrates' denial of having a sexual intercourse with Alcibiades should be explained by his willingness to be free. On the contrary, I think that relationships are vital for the Socratic method, because only through them could Socrates bring his interlocutors to change their style of life.[26] As the Diotima's speech in the *Symposium* points out, *eros* is a *daimon* and a *metaxy*, which means that it is a relational power experienced through dialogical inquiry.

Hence, Socrates rejects the 'sex for wisdom' exchange,[27] while Alcibiades would expect following the traditional rules of *paiderastia*, because he ascribes to *eros* the epistemic valence of directing desires to the real good, bringing the interlocutors to face contradictions and then, eventually, engendering wisdom – as in the very well-known image of maieutic as giving birth to the truth.

4. The dialogically extended eros

Love as psychic energy may be channelled towards knowledge of the truth (Vallejo Campos 2011: 306), as Cornford (1950) claimed, which allows us to understand the *Symposium* as a gradual redirection of a single psychic energy (as recently stressed by Sassi 2011: 257). The Platonic soul is energy and mind (Dorter 1982), but also a genuine entity (Brisson 2008): as energy, it is the principle that imparts motion to matter; as mind, it uses both sensation and reason to know; as entity, it survives death. The soul as energy is erotic. According to Gordon (2012), the human soul is primordially erotic and, thanks to the recollection of the *eidos* of the beloved (Pl. *Phd.* 73d8), it feels the desire to recollect what causes the love and, thus, achieves the recollection of Ideas/Forms.

We know from the *Meno* that recollection comes from dialogue[28] – i.e., the maieutic process of inquiry through questions and answers. Since *eros* is shared by Socrates and

---

[25] See Gill (1990) for a summary of the main interpretations.

[26] Socrates says to Alcibiades that he will be always available for taking decisions together, as when he says: 'In the future, let's consider things together. We'll always do what seems the best to the two of us' (Pl. *Smp.* 219b).

[27] 'You seem to me to want more than your proper share: you offer me the merest appearance of beauty, and in return you want the thing itself, "gold in exchange for bronze"' (Pl. *Smp.* 218e–219a).

[28] As is well known, the recollection thesis is pursued in the *Meno* by the experiment of teaching geometry to a slave boy which shows that learning is recollection, since are "those who learn" (Pl. *Men.* 75e1–76a7) recollect.

Alcibiades through dialogical interactions, and since the expected knowledge derives from these interactions, I propose to understand the foreshadowing of an ideal relationship[29] between Socrates – the teacher – and Alcibiades – the student – as a case of dialogically extended knowledge (Candiotto *forthcoming a*),[30] where *eros* is one of the main epistemic tools. The epistemic *eros* is a love of wisdom and it is dialogically extended in Socrates' and Alcibiades' relationship. While *eros* is understood as a common experience, only common experiences may be communicated:

> Well, Callicles, if human beings didn't share common experiences, some sharing one, others sharing another, but one of us had some unique experience not shared by others, it wouldn't be easy for him to communicate what he experienced to the other. I say this because I realize that you and I are both now actually sharing a common experience: each one of the two of us is a lover of two objects; I of Alcibiades, Clinias' son, and of philosophy, and you of the *demos* of Athens, and the Demos who's the son of Pyrilampes (Pl. *Grg.* 481d, tr. D. J. Zeyl, in: Cooper 1997).

The practice of philosophy, understood as a dialogically extended inquiry, is a common experience also enhanced by erotic relationships. This very passionate philosophical experience is, thus, dialogically extended among the members of the group as, for example in the *Symposium*, drinking companions. They partake in a shared experience of erotic craving for knowledge. Alcibiades depicts this experience as being bitten by philosophy, and he adds that this is a common experience among companions, Socrates included. Philosophy bites in the most sensitive part – the heart, the soul or whatever you want to call it:

> Well, something much more painful than a snake has bitten me in my most sensitive part – I mean my heart, or my soul, or whatever you want to call it, which has been struck and bitten by philosophy, whose grip on young and eager souls is much more vicious than a viper's and makes them do the most amazing things. [...] Now, all you people here, Phaedrus, Agathon, Eryximachus, Pausanias, Aristodemus, Aristophanes – I need not mention Socrates himself – and all the rest, have all shared in the madness, the Bacchic frenzy of philosophy (Pl. *Smp.* 218a–b).

Also Socrates felt this state of erotic mania (Pl. *Phdr.* 244a). Using eroticism in teaching philosophy, Socrates turned the intimacy of the erotic moment of a couple into a distributed excitation for the love of wisdom. In this way, the philosophical relation

---

[29] As I will explain in the next section, this ideal relationship has not been realized.

[30] By "dialogically extended knowledge" I mean that interlocutors are parts of an extended cognitive system created by dialogical interactions.

should not be exclusive (as required by the point 5 described above in the section 1), but it should consist in the dialogically extended eroticism for wisdom.

5. Alcibiades' failure

Arguably, the dialogically extended *eros* did not produced the expected results in Alcibiades.[31] The reason of this failure resides in the fact that Socrates and Alcibiades understood the nature of the love they shared very differently. And this is the tragedy of their relationship (Nussbaum 1994). *Eros* for Socrates is epistemic, but for Alcibiades it is only sexual, and categorized within the traditional pederastic model, "[...] all I had to do was to let him have his way with me, and he would teach me everything he knew" (Pl. *Smp.* 217a).

Moreover, Alcibiades does not understand the mutuality proposed by Socrates, but he feels to be Socrates' slave (Pl. *Smp.* 219e), using, again, the pederastic paradigm of domination and submission. It is important to remember that this cognitive failure was created by Plato to defend Socrates from the attack of Polycrates and others, thus, constituting his apologetic memory. The failure should be, thus, contextualized to Socrates and Alcibiades' relationship and not extended to the very meaning of *eros* as epistemic tool.[32] Plato created a new educative model understood as a metamorphosis of the traditional *paiderastia* for his own philosophical goals, but also for Socrates' apology, arguing that the love which Socrates felt for Alcibiades was epistemic and very different from the one felt by Alcibiades. Plato had to ascribe to Alcibiades the faults of his pedagogical failure and, thus, his incapacity of understanding the epistemic valence of *eros* is one of the reasons of his downfall.

Conclusion

Dialogically extended knowledge, in both the refutatory and the maieutic[33] phase, is an alternative to *paiderastia* (Hobbs 2006) and it serves as one of the best method for doing philosophy together. Doing philosophy together means also knowing our souls (Pl. *Alc. 1* 130e). The tragedy of Socrates' and Alcibiades' relationship, but, at the same time, the apology of Socrates, is that his pupil, Alcibiades, was not able to see in Socrates the philosopher, as he did not understand that the teacher is his mirror and that the love which is extended in the relationship is epistemic. To do so, he should have been able to

---

[31] On the failure of a real communion of the souls between Socrates and Alcibiades, see Hatzfeld 1951: 52.

[32] To properly evaluate this point, it is necessary to analyze other dialogues too, and not only having the relationship between Socrates and Alcibiades as focus.

[33] A powerful image of it in *Alcibiades 1* appears in 135 where it is said: 'Then my love for you, my excellent friend, will be just like a stork: after hatching a winged love in you, it will be cared for by it in return.'

understand that "the mind's sight becomes sharp only when the body's eyes go past their prime" (Pl. *Alc. 1* 219a). But this is asking too much from Alcibiades, who was imbued with misapprehended love.

Acknowledgement

This paper arises from the project "Emotions First" (Marie Curie Individual Fellowship, Horizon 2020. Grant: 655143 — EMOTIONS FIRST) funded by the EU Commission.

BIBLIOGRAPHY

Allen, D., 2010, *Why Plato Wrote*, Malden.

Brisson, L., 2016, "Éros éducateur: entre *paiderastía* et *philósophia*", in: M. Tulli. M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 24–35.

Brisson, L., 2006, "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium. Paiderastia and Philosophia", in: J. H. Lesher, D. Nails, F. C. C. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge, pp. 229–251.

Brisson, L., 2008. "Reminiscence in Plato", in: J. Dillon, M.-É. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Sankt Augustin, pp. 179–190.

Candiotto, L., *fortchoming a*. "Plato's dialogically extended cognition. Cognitive transformation as elenctic catharsis", in: P. Meinek, J. Devereux (eds.), *Routledge Companion to Classics and Cognitive Theory*, Routledge.

Candiotto, L., 2017. "Purification through emotions. The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5", *Educational Philosophy and Theory* (special issue "Bildung and paideia: Philosophical Models of Education", eds. J. Dillon, M. L. Zovko). http://dx.doi.org/10.1080/00131857.2017.1373338

Candiotto, L., 2015, "Aporetic State and Extended Emotions: the Shameful Recognition of Contradictions in the Socratic Elenchus", *Ethics & Politics* 17, pp. 233–248 (special issue on "The Legacy of Bernard Williams's Shame and Necessity", ed. A. Fussi).

Candiotto, L., 2013, "Socrate e l'educazione dei giovani aristocratici", in: A. Stavru, F. De Luise (eds.). *Socratica III*, Sankt Augustine, pp. 190–198.

Cooper, J. M. (ed.), 1997, Plato, *Complete Works*, Indianapolis–Cambridge.

Cornelli, G., 2016, "He longs for him, he hates him and he wants him for himself: The Alcibiades Case between Socrates and Plato", in: G. Cornelli (ed.), *Plato's Style and Character*, Berlin–Boston, pp. 281–295.

Cornford, F. M., 1950 (first version 1937). "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", in: F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, pp. Cambridge, pp. 68–80.

Danzig, G., 2010, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon Created Our Socrates*, Lanham.

Dorter, K., 1982, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto–London.

Gemes, K., 2015, "Freud and Nietzsche on the Nature and Value of Sublimation", *Iyyun – The Jerusalem Philosophical Quarterly* 64, pp. 243–263.

Gill, C., 1990, "Platonic Love and Individuality", in: A. Loizon, H. Lesser (eds.), *Polis and Politics. Essays in Greek Moral and Political Philosophy*, Aldeshot, pp. 69–88.

Gordon, J., 2012, *Plato's Erotic World. From Cosmic Origins to Human Death*, Cambridge.

Hatzefeld, J., 1951, *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V siècle*, Paris.

Hobbs, A., 2006, "Female Imagery in Plato", in: J. H. Lesher, D. Nails, F. C. C. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge, pp. 252–271.

Lear, A., Cantarella, E., 2008, *Images of ancient Greek pederasty: boys were their Gods*, London–New York.

Nussbaum, M., 1994, "Platonic Love and Colorado Law: the Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies", *Virginia Law Review* 80, pp. 1515–1651.

Renaut, O., 2016, "La pédérastie selon Pausanias: un défi pour l'éducation platonicienne", in: M. Tulli, M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, pp. 140–147.

Rowe, C., 2008, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge.

Rudebusch, G., 2009, "Socratic Love", in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Chichester, pp. 186–199.

Sassi, M. M., 2011, "Eros as psychic energy. Plato and fluxes of the soul", in: M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Inner Life and Soul. Psychê in Plato*, Sankt Augustin, pp. 251–265.

Scott, G. A., 2000, *Plato's Socrates as Educator*, Albany.

Vallejo Campos, A., 2011, "The images of the Good and the interior life of the soul", in: M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Inner Life and Soul. Psychê in Plato*, Sankt Augustin, pp. 299–306.

LAURA CANDIOTTO
/ University of Edinburgh, UK /
Laura.Candiotto@ed.ac.uk

On the Epistemic Value of *Eros*. The Relationship Between Socrates and Alcibiades

Several key lines concerning the relationship between Socrates and Alcibiades, extracted from the *Symposium* and the *Alcibiades 1*, are discussed for the purpose of detecting the epistemic value that Plato attributed to *eros* in his new model of education. As result of this analysis, I argue for the philosophical significance of the relationship between Socrates and Alcibiades as a clear example – even when failed – of the epistemic role of *eros* in the dialogically extended knowledge.

KEYWORDS *Eros*, education, Socrates, Alcibiades, Plato

The Refutation of Gorgias: Notes on a Contradiction*

REFIK GÜREMEN / *Mimar Sinan University* /

In this paper, I would like to argue that in his refutation of Gorgias in the eponymous dialogue, the discovery of truth is not Socrates' primary concern. Actually, I am truly convinced that this is the only piece in the entire Platonic corpus that is overtly personal and pursued for the sake of refuting the interlocutor himself.[1] Despite Socrates' statement to the contrary (*Grg.* 453c2–4), I believe that the refutation of the master of rhetoric himself is Socrates' central concern.[2]

The observation that leads me to this conclusion is the following: why would Socrates want to prove, as the conclusion of his refutation of Gorgias, that oratory cannot be used

---

* A paper on a similar theme was presented at the 2015 meeting of the Mediterranean Section of the International Plato Society at the Aix-Marseille University in Aix-en-Porvence. A French version of this article will appear in *La vérité: Platon et les sophistes. Actes du colloque d'Aix-en-Provence* (9–11 Octobre 2015), A. Tordesillas et M. Corradi (eds.), Paris (forthcoming).

[1] Yosef Z. Liebersohn's book (2014) is exclusively dedicated to this discussion between Socrates and Gorgias. I think it is an indispensable reference for any bibliography on the subject. For my view on Liebersohn's book, see n. 12 below.

[2] *Pace* Dodds (1959: 204), who thinks that passages like Pl. *Grg.* 453c2–4 reveal that the refutation of the interlocutor is only incidental to the discussion.

unjustly and that the orator is *ipso facto* an just person, when just a few passages later he also claims very straightforwardly against Polus that oratory is not an art at all and that it is nothing more than just a 'knack', the business of giving a false appearance of caring for the soul?

To be more precise, I believe that the dialogue is flawed by a major contradiction between the conclusion of the discussion with Gorgias, on the one hand, and the conclusion of the discussion with Polus, on the other hand. What Socrates establishes in the latter is the *negation* of what he establishes in the former.

The following is my reconstruction of Socrates' refutation of Gorgias:

[1.] Since oratory always makes its speeches about justice, it cannot be used unjustly.
[2.] But Gorgias assumes that although it is about justice, oratory can still be used unjustly.[3] (This is equivalent to not-[1]).
[3.] [1] and [2] cannot be both true.

We obtain these first three premises from what Socrates says at the very end of the discussion, as the concluding remarks of his refutation of Gorgias:[4]

> SOC: And at the beginning of our discussion, Gorgias, it was said that oratory would be concerned with speeches, not those about even and odd, but those about what's just and unjust.
> GOR: Yes.
> SOC: Well, at the time you said that, I took it that oratory would never be an unjust thing, since it always makes its speeches about justice. But when a little later you were saying that the orator could also use oratory unjustly, I was surprised and thought that your statements weren't consistent[5] (*Grg.* 460e2–461a2).

Although these words come at the end of the discussion, they are meant to recapitulate the starting points of Socrates' *elenchus*. It is not clear on what grounds Socrates makes the inference in the first premise, but it is nonetheless clear that [1], [2], and [3] are the basic assumptions of his argument, which continues as follows:

[4.] Since the orators learn the just as a part of their education, they know it and they speak knowingly about it.

---

[3] Gorgias assumes (although inconsistently, see n. 20 below) his art to be morally neutral in the sense that it can be used justly *or* unjustly depending on the moral character and the purposes of the person using it. Gorgias makes this point as a teacher's apology for the possible immoral uses of the art by the students (*Grg.* 456c–457c). Murray (2001) discusses the consistency of this claim for moral neutrality.

[4] All translations from the *Gorgias* are by Zeyl (1997).

[5] Dodds (1959: 220) thinks that the contradiction detected by Socrates here is between Gorgias's claim that rhetoric is concerned with the just and the unjust and the denial of the teacher's responsibility for any unjust uses of the art by students. Logically speaking, there is *no* contradiction between these two positions.

[5.] Since they know the just, they are just persons.
[6.] If it is true that they are just persons, they necessarily act justly.
[7.] If they necessarily act justly, it is impossible that they use oratory unjustly.
[8.] Therefore, oratory cannot be used unjustly.
[9.] Therefore, Gorgias' assumption in [2] is false.
[10.] If [2] is false then [1] must be true.

[4]–[10] restate the bulk of Gorgias' refutation (*Grg.* 460b6–c6). Reading this argument, we understand better what Socrates was after, when he made Gorgias concede (just a few lines before) that if a student does not already know what is just when he comes to him to learn oratory, he will teach him (*Grg.* 460a3). When accepting this point, Gorgias is actually answering the following question:

> SOC: [If the prospective student doesn't know what's just and unjust, etc.] will you, the oratory teacher, not teach him any of these things when he comes to you – because this is not your job [...]. Or won't you be able to teach him oratory at all, unless he knows the truth about these things to begin with? (*Grg.* 459e3–8).

Gorgias' answer to this question is, in fact, just an elliptical way of saying: "No, Socrates, I won't be able to teach him oratory at all if the student doesn't know what's just beforehand. If he doesn't know what's just, right, I'll teach him". It is only after Gorgias concedes this point that Socrates brings in his intellectualist thesis that the knowledge of the just makes one a just person (*Grg.* 460b7).[6] Obtaining *these* concessions from Gorgias, Socrates guarantees his consent for the following two statements:

[A] Knowledge of what is just is a necessary condition for being an orator (or equivalently: if someone is an orator, then he knows what is just).

and if [A], then

[B] Being a just person is a necessary condition for being an orator (or equivalently: if someone is an orator, then he is a just person).[7]

---

[6] Analyzing Socrates' question here and Gorgias' answer to it, Alessandra Fussi (2002: 134–135) claims that Gorgias' answer can be understood in three ways: He might be taken to mean that a) the knowledge of the just and the unjust should only be counted as a part of the curriculum of the education in rhetoric or that b) the knowledge of such notions is also an ingredient of the art itself, or that c) such knowledge is only a requirement for learning the art without which, however, no teaching of rhetoric would be possible. Fussi thinks that in his answer, Gorgias goes only so far as to admit a). Although I do not deny that these distinction can be read into Gorgias' answer, I still cannot see what difference they would make to Socrates. In all three cases, the knowledge of the just and the unjust is posited to be a necessary condition for being an orator, and that is all Socrates needs for the intellectualist premise (premise no. 5 above) of his refutation of Gorgias.

[7] This statement can also be inferred from [4] and [5]. This seems to be an essential assumption in Socrates' argument.

Now, I want to proceed by explaining that what Socrates establishes in his discussion with Polus is inconsistent and in contradiction with statements [1], [A], and [B]. But prior to that, let us note that what Socrates establishes in his refutation of Gorgias has a modal force: it implies that there *could not be* an unjust orator who could use oratory for unjust purposes, given that being an orator requires having learned, that is, having acquired the knowledge of what is just. Socrates' argument with Gorgias, therefore, is a modal one, not a normative one. In other words, the oratory that Socrates is discussing here is not *his* ideal of oratory. It is, I believe, obvious enough that Socrates is talking about the sort of oratory that Gorgias practices and teaches (whatever that is).

Polus gets involved in the discussion with the motivation of arguing against the three aforementioned statements ([1], [A], and [B]) that Socrates established as the conclusions of his refutation of Gorgias. Polus wants to argue that oratory can be used unjustly and that this, in fact, is its most beneficial use. Socrates attacks. But this time what he attacks is not the idea that oratory can be used unjustly but that its unjust use is the most beneficial thing for a person. It is to prove that unjust uses of oratory can in no way be beneficial for a person who has done the injustice that Socrates offers two of his most famous theses, namely: a) doing what is unjust is more shameful and worse than suffering something unjust, and b) not paying what is due when one has done injustice is the worst of all things. He makes this detour to arrive at the conclusion that "for the person who has no intention of behaving unjustly, oratory does not seem to have much use – if in fact it has any use at all" (*Grg.* 481b1–4).

It is now more or less obvious how the conclusions of the refutations of Gorgias and Polus contradict each other. However, before looking at these contradictions in detail, it is advisable to underline an inconsistency between the two refutations. At the very outset of his confrontation with Polus, Socrates asserts, squarely and without giving any reasons, that oratory is a shameful, bad thing (*Grg.* 463d4–5). We would not expect an activity that cannot be used unjustly (as proved against Gorgias) to be a shameful thing; and we would not expect the orators, who are necessarily just persons, to do bad and shameful things.

As for the contradictions, we need to start by noting that in his long opening speech against Polus, Socrates states that oratory is an image and counterpart of a part of politics, namely justice (*Grg.* 465c3). It follows that the oratory at stake here is also *a speech about justice*, just as agreed by Gorgias and Socrates in the previous discussion (and stated as the antecedent of statement [1] above). It is true that according to Plato oratory has only the false appearance of being an art. However, this does not entail that it is only apparently about justice. Oratory does not pretend to be about justice. It *is* about justice. What Socrates deplores about oratory is its pretention to provide care for the soul: oratory gives the false appearance of caring about the soul, but in fact it does not care about it. To put it more synthetically: Socrates deplores the fact that oratory approaches justice in a way that does not care for the soul. Thus, we retain this point: Socrates takes oratory to be a speech about justice.

Now, if we follow the flow of Socrates' speech against Polus, we can observe the following contradictions with statements [1], [A], and [B].

- Socrates states what he takes to be the *real* crafts that *truly* provide a state of fitness for the body and the soul. There are four of them: gymnastics and medicine for the body, legislation and justice for the soul. Flattery, of which oratory is a part, takes notice of this division and divides itself into four and it masks itself with each of these parts. But, Socrates says, flattery does not make this division by virtue of some scientific knowledge; it just happens to imitate the real crafts well: "Flattery takes notice of [the fourfold division of the real crafts], I won't say by knowing but by guessing (οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη)" (*Grg.* 464c6). After this, Socrates proceeds to explain why he does not consider oratory a true craft but a knack (ἐμπειρία). Oratory is a knack because it is ἄλογος: it cannot provide any rational explanation for what it does; and Socrates refuses to call such thing a craft (*Grg.* 465a2–6).[8] Therefore, Socrates believes that oratory is a speech about justice *and yet* it does not involve any knowledge of what is just, which entails that:

  [not-A] there are orators who do not know what is just.

- Socrates's refutation of Polus arrives at the conclusion that "for the person who has no intention of behaving unjustly it does not seem to have much use" (*Grg.* 481b1–4). This is more or less a restatement of what he said a few lines back at 480b7–9: "If oratory is used to defend injustice, Polus, [...] it is of no use to us at all". I take it that with the word "us" here, Socrates means those whose intentions are just. It is not clear why Socrates thinks that oratory is not of much use for just purposes, since a few lines later he suggests that it can be useful for those who want to purify themselves and others from the injustices they commit. Such a use does not seem useful enough to Socrates. I shall not dwell on this point. I just want to underline that the conclusions which Socrates arrives at about oratory here entail that:

  [not-1] oratory is a speech about justice *and yet* it can still be used for unjust purposes;
  and **[not-B]** certain orators can be unjust.

I suppose this is enough to establish that in the *Gorgias* Socrates is represented as holding contradictory beliefs about the relation between knowledge, justice, and oratory. This, however, is only one part of my claim in the present paper, as I also would like

---

[8] Pl. *Grg.* 465a2–6: τέχνην δὲ αὐτὴν [κολακείαν] οὔ φημι εἶναι ἀλλ᾽ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἃ προσφέρει ὁποῖ᾽ ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα. At 463b4, Socrates says that oratory is just an ἐμπειρία καὶ τριβή. In his note concerning this line, Dodds (1959: 225) states that Plato uses the phrase ἐμπειρία καὶ τριβή "to characterize procedures which he thinks unscientific". His other references are: Pl. *Grg. Phdr*. 270b; *Phlb*. 55e and *Lg.* 938a.

to argue that Socrates is being personal in his discussion with Gorgias, for he aims at Gorgias himself rather than the truth.[9] Before I give my reasons for the latter claim, I want to consider a possible objection to my interpretation so far.

One might object that the refutation of Gorgias aims only at revealing the inconsistency of his beliefs and Socrates does not necessarily endorse the conclusion. I believe that this view is incorrect. The way I have reconstructed Socrates' argument above makes it a standard elenchus.[10] Following Vlastos' analyses of Socrates' use of the elenctic argument form, we can conclude that Socrates must be taking the negation of premise [2] to be *proved*.[11] In support of this view, I shall show that two very crucial premises in the refutation are actually Socrates' own beliefs and the way he introduces these premises is far from being adequately justified.

The first one is premise [1] of the refutation as reconstructed above. Let us recall that this premise is blurted out by Socrates at the very end of the discussion (*Grg.* 460e2–461a2) when he confesses that when he first heard Gorgias saying that oratory is about what is just and unjust he took it that oratory could never be an unjust thing, since it would always make its speeches about justice. But Gorgias disappoints him. I quote again his complaint: "But when a little later you were saying that the orator could also use oratory unjustly, I was surprised and thought that your statements weren't consistent." Gorgias disappoints Socrates because Socrates expected him to make the "most obvious" inference that if a speech is about justice then it cannot be used unjustly. Gorgias was not aware of this truth.[12] However, this implies that the "most obvious" inference, which Socrates appeals to as the first premise of his refutation, is *his own* assumption: he never tries to justify it, nor does he ask for Gorgias' consent to it. He just provides it for himself.[13]

---

[9] The idea that Socrates is arguing *ad hominem* against Gorgias has been put forward by Khan (1983) and Fussi (2001). Both seem to think that Socrates is actually endorsing as his own views what he says against Gorgias. My claim in this paper is also that Socrates is endorsing these views as his own. But I mean it in a different sense than Khan and Fussi. In my opinion, Socrates advocates these ideas as his own but he does that just for the sake of the argument.

[10] More precisely, it is rather a *direct* elenchus where the refutand (i.e. premise [2]) does not serve as a premise from which its negation is deduced. For the relevance of the distinction between direct and indirect arguments for the Socratic elenchus, see Robinson (1953: 21–34).

[11] On this point see Vlastos (1994: esp. 17–20), who claims that in his elenctic arguments Socrates goes beyond revealing to his interlocutors the inconsistency of their set of beliefs and takes the negation of the refutand to be proved. In other words, Socrates' elenctic arguments entail the truth of *his* thesis in a discussion.

[12] I believe that Liebersohn (2014) is reading too much into Plato's use of the difference between the terms *rhêtorikos* and *rhêtôr* in the Socrates-Gorgias conversation. Nevertheless, if I were to restate my point in his terms, I would say that in his conversation with Gorgias Socrates is taking advantage of Gorgias' vacillation between these terms in order to lead him into *whatever* contradiction. Liebersohn, on the other hand, claims that Socrates makes use of this vacillation in order to overcome Gorgias' unwillingness to associate himself with the "bad *rhêtôr-es*", who misuse the art of rhetoric for unjust purposes. *Pace* Liebersohn, I really cannot see why Socrates would conclude his discussion with Gorgias by denying any such misuse, if his intention is actually to associate him with such misuses.

[13] One might object that if Socrates does not take Gorgias' consent to that premise, then the way I reconstruct his argument cannot be a standard elenchus. But note that this premise is the negation of the premise [2]. And the assertion of its truth is the conclusion of the elenchus. What Socrates says as the concluding remarks

The other premise through which Socrates introduces one of *his own* assumptions without any adequate justification is premise [5]. The speed with which Gorgias gives his consent to this otherwise very complicated idea is intriguing. To put it very briefly, the "knowledge" which is at stake in this premise can be either a) the definitional knowledge of what is just or b) the *knowledge how* to do just things. The crafts analogy (*Grg.* 460b–d) suggests the latter,[14] whereas what Socrates says to make Gorgias concede that he would teach what is just to an ignorant student suggests that the knowledge in question is knowledge of the truth about what is just.[15] I claim that Plato is intentionally being equivocal here, to make Gorgias' rapid consent seem more plausible than it would otherwise be. After all, a man who *knows how* to act justly is more likely to be a just person than a professor who lectures on justice at a university. This part of the dialogue is traditionally considered to be the *locus classicus* of the so-called "moral paradox". I believe that without the crafts analogy, Socrates would not be able to obtain Gorgias' consent so rapidly for the doctrine that virtue is knowledge and that knowledge necessarily results in virtuous action. Without the crafts analogy, Gorgias would not consent so rapidly because, far from being obvious, proving the elements of this doctrine[16] takes first a discussion with Polus and then another one with Callicles! This would evidently take more than a short session on crafts![17] The crafts analogy gives the impression that Gorgias is consenting so easily because he is picking out and giving consent to an idea from *his own* set of beliefs. But this is misleading. Gorgias is answering a know-how question, whereas the analogy is designed by Socrates to obtain a consensual answer to a question concerning the knowledge of truth about what is just. This is to say that what Gorgias takes himself to be consenting to is not the same as what Socrates takes himself to be obtaining.[18] Whether

---

of his discussion with Gorgias shows that this premise was what he was trying to prove all along. Its truth was assumed and the entire elenchus was tailored to *prove* it. This supports Vlastos' argument.

[14] The crafts analogy states that a man who has learned carpentry is a carpenter and, in the same way, a man who has learned what is just would be a just man.

[15] See especially Pl. *Grg.* 459e6–8, where Socrates says: ἢ τὸ παράπαν οὐχ οἷός τε ἔσῃ αὐτὸν διδάξαι τὴν ῥητορικήν, ἐὰν μὴ προειδῇ περὶ τούτων τὴν ἀλήθειαν;

[16] I am referring here to Santas' classical article (1964).

[17] Doyle (2012) thinks that "Socratic intellectualism" is abandoned in the *Gorgias*. According to the traditional understanding of "Socratic intellectualism", Socrates identifies virtue with propositional knowledge, which is not irreducibly practical. Doyle claims that in the *Gorgias* Socrates expresses a moderate intellectualism in which the relation between knowledge and virtue can always be recast in a way to include emotional and practical aspects. He suggests, for instance, that the intellectualism appealed to in the refutation of Gorgias (*Grg.* 460b) can be analyzed into knowledge-how, as suggested by the crafts analogy. I do not agree with Doyle. For my objection, see the next note. A claim that I find more plausible about Socrates' appeal to his interlocutors' emotions and practical concerns can be found in Domaradzki (2008). Without claiming that Socrates' intellectualism in the *Gorgias* can be recast into a know-how, Domaradzki argues that in an ancillary manner to his rational dialectic, Socrates has recourse to a "noble rhetoric", which serves him to stimulate his interlocutors' emotions in order to talk them into his own moral theses.

[18] Doyle (2012) suggests that the intellectualist position held by Socrates can be recast into a know-how or a form knowledge which is not purged from all emotional and practical aspects. I believe that Doyle's claim seems plausible mostly because of the equivocality of the way Socrates uses the distinction between propositional knowledge and knowledge-how.

the latter belongs to Gorgias' set of beliefs is not established by the crafts analogy, simply because Socrates is being equivocal. Thus, I conclude that by using the analogy with the crafts and being equivocal between two senses of knowledge, Plato unjustifiably obtains Gorgias' consent to *his own* doctrine.[19] Plato is hasty to give a *Socratic* twist to the argument that will lead it to a *Socratic* conclusion.[20]

The speed of the crafts analogy brings me to my claim that Socrates is being personal with Gorgias. I believe that Plato is looking for a rapid, easy refutation of Gorgias. His motivation for doing this could be his desire to show his aptitude for easily refuting the master of rhetoric and preparing the reader for the intellectual aptness of the arguments he is going to develop against Polus and Callicles. From Socrates' point of view, his easy refutation of Gorgias would be a show-case that would intimidate his other interlocutors. My reasons for this claim are the following.

Firstly, in the crafts analogy, when Socrates asserts that a just person, who knows what is just, would never act unjustly, it is not clear why Plato does not let Gorgias object to Socrates with the thesis Socrates himself defends in the *Hippias Minor*, namely that the more powerful and wiser one gets about justice, the more one is apt to voluntary injustice. If Plato gave Gorgias the same force as the Socrates of the *Hippias Minor*, things could have turned out differently.

Secondly, at 454d–e, Gorgias describes the greatest good that oratory produces for the humankind as follows:

> GOR: [...] It is the source of freedom for the humankind itself and at the same time it is for each person the source of rule over others in one's own city [...]. I am referring to the ability to persuade by speeches judges in a law court, councillors in a council meeting, and assemblymen in an assembly or in any other political gathering that might take place. In point of fact, with this ability you'll have the doctor for your slave, and the physical trainer, too. As for this financial expert of yours, he'll turn out to be making more money for somebody else of himself; for you, in fact, if you've got the ability and to speak and to persuade the crowds.

Clearly, Gorgias' expectations are not as ambitious as are those of Polus when it comes to what can be obtained through oratory. Nevertheless, even this small amount of ambition could have been enough to start exactly the same argument with Gorgias as

---

[19] Doyle (2012: 1, n. 1) also thinks that Socrates endorses *as his own view* the intellectualist thesis that he appeals to against Gorgias (note, however, that according to Doyle this is a "moderate intellectualism" – see n. 17 above). The same is true for Alessandra Fussi's interpretation of Socrates' argument. She thinks that against Gorgias' claim for an omnipotence of oratory, Socrates claims an omnipotence for reason and knowledge and he is represented by Plato as endorsing an intellectualist position. However, Fussi also claims that Plato must not be taken to identify himself with Socrates here because various other aspects of the dialogue (especially those regarding the psychic disorder discussed with Callicles) are in discrepancy with the intellectualist position held by Socrates. Doyle (2012) also makes a similar point. This is a different issue than the one I discuss in the present paper. The issue for Fussi and Doyle is to know whether Plato recognizes the phenomenon of *akrasia*.

[20] Although for different reasons, Domaradzki (2008) also claims that in the *Gorgias*, Socrates refutes a Gorgias that he himself concocts.

with Polus. Gorgias' mediocre ambitions seem to be unjust enough to invite questions about whether what he says is really the highest good for humankind. Plato does not go this way with Gorgias. He prefers a much more rapid, less substantial and equivocal argument to refute the master orator.

Furthermore, what Gorgias praises about oratory in the above passage contradicts his later claim that teachers of oratory preach just uses of oratory and should not be blamed for any unjust uses by their students. Plato just does not seem to see this obvious and easy contradiction. But this could have been a perfect occasion to highlight an internal contradiction in Gorgias' set of beliefs and an opportunity to entangle him in an *aporia*. This way, the refutation could have been even more rapid and much more convincing. But Plato does not seem to see the contradiction. Instead, he goes on with an equivocal argument through the tortuous crafts analogy, which gives the impression that rather than pointing to a real inconsistency in Gorgias' set of beliefs, Socrates is more interested in ensnaring him.[21] This last point also supports my claim that Socrates' attention is mainly directed at proving the ideas he himself endorses: Gorgias' own contradictions are of lesser interest, unless they touch a belief that Socrates endorses.[22]

Finally, one might insist that we should not take the conclusions Socrates establishes against Gorgias to be his own beliefs. For the true Socratic opinions, we should rather look at the later discussions with Polus and Callicles, because this is where the real substance of the dialogue lies. According to this objection, Socrates' own beliefs about oratory can be found in his long opening speech against Polus at 464b–466a. Here, Socrates asserts that orators do not know what the just and justice are and, lacking such knowledge, they are not able to speak scientifically about it.

It is certainly true that this opening speech against Polus reflects Socrates' own convictions about the orators. But it is also true that this is *exactly* what Gorgias would have said if Socrates had let him speak for himself. Gorgias had already accepted that orators speak of, say, medicine, without being knowledgeable about it (*Grg.* 458a–459c), and he was ready to say exactly the same thing about justice, too. He was prepared to say that just as in the case of other crafts, orators speak about justice without knowing it: this was already in the logic of his position.[23] But Socrates does not let him say that! Before

---

[21] Murray (2001) also discusses the inconsistency between Gorgias' portrayal of rhetoric at 454d-e and his disclaimer of responsibility, as a teacher, for any possible unjust uses of this art by the students. Murray claims that this inconsistency allows Plato to caution the readers against Gorgias' claim for a moral neutrality for his art and to reveal the actual immorality of it. I cannot agree with this interpretation because if this was really Plato's intention in introducing this obvious inconsistency in Gorgias' position, we would expect him to exploit it explicitly and more insistently. He does not do so. The intrinsic immorality of his art is not the corner where Socrates ensnares Gorgias. Socrates does actually the opposite of what Murray says: he reproaches Gorgias for not being aware of the fact that his art *cannot* be immoral.

[22] The last two points corroborate the first one. The inconsistency between the kind of omnipotence that Gorgias claims for his art at 454d–e and his claim for moral neutrality regarding the uses of it implies that Gorgias is actually inclined to hold a position similar to the one held by Socrates in the *Hippias Minor*.

[23] This is actually the most crucial point about the omnipotence that Gorgias so arduously attributes to his art. According to him, the art of rhetoric is so omnipotent that it can be persuasive on any given subject without

Gorgias continues, Socrates intervenes and gives him a second chance to *reconsider* his position regarding justice, and asks him if an orator would behave in the same way with respect to justice as he does with respect to other crafts (*Grg.* 459d–e). Gorgias wavers, and gets trapped in Socrates' refutation. If Socrates had not interfered this way, Gorgias would have been ready, and even willing (see Pl. *Grg.* 459c), to say, *just like Socrates does against Polus*, that orators do not know what the just and justice are and, lacking such knowledge, they cannot speak scientifically about it.

All things considered, I conclude that rather than developing a substantial argument against Gorgias, in the discussion Socrates just uses whatever way he can best to refute him. When refuting Gorgias in this way, he refutes what he goes on to defend against Polus in the upcoming discussion.

---

the orator being knowledgeable about it at all. See Fussi (2002: 124–133) on the place of Gorgias' claim for his art's omnipotence in his discussion with Socrates.

BIBLIOGRAPHY

Dodds, E. R. (ed.), 1959, Plato, *Gorgias. Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.

Domaradzki, M., 2008, "Plato's Ambivalence about Rhetoric in the *Gorgias*", *Eos* 95, pp. 19–31.

Doyle, J., 2012, "Intellectualism and the Elenchus" (unpublished paper), Pennsylvania Circle of Ancient Philosophy, March 2014; International Plato Society meeting, Ann Arbor, September.

Fussi, A., 2002, "Socrates' Refutation of Gorgias", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 27, pp. 123–145.

Khan, C., 1983, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, pp. 75–121.

Liebersohn, Y., 2014, *Who is afraid of the rhêtôr?*, Piscataway.

Murray, S. J., 2001, "Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c–457b)", *Philosophy and Rhetoric* 34, pp. 355–363.

Robinson, R., 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.

Santas, G., 1964, "Socratic Paradoxes", *Philosophical Review* 73, pp. 147–164.

Vlastos, G., 1994, *Socratic Studies*, Cambridge.

Zeyl D. J. (transl.), 1997, "Gorgias", in Plato, *Complete Works*, J. M. Cooper (ed.), Indianapolis–Cambridge.

REFIK GÜREMEN
/ Mimar Sinan University, Turkey /
refikg2001@yahoo.com

The Refutation of Gorgias: Notes on a Contradiction

This paper claims that Socrates' refutation of Gorgias in the eponymous dialogue is designed not to find out the truth about the nature of the art of rhetoric itself but to refute the master of rhetoric himself. I try to justify this claim by displaying some major contradictions between the conclusions reached at with Gorgias and those reached at with Polus. When these contradictions are taken into account, the discussion with Polus is to be seen as reflecting the genuine Socratic position about rhetoric, whereas the discussion with Gorgias seems only to be devised as a dexterity in refutation.

KEYWORDS Gorgias, Polus, Socrates, rhetoric

Pragmatic Rhetorical Principles in Isocrates

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *National Autonomous Universty of México* /

The aim of this paper is twofold.[1] First, I am going to identify Isocrates' three rhetorical principles, i.e., opportunity (*kairos*), suitability (*to prepon*) and novelty (*kainos*), as three pragmatic principles within the rhetorical system of his philosophy. Next, I am going to explain the significance of opportunity and suitability, and discuss what Isocrates means by these terms. Prior to that, it is necessary to present the following premises.

1. Isocrates never employed the word "rhetoric"[2] to refer to his educational activity. He made frequently use of the expression "*philosophia* of the words", although he also employed other terms in lieu of *philosophia*: education (*paideia*), practice (*meletē*) or dedication (*epimeleia*).
2. The word "rhetoric" signified just the "art of the *rhētor*", and *rhētor* was a public orator, that is to say, a politician who spoke before the assembly or before the board of judges.

[1] I am indebted to Debbie Sivertson, who reviewed the original text.

[2] Isocrates uses *rhētoreia* ('oratory', 'oration') and *rhētoreuein* ('to be an orator'), *cf*. Schiappa 1999: 158–159.

3. Plato labeled Isocrates' profession as "rhetoric" so as to belittle the meaning and the field of his teaching. For Isocrates, the word "philosophy" did not signify "unselfish love for the truth" or anything of that sort, since this definition of the word was introduced only by Plato. For Isocrates, *philosophy* meant simply "skill" or "ability",[3] and his *philosophy of rhetoric* stood for the teaching-learning of speech ability. Consequently, whenever I use the phrase "Isocrates' rhetoric", I refer to Isocrates' philosophy of rhetoric (i.e. rhetorical skill).

1. The nature, teaching and practice of rhetoric

In his *Antidosis*, Isocrates says very clearly that to become a great orator, one needs three abilities (δυνάμεις) or *competences*, as I will translate the Greek word. Isocrates explains it in the following fundamental passage of the *Antidosis* (15.187):

> I say to them that if they are to excel in oratory or in managing affairs or in any line of work, they must, first of all, have a natural aptitude for that which they have elected to do; secondly, they must submit to training and master the knowledge of their particular subject, whatever it may be in each case; and, finally, they must become versed and practiced in the use and application of their art; for only on these conditions can they become fully competent and pre-eminent in any line of endeavor (Norlin's translation).
> λέγομεν γὰρ ὡς δεῖ τοὺς μέλλοντας διοίσειν ἢ περὶ τοὺς λόγους ἢ περὶ τὰς πράξεις ἢ περὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας πρῶτον μὲν πρὸς τοῦτο πεφυκέναι καλῶς, πρὸς ὃ ἂν προῃρημένοι τυγχάνωσιν, ἔπειτα παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην, ἥτις ἂν ᾖ περὶ ἑκάστου, τρίτον ἐντριβεῖς γενέσθαι καὶ γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρείαν καὶ τὴν ἐμπειρίαν αὐτῶν ἐκ τούτων γὰρ ἐν ἁπάσαις ταῖς ἐργασίαις τελείους γίγνεσθαι καὶ πολὺ διαφέροντας τῶν ἄλλων.[4]

Thus, the first necessary condition is having a natural predisposition for oratory. I shall call it *oratory competence*. The second condition is carrying out an apt teaching-learning process. I shall call it *rhetoric competence*. Finally, the third condition is about the practice, which consists in applying the theory to various actual cases. I shall call it *pragmatic competence*. Rhetorical philosophy (or skill) is oriented to these three necessary and interrelated capacities or competences. We can illustrate the concept of pragmatic competence by the following tentative table (the shaded part will be the focus of the present paper):

---

[3] *Pace* Schiappa 1999: 168–184. We can understand Philosophy as a "political ability" (see Ramírez Vidal 2016: 193–194).

[4] See also Isoc. *In soph.* 13.14–15: αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἁπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις· ἡ δὲ παίδευσις τοὺς μὲν τοιούτους τεχνικωτέρους, πρὸς τὸ ζητεῖν εὐπορωτέρους ἐποίησεν, "For ability, whether in speech or in any other activity, is found in those who are well endowed by nature and have been schooled by practical experience. Formal training makes such men more skilfull and more resourceful in discovering the possibilities of a subject" (Norlin's translation). But see the translation of δυνάμεις by Mathieu, Brémond: "la *faculté* de faire des discurses".

Isocrates' rhetorical philosophy

	Competences (δυνάμεις)		
	Oratorical (φύσις)	Rhetorical (τέχνη, ἐπιστήμη)	Pragmatic (μελέτη, ἐπιμέλειαν)
Elements (τὰ μὲν εἴδη τὰ τῶν λόγων)	εὑρεῖν καὶ μαθεῖν καὶ πονῆσαι καὶ μνημονεῦσαι [...] τὴν δὲ φωνὴν καὶ τὴν τοῦ στόματος σαφήνειαν [...] ἔτι δὲ τὴν τόλμαν [...] τὴν μετὰ σωφροσύνης (15.189–190) κτλ.	τὸ δὲ δοκεῖν εἶναι καλὸν κἀγαθὸν οὐ μόνον τὸν λόγον πιστότερον ἐποίησεν, (15.280) συναρμόσαι καὶ συναγαγεῖν, καὶ οἰκειῶσαι, καὶ ποιῆσαι σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας (15.11) κτλ.	ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μῖξαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξαι κατὰ τρόπον ἔτι δὲ τῶν **καιρῶν** μὴ διαμαρτεῖν καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι **πρεπόντως** ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν (13.16) κτλ.

Sources: Isoc. *In soph.* 13.16–17; *Antid.* 15.11.183–185; 189–190; 276–282, etc.

2. Teaching and practice

For Isocrates, pragmatic competence (i.e., the practice or performance of actual discourse) was an indispensable branch of training the ideal orator. According to him, the natural capacity and practice were more important than the theory. Thus, a person trained in pragmatic competence can become even better than a person that has only the natural competence but has never bothered to put it into practice. It is obvious that an outstanding orator is a person that has both competences, natural and pragmatical.[5]

[5] Isoc. *Antid.* 15.191: καὶ μὲν δὴ κἀκείνους ἴσμεν, τοὺς καταδεεστέραν μὲν τούτων τὴν φύσιν ἔχοντας, ταῖς δ' ἐμπειρίαις καὶ ταῖς ἐπιμελείαις προέχοντας, ὅτι γίγνονται κρείττους οὐ μόνον αὑτῶν ἀλλὰ καὶ τῶν εὖ μὲν πεφυκότων λίαν δ' αὑτῶν κατημεληκότων· ὥσθ' ἑκάτερόν τε τούτων δεινὸν ἂν καὶ λέγειν καὶ πράττειν ποιήσειεν, ἀμφότερά τε γενόμενα περὶ τὸν αὐτὸν ἀνυπέρβλητον ἂν τοῖς ἄλλοις ἀποτελέσειεν, "Again, we know that men

In any case, teaching rhetoric has a strong connection with its execution. The teacher's activity can modify the natural skill by practicing the knowledge obtained during the instruction in such a way that the pragmatic and rhetorical competences are, in addition to the innate capacities of a person, two aspects of the potential orator's development: "Whenever you desire to gain a thorough understanding of such things as it is fitting that kings should know, pursue them **by practice as well as by study**; for study will show you the way but training yourself in the actual doing of things will give you power to deal with affairs".[6] The two aspects together make the learner a great orator, and in the Isocrates' school of rhetoric both aspects were taught, in such a way that practice was nothing else than exercises given by the teacher.

3. Principles of pragmatic competence

Nevertheless, the rhetorical theory looks at an ideal orator as someone who is in ideal circumstances and before ideal audience. Thus, the rhetorical theory is genuinely ideal and abstract, and behaves like grammatical study: it makes all circumstantial aspects equal and is focused on studying the elements contained and the connections between these. The speaker can express himself in a very clever way without theoretical knowledge of rhetoric, while the learner might still face several difficulties in skillfully applying his theoretical knowledge. In his school, Isocrates tried to solve these problems by doing exercises with observations and councils. The importance of this part of the training cannot be underestimated.

According to Isocrates' testimony (*In soph.* 13.12–13), the rhetoric's contemporary teachers trained their students in their doctrines as if rhetoric were a fixed technical discipline, whereas for Isocrates rhetorical philosophy was a creative activity. A fixed technique is analogous to using letters which form a word: the letters do not change and we always utilize the same ones to make reference to a same object – we cannot use the same words, though, because the issues are always different.[7] We could say that speech

---

who are less generously endowed by nature but excel in experience and practice, not only improve upon themselves, but surpass others who, though highly gifted, have been too negligent of their talents. It follows, therefore, that either one of these factors may produce an able speaker or an able man of affairs, but both of them combined in the same person might produce a man incomparable among his fellows" (Norlin's translation).

[6] Isoc. *Ad Nic.* 2.35: ὅ τι ἂν ἀκριβῶσαι βουληθῇς ὧν ἐπίστασθαι προσήκει τοὺς βασιλεῖς, ἐμπειρίᾳ μέτιθι καὶ φιλοσοφίᾳ· τὸ μὲν γὰρ φιλοσοφεῖν τὰς ὁδούς σοι δείξει, τὸ δ' ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων γυμνάζεσθαι δύνασθαί σε χρῆσθαι τοῖς πράγμασι ποιήσει (Norlin's translation).

[7] Isoc. *In soph.* 13.12: θαυμάζω δ' ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους, οἳ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασι σφᾶς αὐτούς. τίς γὰρ οὐκ οἶδε πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν· τὸ γὰρ ὑφ' ἑτέρου ῥηθὲν τῷ λέγοντι μετ' ἐκεῖνον οὐχ ὁμοίως χρήσιμόν ἐστιν, ἀλλ' οὗτος εἶναι δοκεῖ τεχνικώτατος, ὅς τις ἂν ἀξίως μὲν λέγῃ τῶν πραγμάτων, μηδὲν δὲ τῶν αὐτῶν τοῖς ἄλλοις εὑρίσκειν δύνηται, "But I marvel when I observe these men setting themselves up as instructors of youth who cannot see that they are applying the analogy of an art with hard and fast rules to a creative process. For, excepting these teachers, who does not know that the art of using letters remains fixed and unchanged, so that we continually and invariably use the same letters for the same purposes, while exactly the reverse is true of the

is exceptional, unique, distinct, diverse and singular. Then, contemporary teachers could fix the same words to be uttered by one speaker or another, as if words were letters, but this would be wrong, because what is helpful for one person is not necessarily helpful for another.[8]

In this way, the best art or *techne* consists in speaking about the issues in question appropriately, that is to say, the words have to be used in accordance with the significance of the case: the orator has to speak in conformity with the importance of the matter. The difference between letters and words lies in that, in contrast to letters, a word is correctly said, when the opportunities (*kairoí*), suitability or adequacy (*to prepon*) and novelty (*to kainos*) are taken into account. Hence, apart from the mere technique of speaking, i.e., apart from the sheer theoretical scheme that is to be taught and learned, the rhetor must see the use of language in a lively and practical way.

The teacher refers to a twofold language articulation. On the one hand, letters (that is to say, sounds) create words. On the other hand, words make speech. There is an important difference, though, since words are fixed, because they are employed for the same things. Speech, on the other hand, does not have this character. It is always necessary to consider the opportunities, the junctures for uttering speech; it is also necessary to adjust the word to the issue and speech in a novel way.

In the same speech (*In soph.* 13.16), Isocrates says that it is not difficult to know the devices which allow one to utter and compose any speech if the student is in the hands of a serious master, and not in the hands of some trickster. However, it is very difficult to learn how to apply the technical elements (*eidē*) to particular cases, as the elements that one has to choose, combine with each other and arrange according to the *tropos* or kind of issues. Furthermore, Isocrates adds, the speaker cannot make mistakes about the opportunities: it is necessary to garnish the speech with good ideas in an opportune way and to express oneself using words rhythmically and musically. The student needs to have the natural qualities and a competent teacher in order to achieve this.

Other similar passages allow us to understand the lasting importance of these theories. In the *Panegyricus*, the author also suggest that all orators have the possibility to use the rhetorical elements for persuading, but only the most intelligent people (*Panegyr.* 4.9: εὖ φρονούντων) are capable of handling them at an opportune moment, reflecting on the expedients which are convenient in each particular situation and arranging them in words in a speech.[9] These are the same principles of opportunity, suitability and novel-

art of discourse? For what has been said by one speaker is not equally useful for the speaker who comes after him; on the contrary, he is accounted most skilled in this art who speaks in a manner worthy of his subject and yet is able to discover in it topics which are nowise the same as those used by others" (Norlin's translation).

[8] *Cf.* Too 1995: 191: "a student will have to rivise and adapt the identity provided by his paradigm to his particular needs at any moment: he cannot take his teacher to be a rigidly **prescriptive model for rhetorical action**".

[9] Isoc. *Panegyr.* 4.9: αἱ μὲν γὰρ πράξεις αἱ προγεγενημέναι κοιναὶ πᾶσιν ἡμῖν κατελείφθησαν, τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προσήκοντα περὶ ἑκάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἴδιόν ἐστιν, "For the deeds of the past are, indeed, an inheritance common to us all; but the ability

ty. In the *Panathenaicus*, Isocrates refuses techniques (*artes*), knowledge and natural gifts, and believes that the best prepared pupil is the one that can deal with issues which happen daily, the one that has an adequate opinion about the opportunities and the one that has the ability to above all appreciate utility.[10] Thus, when his life came to an end, Isocrates recognized ethical issues to be more important than rhetoric itself in the strictest sense of the word. But Isocrates' teaching is rhetorical philosophy, teaching the skillful use of words related to the traditional norms, prudence and common sense.

On the basis of these passages, we realize that Isocrates considered rhetoric as a creative process, while the rules that have to be learned could not be fixed. For this reason, it is necessary for an orator to adapt his words to the issue and choose, combine and order the elements of the art according to the issue. Moreover, the same orator should pay attention to the opportunities, express himself in an adequate and novel way, and employ rhythmical and musical words.

To sum up: pragmatic competence is a perquisite for becoming an expert orator in Isocrates' rhetorical philosophy, while the fundamental principles of this theory are: a) the suitability of the rhetorical elements for the particular issue; b) the opportunity (*kairos*); c) the suitability of the contents (*to prepon*) and d) the rhythm as well as music in the expression. Each one of these principles can be seen in a specific way.

4. Opportunity (*kairos*)

Kairos or opportunity is a principle of rhetoric.[11] Scientific knowledge does not have access to it. Isocrates states that "no system of knowledge can possibly cover these occasions, since in all cases they elude our science. Yet those who most apply their minds to them and are able to discern the consequences which for the most part grow out of them, will most often meet these occasions in the right way".[12] Consequently, the relation of the

---

to make proper use of them at the appropriate time, to conceive the right sentiments about them in each instance, and to set them forth in finished phrase, is the peculiar gift of the wise" (Norlin's translation).

[10] Isoc. *Panath.* 12.30: πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην προσπίπτουσι, καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος, "First, those who manage well the circumstances which they encounter day by day, and who possess a judgement which is accurate in meeting occasions as they arise and rarely misses the expedient course of action" (Norlin's translation).

[11] On the importance of *kairós*, see Sipiora, Baumlin 2002: 7–14. E.g. "What may be Isocrates' most important historical contribution, however, is his articulation of the critical importance of *kairos* in rhetorical theory and practice. (...) Much of Isocrates' success over nearly two millennia may be attributed to his formal system of rhetorical *paideia*, structured on the principle of *kairos*".

[12] Isoc. *Antid.* 15.184: τῷ μὲν γὰρ εἰδέναι περιλαβεῖν αὐτοὺς οὐχ οἷόν τ' ἐστίν· ἐπὶ γὰρ ἁπάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσι τὰς ἐπιστήμας, οἱ δὲ μάλιστα προσέχοντες τὸν νοῦν καὶ δυνάμενοι θεωρεῖν τὸ συμβαῖνον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πλειστάκις αὐτῶν τυγχάνουσι (Norlin's translation). *Cf.* Too 1995: 182–183: "the doxastic method is an empirical one: it lies in anticipating the *kairoi* from the indications which generally accompany them".

suppositions or opinions (*doxai*) about occasions depends on the prudence or practical intelligence (*phronēsis*) and experience;[13] it is never a reliable or systematic knowledge. Although the master does not have any science for making an orator out of just any person, he can contribute in some way, and this Isocratic idea is expounded in his speeches.[14]

On the other hand, it is important to note that the principle of opportunity (*kairos*) relates not only to man's words, but to his actions as well. This is a prudential education: when to act and when to remain quiet (see Too 1995: 177). When the circumstances are unfavorable, one has wait for the opportunity to act with the intention of becoming successful every time, even if one is weak.

There are some actions that depend on the practical intelligence (*phronēsis*), but not on the technique. We have already said that only a prudent man can profit from the past acts at opportune moment. Prudence makes one see how profitable the juncture is. Yet prudence is not an art, but rather a practice and routine. Consequently, one could think that prudence is not teachable and that opportunities cannot be learned, either. However, according to Isocrates, prudence is to be transmitted by practical advice about how to behave in different walks of life.

In Isocrates' rhetorical philosophy it is very important to choose the occasion. Indeed, the disciples do exercises on how to judge if the speech has been written according to the occasion and in an accurate style (*cf. In Phil.* 5.155). If a man wants to persuade, he cannot speak inaccurately, he has to speak when it is convenient and in a suitable way. This condition for a successful speech is also valid for actions. One must not wage war unless there is certainty and guarantee of success (*Panegyr.* 4.160). In adequate circumstances, even weak forces can tip the balance in favor of one of the armed forces in a battle (*Panegyr.* 4.139). Thus, actions and words are to be made at an opportune moment.

Knowledge of favorable moments is complemented with understanding of unfavorable times. Thus, εὐκαιρία or "opportunity" is in opposition to ἀκαιρία or "tactlessness". In his work *Ad Dem.* 1.31–32, Isocrates reflects:

> [...] you must avoid being serious when the occasion is one for mirth, or taking pleasure in mirth when the occasion is serious (for what is unseasonable is always offensive); you must not bestow your favors ungraciously as do the majority who, when they must oblige their friends, do it offensively; and you must not be given to fault-finding, which is irksome, nor be censorious, which is exasperating. If possible avoid drinking-parties altogether, but if ever occasion

---

[13] See Matson 1957: 425: "Doxa is not irresponsible guessing, but insight based on experience: worldly wisdom, which education can develop where native wit is not lacking". Sipiora, Baumlin 2002: 9: "*Phronesis*, coupled with *kairos*, is integral to effective rhetoric".

[14] *Phronēsis* is a characteristic of the well-educated and virtuous man and has the highest value in Isocrates. See *Panath.* 12.31–32, *cf.* Pouloakos, Depew 2004: 56–57, *passim*. Schwarze 1999: 93: "But its meaning is wider: the chief problem of rhetoric does not lie in negotion the alleged distintion between appearance and reality; rather, it lies in generation appearances that will be useful for the community", etc.

arises when you must be present, rise and take your leave before you become intoxicated; for when the mind is impaired by wine it is like chariots which have lost their drivers [...].[15]

It is noteworthy that there is a certain link between Isocrates' doctrine and pragmatic theories, as according to modern studies communicative competence is a capability to know when to speak and when to remain silent as well as in relation to what things, whom, when, where and how.[16] Isocrates gives rules for speaking and remaining silent. Let us mention some Isocratic rules. For example, in his *Panegyricus* 4.5, he says "for then, and only then, should we cease to speak, when the conditions have come to an end and there is no longer any need to deliberate about them, or when we see that the discussion of them is so complete that there is left to others no room to improve upon what has been said".[17] Conversely, we should continue speaking when the conjuncture continues being favorable and the problem has not been solved or when nothing is necessary to add.

In his *Ad Demonicus* 1.41, Isocrates states: "Let there be but two occasions for speech – when the subject is one which you thoroughly know and when it is one on which you are compelled to speak. On these occasions alone is speech better than silence; on all others, it is better to be silent than to speak".[18] The first we could denominate a "rule of authority" and the second a "rule of necessity", as it can occur, for example, when a man is taken before the court or when the slave is taken to be tortured. Even though he does not know, he must speak.

5. Suitability (*to prepon*)

To prepon is another principle of pragmatic competence in Isocrates' rhetoric. In this case, there exists a greater uncertainty than in the others and although the word *to prepon* is rarely used (in comparison with *kairos*), Isocrates also resorts to others, like ἁρμόττειν, i.e., "to assemble", "to connect", from which ἁρμονία comes (a word that never appears in Isocrates). Anyway, the concept is important. On this, Kinneavy 2002: 59, writes: "it is not inaccurate to say that *kairos*, with the related concept of *prepon*, was a major issue

---

[15] Isoc. *Ad Dem.* 1.31–32: μηδὲ παρὰ τὰ γελοῖα σπουδάζων, μηδὲ παρὰ τὰ σπουδαῖα τοῖς γελοίοις χαίρων (τὸ γὰρ ἄκαιρον πανταχοῦ λυπηρόν)· μηδὲ τὰς χάριτας ἀχαρίστως χαριζόμενος, ὅπερ πάσχουσιν οἱ πολλοί, ποιοῦντες μέν, ἀηδῶς δὲ τοῖς φίλοις ὑπουργοῦντες· μηδὲ φιλαίτιος ὤν, βαρὺ γάρ, μηδὲ φιλεπιτιμητής, παροξυντικὸν γάρ. μάλιστα μὲν εὐλαβοῦ τὰς ἐν τοῖς πότοις συνουσίας· ἐὰν δέ ποτέ σοι συμπέσῃ καιρός, ἐξανίστασο πρὸ μέθης. ὅταν γὰρ ὁ νοῦς ὑπὸ οἴνου διαφθαρῇ, ταὐτὰ πάσχει τοῖς ἅρμασι τοῖς τοὺς ἡνιόχους ἀποβαλοῦσιν (Norlin's translation). See other Isocrates' passages on *kairós*, and his analysis in Baumlim 2002.

[16] Hymes, *apud* M. Bertuccelli Pappi 2000: 77.

[17] Isoc. *Panegyr.* 4.5: τότε γὰρ χρὴ παύεσθαι λέγοντας, ὅταν ἢ τὰ πράγματα λάβῃ τέλος καὶ μηκέτι δέῃ βουλεύεσθαι περὶ αὐτῶν, ἢ τὸν λόγον ἴδῃ τις ἔχοντα πέρας, ὥστε μηδεμίαν λελεῖφθαι τοῖς ἄλλοις ὑπερβολήν (Norlin's translation).

[18] Isoc. *Ad Dem.* 1.41: δύο ποιοῦ καιροὺς τοῦ λέγειν, ἢ περὶ ὧν οἶσθα σαφῶς, ἢ περὶ ὧν ἀναγκαῖον εἰπεῖν. ἐν τούτοις γὰρ μόνοις ὁ λόγος τῆς σιγῆς κρείττων, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄμεινον σιγᾶν ἢ λέγειν (Norlin's translation).

in much of classical rhetoric in antiquity [...]". An example of a use of this concept occurs when the orator advises Nicocles to be urbane and solemn: one adapts well to tyranny; the other to one's companions.[19]

Still, sometimes there seems to be a certain confusion between the opportune moment and suitability. But, even though there are cases in which both terms are identical or complementary, in general there is a differentiation. The criterion of opportunity is based on external conditions. The Persian king waits for the juncture to attack, knowing he is weak. The criterion of suitability, on the other hand, has to do with the actual possibilities that the orator has to adapt himself to, the context, the subject and the addressee. In the first case, in effect, one expects the orator to behave in a certain way. The tyrant must be solemn; an equal one must be urbane. Also, in the speech *Ad Demonicus* 1.15, Isocrates shows the behavior that a young nobleman like his addressee has to display. Certain words are adapted to young people; others to more mature people (*cf. Ad Dem.* 1.44). This aspect is very frequent in Isocrates' works.

But Isocrates did not limit the suitability of words or actions to the orator himself, but also employed it to the subject. This happens, for example, in the *Antidosis* 15.10, where the author affirms: "[...] while some things in my discourse are appropriate [*preponta*] to be spoken in a court-room, others are out of place amid such controversies, being frank discussions about philosophy and expositions of its power".[20] This use is particularly important because it has to do with the theory of the genres. A judicial speech is not the same as a political speech. This may seem quite elementary, but without a doubt it is essential within a broader exhibition of the elements for the practice of rhetoric.

It is crucial to point out that behavior often occurs spontaneously, without it being the orator's intention, but sometimes it can also occur consciously, when we behave in a certain way with the intention of persuading. Thus, in his *Epistle to the children of Jason* 7, Isocrates advises his readers not to be astonished if he repeats things he said before, because, although sometimes he does it without realizing, other times he does it consciously, when it seems to him appropriate *[prepon]* for the subject.[21]

Isocrates is certainly a traditionalist and supports defined rules of conduct. But he also sees it all from the perspective of effective words and clever actions, because, as he

---

[19] Isoc. *Ad Nic.* 2.52: χρὴ τοίνυν ἀφέμενον τῶν ἀμφισβητουμένων ἐπὶ τοῦ συνομολογουμένου λαμβάνειν αὐτῶν τὸν ἔλεγχον, καὶ μάλιστα μὲν ἐπὶ τῶν καιρῶν θεωρεῖν συμβουλεύοντας, εἰ δὲ μή, καὶ καθ' ὅλων τῶν πραγμάτων λέγοντας. καὶ τοὺς μὲν μηδὲν γιγνώσκοντας τῶν δεόντων ἀποδοκίμαζε, "You should, therefore, avoid what is in controversy and test men's value in the light of what is generally agreed upon, if possible taking careful note of them when they present their views on particular situations; or, if that is not possible, when they discuss general questions. And when they are altogether lacking in what they ought to know, reject them" (Norlin's translation).

[20] Isoc. *Antid.* 15.10: ἔστι γὰρ τῶν γεγραμμένων ἔνια μὲν ἐν δικαστηρίῳ πρέποντα ῥηθῆναι, τὰ δὲ πρὸς μὲν τοὺς τοιούτους ἀγῶνας **ουκ** ἁρμόττοντα, περὶ δὲ φιλοσοφίας πεπαρρησιασμένα καὶ δεδηλωκότα τὴν δύναμιν αὐτῆς (Norlin's translation).

[21] Isoc. *Ep.* 6.7: μὴ θαυμάζετε δ' ἄν τι φαίνωμαι λέγων ὧν πρότερον ἀκηκόατε: τῷ μὲν γὰρ ἴσως ἄκων ἂν ἐντύχοιμι, τὸ δὲ καὶ προειδώς, εἰ πρέπον εἰς τὸν λόγον εἴη, προσλάβοιμι, "Do not be amazed if you find me saying

states in the aforementioned passage of his *In soph.* 13.13: rhetorical effectiveness also depends on the suitability of the words.

Conclusions

I have limited myself to presenting, in a general way, two elements of Isocrates' rhetorical system, which have to be further studied in greater depth. Nevertheless, one should be careful when studying these aspects. The only aspect that we can understand with certain clarity is the *rhetorical competence*, the technical elements that take place during the speech generating-process. However, according to Isocrates himself, the most difficult thing is to know how to put discourse into practice; the pragmatic mechanisms that make a speech effective cannot be the object of a discipline. Pragmatic competence is based on practice, on continuous exercises under the direction of a teacher with experience. Only in this way can *phrónēsis*, the practical intelligence of the orator, be acquired. Also, we are unable to modify our natural oratorical capacities. Nevertheless, between a natural oratorical capacity and practical knowledge there is a significant difference, because while it is not possible to influence in the former, it is possible to influence in pragmatic competence. The importance of Isocrates in this field is enormous, because he faces this problem and presents a solution not only to understand how we must speak successfully, but also how we must act successfully in our community. Unfortunately, both terms did not have a special significance in later rhetoric, apart from Cicero, who fused both concepts in the Latin word *decorum*. But their importance in Isocrates and in ancient Greek rhetoric justifies calling attention to both and considering them when analyzing and performing discourses.

---

something you have heard before; in some cases, I might do this unwittingly, while in others, I do so intentionally if it is appropriate for the argument" (Papillon's translation).

BIBLIOGRAPHY

Textes and translations

Isocrate, *Discours*, vol. I–IV, G. Mathieu, E. Brémond (ed.), Paris 1972 [1928–1962].

Isocrates in Three Volumes, vol. 1–3, G. Norlin, L. Van Hook (transl.), Cambridge 1961.

Isocrates I, D. Mirhady, Y. L. Too (transl.), Austin 2000.

Isocrates II, T. L. Papillon (transl.), Austin 2004.

Studies

Baumlin, J. S., 2002, "Ciceronian *Decorum* and the Temporalities of Renaissance Rhetoric", in: Sipiora, Baumlim 2002, pp. 138–186.

Bertuccelli Pappi, M., 2000, *Chè cos'è la Pragmática*, Milano.

Kinneavy, J. L., 2002, "*Kairos* in Classical and Modern Rhetorical Theory", in: Sipiora, Baumlim 2002, pp. 58–76.

Matson, W. I., 1957, "Isocrates the Pragmatist", *The Review of Metaphysics* 10, pp. 423–427.

Poulakos, T., Depew, D. (eds.), 2004, *Isocrates and Civic Education*, Austin.

Ramírez Vidal, G., 2016, *La invención de los sofistas*, México.

Schiappa, E., 1999, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven–London.

Schwarze, S., 1999, "Performing Phronesis: The Case of Isocrates' Helen", *Philosophy & Rhetoric* 32, pp. 78–95.

Sipiora, P., Baumlin J. S. (eds.), 2002, *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*, Albany.

Sullivan, R. G., 2001, "*Eidos*/idea in Isocrates", *Philosophy & Rhetoric* 34, pp. 79–92.

Timmerman, D. M., 1998, "Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy", *Philosophy & Rhetoric* 31, pp. 145–159.

Too, Y. L., 1995, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge.

GERARDO RAMÍREZ VIDAL

/ National Autonomous Universty of México, Mexico / grvidal18@gmail.com

Pragmatic Rhetorical Principles in Isocrates

While Isocrates regarded rhetoric not as a rigid discipline, but as a creative and pliable art, it is not possible to standardize art. According to his point of view (*Against the sophists* 13.13), good speech depends on certain principles: opportunity (*kairos*); suitability (*to prepon*) and novelty (*kainos*). The sophists, according to Isocrates, did not pay attention to these principles, and that was their main mistake. The problem was, however, that it was difficult to teach these principles to the disciples, precisely because rhetoric was a flexible art. Still, although it is not possible to provide fixed rules concerning rhetorical principles, the ancient *rhetor* provided some useful suggestions in his works which make it possible to reconstruct the nature of these principles.

KEYWORDS

Isocrates, rhetoric, *kairos*, *to prepon*, *kainos*

Arystoteles i Tarski

JAN WOLEŃSKI / *Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie* /

Alfred Tarski nie ukrywał, że pozostawał pod wpływem Arystotelesa w swoich rozważaniach o pojęciu prawdy. Oto stosowne cytaty (1 – Tarski 1933: 15, 2 – Tarski 1933: 18, 3 – Tarski 1944: 232–233, 4 – Tarski 1944: 265, 5 – Tarski 1969: 294–296)[1]:

> 1. [....] w całej tej pracy chodzi mi wyłącznie o uchwycenia tych intuicji, które tkwią w tzw. „*klasycznym*" rozumieniu prawdziwości, tj. w tego rodzaju rozumieniu, według którego „prawdziwie – to tyle, co zgodnie z rzeczywistością.
> 2. [...] *zdanie prawdziwe jest to zdanie, które wyraża że tak a tak rzeczy się mają, i rzeczy mają się tak właśnie.*
> (przypis 4) podobne sformułowania znajdujemy w książce Kotarbińskiego 1926: 127 i 136, gdzie traktowane są jako komentarze, wyjaśniające bliżej istotę „klasycznego" rozumienia prawdziwości. Sformułowania te nie są zasadniczo nowe; por. np. powszechnie znane słowa Arystotelesa: „Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest lub o tym, co nie jest, że nie jest; jest prawdą

[1] Cytowane prace są powoływane nazwiskiem autora i datą pierwszego wydania. Numery stron są podane z przedruków lub tłumaczeń na język polski, o ile są one podane w bibliografii na końcu książki. Prace klasyczne są od razu cytowane w tekście.

powiedzieć o tym, co jest, że jest lub o tym, co nie jest, że nie jest (Arystoteles, *Metafizyka*, Γ, 7.27).

3. Chcielibyśmy, aby nasza definicja oddała sprawiedliwość intuicjom związanym z *klasyczną Arystotelesowską koncepcji prawdy* – intuicjom wyrażonym w następujących powszechnie znanych słowach z *Metafizyki* Arystotelesa:

Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest lub o tym, co nie jest, że nie jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest lub o tym, co nie jest, że nie jest.

Gdybyśmy chcieli dostosować się do współczesnej terminologii filozoficznej moglibyśmy chyba wyrazić tę koncepcję następującą znaną formułką:

Prawdziwość zdania polega na jego zgodności (*lub korespondencji*) *z rzeczywistością.*

(Dla teorii prawdy opartej na powyższym sformułowaniu zaproponowano termin: „*korespondencyjna teoria prawdy*").

Z drugiej strony, jeśli postanowilibyśmy potoczny sposób używania terminu „*oznaczać"* nie tylko do nazw, ale i do zdań, i jeśli zgodzilibyśmy się mówić o „stanach rzeczy" jako desygnatach zdań, to moglibyśmy chyba użyć następującego zwrotu:

Zdanie jest prawdziwe, jeśli oznacza istniejący stan rzeczy.

Każde z tych sformułowań może jednak prowadzić do różnych nieporozumień, ponieważ żadne z nich nie jest dostatecznie dokładne i jasne (aczkolwiek odnosi się to w mniejszym stopniu do pierwotnego, Arystotelesowskiego sformułowania niż do każdego z pozostałych. Poszukiwaniem dokładniejszego sposobu wyrażenia naszych intuicji zajmiemy się właśnie teraz.

4. [...] nie mam wątpliwości, że nasze sformułowanie rzeczywiście zgodne jest z intuicyjną treścią sformułowania Arystotelesa.

5. Nasze pojmowanie pojęcia prawdy wydaje się zasadniczo zgodne z różnymi wyjaśnieniami tego pojęcia spotykanymi w literaturze filozoficznej. Najwcześniejsze takie wyjaśnienie znaleźć można w *Metafizyce* Arystotelesa:

Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest lub o tym, co nie jest, że nie jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest lub o tym, co nie jest, że nie jest. [zdanie to będzie dalej oznaczone symbolem * – J.W.].

[...] Intuicyjny sens sformułowania Arystotelesa wydaje się dość jasny. Niemniej jednak sformułowanie to pozostawia wiele do życzenia pod względem ścisłości i poprawności formalnej. W szczególności, nie jest ono dostatecznie ogólne, gdyż odnosi się wyłącznie do zdań, które powiadają o czymś, „że jest" lub „nie jest". [...]. To jest zapewne jednym z powodów, dla których w filozofii nowoczesnej zaproponowano różne ujęcia mające zastąpić sformułowanie Arystotelesowe. Cytujemy przykłady następujące:

Zdanie jest prawdziwe, jeśli oznacza istniejący stan rzeczy. Prawdziwość zdania polega na jego zgodności (*korespondencji*) *z rzeczywistością.*

Sformułowania te, dzięki użyciu w nich specjalnych terminów filozoficznych brzmią bardzo „uczenie". Mam jednak wrażenie, że przy bliższej analizie okazują się one mniej jasne i jednoznaczne niż sformułowanie Arystotelesa.

Koncepcja prawdy, która znalazła wyraz w sformułowaniu podanym przez Arystotelesa (oraz w pokrewnych sformułowaniach późniejszych jest nazywana *klasyczną* lub *semantyczną koncepcją prawdy*). Przez semantykę rozumiemy tutaj tę część metalogiki, w której, luźno mówiąc,

> rozwadza się stosunki pomiędzy tworami językowymi, na przykład zdaniami, a przedmiotami, do których się te twory odnoszą. Semantyczny charakter terminu „prawdziwy" uwydatnia się wyraźnie w wyjaśnieniach Arystoteles i w niektórych sformułowaniach, które podane będą w naszych dalszych rozważaniach. Czasem mówi się o *korespondencyjnej teorii prawdy* jako opartej na klasycznej koncepcji.
> Spróbujmy uzyskać tutaj bardziej precyzyjne wyjaśnienie klasycznej teorii prawdy, które mogłoby zastąpić sformułowanie Arystotelesa, zachowując jego zasadnicze intencje. W tym celu będziemy musieli się uciec do pewnych technicznych środków współczesnej logiki.

Może godne uwagi jest to, że Tarski początkowo utożsamił (we fragmencie wyżej oznaczonym jako 1) klasyczne i korespondencyjne pojęcie prawdy, ale potem miał zastrzeżenia wobec tej równości, a w każdym razie uważał formuły dla tego drugiego ujęcia za mniej jasne od oryginalnego wyjaśnienia podanego przez Stagirytę w *Metafizyce*, tj. (*), dość jasnego, jak powiada. Niewykluczone, że Tarski pozostawał w tym punkcie pod wpływem tradycji polskiej zapoczątkowanej przez Kazimierza Twarowskiego i w ślad za Brentanem kwestionującej korespondencyjną wykładnię aletejologii (teorii prawdy) Arystotelesa (por. Woleński 2005: 135–141). W samej rzeczy, wyraźne odczytywanie koncepcji Arystotelesa jako zgodnościowej rozpoczęło się na przełomie XIX i XX w. (por. Joachim 1906: 7). Sam termin „klasyczna koncepcja prawdy" odniesiony do Arystotelesa, pojawił się prawdopodobnie w Polsce (Kotarbiński 1929: 132).

Tak czy inaczej, semantyczna definicja prawdy jest wyraźne pomyślana przez jej twórcę jako współczesna wersja teorii Arystotelesa. Pogląd ten jest podzielany dość szeroko, aczkolwiek nie powszechnie (przegląd stanowisk filozoficznych wobec teorii Tarskiego znajduje się w Woleński 2005: 309–314). Marian Wesoły (por. Wesoły 1977, Wesoły 1980, Wesoły 1983) jest jednym z z komentatorów, nie zgadzających się z tezą o powinowactwie teorii Tarskiego i koncepcji Arystotelesa[2]. Oto dwa istotne fragmenty ((A) – Wesoły 1977: 120; (B) – Wesoły 1983: 38; oznaczenia literowa pochodzą ode mnie):

> **(A)** Prawdę jako relatywną własność zdań pozostających w określonym stosunku do rzeczywistości nazywamy prawdą materialną, w odróżnieniu od prawdy charakterystycznej dla języków sformalizowanych nauk dedukcyjnych, której istota wyraża się w spełnianiu funkcji zdaniowej. [Tarski]. W przeciwieństwie do prawd empirycznych stwierdzanie prawd logicznych i matematycznych nie wymaga odwoływania się do znaczeń słów tworzących formuły zdaniowe, lecz polega po prostu na pewnej kalkulacji. Czy w takim razie Arystoteles jako twórca logiki formalnej znał już pojęcie prawdy w sensie powyższym?

---

[2] Przeoczenie (w Woleński 2005, ale także w innych moich pracach) poglądów Wesołego w sprawie relacji pomiędzy Tarskim a Arystotelesem uważam za mój istotny błąd. Niniejszy artykuł jest próbą korekty tego niedopatrzenia.

> **(B)** Fragment ten [tj. *Metafizyka*, Γ, 7, 27, czyli **(*)**] uchodzi powszechnie za definicję pojęcia prawdy i fałszu. Zdawałoby się *prima facie*, że mamy istotnie do czynienia z odmiennym jeszcze określeniem prawdy i fałszu u Arystotelesa. Dlatego dostrzega się tu antycypację semantycznej definicji prawdy (w sensie Tarskiego), a miejsce to interpretuje się w ten sposób, jakoby Stagiryta wiązał z po prostu prawdziwość zdania z istnieniem przedmiotu, który się w tym zdaniu stwierdza. [...]. Wydaje się jednak, że w ten sposób historycznie niewłaściwy powołują się na Arystotelesa zwolennicy semantycznej definicji prawdy, cytując całkiem wyrwany z kontekstu fragment *Metafizyki*, który interpretują w duchu swej teorii, jakoby filozof grecki wprowadził już rozróżnienie języka i metajęzyka. Należy bowiem podkreślić, że w powyższej, jak i wielu innych wypowiedziach Arystotelesa na temat prawdy i fałszu, charakterystyczne pojęcia „bytu" i „nie-bytu" rozumiane są niewątpliwie w sensie „połączenia" lub „rozdzielenia" tego, co denotują terminy zdania kategorycznego. Nie tyle chodzi tutaj o orzekanie o czymś, co istnieje bądź nie, lecz o stwierdzenie więzi predykabilnej bądź jej braku między terminami denotującymi substancje i przypadłości.

Oba fragmenty (A) i (B) wymagają komentarza. Odpowiedź na pytanie postawione na końcu (A) jest oczywiście przecząca, ale też nikt, o ile mi wiadomo, nie przypisuje Stagirycie znajomości pojęcia prawdy „w sensie powyższym", tj., jak rozumiem, „której istota wyraża się w spełnianiu funkcji zdaniowej". Ważniejsze jest jednak to, że także Tarski nie twierdził, że semantyczne pojęcie prawdy „polega po prostu na pewnej kalkulacji". W samej rzeczy, Tarski, podobnie jak wielu filozofów i logików ze szkoły lwowsko-warszawskiej, np. Stanisław Leśniewski czy Jan Łukasiewicz, sceptycznie zapatrywał się na możliwość ścisłego odróżnienia prawd logicznych i prawd empirycznych[3]. Definicja prawdy oparta na pojęciu spełniania jest uniwersalna czy też jednolita. Biorąc pod uwagę przypadki najprostsze, np. formuły „*x* jest miastem" i „*x* jest liczbą naturalną" i powstające z nich zdania „Kraków jest miastem" i „2 jest liczbą naturalną", prawdziwość tych dwóch ostatnich polega dokładnie na tym samym, aczkolwiek pierwsze jest zdaniem empirycznym, a drugie – matematycznym. Można oczywiście próbować zdefiniować prawdę formalną (np. jako takie zdanie prawdziwe, w którym nie ma treści pozalogicznych), prawdę analityczną (jako takie zdanie, którego prawdziwość wypływa wyłącznie ze znaczeń słów), prawdę materialną (tj. nieformalną) czy prawdę syntetyczną (tj. nieanalityczną), ale to są dalsze sprawy; przeformułowanie powyższych określeń na przypadek fałszu jest niemal automatyczne. Tak czy inaczej, nie ma żadnego *iunctim* pomiędzy tym, że rozważany język jest sformalizowany a tym, że prawdziwość jego zdań jest definiowana w sposób semantyczny.

O ile powyższe uwagi na temat (A) mają charakter wyjaśniający, tekst oznaczony jako (B) skłania do bardziej merytorycznych komentarzy. Ujmę je w dwóch punktach. Po pierwsze, Wesoły kwestionuje to, że (*) wyraża intuicje, o których powiada Tarski.

---

[3] Mimo głosów przeciwnych wracam do konwencji, że należy pisać „szkoła lwowsko-warszawska" a nie „Szkoła Lwowsko-Warszawska".

Przede wszystkim trzeba zauważyć, że Wesoły operuje innym przekładem ustępu 1011b25–29 z *Metafizyki* mianowicie:

> (**) Twierdzić mianowicie o bycie, że nie jest, albo o nie-bycie, że jest — to fałsz, zaś o bycie, że jest a nie-byt, że nie jest — to prawda.

Nie czuję się kompetentny do rozstrzygania, czy poprawna jest wersja (*) czy też (**). To zależy od stanowiska w skądinąd spornej materii, mianowicie czy łącznik „jest" (a właściwie jego grecki odpowiednik) ma sens egzystencjalny czy predykatywny czy też jeden i drugi. Tarski posługiwał się przekładem zaproponowanym przez Łukasiewicza (por. Łukasiewicz 1910: 48), a także znanym ze standardowego tłumaczenia *Metafizyki* na język angielski (por. Arist. *Metaph.* 1011b20–30, Ross 1908). Łukasiewicz traktował (*) jako definicję prawdy, a Tarski podzielał tę opinię. Tyle, jeśli rzecz dotyczy historycznej genezy stanowiska Tarskiego w sprawie sformułowania Arystotelesowej definicji prawdy w jego *Metafizyce*.

Po drugie, wiadomo, że (*) (niezależnie od kwestii trafności tej frazy jako przekładu stosownego fragmentu *Metafizyki*) nie jest jedynym wyrazem intuicji Stagiryty dotyczących pojęcia prawdy. Szczególne istotne jest następujące (Arist. *Metaph.* 1051b, Leśniak 1990b):

> (***) Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od połączenia lub rozdzielenia; kto więc myśli o rozdzielonym jako o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeśli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy.

Wesoły traktuje to określenie jako podstawowe i kładzie nacisk na jego ontologiczny aspekt. Nie wchodząc w to, czy w (***) ważniejsza jest semantyka czy ontologia, można poprzestać na stwierdzeniu, że mamy do czynienia z paralelizmem semantyczno-ontycznym. Z jednej strony mamy semantyczną relację predykacji wyznaczoną przez połączenie (rozdzielenie) podmiotu i orzecznika, z drugiej strony – ontyczną relację pomiędzy substancją pierwszą a substancją wtórą lub substancji i przypadłości. W bardziej współczesnym ujęciu i symbolice, ograniczając się do zdań jednostkowych, z jednej strony zdanie *Pa* (*a* jest *P*), a z drugiej strony parę <denotacja stałej *a*, denotacja predykatu *P* (czyli własność oznaczona przez *P*)>, o ile rzecz dotyczy zdań twierdzących, czyli stwierdzających połączenie semantyczno-ontyczne oraz zdanie $\neg Pa$ i parę <denotacja stałej *a*, denotacja predykatu nie-*P* (czyli własność oznaczona przez nie-*P*)>, o ile rzecz dotyczy zdań przeczących, czyli stwierdzających rozdzielenie semantyczno-ontyczne. Przy okazji trzeba jednak zauważyć, że zdanie kategoryczne, np. *SaP* nie wyraża predykacji w takim sensie, jak zdanie jednostkowe, tj. podpadające pod schemat *Pa*, gdyż, przynajmniej z punktu widzenia współczesnej logiki schata zdania ogólno-twierdzącego to formuła $\forall x(Sx \Rightarrow Px)$.

Jak Tarski rozumiał intuicje związane z semantyczną definicją prawdy? Ma to wyrażać schemat

(T) Zdanie '*A*' jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *A*,

gdzie wyrażenie '*A*' jest nazwą zdania *A*. Przykładowo, zdanie 'śnieg jest biały' jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Warunek materialnej poprawności semantycznej definicji prawdy powiada, że jest ona poprawna, o ile logicznie implikuje (T) dla dowolnego zdania rozważanego języka. Nadto, definicja prawdy ma być poprawna formalnie, tj. nie prowadzić do sprzeczności, przy czym Tarski miał na uwadze paradoksy semantyczne, np. antynomię Kłamcy, prowadzące do sprzeczności logicznych. W wypadku (T) paradoksalne konsekwencje tej formuły są zablokowane przez użycie nazw zdań (zaznacza to stosowanie cudzysłowu po lewej stronie równoważności (T)), a nie samych zdań. Inaczej mówiąc, sama definicja prawdy (nie podaję jej tutaj) oraz schemat (T) są sformułowane w metajęzyku. W związku z tym trzeba skorygować uwagę Wesołego, że „powołują się na Arystotelesa zwolennicy semantycznej definicji prawdy, cytując całkiem wyrwany z kontekstu fragment *Metafizyki*, który interpretują w duchu swej teorii, jakoby filozof grecki wprowadził już rozróżnienie języka i metajęzyka". O ile mi wiadomo, nikt tak nie interpretuje Arystotelesa z tego prostego powodu, że rzeczone odróżnienie nie mogło być znane Stagirycie. W samej rzeczy, dopiero Gottlob Frege zdał sobie sprawę z tego, że dystynkcja języka i metajęzyka jest nieodzowna w rozważaniach logicznych, natomiast odróżnienie to zostało szczegółowo opracowane przez Leśniewskiego i Tarskiego.

Jeśli więc odrzucić rozważanie antycypacji *à la* odróżnienie języka i metajęzyka, pozostaje kwestia ewentualnego podobieństwa intuicji zakodowanych w schemacie (T) do tych, jakie wyraził Arystoteles formułując swoje definicje prawdy. Wygodnie w tym celu przekształcić (T) w bardziej nieformalną formułę (jest to tzw. naiwny schemat wyłuszczający sens pojęcia prawdy bez użycia nazw cudzysłowowych, przy czym zakłada się, że zdania paradoksalne są pomijane). Tak uproszczony schemat (T) jest dany przez formułę (jest ona intensjolana w przeciwieństwie do (T), które jest zdaniem ekstensjonalnym)

(T') Zdanie głoszące, że *A* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *A*,
którego szczególnym przypadkiem jest

1. Zdanie głoszące, że śnieg jest biały jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Spróbujmy zatem wyrazić (*) i (***) (pomijam (**), gdyż Tarski nie korzystał z tego sformułowania) korzystając z (T'). Otrzymamy (ograniczam się tylko do przypadku prawdy, wersja dla fałszu jest natychmiastowa)

2. (a) Zdanie głoszące, coś jest, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy owo coś jest; (b) Zdanie głoszące, że co nie jest, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy owo coś nie jest.

3. (a) Zdanie głoszące, że coś jest połączone, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy owo coś jest połączone; lub (b) Zdanie głoszące, że coś jest rozdzielone, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy owo coś jest rozdzielone.

Słowo „coś" wymaga dalszej analizy. Można je wyeliminować poprzez stosowną symbolikę, w myśl której „coś" to przedmiot. I tak (2) i (3) mogą być odpowiednio przekształcone (ograniczam się tylko do (2a) i (3a) w formuły

4. Zdanie głoszące, że *a* jest, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *a* jest;

5. Zdanie głoszące, że *S* jest *P* jest prawdziwe, wtedy i tylko wtedy, gdy *S* jest *P*.

Zdanie „*a* jest" jest egzystencjalne pod warunkiem, że słowa „jest" i „istnieje" są równoznaczne, natomiast (5) może być traktowane jako dotyczące semantycznego połączenia podmiotu i predykatu, co daje wypowiedź prawdziwą, o ile ontologiczny związek denotacji *S* (w szczególności substancji pierwszej) i denotacji *P* (w szczególności, jako substancji wtórej) odpowiada połączeniu semantycznemu. (5) można jeszcze uogólnić przez

6. Zdanie głoszące, że *a* jest *P*, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *a* jest *P*, które wyraża warunek prawdziwości dla zdań atomicznych w sensie rachunku predykatów.

Relacja pomiędzy (4) i (6) zależy od sposobu traktowania zdań egzystencjalnych. Formuła „*a* jest" nie należy do kanonicznego repertuaru wypowiedzi zdaniowych w sensie logiki predykatów. Nie ma możliwości redukcji „*a* jest *P*" do „*a* jest". To drugie można jednak przedstawić, np. jako skrót (korzystam z wersji symbolicznej) wyrażenia $\exists x(a = x)$. W ten sposób, można okazać, że zdania egzystencjalne są szczególnym przypadkiem zdań predykatywnych. Znaczy to, że (6) jest ogólniejsze od (4). Odpowiada to poglądowi Mariana Wesołego, że Arystotelesa definicja prawdy przez połączenie i rozdzielenie jest bardziej podstawowa od tej podanej w *Metafizyce* 1011b25–29 i to niezależnie od tego, który przekład tego ustępu przyjmie się jako właściwy. Wprawdzie Wesoły nie akceptuje poglądu, że Stagiryta antycypował semantyczną definicję prawdy, ale jego uwagi w sprawie priorytetu (6) wobec (4) wydają się trafne, a to sugeruje, że Tarski powinien się powoływać raczej na fragment 1051b z *Metafizyki* jako podstawowe źródło historyczne dla intuicji wyrażonych w (T) i (T').

Czy Arystoteles miał na myśli korespondencyjną definicję prawdy? Za potwierdzenie tego poglądu uważa się fragment z *Hermeneutyki* 19a (K. Leśniak 1990a):

[Prawdziwość] zdań polega na ich zgodności z faktami.

W oryginale greckim mamy *est epei honoios aletheis hosper ta pragmata*. Ta definicja jest niejako wtrącona do rozważań nad wartością logiczną zdań o przyszłości (sławny problem jutrzejszej bitwy morskiej). Wydaje się, że bardziej zgodne z literą oryginału byłoby powiedzenie, że zdania prawdziwe to takie, które odpowiadają faktom. Ta wersja może być uznana za podobną do cytowanego na początku sformułowania Kotarbińskiego, że zdanie głoszące, że rzeczy mają się tak a tak, jest prawdziwe, o ile rzeczy mają się tak właśnie z tym, że reista nie skorzystałby z pojęcia faktu. Przekład Paciusa (1967: 100) *orationes similiter verae sint atque res* może być rozmaicie interpretowany w zależności od sposobu rozumienia *similariter* [...] *atque res*. Niektóre angielskie przekłady współczesne (próbka w Woleński 2005: 73–74) wprost używają fraz *correspond with facts* czy *how the actual things are*. Tego rodzaju tłumaczenia zapewne mają u swych źródeł intuicje dotyczące pojęcia prawdy modelowane przez poglądy translatorów hołdujących korespondencyjnej teorii prawdy, tak jak została ona utrwalona w filozofii brytyjskiej na przełomie XIX i XX w. Nie sądzę jednak, aby poglądy Arystotelesa na prawdziwość dawały podstawę do ich „korespondencyjnej" wykładni. W szczególności, Stagiryta nie operował jakimkolwiek terminem technicznym, który mógłby zostać oddany przez „zgodność" czy „korespondencja". Tarski miał więc rację w odniesieniu do aletejologii Arystotelesa, gdy, aczkolwiek z pewnym wahaniem i nie zawsze, preferował termin „klasyczna definicja prawdy" w stosunku do „korespondencyjna teorii prawdy".

BIBLIOGRAFIA

Joachim, H., 1906, *The Nature of Truth*, Oxford.

Kotarbiński, T., 1926, *Elementy logiki formalnej, teorii poznania i metodologii nauk* (skrypt autoryzowany), Warszawa.

Kotarbiński, T., 1929, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów (wydanie II (w wersj1i z 1929 r.), Warszawa 1990).

Leśniak, K. (tłum.), 1990a, Arystoteles, *Hermeneutyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa.

Leśniak, K. (tłum.), 1990b, Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa.

Łukasiewicz, J., 1910, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków (wydanie II, Warszawa 1987).

Pacius, I. (transl.), 1967 *De Interpretatione*, w: *Aristotelis Peripateticorum Principis Organum*, Hildesheim (przedruk z II wyd. 1597).

Ross, W. D. (transl.), 1908, *The Works of Aristotle*, vol: VIII, *Metaphysics*, Oxford.

Tarski, A., 1933, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa (przedruk w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 13–172).

Tarski, A., 1944, „The semantic definition of truth and the foundations of semantic", *Philosophy and Phenomenological Research* 4, s. 341–375 (przekład polski: „Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki", tłum. J. Zygmunt, w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 228–282).

Tarski, A., 1969, „Truth and Proof", *Scientific American* 220, s. 63–77 (przekład polski „Prawda i dowód", tłum. J. Zygmunt, w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 292–332).

Wesoły, M., 1977 „Uwagi o arystotelesowskiej koncepcji prawdy", *Studia Filozoficzne* 11, s. 117–125.

Wesoły, M., 1980, „Arystotelesowska koncepcja prawdziwości zdań", w: S. Kaczmarek (red.), *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, Poznań , s. 7–57.

Wesoły, M., 1983, „Arystotelesowska koncepcja prawdy", *Studia Filozoficzne* 1–2 (206–207), s. 17–48.

Woleński, J., 2005, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa.

JAN WOLEŃSKI

/ University of Information, Technology and Information in Rzeszow, Poland / j.wolenski@iphils.uj.edu.pl

Aristotle and Tarski

Alfred Tarski frequently declared that his semantic definition of truth was inspired by Aristotle's views. The present paper discusses this issue in the context of Marian Wesoły's criticism of the thesis that there is an affinity between Tarski's views and those of Aristotle. The article concludes with an inquiry into whether Aristotle's definition of truthfulness can be identified with the correspondence theory of truth.

KEYWORDS truth, semantics, definition, correspondence, scheme (T)

Risposta a John Dudley su Aristotele, *Physica* 2.5, 196b17–21

GIOVANNA R. GIARDINA / *Università di Catania* /

1. Aristotele, *Physica* 2.5, 196b17–21 e le osservazioni di John Dudley

In *Physica* 2.4 Aristotele presenta un problema che merita una soluzione senza la quale egli non può fondare la sua teoria del finalismo naturale. Il problema è quello di comprendere se la fortuna e il caso esistano e di determinare la loro funzione causale nell'ambito del divenire degli enti naturali. Riferendosi ai filosofi che lo hanno preceduto, infatti, Aristotele distingue posizioni tra loro differenti, delle quali alcune negano mentre altre ammettono l'esistenza della fortuna e del caso, tutte però sono accomunate dal fatto che nessun filosofo ha presentato una trattazione teorica di tali nozioni. Per questa ragione, come Aristotele dichiara all'inizio di questo capitolo 4 preannunciando il suo programma di ricerca dei capitoli 5–6 del libro II della *Physica*, è necessario comprendere se la fortuna e il caso esistano, se siano cause oppure rientrino nello schema causale già esposto tecnicamente in *Physica* 2.3 e, infine, che cosa sia la fortuna (τύχη) e che cosa sia il caso (αὐτόματον), cioè nello specifico se siano la stessa cosa o cose differenti.

Una volta delineato il problema generale, in *Physica* 2.5 Aristotele comincia a proporre la sua teoria sul caso. Per prima cosa egli distingue gli enti che si generano sempre o perlopiù allo stesso modo dagli enti che non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo e stabilisce che la causa di questa seconda tipologia di enti è la fortuna. Aristotele

sottolinea anzi una stretta corrispondenza tra la fortuna come causa e gli enti che ne derivano, fissando che quando abbiamo enti che non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo la causa è la fortuna e, di converso, che quando la causa è la fortuna avremo enti che non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo (Arist. *Ph.* 196b15–17)[1]. Fatta questa distinzione e stabilito che la fortuna è causa soltanto nel caso degli enti che non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo, Aristotele procede proponendo un'altra distinzione, precisamente tra enti che si generano in vista di qualcosa ed enti che non si generano in vista di qualcosa. Questa seconda distinzione, io credo, non è del tutto diversa dalla prima, dal momento che gli enti che si generano in modo finalisticamente ordinato si generano sempre o perlopiù allo stesso modo, mentre gli enti che non si generano in modo finalisticamente ordinato non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo[2].

Questo è il contesto generale entro il quale si colloca il passo sul quale intendo focalizzare la mia attenzione, cioè le linee 196b17–21. Tra le varie traduzioni che si potrebbero citare di questo passo, propongo qui la traduzione di Hardie e Gaye[3], che mostra bene il modo in cui queste linee sono state tradizionalmente e comunemente interpretate:

> Of things that come to be, some come to be for the sake of something, others not. Again, some of the former class are in accordance with intention, others not, but both are in the class of things which are for the sake of something. Hence it is clear that even among the things which are outside what is necessary and what is for the most part, there are some in connection with which the phrase 'for the sake of something' is applicable (τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὔ· τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν, ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἔστιν ἕνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του).

Evidentemente Hardie e Gaye, che pongono un punto fermo prima di τούτων δέ della linea 196b18, conferiscono a δέ un valore connettivo continuativo e intendono il pronome dimostrativo come riferito alla prima classe di enti, quelli cioè che si generano in vista di qualcosa. Verosimilmente il ragionamento che sta alla base di questa interpretazione è questo: Aristotele dice che gli enti implicitamente indicati per mezzo dell'espressione τούτων δέ rientrano tra gli enti che sono in vista di qualcosa, ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του, e siccome poco prima, a proposito degli enti del primo gruppo (Arist. *Ph.* 196b17) egli

---

[1] Mi attengo letteralmente al testo di Aristotele, anche se penso come Simpl. *In Ph.* 334.35–335.1, che anche se qui Aristotele sta nominando solo la fortuna, egli sta facendo un discorso che riguarda sia la fortuna sia il caso. In altre parole, quando Aristotele dice che degli enti che non si generano né sempre né perlopiù allo stesso modo è causa la fortuna egli intende dire che sono causa la fortuna o più genericamente il caso.

[2] Una conferma del fatto che la seconda distinzione è collegata alla prima deriva dal fatto che, dopo aver distinto enti che si generano in vista di qualcosa ed enti che non si generano in vista di qualcosa, il ragionamento di Aristotele procede alle 196b19–21 riprendendo la distinzione tra enti che si generano necessariamente o perlopiù allo stesso modo ed enti che non rientrano in queste due categorie.

[3] In: Barnes 1984: 335.

ha detto che si generano in vista di qualcosa, τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται, gli enti indicati con l'espressione τούτων δέ saranno proprio questi, cioè gli enti che si generano in vista di qualcosa; inoltre, tra gli enti indicati con l'espressione τούτων δέ Aristotele distingue enti che sono dovuti a deliberazione ed enti che non sono dovuti a deliberazione. Poiché subito dopo, alle 196b21–22, Aristotele afferma che gli enti che sono in vista di qualcosa sono causati o dal pensiero razionale, ἀπὸ διανοίας, o dalla natura, ἀπὸ φύσεως, sembra plausibile intendere che gli enti che sono dovuti a deliberazione, già identificati con quelli che si generano in vista di qualcosa, sono causati dal pensiero razionale, mentre quelli che non sono dovuti a deliberazione sono causati dalla natura.

Ebbene io ritengo che questa interpretazione del passo non sia quella corretta e propongo di riferire il τούτων δέ della linea 196b18 alla seconda classe di enti, a quelli cioè che non si generano in vista di qualcosa (τὰ δ' οὔ), e di cui sono causa la fortuna o il caso. Io ho fornito le ragioni di questa proposta esegetica in uno studio in cui ho commentato dettagliatamente il libro II della *Physica* di Aristotele[4], ma mi sembra opportuno riprendere daccapo la questione perché in un volume interamente dedicato alla teoria aristotelica del caso, John Dudley ha scritto che io, intendendo che τούτων δέ sono «the latter things and not the former», ho lodevolmente tentato di fornire un'interpretazione originale, ma che «However, it is not possible that Aristotle held that of events without a purpose (e.g. someone washing himself when a solar eclipse is taking place) some are the kind of thing one would choose». Ciò detto, lo studioso aggiunge: «Furthemore, chance pertains to the area of that which *is* for a purpose, as Giardina admits»[5]. In altre parole, Dudley, dopo aver detto che la mia proposta esegetica è lodevole e originale, tuttavia la rifiuta per ritornare all'interpretazione tradizionale senza argomentare sulle ragioni per le quali la mia interpretazione vada rifiutata, ovverosia senza dimostrare che essa è errata. L'unica considerazione che offre è che non è possibile che Aristotele abbia sostenuto che eventi privi di finalità siano oggetto di deliberazione, e adduce a questo proposito l'esempio di chi si lavi quando avviene un'eclissi di sole.

L'osservazione che Dudley oppone alla mia proposta esegetica risulta insufficiente sotto diversi profili. Innanzitutto non è condivisibile l'assunzione dell'esempio del lavarsi e dell'eclissi di sole, per due ragioni. La prima ragione consiste nel fatto che questo non è uno degli esempi che Aristotele assume per esemplificare i casi in cui sia causa la fortuna o il caso. L'esempio aristotelico relativo alla fortuna, infatti, è quello dell'uomo che delibera di andare all'*agorà* per qualche ragione, incontra un suo debitore mentre sta raccogliendo tributi e recupera accidentalmente il suo credito; l'esempio aristotelico relativo al caso, invece, è quello del tripode che cade accidentalmente con la seduta in alto, o quello del cavallo che si libera dalla stalla e che, così facendo, accidentalmente si salva. La questione del lavarsi e dell'eclissi, invece, compare nell'ambito della spiegazione dell'espressione "invano", μάτην, da cui Aristotele fa dipendere l'etimologia del termine αὐτόματον.

---

[4] Giardina 2006: 194–197, 297–298.

[5] Dudley 2012: 26, n. 23.

Sostenendo questa derivazione etimologica, Aristotele afferma che l'espressione "invano" costituisce l'indizio del fatto che quando causa di un evento è il caso siamo in presenza di un finalismo accidentale e non intrinseco al processo, tant'è vero che noi usiamo l'espressione "invano" allorché non si realizza il fine che il processo mirava a realizzare, ma avviene soltanto ciò che viene fatto in vista di questo fine[6]. L'esempio che Aristotele adduce è quello della passeggiata finalizzata all'evacuazione nel caso in cui avviene solo la passeggiata ma non l'evacuazione: se un tale fa una passeggiata allo scopo di evacuare ma questo fine non si realizza, noi diciamo che egli ha passeggiato "invano". L'evacuazione è in questo caso il fine intrinseco della passeggiata, mentre se noi dicessimo che un tizio si è lavato "invano" perché il sole non si è eclissato diremmo una cosa che fa ridere, dal momento che l'eclissi di sole non è il fine intrinseco del lavarsi. Come si vede, l'esempio aristotelico del lavarsi e dell'eclissi solare non esprime una semplice connessione temporale come appare nella formulazione con cui Dudley lo espone – (e.g. someone washing himself *when* a solar eclipse is taking place) –, ma riguarda una connessione causale mancata, secondo la quale un tale si lava ed accade che non avviene un'eclissi. Tuttavia non siamo in presenza di quella accidentalità che individua il caso, perché l'eclissi non è il fine intrinseco del lavarsi. In altre parole, se l'eclissi fosse il fine del lavarsi, e un tale si lava senza che l'eclissi avvenga mentre avviene solo che costui si lavi, potremmo dire che egli si è lavato invano. L'eclissi però non è il fine del lavarsi, dunque questo esempio non è formulabile per i casi in cui si esplica un finalismo accidentale che giustifichi il collegamento etimologico tra caso e "invano", tra αὐτόματον e μάτην. L'esempio del lavarsi e dell'eclissi, perciò, non riguarda in alcun modo né l'ambito delle cause descritto in *Physica* 2.3 né quello del caso e della fortuna di cui Aristotele sta discutendo in *Physica* 2.5, ma si tratta solo di un modo di parlare che fa ridere. In conseguenza di quanto fin qui si è detto, si comprende da sé che la seconda ragione per la quale non è condivisibile che Dudley si serva dell'esempio del lavarsi e dell'eclissi contro la mia esegesi di *Physica* 2.5, 196b17–21, consiste nel fatto che se il lavarsi potrebbe essere un esempio di eventi privi di fine, in quanto non ha come suo fine quello di fare eclissare il sole, tale esempio tuttavia non ha nulla a che fare con le connessioni causali intrinseche in cui può verificarsi accidentalmente un evento di cui sia dunque causa il caso.

Ma veniamo all'obiezione principale di Dudley prescindendo dall'esempio che egli assume impropriamente: «it is not possible that Aristotle held that of events without a purpose some are the kind of thing one would choose». Anche qui non c'è chi non veda che la formulazione di Dudley non è corrispondente a quel che Aristotele dice. Se infatti è condivisibile il fatto che la deliberazione ha un fine, tuttavia l'espressione di Aristotele

---

[6] Leggo il testo della linea 197b23, come fa anche Pellegrin (2000), alla maniera proposta da Simpl. *In Ph.* 349.5 *ss.*, seguito anche da Torstrik, da Wicksteed & Cornford e da Carteron, cioè μὴ γένηται τὸ οὗ ἕνεκα ἀλλ' ὃ ἐκείνου ἕνεκα. Altri seguono il testo proposto da Prantl, che ha modificato il ms. il quale riporta μὴ γένηται τὸ ἕνεκα ἄλλου ἐκείνου ἕνεκα (così nell'ed. Ross) in μὴ γένηται τῷ ἕνεκα ἄλλου ἐκείνο οὗ ἕνεκα, che significherebbe che noi usiamo l'espressione "invano" per una cosa che è in vista di qualcos'altro, quando questo qualcos'altro, in vista del quale la cosa è, non avviene.

alla linea 196b18 afferma soltanto che alcuni enti tra quelli che ha citato prima appartengono a un ambito deliberativo, κατὰ προαίρεσιν. L'espressione di Aristotele, in altri termini, non consente di escludere gli enti e i fenomeni che hanno la fortuna come loro causa. Al contrario, escludono che Aristotele si possa riferire a enti e fenomeni causati dalla fortuna quegli interpreti che assumono in modo preconcetto che Aristotele si stia riferendo al primo gruppo di enti, gli enti cioè che si generano in vista di un fine, dai quali essi escludono (diversamente da quanto peraltro fanno i commentatori neoplatonici) gli enti causati dalla fortuna. Ma se Aristotele stesse escludendo dall'ambito deliberativo enti ed eventi causati dalla fortuna egli sarebbe in contraddizione con se stesso, se è vero che poco più avanti, quando spiegherà la differenza che esiste tra la fortuna e il caso, lo Stagirita stabilirà precisamente che gli enti che si producono a causa della fortuna – e che dunque in senso proprio non sono in vista di un fine – si producono sulla base di una deliberazione per effetto del pensiero razionale. Il passo è il seguente:

> [...] la fortuna è una causa per accidente che appartiene alle cose che sono in vista di un fine in seguito a deliberazione. Perciò pensiero razionale e fortuna concernono lo stesso oggetto, perché la deliberazione non avviene senza pensiero razionale (ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας – Arist. *Ph.* 197a5–8).

Ciò rende evidente che l'ambito della deliberazione e del pensiero razionale non esclude i casi in cui sia causa la fortuna, come invece Dudley pretende di escludere appellandosi precisamente alla deliberazione.

2. La mia proposta di interpretazione di Aristotele, *Physica* 2.5, 196b17–21

Vengo ora a spiegare nel dettaglio la mia proposta esegetica delle linee 196b17–21. La proposta di intendere τούτων δέ come riferito agli enti che non si generano in vista di un fine e che hanno come loro causa la fortuna o il caso nasce dal fatto che, se si intende τούτων δέ come riferito al primo gruppo di enti della li. 196b17, cioè agli enti che si generano in vista di un fine, non ha alcun senso la proposizione consecutiva ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἔστιν ἔνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του[7]. Perché infatti, posto che ci sono enti che si generano in vista di un fine, di cui alcuni sarebbero dovuti a deliberazione e altri non sarebbero dovuti a deliberazione, ed enti che non si generano in vista di un fine, dovrebbe risultare chiaro che tra gli enti che non si generano necessariamente e perlopiù allo stesso modo, e che perciò non

[7] Simpl. *in Ph.* 335.29 *ss.*, attribuisce giustamente la frase agli enti che rientrano nell'ordine finalistico pur non essendo enti finalisticamente ordinati, ma non si pone il problema della consequenzialità del ragionamento di Aristotele.

si generano in vista di un fine, alcuni sono in vista di qualcosa? Nella prima parte della proposizione Aristotele non pone alcuna premessa teorica perché dal suo ragionamento possa trarsi come conseguenza che gli enti che hanno come causa la fortuna o il caso (i quali non si generano necessariamente e perlopiù allo stesso modo) rientrino in un piano finalistico generale. Si noti che Aristotele considera questa conseguenza argomentativa, ὥστε, come pienamente evidente, δῆλον. Anche se si ammette che con la proposizione ὥστε δῆλον ὅτι ... lo Stagirita starebbe anticipando elementi della sua teoria sulla fortuna e sul caso, e cioè precisamente il fatto che sono cause accidentali di processi che rientrano comunque nell'ordine finalistico, la consequenzialità del ragionamento non è affatto evidente, come il Filosofo al contrario pretende. Se, invece, τούτων δέ, come propongo, si riferisce alla seconda categoria di enti, a quelli cioè che non si generano in vista di un fine, la proposizione consecutiva assume tutto il suo senso, perché Aristotele direbbe che gli enti che non si generano in vista di un fine, distinti in enti che rientrano in un ambito deliberativo, che sono quelli che hanno come loro causa la fortuna, ed enti che non rientrano in un ambito deliberativo, che sono quelli che hanno come loro causa il caso, in ogni caso rientrano, ἐν, nello schema causale denotato dal finalismo, sicché, ὥστε, risulta chiaro che anche nel caso di questi enti, che sono altri e si aggiungono alla classe di enti che si generano sempre o perlopiù allo stesso modo[8], si ammette il finalismo.

Intendendo il passo in questo modo la proposizione consecutiva appare corretta e con essa tutto il ragionamento. Le linee 196b17–21 andrebbero perciò tradotte così:

> Delle cose che si generano, poi, alcune si generano in vista di qualcosa, mentre altre no: di queste ultime le une sono dovute a deliberazione e le altre non sono dovute a deliberazione, entrambi <i gruppi> però [*scil*. sia le cose che sono dovute a deliberazione sia quelle che non sono dovute a deliberazione tra le cose che non si generano in vista di qualcosa] rientrano fra le cose che sono in vista di qualcosa, sicché è chiaro che anche nelle cose che sono al di là del necessario e del perlopiù ce ne sono alcune per le quali si ammette che ci sia ciò che è in vista di qualcosa.

In altri termini, Aristotele starebbe anticipando la sua trattazione della fortuna e del caso riferendo tutti gli elementi peculiari di questa teoria, e cioè che gli enti o gli eventi che hanno la fortuna e il caso come loro causa, pur non essendo ordinati finalisticamente, rientrano però in un ordine finalistico e si distinguono tra loro perché quelli che hanno come loro causa la fortuna sono dovuti a deliberazione, mentre quelli che hanno come loro causa il caso non sono dovuti a deliberazione.

Fin qui, si potrebbe obiettare, io oppongo un'interpretazione teoreticamente plausibile a un'altra interpretazione a cui fino ad ora deve essersi riconosciuta una certa plausibilità se è stata comunemente ammessa, anche se, come si è visto, tale interpretazione

---

[8] Si noti che l'espressione παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ richiama il παρὰ ταῦτα della linea 196b14 che significa ancora una volta gli enti che non si generano sempre o perlopiù allo stesso modo.

tradizionale non si è posta il problema della mancata consequenzialità del ragionamento che è stato attribuito ad Aristotele. Ma in favore della mia interpretazione, che fa acquistare il giusto senso alla proposizione consecutiva ὥστε δῆλον ὅτι..., altrimenti incomprensibile logicamente, concorrono anche ragioni di ordine linguistico e grammaticale.

3. Riflessioni linguistiche e grammaticali

Innanzitutto si noti che Aristotele utilizza espressioni diverse per indicare il finalismo degli enti: da una parte l'espressione τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται e dall'altra parte l'espressione ἐν τοῖς ἕνεκά του. Queste due espressioni non hanno un significato equivalente, perché mentre la prima riguarda chiaramente enti che si generano in vista di un fine e che dunque si generano sempre o perlopiù allo stesso modo, la seconda indica gli enti che "rientrano", ἐν, tra le cose che sono in vista di un fine. Con i commentatori antichi della *Physica* di Aristotele vedremo che questa distinzione è chiara, perché essi pongono da un lato gli enti che divengono finalisticamente in una modalità – potremmo dire – primaria, e dall'altro lato enti che divengono finalisticamente in una modalità che è consequenziale alla prima, in quanto il finalismo non è loro essenziale[9]. Aristotele qui intende dire che le cose che divengono a causa della fortuna o del caso non sono cose che divengono in vista di qualcosa (τὰ δ' οὔ), perché in tal caso apparterrebbero agli ambiti del sempre o del perlopiù, cioè all'ambito delle cose che si generano in vista di un fine, ciònonostante essi rientrano ugualmente tra le cose che sono in vista di qualcosa (ἐν τοῖς ἕνεκά του), *sicché* diviene chiaro che anche per esse occorre ammettere l'in vista di qualcosa, anche se sfuggono agli ambiti del necessario e del perlopiù (ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἔστιν ἕνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του). Una conferma di questa lettura viene anche dal seguito del capitolo.

Alle linee 196b29–31 Aristotele dice che quando si verifica un accidente in un processo di divenire che è in vista di un fine, allora si dice che ciò avviene a causa del caso o della fortuna e, dopo aver precisato che in seguito determinerà la differenza tra caso e fortuna, afferma che per il momento questo deve essere chiaro, νῦν δὲ τοῦτο ἔστω φανερόν, e cioè che sia il caso che la fortuna appartengono entrambi all'ambito delle cose che sono in vista di qualcosa, ἄμφω ἐν τοῖς ἕνεκά τού ἐστιν. Come si vede, Aristotele qui utilizza la stessa espressione che ha utilizzato alla li. 196b19 e che, secondo la mia interpretazione di τούτων δέ, anche in 196b19, come qui in 196b33, è riferita a enti che hanno la fortuna o il caso come loro causa. Ma c'è di più: in queste linee 196b32–33 Aristotele dà per scontato, φανερόν, che ciò che ha come causa la fortuna o il caso rientra nell'ambito delle cose che sono in vista di qualcosa, però egli non ha stabilito questa appartenenza alle linee precedenti, cioè alle linee 196b23–29, in cui ha solo introdotto l'accidentalità come condizione specifica di queste due cause. Se Aristotele dà per acquisito il fatto che

[9] *Cf.* Alex.Aphr. *Fat.* 168.20 *ss.* e Phlp. *in Phys.* 268.5–6, di cui discuto più avanti.

la causalità della fortuna e del caso rientra nell'ambito delle cose che sono in vista di qualcosa, verosimilmente è perché egli ritiene di averlo detto prima, e cioè appunto alle linee 196b17–22, nel caso in cui esse vengano interpretate secondo la mia proposta esegetica. L'espressione ἐν τοῖς ἕνεκά του, con leggere modifiche, si riscontra ancora nel seguito del libro II della *Physica* per significare sempre il fatto che la funzione causale svolta dalla fortuna e dal caso rientra, ἐν, nell'ordine finalistico. Alle linee 197a5–6, per esempio, Aristotele ripete che è chiaro che la fortuna è una causa per accidente nel caso di enti che sono in vista di un fine in seguito a deliberazione, ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του. Alle linee 197a19–20 la ragione, λόγος, appartiene agli enti che sono sempre o perlopiù, mentre la fortuna si trova nell'ambito delle cose che si generano oltre a queste, ἡ δὲ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα[10]. Alle linee 197a32–35, la fortuna e il caso sono entrambi, ἄμφω, cause per accidente nell'ambito delle cose che ammettono di essere generate non in modo assoluto né perlopiù, ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίγνεσθαι μὴ ἁπλῶς μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, pur essendo ugualmente all'interno dell'ordine finalistico. In tutte queste espressioni il finalismo non viene riconosciuto come essenziale agli enti che si generano a causa della fortuna o del caso, ma si dice continuamente che tali enti rientrano, ἐν, nell'ambito degli enti finalisticamente ordinati.

Veniamo ora alle ragioni di ordine grammaticale relative a τούτων δέ di 196b18. Alle linee 196b17–19 la particella δέ ricorre ben cinque volte, che segnalo qui in corsivo: τῶν *δὲ* γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ *δ'* οὔ· τούτων *δὲ* τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ *δ'* οὐ κατὰ προαίρεσιν, ἄμφω *δ'* ἐν τοῖς ἕνεκά του, ὥστε δῆλον ὅτι... La funzione con la quale δέ è qui utilizzato non è sempre la stessa. Infatti, in due casi, cioè nelle espressioni τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ *δ'* οὔ e τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ *δ'* οὐ κατὰ προαίρεσιν, ci troviamo di fronte al consueto uso di μέν e δέ uniti all'articolo in funzione pronominale in cui μέν, come dice Denniston, «introduces the first limb of a grammatically co-ordinated antithesis, the second limb being introduced by an adversative particle»[11], che qui è appunto δέ. Nelle espressioni τῶν *δὲ* γιγνομένων e ἄμφω *δ'* ἐν τοῖς ... invece, δέ ha una funzione connettiva, plausibilmente continuativa nel caso di τῶν *δὲ* γιγνομένων e avversativa nel caso di ἄμφω *δ'* ἐν τοῖς... Il δέ di τούτων δέ che si legge alla linea 196b18 appare, a mio giudizio, un caso di duplicazione della particella δέ: abbiamo una protasi che contiene un δέ avversativo, τῶν δὲ γιγνομένων, duplicato da un δέ apodotico, τούτων δέ, che riprende quello della protasi. Richiamando ancora una volta Denniston: «This duplicated δέ is with a demonstrative pronoun answering a preceding relative»[12]. Cerco di chiarire questo uso di δέ con qualche esempio.

In Hdt. 1.196 leggiamo: Ὅσοι μὲν δὴ ἔσκον εὐδαίμονες τῶν Βαβυλωνίων ἐπίγαμοι, ὑπερβάλλοντες ἀλλήλους ἐξωνέοντο τὰς καλλιστευούσας· *ὅσοι δὲ* τοῦ δήμου ἔσκον ἐπίγαμοι, *οὗτοι δὲ* εἴδεος μὲν οὐδὲν ἐδέοντο χρηστοῦ, οἱ δ' αὖ χρήματά τε καὶ αἰσχίονας

[10] παρὰ ταῦτα di 197a20 richiama l'espressione παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ di 196b20.

[11] Denniston 1954: 369.

[12] Sulla duplicazione di δέ *cf*. Denniston 1954: 183 *ss*.

παρθένους ἐλάμβανον, dove nell'antitesi tra ricchi Babilonesi e uomini del popolo, il δέ insieme con il pronome dimostrativo duplica il δέ che accompagna ὅσοι indicando il secondo elemento dell'antitesi, cioè i popolani; sempre in Hdt. 2.102 leggiamo: Ὁτέοισι μέν [...] *ὅτεων δὲ* ἀμαχητὶ καὶ εὐπετέως παρέλαβε τὰς πόλις, *τούτοισι δέ* ... in cui di nuovo il δέ duplicato si richiama alla precedente espressione con δέ indicando genti vili in antitesi con le genti combattive introdotte da ὁτέοισι μέν. La duplicazione del δέ, d'altra parte, ha il suo corrispettivo nella duplicazione di μέν, il quale, come precisa Denniston[13], ha la funzione di richiamare il contenuto della prima di due idee in antitesi tra loro. Possiamo citare come esempio della duplicazione di μέν il passo di Pl. *Cra*. 406d suggerito dallo stesso Denniston: Οὐκοῦν *τὸ μὲν* ἕτερον ὄνομα αὐτῆς οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν δι' ὃ κεῖται ... *Τοῦτο μὲν* τοίνυν ... Παλλάδα" *μὲν* τοίνυν ταύτῃ. Un esempio di duplicazione di μέν interessante ai fini del nostro discorso si legge in Arist. *Ph*. 2.1, 192b8–14: Τῶν ὄντων *τὰ μέν* ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας ... *τούτων μὲν* γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως. Quest'ultimo passo, come si vede, è molto simile per struttura a quello di *Ph*. 2.5, 196b17–21 di cui stiamo discutendo: abbiamo infatti un genitivo partitivo, τῶν ὄντων, all'interno del quale si stabilisce l'antitesi, τὰ μέν ... τὰ δέ, e poi la duplicazione di μέν che segue il pronome dimostrativo. I due passi differiscono tra loro per il fatto che ad essere duplicato qui è μέν e non δέ, con la conseguenza che il riferimento è al primo gruppo di enti, cioè agli enti per natura, ciascuno dei quali ha in se stesso il principio del movimento e della quiete, posti da Aristotele in antitesi con gli artefatti[14].

La breve analisi che ho proposto delle espressioni linguistiche usate da Aristotele per indicare enti ordinati finalisticamente ma secondo due diverse modalità, l'una relativa a enti che propriamente si generano in vista di un fine, l'altra relativa a enti che, pur non appartenendo al caso precedente, rientrano comunque, ἐν, nell'ambito degli enti finalisticamente ordinati, mi pare supporti la mia interpretazione esegetica di *Physica* 2.5, 196b17–21. In aggiunta a questa notazione linguistica, anche l'uso di δέ e di μέν uniti a pronomi dimostrativi in ripresa rispettivamente di δέ e di μέν già presenti nella protasi mi sembra che costituisca un ulteriore contributo a favore dell'interpretazione che qui propongo di queste linee della *Physica* di Aristotele.

4. Uno sguardo ai commentatori antichi

L'osservazione di Dudley in merito alla mia esegesi di Aristotele, *Physica* 2.5, 196b17–21 mi dà l'occasione di fare un'operazione che avevo trascurato quando ho avanzato tale proposta esegetica nel mio libro *I fondamenti della causalità naturale*, e cioè quella di leggere

[13] Cfr. Denniston 1954: 384 *ss*.

[14] Casi analoghi dovrebbero essere considerati, a mio avviso, i passi di *Ph*. 2.1, 193a23–28 e 2.2, 193b31.

i commentatori antichi della *Physica* per vedere se essi possono fornire un contributo a dirimere la questione della corretta interpretazione del passo.

Comincio da Filopono, il quale nella *theôria* che dedica a *Physica* 2.5, a cui seguono ben diciannove *lexeis*[15], propone un commento che in alcuni dettagli non corrisponde perfettamente al discorso di Aristotele, ma che appare nel suo complesso una lettura intelligente del testo aristotelico. Filopono ritiene che Aristotele, per individuare le cause degli enti che si generano, indaghi a partire dagli enti stessi, dei quali proporrebbe tre distinzioni (διαιρέσεις, Phlp. *in Ph.* 266.30)[16], di cui a noi interessano le prime due, che sono quelle stesse che ho già indicato al § 1 di questo articolo. A proposito della prima *diairesis* di Aristotele Filopono distingue enti che si generano sempre allo stesso modo, enti che si generano perlopiù allo stesso modo ed enti che si generano di meno allo stesso modo (τῶν γὰρ γινομένων, φησί, τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γίνεται, τὰ δὲ ὡς ἐπὶ πολύ, τὰ δὲ ὡς ἐπ' ἔλαττον – Philp. *in Ph.* 267.1–3)[17]. Questi ultimi, indicati con l'espressione ἐπ' ἔλαττον, sono gli enti che hanno come causa la fortuna o il caso e che, più avanti, alle linea 267.27, sono detti da Filopono anche τὰ σπάνια, cioè rari[18]. Per Filopono, inoltre, gli enti che divengono sempre allo stesso modo e di necessità sono quelli celesti, τὰ οὐρανία (Phlp. *in Ph.* 267.3), mentre quelli che divengono perlopiù allo stesso modo sono enti naturali e artefatti, τὰ φυσικὰ καὶ τὰ τεχνητά (Phlp. *in Ph.* 267.9). La seconda *diairesis* di Aristotele sarebbe secondo Filopono tra enti che si generano in vista di un fine ed enti che si generano in vista di nulla, τῶν γινομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίνεται [...] τὰ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα (Phlp. *in Ph.* 267.30–268.1). Anticipando la trattazione che Aristotele farà di fortuna e caso, Filopono precisa che gli enti che hanno come causa la fortuna e il caso non vanno collocati tra gli enti che si generano in vista di nulla, ma tra gli enti che si generano in vista di qualcosa, però non in quanto essi si producono in vista di un fine alla stessa maniera degli enti e degli eventi che hanno una causa finale, bensì in quanto sono conseguenti agli enti che si generano finalisticamente, ὡς παρακολουθούντων τοῖς ἕνεκά του (Phlp. *in Ph.* 268.5–6)[19]. Filopono continua:

> Per mezzo della seconda distinzione ricaviamo dunque che la fortuna e il caso sono anche tra gli enti in vista di qualcosa, e per mezzo della precedente <distinzione ricaviamo> che sono tra

---

[15] La *theôria* e le *lexeis* a cui mi riferisco riguardano quasi tutto il capitolo 2.5 di Aristotele, cioè dall'inizio fino a 197a32, linea con la quale Filopono inizia un'altra *theôria*. Come è noto, *theôria* e *lexeis* sono due parti in cui normalmente si articola il commentario neoplatonico, delle quali la prima riguarda il significato teorico generale del passo preso in esame dal commentatore, mentre nelle *lexeis* vengono affrontati soprattutto il significato specifico del lemma e questioni di linguaggio e di grammatica.

[16] Così anche Tommaso d'Aquino, *De physico auditu sive physicorum Aristotelis*, *liber* 2, *lectio* 8, 416.

[17] Lacey (1993) traduce «things which come to be always, normally and exceptionally in the same way».

[18] Come Filopono, anche Simpl. *in Ph.* 334.20 indica con l'espressione ὡς ἐπ' ἔλαττον gli enti di cui Aristotele, *Ph.* 2.5, 196b14 dice che sono παρά, al di là, degli enti che si generano sempre e necessariamente o perlopiù allo stesso modo, e intende quegli enti che hanno la fortuna o il caso come loro causa. Un discorso molto simile a quello di Filopono si legge in Them. *in Ph.* 50.7 *ss*.

[19] *Cf*. Alex.Aphr. *Fat.* 168.20 *ff*.

> gli enti <che si generano> di meno <allo stesso modo>. <Aristotele> poi <distingue> anche l'in vista di qualcosa in enti che sono dovuti a deliberazione ed enti che non sono dovuti a deliberazione: dovute a deliberazione sono tutte le cose che dipendono da noi, non dovuti a deliberazione sono gli enti naturali e gli artefatti; sotto le cose dovute a deliberazione condurrai quindi la fortuna, sotto quelle che non sono dovute a deliberazione condurrai il caso (ἔχομεν οὖν ὅτι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἐν τοῖς ἕνεκά του διὰ τὴν δευτέραν διαίρεσιν, καὶ ἐν τοῖς ἐπ' ἔλαττον διὰ τὴν προτέραν. διαιρεῖ δὲ καὶ τὸ ἕνεκά του εἴς τε τὰ κατὰ προαίρεσιν καὶ εἰς τὰ μὴ κατὰ προαίρεσιν· κατὰ προαίρεσιν μέν εἰσι τὰ ἐφ' ἡμῖν πάντα, οὐ κατὰ προαίρεσιν δὲ τά τε φυσικὰ καὶ τὰ τεχνητά· ὑπὸ μὲν οὖν τὰ κατὰ προαίρεσιν ἀνάξεις τὴν τύχην, ὑπὸ δὲ τὰ μὴ κατὰ προαίρεσιν τὸ αὐτόματον – Phlp. *in Ph.* 268.6–11).

Poco più avanti, perfezionando il suo discorso sull'intero passo di *Ph.* 2.5, 196b17–22, Filopono aggiunge che «condurrai la fortuna sotto le cose che sono dovute alla ragione, il caso invece sotto quelle dovute alla natura (ἀνάξεις οὖν ὑπὸ μὲν τὰ κατὰ διάνοιαν τὴν τύχην, ὑπὸ δὲ τὰ κατὰ φύσιν τὸ αὐτόματον – Phlp. *in Ph.* 268.25–26)».

Come si vede, nella seconda *diairesis* Filopono interpreta la frase di Aristotele τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὔ (Arist. *Ph.* 196b17–18) nel senso che τὰ μὲν ἕνεκά του sarebbero sia gli enti che si generano finalisticamente sia quelli che hanno come causa la fortuna o il caso. Ciò è dovuto a una interpretazione pregiudizievole, che risale almeno ad Alessandro, secondo la quale τὰ δ' οὔ sono enti che non hanno alcun finalismo, né intrinseco (causa finale) né conseguente (fortuna o caso). In virtù di questa interpretazione, in cui troviamo una classe di enti che si aggiunge ai tre gruppi della prima *diairesis* di Aristotele, appunto gli enti che si generano in vista di niente[20], si può dedurre implicitamente che il τούτων δέ di Aristotele per Filopono richiami il primo gruppo di enti della seconda *diairesis*, distinti subito tra casi in cui c'è deliberazione e casi in cui non c'è deliberazione. Occorre rilevare che questa interpretazione, che individua una classe di enti e di eventi che non hanno come causa né la causa finale né la fortuna né il caso, non solo non ha alcun elemento di supporto all'interno del testo aristotelico, ma crea una frattura tra la prima e la seconda *diairesis* che lo stesso Filopono non sembra cogliere. Innanzitutto, infatti, quando spiega la frase aristotelica ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του, che in Aristotele segue immediatamente a τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν, Filopono spiega che con ἄμφω Aristotele intende la fortuna e il caso, che devono essere collocati tra le cose che sono in vista di un fine: ἄμφω δέ, φησί, τήν τε τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ἐν τοῖς ἕνεκά του θετέον (Phlp. *in Ph.* 271.15). Se però τούτων δὲ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν significa tutti gli enti che rientrano nel finalismo, cioè sia quelli che hanno una causa finale sia quelli che hanno come causa la fortuna o il caso, tutti distinti sulla base della presenza o assenza di deliberazione, non si capisce perché Filopono interpreti che ἄμφω siano la fortuna e il caso, làddove ἄμφω

[20] La stessa categoria di enti si riscontra in Alex.Aphr. *Fat.* 167.22–23. Il discorso di Filopono, ma anche quello di Simplicio, sono in larga parte ispirati da quanto Alessandro scrive in queste pagine del suo *De fato*.

dovrebbero essere in generale tutti gli enti che si generano finalisticamente gli uni κατὰ προαίρεσιν e gli altri οὐ κατὰ προαίρεσιν. Non a caso lo stesso Filopono si trova in difficoltà perché, dopo aver detto che Aristotele intende ἄμφω nel senso che bisogna collocare la fortuna e il caso nelle cose che sono in vista di qualcosa, tenendo come punto fermo l'in vista di qualcosa, τὸ ἕνεκά του (Phlp. *in Ph.* 272.15), ipotizza che questo vada distinto in enti dovuti a deliberazione ed enti non dovuti a deliberazione, che sarebbero rispettivamente enti che hanno come causa la fortuna ed enti che hanno come causa il caso, oppure che vada distinto preliminarmente in modo rovesciato rispetto alla distinzione precedente, e cioè in enti che hanno come causa la fortuna ed enti che hanno come causa il caso, i quali poi sono gli uni dovuti a deliberazione e gli altri non dovuti a deliberazione. Insomma, dato il fatto che, anche nell'interpretazione di Filopono, gli enti dovuti a deliberazione di cui sta parlando Aristotele sarebbero quelli che hanno come causa la fortuna e quelli non dovuti a deliberazione sarebbero quelli che hanno come causa il caso e viceversa, Filopono si trova nell'imbarazzo di comprendere correttamente l'espressione di Aristotele ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του. In ogni caso, però, come è facile vedere, il commentatore implicitamente dà per scontato che, quando Aristotele dice ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του intende indicare che gli enti che hanno come causa la fortuna e gli enti che hanno come causa il caso sono in vista di qualcosa (la già citata linea 271.15).

A questa interpretazione filoponiana si presenta poi un altro problema. Nella proposizione di Aristotele che consegue al ragionamento della seconda *diairesis*, ὥστε δῆλον ὅτι *etc*., ritorna la distinzione tra gruppi di enti che si è vista nella prima *diairesis* dello stesso Aristotele, cioè troviamo di nuovo enti che divengono in modo necessario, enti che divengono perlopiù allo stesso modo, ed enti che non appartengono né al primo né al secondo gruppo, che Filopono indica ancora una volta con l'espressione ἐπ' ἔλαττον e che, come si è visto, sono gli enti che hanno la fortuna o il caso come loro causa. Questo potrebbe già dare torto all'interpretazione filoponiana dell'espressione τὰ δ' οὐ di Aristotele nel senso degli enti che sono in vista di nulla, perché questa interpretazione non conserva la corrispondenza tra i gruppi di enti della prima *diairesis* e i gruppi di enti della seconda *diairesis* di Aristotele, nonostante che quest'ultimo faccia esplicitamente ricorso ai primi nella frase conclusiva della seconda *diairesis* (ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ *τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*...). Tuttavia, la cosa più interessante per noi consiste nel fatto che lo stesso Filopono trova difficoltà a dare significato alla proposizione consecutiva una volta che ha interpretato il testo aristotelico nel modo che si è visto. Nella *lexis* dedicata a ὥστε δῆλον ὅτι *etc*., infatti, Filopono sostiene che Aristotele, avendo ricavato dalla prima *diairesis* che la fortuna e il caso sono tra gli enti che si generano di meno allo stesso modo e dalla seconda *diairesis* che essi sono tra gli enti in vista di qualcosa (ἐν τοῖς ἐπ' ἔλαττον καὶ ἐν τοῖς ἕνεκά του, Phlp. *in Ph.* 271.26), ora vorrebbe inferire sillogisticamente che alcune delle cose che si generano di meno allo stesso modo sono tra quelle in vista di qualcosa (τινὰ τῶν ἐπ' ἔλαττον τῶν ἕνεκά τού ἐστιν, Phlp. *in Ph.* 272.1–2)[21].

[21] *Cf*. anche Them. *in Ph.* 50.22 *ss*.

Filopono osserva che, in effetti, questo sillogismo sembra dimostrare le stesse cose per mezzo delle stesse cose (δόξει δὲ ὁ συλλογισμὸς τὰ αὐτὰ διὰ τῶν αὐτῶν συλλογίζεσθαι, Phlp. *in Ph.* 272.5–6), perché quando poniamo nelle premesse rispettivamente che fortuna e caso sono τῶν ἐπ' ἔλαττον e che fortuna e caso sono τῶν ἕνεκά του, di fatto abbiamo già nelle premesse che "in vista di qualcosa" coincide con "di meno" (Phlp. *in Ph.* 272.7), in virtù del fatto che si tratta sempre di fortuna e caso. Filopono però difende ugualmente il sillogismo dicendo che esso non vorrebbe dimostrare che fortuna e caso sono nelle cose in vista di qualcosa e in quelle che si generano di meno allo stesso modo (che sono le asserzioni delle due premesse), ma che ciò che si genera di meno allo stesso modo è in vista di qualcosa (ἀλλ' ὅτι τὸ ἐπ' ἔλαττον ἕνεκά του, Phlp. *in Ph.* 272.13). Ora, non c'è chi non veda tutta la difficoltà che Filopono incontra per giustificare l'argomento di Aristotele. In primo luogo, per dare un senso alla proposizione di Aristotele ὥστε δῆλον ὅτι *etc.*, Filopono è costretto a considerarla come la conseguenza di tutto il discorso fatto fin qui dallo Stagirita in *Ph.* 2.5, cioè un sillogismo che compone insieme i termini della prima *diairesis* e quelli della seconda *diairesis*, mentre è evidente che, se è vero che i termini della prima *diairesis* e quelli della seconda *diairesis* si compongono nella proposizione consecutiva, tuttavia essa è la conclusione soltanto del discorso che Aristotele propone a partire dalla linea 196b17, cioè soltanto della seconda *diairesis*. Inoltre, se tramite l'identificazione di fortuna e caso sia con gli enti ἐπ' ἔλαττον sia con gli enti ἕνεκά του Aristotele starebbe inferendo che gli enti ἐπ' ἔλαττον sono ἕνεκά του, egli più che inferire sillogisticamente starebbe compiendo una sorta di tautologia. Lacey sottolinea che si tratta di «A strange argument, since no *independent* reason has been given for saying that that which is for the sake of something and the exceptional[22] can overlap»[23]. La conclusione del sillogismo sarebbe tautologica, come lo stesso Filopono nota, per il fatto che noi avremmo nella conclusione quanto abbiamo già assunto come vero nelle premesse, senza contare che di fatto con le parole τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ Aristotele sta intendendo sempre la fortuna e il caso, di cui, secondo Filopono, Aristotele avrebbe già detto che sono ἕνεκά του, e lo avrebbe detto necessariamente alle linee 196b17 e 19.

L'esegesi di Simplicio si presenta come un discorso complessivo che rimane senz'altro ancorato al testo di Aristotele ma in modo meno pedissequo alla lettera di questo, come invece accade nel caso di Filopono, che dunque ho preferito analizzare per primo. Simplicio, evidentemente influenzato da Alessandro come accade nel caso di Filopono, interpreta anche lui la distinzione di Aristotele di enti κατὰ προαίρεσιν e di enti οὐ κατὰ προαίρεσιν come una distinzione tra enti che hanno come causa la fortuna ed enti che hanno come causa il caso[24] e anche lui si trova in una certa difficoltà quando deve spiegare il significato delle proposizioni ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του e ὥστε δῆλον ὅτι *etc.* Sicché, a proposito della prima delle due proposizioni Simplicio dice che essa non deve esse-

---

[22] Espressione con cui Lacey (1993) traduce ἐπ' ἔλαττον.

[23] Lacey 1993: 172, n. 538; *cf.* anche n. 539.

[24] Simp. *in Ph.* 335.7 *ss.*

re riferita, come hanno fatto alcuni interpreti, agli enti κατὰ προαίρεσιν, ma a fortuna e caso[25]. Il testo di Aristotele, però, non parla esplicitamente di fortuna e caso, ai quali si può riferire la proposizione ἄμφω δ' ἐν τοῖς ἕνεκά του soltanto se si intende che ἄμφω, cioè gli enti κατὰ προαίρεσιν e gli enti οὐ κατὰ προαίρεσιν, sono rispettivamente enti che hanno come causa la fortuna ed enti che hanno come causa il caso. A proposito della proposizione consecutiva, invece, Simplicio sottolinea che, partendo dalla distinzione tra enti κατὰ προαίρεσιν ed enti οὐ κατὰ προαίρεσιν oppure dal fatto che ci sono enti che hanno come causa la fortuna ed enti che hanno come causa il caso, non si può arrivare alla conclusione a cui sembrerebbe condurre questa proposizione che, come già Filopono, Simplicio considera un sillogismo di terza figura atto a inferire che negli enti ἐν τοῖς ἐπ' ἔλαττον sussiste l'in vista di qualcosa, ἕνεκά τού ἐστιν (Simp. *in Ph.* 336.19). E a questa spiegazione si possono muovere le stesse obiezioni che abbiamo mosso a Filopono, con la differenza che quest'ultimo aveva almeno stabilito chiaramente la relazione tra le due *diaireseis* di Aristotele che la proposizione consecutiva metterebbe in rapporto, mentre questa relazione non è perspicua in Simplicio, che nemmeno distingue due *diaireseis* nel discorso aristotelico.

Contrariamente a quanto avviene di solito, infine, non di grande aiuto appare Tommaso d'Aquino ai fini dell'esegesi del passo proposto, dal momento che egli si limita a commentare l'intero passo 196b18–22 a partire da τούτων δέ con queste parole: «Et dicit, quod eorum quae fiunt propter finem, *quaedam* fiunt secundum voluntatem et *quaedam* non; et ambo ista inveniuntur in iis quae fiunt propter aliquid. Non solum enim quae fiunt a voluntate, sed etiam ea quae fiunt a natura, propter aliquid fiunt (*liber* 2, *lectio* 8, 422)». Tommaso, però, non si occupa della proposizione consecutiva ὥστε δῆλον ὅτι *etc.*, ma rileva che l'espressione di Aristotele τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὔ non è perspicua: «Habet autem haec divisio dubitationem, quia omne agens agit propter finem, *sive* agat a natura *sive* agat ab intellectu». Con quest'ultima considerazione Tommaso verosimilmente sta riflettendo in anticipo sulle linee 196b21–22 di Aristotele, in cui quest'ultimo afferma che sono in vista di qualcosa le cose che sono fatte dalla ragione e quelle che sono fatte dalla natura.

Se occorre spendere qualche parola sulle esegesi proposte dai maggiori commentatori della *Physica* aristotelica, mi pare sia possibile dire innanzitutto che il passo ha suscitato a tutti diverse perplessità, che ciascuno ha cercato di superare in qualche modo, a dimostrazione che esso merita un'attenzione specifica[26]. Tutti i commentatori, in un modo o in un altro, individuano la presenza di fortuna e caso nelle pieghe dell'argomentazione aristotelica: Filopono e Simplicio pensano che quando Aristotele dice τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὔ si debbano collocare tra gli enti che si generano in vista di qualcosa non solo quelli che divengono sempre o perlopiù allo stesso modo, ma anche quelli che hanno come causa la fortuna e il caso, mentre Tommaso sembra pensare che

---

[25] Simp. *in Ph.* 336.7–9.

[26] *Cf.* anche Ross 1936: 517.

in questo gruppo si debbano collocare solo gli enti che divengono sempre o perlopiù allo stesso modo, di cui sono causa la natura o la deliberazione[27]. L'espressione aristotelica τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν, τὰ δ' οὐ κατὰ προαίρεσιν per Filopono e Simplicio riguarda tutti gli enti che sono in vista di qualcosa, compresi quelli che hanno come causa la fortuna o il caso, mentre Tommaso intende gli enti che hanno come causa la natura o l'intelletto. Con l'espressione "ambo ista" di *liber* 2, *lectio* 8, 422, Tommaso sembra interpretare l'ἄμφω di Aristotele nel senso degli enti κατὰ προαίρεσιν e degli enti οὐ κατὰ προαίρεσιν, mentre Filopono e Simplicio pensano che il termine si debba riferire a fortuna e caso. Infine, Tommaso tralascia del tutto la spiegazione di ὥστε δῆλον ὅτι *etc*., che Filopono e Simplicio assumono come sillogismo di terza figura sottolineando, con argomenti non del tutto condivisibili, che non è vero che nella conclusione si trovi ciò che è stato già assunto nelle premesse, perché nella conclusione Aristotele vorrebbe sovrapporre gli enti ἐπ' ἔλαττον e quelli ἕνεκά του.

Tutto ciò dimostra, a mio avviso, non solo la necessità e l'utilità di tornare su questo passo che sin dall'antichità è risultato difficile e tormentato, ma anche che nessuno dei commentatori ha proposto un'esegesi del passo aristotelico che lo spieghi in tutte le sue parti e ne giustifichi la coerenza generale. La mia supposizione a questo riguardo è che, una volta che i commentatori hanno assunto da Alessandro che gli enti di cui Aristotele dice τὰ δ' οὔ alla li. 196b18 sono enti che si generano in vista di niente – e si badi che da Alessandro essi riprendono persino gli esempi di questo genere di enti, a dimostrazione che la loro lettura di Aristotele è condizionata dall'esegesi di Alessandro – l'intepretazione del resto consegue a questa assunzione, non senza le difficoltà logiche ed ermeneutiche che ho cercato di mettere in evidenza[28].

5. Conclusioni

In conclusione, mi sembra che ci siano diversi elementi per i quali la mia proposta ermeneutica appare migliore rispetto al modo tradizionale con il quale si è inteso fino ad ora il passo di *Physica* 2.5, 196b17–21. Una volta che si intende l'espressione τὰ δ' οὔ di Aristotele, *Physica* 2.5, 196b18, nel senso che ci sono enti che non sono in vista di un fine, e che pertanto non divengono sempre e necessariamente o perlopiù allo stesso modo, possiamo

---

[27] *Cf*. Tommaso d'Aquino, *De physico auditu sive physicorum Aristotelis*, *liber* 2, *lectio* 8, 423.

[28] Io penso che l'espressione di Aristotele secondo cui «anche nelle cose che sono al di là del necessario e del perlopiù ce ne sono alcune (ἔνια) per le quali si ammette che ci sia ciò che è in vista di qualcosa (Arist. *Ph.* 196b20–21)» abbia indotto Alessandro a interpretare l'espressione di Aristotele τὰ δ' οὔ nel senso che ci sono enti che si generano in vista di niente, cioè enti che non hanno né una causa finale né derivano dalla fortuna o dal caso. Alessandro sembra aver ragionato, di conseguenza, nel senso che, al contrario di questi enti per i quali non si ammette alcun finalismo, per alcuni enti, cioè quelli fortuiti o casuali, si ammette l'in vista di qualcosa. Di conseguenza, gli enti fortuiti o casuali andranno collocati non nella classe indicata da Aristotele con l'espressione τὰ δ' οὔ, bensì tra gli enti in vista di qualcosa. A mio avviso, invece, gli ἔνια di Aristotele sono sì gli enti fortuiti e casuali, ma senza che questo comporti la necessità di ragionare come fa Alessandro, includendo gli enti di cui sono causa la fortuna e il caso nella classe degli enti che sono in vista di qualcosa.

ammettere che essi rientrino comunque tra gli enti e gli eventi che sono in vista di un fine. Non diremo, dunque, che tali enti sono in vista di un fine alla maniera di quelli che lo sono propriamente e primariamente, ma lo saranno in una maniera secondaria, o conseguente come dice Filopono. Tali enti ed eventi sono quelli che hanno come causa la fortuna o il caso, di cui dunque lo stesso Aristotele può dire, definendo la fortuna, che ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του, definizione ripresa da Filopono (Phlp. *in Ph*. 269.24–25) il quale, qualche linea dopo, avanza una presunta definizione aristotelica di caso, dicendo ἔστι τὸ αὐτόματον τῶν ἕνεκά του ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τῶν ἐπ᾽ ἔλαττον γινομένων αἰτία κατὰ συμβεβηκός (Phlp. *in Ph*. 269,28-30). Se con τὰ δ᾽ οὔ Aristotele intende gli enti che sono causati dalla fortuna o dal caso e τούτων δέ si riferisce a questi, il discorso di Aristotele diviene interamente coerente e comprensibile sia logicamente sia metodologicamente: degli enti che si generano, gli uni si generano in vista di un fine (e potremmo aggiungere sempre o perlopiù allo stesso modo), mentre altri non si generano in vista di un fine (e potremmo aggiungere che questi sono gli enti che sono παρά, cioè che non rientrano tra gli enti che si generano sempre o perlopiù allo stesso modo); di questi enti che non si generano in vista di un fine alcuni sono dovuti a deliberazione (cioè quelli che hanno come loro causa la fortuna), mentre altri non sono dovuti a deliberazione (cioè quelli che hanno come loro causa il caso), ma entrambi, pur non essendo propriamente e primariamente in vista di qualcosa, rientrano comunque nell'ambito degli enti (ἐν τοῖς ...) che si generano in vista di qualcosa, di conseguenza è evidente che (ὥστε δῆλον ὅτι ...) anche nel caso del terzo gruppo di enti che abbiamo ammesso nella prima distinzione proposta da Aristotele, quelli cioè che sono παρά, al di là degli enti che si generano sempre o perlopiù allo stesso modo, si ammette un ordine finalistico. Il merito fondamentale di questa interpretazione, come si vede, consiste nel fatto che, a differenza di ciò che accade nelle interpretazioni degli antichi e nell'interpretazione comune, essa dà ragione della struttura argomentativa del passo, e in particolare della proposizione consecutiva.

In tal modo il finalismo naturale di Aristotele è garantito nonostante l'ammissione della funzione causale della fortuna e del caso, che, essendo cause accidentali, sono posteriori allo schema causale primario, che non a caso Aristotele ribadirà con alcune indispensabili precisazioni in *Physica* 2.7, dopo aver trattato ampiamente la teoria della fortuna e del caso e prima di confrontare il suo finalismo con il meccanicismo materialistico dei suoi predecessori.

BIBLIOGRAFIA

Barnes, J. (ed.), 1984, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, vol. I, Princeton.
Denniston, J. D., 1954, *The Greek Particles*, Oxford.
Dudley, J., 2012, *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, Albany.
Giardina G. R., 2006, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Catania.
Lacey, A. R. (transl.), 1993, Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, London.
Pellegrin, P. (trad.), 2000, Aristote, *Physique*, Paris.
Ross, W. D., 1930, *Aristotle's Physics*, Oxford.

GIOVANNA R. GIARDINA
/ University of Catania, Italy /
giardig@unict.it

A Reply to John Dudley on Aristotle, *Physics* 2.5, 196b17–21

In this article, I restate the interpretation of Aristotle's *Ph.* 2.5, 196b17–21, which I presented for the first time in my book *I fondamenti della causalità naturale* (2006). According to my reading, both the things that are due to deliberation and those that are not (Arist. *Ph.* 196b17–18) fall within the group of beings which come to be not for the sake of anything (Arist. *Ph.* 196b17). In his recent book, *Aristotle's Concept of Chance* (Albany 2012), John Dudley found my interpretation laudable and original but rejected it, opting for the traditional interpretation. As he did not provide sufficient reasons for this, I deem it appropriate to discuss more broadly and in greater detail my interpretation in order to demonstrate that it is correct theoretically, linguistically and grammatically. I also discuss a reading of Neoplatonic commentators which seems to me very useful: when commenting on Aristotle, they start with a very prejudicial interpretation which comes from Alexander and which probably determined all later interpretations of the passage. According to this interpretation, beings which come to be not for the sake of anything (Arist. *Ph.* 196b17) are beings that have no teleology of any kind. Yet this exegetic position faces a series of difficulties which can easily be solved if one assumes, as I do, that these beings have a certain end albeit not an intrinsic one.

KEYWORDS Aristotle, physics, teleology, end, deliberation

Zakres sprawiedliwości wyrównawczej w etyce Arystotelesa

WŁODZIMIERZ GALEWICZ / *Uniwersytet Jagielloński* /

Poniższy tekst dotyczy jednej ze spornych kwestii interpretacyjnych, jakie nastręcza Arystotelesowskie pojęcie sprawiedliwości wyrównującej (*dikaion diorthôtikon*). Skoro właściwym zadaniem tej formy sprawiedliwości partykularnej jest „wyrównywanie" lub naprawianie pewnego rodzaju szkód, do których dochodzi w stosunkach między jednostkami, można się zastanawiać, jakiego rodzaju szkód — jakie zatem i w jaki sposób wyrządzane szkody mają być przez nią naprawiane lub „wyrównywane": czy wszystkie, przez które stronę doznającą szkody spotyka jakieś niezasłużone zło, czy tylko te z nich, które strona wyrządzająca szkodę powoduje przez pewien „czyn niesprawiedliwy", a jeżeli tak, to w jakim znaczeniu. Tę sporną kwestię nazywam pytaniem o zakres sprawiedliwości wyrównawczej, starając się przedstawić różne odpowiedzi, jakich można by na nie udzielić na podstawie wypowiedzi Arystotelesa w piątej księdze *Etyki nikomachejskiej*[1].

* Poniższy tekst wiąże się z moim projektem badawczym „Sprawiedliwość w opiece zdrowotnej" (nr 2013/08/A/HS1/00079), finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki.

[1] Fragmenty *Etyki nikomachejskiej* cytuję według tłumaczenia: Gromska (1996). Niekiedy jednak dokonuję w nich pewnych zmian, które za każdym razem ujmuję w spiczaste nawiasy < > i usprawiedliwiam w przypisie. Wszystkie cytaty lokalizuję za pomocą numerów stron i wierszy w wydaniu Bekkera.

*

Na początku swoich rozważań Arystoteles najpierw formułuje kilka argumentów za tym, aby oprócz sprawiedliwości generalnej, czyli łączącej w sobie wszystkie cnoty etyczne, uznać także sprawiedliwość w sensie jednej z cnót, związanej z równością między osobami, po czym przechodzi do analizy tej drugiej. Stwierdza zatem, że „<w obrębie sprawiedliwości partykularnej, czy też w obrębie zgodnego z nią postępowania sprawiedliwego>”[2] należy wyróżnić dwa główne rodzaje.

Pierwszym rodzajem postępowania zgodnego z cnotą partykularnej sprawiedliwości jest to, z którym mamy do czynienia „<w zakresie czynności rozdzielania (*en tais dianomais*) zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być dzielone pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej>” (*EN* 1130b30–32). Drugim zaś jego rodzajem jest postępowanie, które Arystoteles określa jako *en tois sunallagmasi diorthôtikon* (*EN* 1131a1) — co można by oddawać jako „<spełniające funkcję naprawiania (wyrównywania, prostowania) w relacjach (lub transakcjach) między jednostkami>”. Obydwa składniki tego określenia — zarówno zwrot *en tois sunallagmasi*, jak i wyraz *diorthôtikon* — wymagają komentarza.

Sunallagmata, do których w oryginale odnosi się pierwszy człon przytoczonej charakterystyki, bywają w tłumaczeniach oddawane różnie. D. Gromska mówi tutaj o „rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi”. Tłumacze na język angielski oddają je tradycyjnie przez „transactions”, a w nowszych przekładach także przez „interactions”, zaznaczając niekiedy, że są to transakcje czy też interakcje pomiędzy jednostkami lub też osobami prywatnymi (zapewne w odróżnieniu od oddziaływań między indywidualnymi członkami wspólnoty i całą wspólnotą, które mają miejsce w czynnościach rozdzielania dobra wspólnego). Żaden z tych anglosaskich odpowiedników nie wydaje się jednak zupełnie stosowny. Pomijając już fakt, że pierwszy z nich — wyraz „transactions” — przynajmniej w jego potocznym znaczeniu wydaje się stanowczo za wąski, a drugi — „interactions” — brzmi anachronicznie, obydwa one, nawet jako szerzej rozumiane terminy techniczne, mylnie sugerują, że *sunallagma* w omawianej koncepcji Arystotelesa jest pewnym działaniem. Jak jednak słusznie zauważa Joachim, w istocie termin ten oznacza raczej jakąkolwiek „identyfikowaną przez prawo relację, która zaczy-

---

[2] *tês de kata meros dikaiosunês kai tou kat' autên dikaiou*, *EN* 1130b30. Tłumaczenie D. Gromskiej: „Co się zaś tyczy sprawiedliwości w znaczeniu ciaśniejszym i odpowiadającego jej znaczenia wyrazu 'sprawiedliwy'” wymaga dwóch poprawek. (A) Joachim (1951: 136) uważa, że wyrażenie *tou kat' autên dikaiou* jest tutaj uściśleniem mniej dokładnego *tês de kata meros dikaiosunês*, tak iż łączący je spójnik *kai* spełnia nie tyle funkcję koniunkcyjną — jak się zazwyczaj przyjmuje — ile eksplikującą; nie chcąc przesądzać, która z tych interpretacji jest trafna, ów spójnik można by oddawać przez „czy też”, które dopuszcza jedną i drugą. (B) Tłumacząc *tou kat' autên dikaiou* przez „odpowiadającego jej znaczenia wyrazu 'sprawiedliwy'” nie zaznacza się, że nie chodzi tutaj o znaczenie, które wyraz „sprawiedliwy” posiada w odniesieniu do kogoś sprawiedliwego, lecz raczej o to, które przybiera on zastosowaniu do „tego, co sprawiedliwe” – sprawiedliwego postępowania, czynu lub działania. Jeżeli jednak to drugie określenie logicznej całości, będącej przedmiotem przeprowadzanego podziału, ma być istotnie ściślejsze niż pierwsze, to Arystoteles właśnie chce przez nie zaznaczyć, że sprawiedliwość partykularna nie tyle dzieli się na dwie różne cnoty, ile realizuje się w dwóch różnych rodzajach czynności, regulowanych przez tę samą cnotę.

na istnieć między prywatnymi jednostkami w wyniku wolnego działania jednej z nich lub też obydwu"[3]. Tak więc *sunallagmata* to nie tyle jednorazowe transakcje lub oddziaływania, zachodzące między jednostkami (np. udzielenie pożyczki lub zaciągnięcie długu), ile względnie trwałe stosunki, które zawiązują się pomiędzy nimi w wyniku tych transakcji czy też oddziaływań (np. bycie wierzycielem lub bycie dłużnikiem). W tej sytuacji D. Gromska ma słuszne powody, aby tłumaczyć Arystotelesowskie *sunallagmata* po prostu przez „stosunki między ludźmi", chociaż posuwa się chyba o krok za daleko w swej translatorskiej samodzielności, dookreślając te stosunki jako „rodzące zobowiązania" (z merytorycznego punktu widzenia ten samowolny dodatek jest może wtrętem trafnym, ale jednak wtrętem, zbyt energicznie naginającym tekst Arystotelesa do prawa rzymskiego).

Opisując omawianą formę sprawiedliwości partykularnej jako działającą w relacjach (lub transakcjach) między jednostkami, Arystoteles zakreśla wszakże jedynie pole działania tej sprawiedliwości; nie wyjaśnia więc, na czym polega samo jej działanie — jakie czynności mogą być z nią zgodne albo niezgodne. Ten ostatni aspekt ma być określany dopiero przez drugi element przytoczonej charakterystyki, mianowicie przez *diorthōtikon*. Wyraz *diorthōtikon* pochodzi ostatecznie od przymiotnika *orthos* („prosty", „poprawny"), z którego wywodzą się blisko spokrewnione czasowniki *diorthoun* i *epanorthoun*, znaczące mniej więcej tyle co: „naprawiać", „prostować"[4]. Arystoteles nawiązuje do obu tych słów, określając omawianą formę tego, co sprawiedliwe, częściej jako [*dikaion*] *diorthôtikon* (*EN* 1131a1, 1131b25, 1132b4), ale czasem także jako [*dikaion*] *epanorthôtikon* (*EN* 1132a18, 1132b24). Jak przyjmuje większość interpretatorów, obydwa derywaty przymiotnika *orthos* są tutaj używane w tym samym znaczeniu i oznaczają swoiste działanie omawianej formy sprawiedliwości partykularnej. Tą jej charakterystyczną funkcją ma być właśnie naprawianie lub „prostowanie", lub też – jak w swoim tłumaczeniu proponuje Gromska — „wyrównywanie" różnych szkód lub strat, do których dochodzi w owych (prywatnych czy też „synalagmatycznych") relacjach lub „transakcjach" między jednostkami.

Charakterystyka sprawiedliwości wyrównującej jako *en tois sunallagmasi diorthôtikon* wydaje się w pierwszej chwili poniekąd równoległa do charakterystyki sprawiedliwości rozdzielającej jako realizowanej *en tais dianomais*. Ta formalna równoległość jest wszakże myląca. Mogłaby ona sugerować, że tak jak sprawiedliwość rozdzielająca reguluje czynności dystrybucji, tak sprawiedliwość wyrównująca ma regulować owe „transakcje" między osobami. Ten wniosek byłby jednak fałszywy. Pierwszorzędnym przedmiotem sprawiedliwości wyrównującej nie są bowiem owe transakcje, w których dochodzi do jakiejś straty lub szkody, lecz czynności, które mają wyrównać (naprawić lub wynagrodzić) tę stratę lub szkodę. I tak jak czynności rozdzielania dóbr są dokonywane sprawiedliwie lub niesprawiedliwie, tak również czynności wyrównywania strat

---

[3] Joachim 1951: 136: „Legally cognizable relation which comes to exist between two private individuals ... by the free act of one or both of them".

[4] Odnotowuje to także Miller (1997: 71, przyp. 9).

(np. udzielane rekompensaty czy też wymierzane kary) mogą być jeszcze zgodne lub niezgodne z wymogami „sprawiedliwości wyrównującej".

W obrębie relacji, w których jedna ze stron może ponieść stratę wymagającą wyrównania Arystoteles rozróżnia następnie dwie grupy, stosownie do tego, czy są one zależne od woli lub dobrowolne (*hekousia*), czy też niezależne od woli lub niedobrowolne (*akousia*). Do stosunków dobrowolnych, w pewien sposób wchodzących w zakres wyrównawczej sprawiedliwości, należy w jego ujęciu „np. kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw, używanie, depozyt, najem". Spomiędzy zaś stosunków niezależnych od woli „jedne wynikają z postępków tajnych, jak kradzież, cudzołóstwo, otrucie, rajfurstwo, uprowadzenie niewolnika, fałszywe świadectwo — inne zaś są narzucone gwałtem, jak uszkodzenie cielesne, uwięzienie, zabójstwo, rabunek, okaleczenie, obmowa, obraza" (*EN* 1131a6–9).

Rozróżnienie strat ponoszonych w stosunkach dobrowolnych oraz tych, do których dochodzi w stosunkach niezależnych od woli, nie jest wolne od trudności. Arystoteles twierdzi, że tego typu stosunki jak kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw itp. są określane jako dobrowolne, ponieważ dobrowolna jest ich *archê* (*EN* 1131a5), oznaczająca tutaj przypuszczalnie nie tyle ich przyczynę lub zasadę, ile po prostu początkową fazę: wymienione stosunki — mające, jak już wiemy, pewną rozpiętość czasową — można określać jako dobrowolne, ponieważ na początku są one zgodne z wolą obu nawiązujących je stron, nawet jeżeli później — na przykład gdy nabyta rzecz nie zostanie w porę dostarczona nabywcy lub gdy zaciągnięta pożyczka nie zostanie w terminie zwrócona wierzycielowi — zmieniają już swój charakter i stają się niezgodne z wolą jednej strony. W tej sytuacji nasuwa się jednak wątpliwość, co jest właściwym przedmiotem sprawiedliwości wyrównującej: czy jest to rzeczywiście na przykład relacja, którą dwaj kontrahenci nawiązują, gdy jeden z nich udziela drugiemu terminowej pożyczki, czy raczej relacja, która zawiązuje się wówczas, gdy dłużnik w wyznaczonym terminie nie spłaca swojego długu. Jeżeli zgodzić się na to drugie, można by również powiedzieć, że właściwym przedmiotem sprawiedliwości, która ma wyrównywać wyrządzoną krzywdę, jest w każdym przypadku pewna relacja niedobrowolna, mianowicie niezgodna z wolą strony pokrzywdzonej. Niewykluczone jest jednak również pierwsze rozstrzygnięcie, a zatem takie ujęcie sprawiedliwości wyrównującej, w którym ma ona nie tylko stać na straży przestrzegania dobrowolnych umów między jednostkami, lecz także nadzorować tryb ich zawierania (np. dbać o to, aby pożyczki na procent nie były udzielane w sposób zbyt lichwiarski). Tę fundamentalną wątpliwość interpretacyjną, dotyczącą zakresu nierówności lub nieprawidłowości, którym sprawiedliwość wyrównująca ma przeciwdziałać w dziedzinie relacji dobrowolnych, trzeba by jednak omówić osobno. W dalszym ciągu ograniczę się zatem do kwestii zakresu, jaki wyrównująca sprawiedliwość posiada w dziedzinie niedobrowolnych stosunków między jednostkami: jakiego rodzaju szkody czy też krzywdy, które jedna osoba wyrządza innej (wbrew woli tej drugiej) mają być naprawiane lub „wyrównywane" przez tę sprawiedliwość?

*

Omówiwszy w trzecim rozdziale sprawiedliwość rozdzielającą, Arystoteles bierze pod uwagę drugą główną odmianę sprawiedliwości partykularnej, którą stanowi sprawiedliwość wyrównująca. Na początku czwartego rozdziału stara się zatem wyjaśnić, czym różnią się między sobą dwa podstawowe rodzaje postępowania sprawiedliwego jako zgodnego z pewną szczególną cnotą etyczną. Otóż najważniejsza różnica, jak pomiędzy nimi zachodzi, polega na innej formie równości, którą kierują się czynności rozdziału i którą mają przywracać czynności naprawiania szkód. Choć bowiem w obu wypadkach chodzi o równość opartą na pewnej proporcji, to jednak w dziedzinie sprawiedliwości rozdzielającej ma być to proporcja geometryczna, w zakresie sprawiedliwości wyrównującej — proporcja arytmetyczna.

Zasada geometrycznej proporcji, którą rządzi się sprawiedliwość rozdzielcza, polega na tym, że każda z jednostek uczestniczących w rozdziale pewnego wspólnego dobra ma w nim taki udział, na jaki zasługuje z racji swojej wartości (*axia*, *EN* 1131a24). Odróżniając dwie odmiany sprawiedliwości partykularnej ze względu na typ panującej w ich obrębie proporcji Arystoteles podkreśla więc, że w wymiarze sprawiedliwości wyrównującej ten wzgląd na wartość czy też pozycję osoby nie odgrywa roli: „Wszystko bowiem jedno" — tłumaczy — „czy człowiek dobry pozbawił mienia człowieka złego, czy na odwrót: zły — dobrego, lub czy cudzołóstwa dopuścił się człowiek dobry, czy zły" (*EN* 1132a2–3). Dalej zaś pisze:

> <prawo zważa tylko na różnicę [wynikłą z wyrządzonej] szkody> i traktuje wszystkie osoby jako równe, [baczy tylko na to], czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę, a tamten ją poniósł.

W oryginale passus ten brzmi:

> *alla pros tou blabous tên diaphoran monon blepei ho nomos, kai chrêtai hôs isois, ei ho men adikei ho d' adikeitai, kai ei eblapsen ho de beblaptai* (*EN* 1132a4–6)

W przytoczonej całości dla celów analitycznych wygodnie będzie wyróżnić trzy człony: [a] *alla pros tou blabous tên diaphoran monon blepei ho nomos* („prawo zważa tylko na różnicę [wynikłą z wyrządzonej] szkody"), [b] *kai chrêtai hôs isois* („i traktuje wszystkie osoby jako równe") oraz [c] *ei ho men adikei ho d' adikeitai, kai ei eblapsen ho de beblaptai* („[baczy tylko na to], czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę, a tamten ją poniósł"). I wówczas możemy powiedzieć, że nasuwa ona trzy główne zagadki interpretacyjne: jak należy rozumieć człon [a], a szczególnie zawarty w nim zwrot *tou blabous tên diaphoran*; jak rozumieć człon [c], a w szczególności stosunek jego dwóch podrzędnych składników (*ei ho men adikei ho d' adikeitai* oraz *ei eblapsen ho de beblaptai*; jak ujmować strukturę całego zdania, mianowicie stosunek członu [c] do dwóch wcześniejszych członów.

Co do ostatniej sprawy, odnotuję tylko, że syntaktyczną pozycję członu [c] w analizowanym fragmencie można ujmować dwojako zależnie od tego, czy łączy się go bezpośrednio z członem [b], jak np. w tłumaczeniu Rossa[5], czy raczej z członem [a], jak w przekładzie Rackhama[6], a także w wykorzystanym tutaj tłumaczeniu Gromskiej. Nieco więcej uwagi poświęcę dwóm wcześniejszym kwestiom.

Po pierwsze zatem, rozważyć trzeba, jak w pierwszym zdaniu omawianego fragmentu (*alla pros tou blabous tên diaphoran monon blepei ho nomos*, *EN* 1132a4–5) rozumieć ową *tou blabous tên diaphoran* — czyli dosłownie „różnicę szkody" — do której ma się ograniczać prawo. Była ona objaśniana na cztery sposoby.

(1) Zdaniem niektórych interpretatorów cytowane wyrażenie oznacza po prostu naturę — czyli jakość i wielkość — wyrządzonej szkody. Tak zatem Rackham tłumaczy je przez „at the nature of damage", a Ross jako „to the distinctive character of the injury".

(2) Joachim (1951: 144) odczytuje przytoczony fragment jako zapowiedź nieco późniejszego argumentu z początku rozdziału piątego, zgodnie z którym szkoda wyrządzana przez jakieś działanie może być jeszcze różna zależnie od tego, komu się ją wyrządza (tak jak np. uderzając drugiego człowieka, wyrządza się inną szkodę, gdy jest to osoba prywatna, niż gdy uderzony zostaje urzędnik państwowy). Z taką interpretacją zgadzałoby się również tłumaczenie D. Gromskiej: „prawo baczy tylko na różnicę w wielkości straty", z sugerowanym dopowiedzeniem: a nie na to, kto tę stratę ponosi.

(3) Najbardziej wymyślną interpretację omawianego wyrażenia proponował Burnet (1900), według którego przedmiotem zainteresowania prawa miałaby być różnica między rozmiarem szkody, powodowanej przez nieprawy czyn, i stopniem jego nieprawości. Jak podają Gauthier i Jolif (1959 II.1: 360–361), Burnet powołuje się tutaj na Platońskie *Leges* 862b: „Prawodawca (...) dwie rzeczy osobno musi brać pod uwagę: czyn nieprawy i wyrządzoną szkodę"[7], i uważa, że Arystoteles opuszcza wprawdzie termin *adikia* — tzn. czyn niesprawiedliwy — ale ma go na myśli. Tej interpretacji odpowiada tłumaczenie Dirlmeiera (1956), zgodnie z którym prawo zwraca uwagę „auf den Unterschied zwischen Höhe [des Unrechts und] des Schadens". Gauthier i Jolif sądzą jednak, że taka interpolacja nie jest uzasadniona[8].

(4) Zgodnie z ostatnią interpretacją, którą przyjmuję też w podanym tłumaczeniu, wyrażenie *tou blabous tên diaphoran* w omawianym fragmencie nie odnosi się do różnicy pomiędzy wielkością szkodą wyrównywanej przez sprawiedliwość a jakąś inną wielkością, lecz raczej do różnicy między odpowiednimi podmiotami: tym, komu wyrządzono wymagającą wyrównania szkodę oraz tym, kto ją wyrządził. Chodziłoby zatem o to,

---

[5] Ross (2009): „the law looks only to the distinctive character of the injury, and treats the parties as equal, if one is in the wrong and the other is being wronged, and if one inflicted injury and the other has received it".

[6] Rackham (1926): „the law looks only at the nature of damage, treating the parties as equal, and merely asking whether one has done and the other suffered injustice, whether one inflicted and the other has sustained damage".

[7] Cytuję według przekładu: Maykowska (1997).

[8] Interpretację Burneta przedstawia i krytykuje także Hardie 1985: 195.

że prawo nie bierze pod uwagę żadnych innych różnic między osobą krzywdzącą oraz pokrzywdzoną, poza tą, która wynikła z wyrządzonej krzywdy[9].

Następnie, objaśnienia lub sprecyzowania wymaga również sens ostatniego członu w omawianym fragmencie, czyli zdania *ei ho men adikei ho d' adikeitai, kai ei eblapsen ho de beblaptai* (w przekładzie Gromskiej mówiącego o tym, na co zwraca uwagę prawo i stwierdzającego: „[baczy tylko na to], czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę, a tamten ją poniósł"). Oprócz wspomnianej już wyżej wątpliwości, któremu z wcześniejszych członów jest ono właściwie podporządkowane — czy opisuje wyłączny przedmiot zainteresowania sprawiedliwości wyrównującej, czy raczej układ warunków, w których ta sprawiedliwość może „wkraczać do akcji" — do wyjaśnienia pozostają jeszcze dwie sprawy: (a) jak rozumieć tutaj notorycznie dwuznaczny spójnik *kai*, łączący ten element objaśnianego zdania, w którym jest mowa o krzywdzie lub niesprawiedliwości, czynionej przez jedną stronę, a doznawanej przez inną, z elementem mówiącym o szkodzie wyrządzanej przez pierwszą i ponoszonej przez drugą, i (b) jaki stosunek zachodzi pomiędzy tą szkodą oraz ową krzywdą — czy stanowią one dwa różne warunki, dopiero w połączeniu z sobą uzasadniające ingerencję sprawiedliwości wyrównującej, czy raczej jeden i ten sam warunek, najpierw określany luźno jako krzywda, a za chwilę ogólniej nazywany szkodą. Te dwie niejasności wiążą się z sobą, gdyż jeśli omawiane zdanie stanowi koniunkcję — jak np. w tłumaczeniu Rossa „if one is in the wrong and the other is being wronged, and if one inflicted injury and the other has received it" (podkr. moje, W.G.) — wówczas logicznie jest uznać, że odpowiedzialność za jakąś szkodę i obowiązek jej rekompensaty spoczywa tylko na osobie, która wyrządziła tę szkodę *i* uczyniła to bezprawnie lub niesprawiedliwie. Jeżeli natomiast spójnik *kai* oddaje się przez „lub" w sensie „czyli" (jak w przytoczonym tłumaczeniu Gromskiej), albo w ogóle się go opuszcza (jak w tłumaczeniu Rackhama „merely asking whether one has done and the other suffered injustice, whether one inflicted and the other has sustained damage"), wówczas można również przyjąć, że obowiązek rekompensaty spoczywa na każdym, kto wyrządził pewną krzywdę czyli szkodę (a zatem pewną krzywdę w luźniejszym znaczeniu, nieimplikującym właściwej niesprawiedliwości), lub też pewną krzywdę czy w ogóle szkodę (a zatem również bez tej implikacji). Tym dwóm interpretacjom omawianego passusu Arystotelesa odpowiadają więc dwie różne koncepcje zakresu, jaki posiada u niego sprawiedliwość wyrównawcza: zgodnie z szerszą koncepcją obejmuje on wszelkie sytuacje, w których jedna strona wyrządza drugiej jakąś szkodę, podczas gdy węższa koncepcja ogranicza go do przypadków wyrządzania szkody w sposób bezprawny lub nieuzasadniony, a więc czynienia krzywdy w ściślejszym znaczeniu[10].

---

[9] W ten sposób omawiane miejsce rozumieją także Rowe (2009): "the law pays attention solely to the difference created by the damage done" oraz Barlett i Collins (2011): "the difference that stems from the harm done".

[10] Wąską koncepcję zakresu sprawiedliwości wyrównawczej Arystotelesowi wyraźnie przypisuje np. Posner, gdy pisze: „The duty to rectify is based not on the fact of injury but on the conjunction of injury and wrongdoing.

Aby wyraźniej odgraniczyć tę węższą koncepcję zakresu sprawiedliwości wyrównawczej, a także wyróżnić jej możliwe formy, trzeba jednak jeszcze rozważyć, co znaczy u Arystotelesa „działanie niesprawiedliwe" lub „czynienie krzywdy". W tym celu warto poświęcić w ogóle nieco uwagi Arystotelesowskiej „terminologii sprawiedliwości".

*

Jeżeli uważniej przyjrzeć się terminom, których Arystoteles używa w związku ze sprawiedliwością i jej przeciwieństwem, czyli niesprawiedliwością, można podzielić je na trzy grupy.

Do pierwszej z nich należą przymiotniki *dikaios* („sprawiedliwy") i *adikos* („niesprawiedliwy") oraz wywodzące się z nich abstrakcyjne rzeczowniki *dikaiosune* („sprawiedliwość") i *adikia* („niesprawiedliwość") jako wyrazy oznaczające pewną cechę osób. W ujęciu Arystotelesa zarówno cecha znamionująca człowieka sprawiedliwego, jak i ta, którą przejawia osobnik niesprawiedliwy jest pewną trwałą dyspozycją (*hexis*), która „usposabia" jej posiadacza do czynienia rzeczy sprawiedliwych lub niesprawiedliwych, jak również do postępowania w sposób sprawiedliwy lub niesprawiedliwy. Definicje obu tych cech zawierają zatem pojęcia należące do dwóch dalszych grup Arystotelesowskich terminów związanych ze sprawiedliwością.

Do drugiej ich grupy można bowiem zaliczyć przymiotniki *dikaion* i *adikon* (w rodzaju nijakim) oraz odpowiadające im formy rzeczownikowe, na przykład *to dikaion* („to, co sprawiedliwe") lub też *dikaion ti* („coś sprawiedliwego"). Wyrazy te będą zazwyczaj oznaczać coś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego, co czyni pewien człowiek, który wszakże — jak podkreśla Arystoteles — nie musi być z tego powodu osobnikiem sprawiedliwym lub niesprawiedliwym.

Do trzeciej grupy terminów związanych ze sprawiedliwością należą czasowniki *dikaiopragein* („postępować sprawiedliwie", „dokonywać czynów sprawiedliwych") oraz *adikein* („postępować niesprawiedliwie", „dokonywać czynów niesprawiedliwych"), a także ich rzeczownikowe odpowiedniki, zarówno te, które oznaczają ogólnie ujmowane postępowanie sprawiedliwe lub niesprawiedliwe (*to dikaiopragein*, *to adikein*), jak i odnoszące się do poszczególnych czynów sprawiedliwych (*to dikaiôma* lub *to dikaiopragêma*), czy też niesprawiedliwych (*to adikêma*). W ujęciu Arystotelesa terminy z tej ostatniej grupy zajmują osobną, jak gdyby pośrednią pozycję pomiędzy nazwami oznaczającymi kogoś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego oraz nazwami, które odnoszą się do czegoś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego, nie dając się sprowadzić ani do pierwszych, ani do drugich. Z jednej więc strony Arystoteles podkreśla, że „nie wszyscy, którzy postępują niesprawiedliwie, odznaczają się wadą niesprawiedliwości" (*en hois de*

The injurer must do wrong (*adikei*) as well as do harm (*eblapsen*), and the victim must be wronged (*adiketei*) as well as harmed (*beblaptai*)" (Posner 1981: 190).

to adikein, ou pasin adikia, *EN* 1134a33), tak jak i nie wszyscy, którzy postępują sprawiedliwie, czy też dokonują sprawiedliwych czynów, wykazują się tym samym cnotą sprawiedliwości. Z drugiej zaś strony zaznacza on również, że czym innym jest coś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego, czym innym zaś czyn sprawiedliwy lub niesprawiedliwy. Ta ostatnia różnica rysuje się szczególnie ostro, gdy ujmujemy ją z perspektywy kogoś, kto zastanawia się, czy w określonej sytuacji uczynić coś sprawiedliwego czy też niesprawiedliwego — np. przyznać atrakcyjne stanowisko kandydatowi, który na nie bardziej zasługuje, czy też temu, który z jakiegoś powodu jest mu bliższy. Ktoś taki postąpiłby niesprawiedliwie, podejmując decyzję, którą sam uważa za niesprawiedliwą, lecz aby w ten sposób postąpić, musiałby niejako wcześniej i niezależnie od swojego postępowania ocenić tę decyzję jako niesprawiedliwą. Arystoteles przyjmuje przypuszczalnie tę perspektywę, gdy pisze:

> Czym innym jest czyn niesprawiedliwy (*to adikêma*), czym innym zaś to, co niesprawiedliwe (*to adikon*); podobnie czyn sprawiedliwy (*to dikaiôma*) i to, co sprawiedliwe (*to dikaion*). To, co niesprawiedliwe, jest nim bowiem z natury lub z ustanowienia; to samo zaś, gdy zostanie dokonane, jest czynem niesprawiedliwym; podobnie ma się rzecz z czynem sprawiedliwym[11].

Przytoczonego fragmentu nie należy jednak rozumieć w ten sposób, jak gdyby coś, co jest sprawiedliwe (lub niesprawiedliwe) niejako automatycznie stawało się czynem sprawiedliwym (lub niesprawiedliwym), z chwilą gdy zostanie dokonane — wiele jeszcze zależy od tego, jak się tego dokonuje. Arystoteles niejednokrotnie podkreśla, że aby postąpić w sposób sprawiedliwy, nie wystarczy uczynić coś sprawiedliwego, tak samo jak czyniąc coś niesprawiedliwego, nie postępuje się jeszcze koniecznie w sposób niesprawiedliwy. Jeżeli jednak do postąpienia w sposób sprawiedliwy — i w tym sensie dokonania pewnego sprawiedliwego czynu — potrzeba spełnienia jakiegoś mocniejszego warunku niż uczynienia czegoś sprawiedliwego, nasuwa się pytanie, jakiego warunku. Arystoteles udziela na nie aż trzech różnych odpowiedzi.

Postępowaniem sprawiedliwym lub niesprawiedliwym w najszerszym znaczeniu nazywa się u niego postępowanie kogoś, kto czyni coś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego w sposób dobrowolny, tzn. wiedząc, co robi i nie działając pod przymusem. Arystoteles pisze więc na przykład:

> A więc znamieniem czynu sprawiedliwego lub niesprawiedliwego jest zależność od woli. <Jeśli bowiem coś [niesprawiedliwego] jest od woli zależne, to jest przedmiotem nagany, a zarazem też czynem niesprawiedliwym>[12]; tak że może coś być niesprawiedliwe, ale nie

---

[11] Arist. *EN* 1135a8–12*diapherei de to adikêma kai to adikon kai to dikaiôma kai to dikaion: adikon men gar <cb n="1135a,10">[10] esti têi phusei ê taxei: auto de touto, hotan prachthêi, adikêma esti, prin de prachthênai, oupô, all' adikon. homoiôs de kai dikaiôma.*

[12] *Ibidem*, 1135a20: *hotan gar hekousion êi, psegetai, hama de kai adikêma tot' estin.* Przytoczone zdanie najbardziej dosłownie należałoby tłumaczyć: „Jeśli bowiem coś jest od woli zależne, to jest przedmiotem nagany,

być jeszcze czynem niesprawiedliwym <...>, jeśli brak mu cechy zależności od woli (*EN* 1135a19–23).

Szersze pojęcie postępowania niesprawiedliwego obejmuje również czynienie czegoś niesprawiedliwego pod wpływem uczucia. W szóstym rozdziale Arystoteles stawia pytanie, czy zważywszy na to, że „można popełnić czyn niesprawiedliwy (*adikein*) nie będąc mimo to człowiekiem niesprawiedliwym", nie należałoby się zastanowić, „jakie to czyny niesprawiedliwe (*poia adikêmata*) popełnione sprawiają, że jest się już człowiekiem niesprawiedliwym w danej dziedzinie niesprawiedliwości, np. złodziejem, cudzołożcą czy rabusiem". Sam jednak zaraz odpowiada na to, że „w ten sposób nie dojdzie tu do żadnej różnicy", argumentując:

Bo można przecież nawet mieć stosunek z kobietą, wiedząc, kim ona jest, ale czynić to nie na podstawie postanowienia, lecz pod wpływem namiętności. Popełnia się wówczas czyn niesprawiedliwy, nie będąc jednak człowiekiem niesprawiedliwym: <nie będąc złodziejem popełnia się jednak kradzież, nie będąc cudzołożcą, dopuszcza się jednak cudzołóstwa itp.>[13].

Ktoś, kto czyni coś niesprawiedliwego pod wpływem uczucia — o ile tylko nie jest to uczucie nieodparte i całkiem „odbierające rozum" — działa zgodnie ze swoją wolą, lecz nie w wyniku wyboru lub „postanowienia". W przytoczonej wypowiedzi czynienie czegoś sprawiedliwego w wyniku wyboru opartego na praktycznym namyśle jest oczywiście konieczne do bycia człowiekiem sprawiedliwym, ale nie jest nieodzowne, aby postępować sprawiedliwie. W innych jednak miejscach okazuje się ono potrzebne także i do tego.

Postępowaniem sprawiedliwym lub niesprawiedliwym w węższym znaczeniu Arystoteles nazywa postępowanie kogoś, kto czyni coś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego nie tylko z własnej woli, lecz także umyślnie, tzn. w wyniku wyboru opartego na namyśle. W ostatnim rozdziale piątej księgi stwierdza on np. wyraźnie, że „czyn niesprawiedliwy musi być zależny od woli i być wynikiem postanowienia" (*hekousion te kai ek*

a zarazem też czynem niesprawiedliwym". Przeciwko takiemu twierdzeniu można by jednak wysunąć zarzut, że pewne czyny zależne od woli są wprawdzie naganne, ale nie są niesprawiedliwe (gdyż wynikają z pewnej innej wady charakteru). Gromska w swoim przekładzie („Jeśli bowiem coś jest od woli zależne, to może być przedmiotem nagany, a zarazem też czynem niesprawiedliwym") stara się usunąć tę trudność przyjmując, że coś, co jest zależne od woli może być czynem niesprawiedliwym. Mniej arbitralne wydaje się jednak przyjęcie, że domyślnym podmiotem przytoczonego zdania – mówiącego o tym, jak jest, a nie jak może być — jest nie po prostu „coś", lecz coś niesprawiedliwego (*ti adikon*).

[13] W tłumaczeniu D. Gromskiej: „Popełnia się wówczas czyn niesprawiedliwy, nie będąc jednak człowiekiem niesprawiedliwym, tak jak nie będąc złodziejem popełnia się jednak kradzież lub nie będąc cudzołożcą, dopuścić się można jednak cudzołóstwa itp.". To sugerowałoby jednak, że można popełnić czyn niesprawiedliwy, nie będąc człowiekiem niesprawiedliwym, „tak jak" można popełnić czyn typowy dla pewnej innej wady charakteru, nie posiadając tej innej wady. Tymczasem w przytoczonym zdaniu Arystotelesa takie czyny jak kradzież lub cudzołóstwo wiązane są wyraźnie z wadą niesprawiedliwości.

proaireseôs, *EN* 1138a21), w rozdziale ósmym zaś zdaje się zestawiać dwa wyróżnione znaczenia „czynu niesprawiedliwego":

> Jeżeli jednak ktoś na podstawie postanowienia wyrządzi szkodę drugiemu, to popełnia czyn niesprawiedliwy [w pewnym węższym znaczeniu[14]] i ten, kto popełnia czyn niesprawiedliwy w tym znaczeniu, jest już człowiekiem niesprawiedliwym[15].

Jak zauważono (por. Broadie 2002: 351), w ostatnim zdaniu przytoczonej wypowiedzi Arystoteles zdaje się łagodzić swoje stanowisko z księgi drugiej, zgodnie z którym dobrowolne i oparte na namyśle spełnianie czynów zewnętrznie sprawiedliwych jest tylko koniecznym, lecz jeszcze nie wystarczającym warunkiem posiadania sprawiedliwości jako utrwalonej cechy charakteru. Byłoby jednak błędem dopatrywać się w tej uproszczonej i zapewne skrótowej wypowiedzi Arystotelesa jakiejś merytorycznej zmiany lub niekonsekwencji w jego poglądach. Także w piątej księdze zaznacza on bowiem wyraźnie, że nawet ten, kto dokonuje pewnego niesprawiedliwego czynu zgodnie z postanowieniem, nie musi jeszcze od razu postępować w sposób świadczący o jego „charakterologicznej" niesprawiedliwości. W dziewiątym rozdziale czytamy zatem:

> Ludzie mniemają, że postępowanie niesprawiedliwe leży w ich mocy i że wobec tego łatwo jest także być sprawiedliwym. Tak jednak nie jest. Łatwo bowiem i w mocy człowieka jest uwieść żonę sąsiada, pobić kogoś z bliźnich czy wetknąć komuś łapówkę do ręki, ale czynić to wszystko jako wynik pewnej cechy charakteru nie jest ani łatwo, ani w niczyjej mocy (*EN* 1137a5–9).

Tak zatem przywołany tu ponownie cudzołożnik może nawet postanowić lub zdecydować się uwieść żonę sąsiada i tym samym dopuścić się pewnego czynu niesprawiedliwego, lecz mimo to nie postępować w sposób świadczący o niesprawiedliwości, jeżeli popełniony przezeń czyn nie jest wynikiem pewnej cechy jego charakteru. Używając przytoczonego wyżej określenia z drugiej księgi, można by zatem powiedzieć, że przejawem sprawiedliwości lub niesprawiedliwości może być jedynie działanie, które nie tylko wynika z jakiegoś sporadycznego wyboru, lecz jest wynikiem wyboru lub postanowienia „powziętego (...) dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu".

Jeżeli powyższe uwagi są słuszne, oprócz dwóch wyróżnionych już znaczeń sprawiedliwości i niesprawiedliwości jako pewnej cechy postępowania u Arystotelesa występuje jeszcze trzecie. Postępowaniem sprawiedliwym lub niesprawiedliwym w tym najściślejszym znaczeniu nazywa on zachowanie kogoś, kto czyniąc coś sprawiedliwego lub niesprawiedliwego, działa nie tylko dobrowolnie i na podstawie wyboru, lecz

---

[14] Ten dodatek wydaje się potrzebny, ponieważ wcześniej Arystoteles twierdził, że czynu niesprawiedliwego dokonuje również ten, kto czyni coś niesprawiedliwego nie działając w wyniku postanowienia.

[15] Arist. *EN* 1136a1–2: *ean d' ek proaireseôs blapsêi, adikei: kai kata taut' êdê ta adikêmata ho adikôn adikos.*

także w wyniku odpowiedniej trwałej dyspozycji — cnoty sprawiedliwości lub wady niesprawiedliwości.

*

Po tych uwagach na temat Arystotelesowskich terminów związanych ze sprawiedliwością, a szczególnie jego pojęć „działania niesprawiedliwego", możemy powrócić do naszego głównego pytania: czy w zakresie sprawiedliwości, która troszczy się o wyrównanie szkód, mieszczą się wszelkie szkody, w jakiś sposób wyrządzane jednym osobom przez inne, czy jedynie takie, które są wynikiem działania niesprawiedliwego, a jeżeli tak, to w jakim znaczeniu.

Zgodnie z najszerszą koncepcją sprawiedliwości wyrównawczej — czy też odpowiedzialności za wyrządzane szkody — jej zakres obejmowałby wszelkie sytuacje, w których jedna osoba czyni innej coś złego, bez względu na to, w jaki sposób i dlaczego to czyni. Lecz w takim razie człowiek ponosiłby odpowiedzialność — i był zobowiązany do rekompensaty — za wszelkie szkody, które faktycznie wyrządza drugiemu, nawet jeżeli czyni to bezwiednie i bez jakiejkolwiek winy. Tak nieograniczone i niezróżnicowane ujęcie przedmiotu „odpowiedzialności odszkodowawczej" byłoby jednak wyraźnie niesłuszne; jej zakres wymaga więc jakiegoś ograniczenia i można się tylko zastanawiać, jakiego — jak ściśle należy rozumieć warunek niesprawiedliwości działania, będącego przyczyną wyrządzonej szkody, jako *sine qua non* prawomocnego zobowiązania jej sprawcy do rekompensaty.

Diametralnym przeciwieństwem najszerszej, niczym nie ograniczanej koncepcji przedmiotu sprawiedliwości wyrównawczej byłaby koncepcja zawężająca jej zakres do szkodliwych czynów, które świadczą o najgłębszej etycznej niesprawiedliwości, czyli pewnego rodzaju niegodziwości ich sprawcy. Tak daleko idące ograniczenie byłoby jednak nie tylko zupełnie nieuzasadnione, lecz także niezgodne z przytoczoną wyżej wypowiedzią Arystotelesa, w myśl której prawo „traktuje wszystkie osoby jako równe" i „[baczy tylko na to], czy ktoś postąpił niesprawiedliwie" — tylko na to, czy postąpił niesprawiedliwie, a zatem nie na to, czy jest on człowiekiem na wskroś i z gruntu niesprawiedliwym.

Bardziej już zasadne byłoby przyjęcie, że mówiąc o „niesprawiedliwym działaniu", z którego ma wynikać szkoda wymagająca naprawy lub rekompensaty, Arystoteles rozumie ten termin w drugim z wyróżnionych znaczeń, a zatem jako działanie kogoś, kto czyni coś niesprawiedliwego w wyniku wyboru opartego na namyśle[16]. Czy jednak w takim razie z zakresu szkód wymagających naprawy lub rekompensaty miałyby być wyłączone szkody, które ktoś wyrządza nie w wyniku racjonalnego namysłu, lecz pod

[16] Za taką interpretacją opowiada się wyraźnie Posner, gdy pisze: „But even within the class of voluntary acts, only those that are deliberate can be acts of injustice" (Posner 1981: 190); por. również Perry 1992: 453.

wpływem uczucia lub chwilowego impulsu? Również i takie ograniczenie zakresu odpowiedzialności za wyrządzane szkody nie wydaje się słuszne.

Opierając się na przeprowadzonej analizie znaczeń „działania niesprawiedliwego" — a także podtrzymując założenie, że warunkiem odpowiedzialności za działanie wyrządzające szkodę jest jego niesprawiedliwość w takim czy innym z wyróżnionych znaczeń — pozostawałoby zatem przyjąć, że przedmiotem obowiązku naprawy lub rekompensaty są wszystkie takie — ale też jedynie takie — niesprawiedliwie czy bezprawnie wyrządzone szkody, które zostały wyrządzone dobrowolnie, tzn. przez sprawcę niedziałającego ani wskutek niewiedzy, ani pod przymusem. Można się jednak zastanawiać, czy również i to ujęcie sprawiedliwości wyrównawczej nie jest zbyt wąskie — czy jej zakresu nie należy rozciągnąć na jeszcze inne przypadki, w których jedna osoba wyrządza innej jakąś szkodę lub też przyprawia ją o pewną stratę.

*

W ósmym rozdziale[17] Arystoteles rozpatruje różne rodzaje czynów szkodliwych — albo po prostu szkód (*tôn blabôn*) — do jakich dochodzi przy „transakcjach" między ludźmi czy też w ogóle ludzkich stosunkach społecznych (*en tais koinôniais*). W najogólniejszej klasyfikacji dzielą się one na dwie główne grupy. Pierwsza z nich zawiera czyny niesprawiedliwe (*adikêmata*), czyli wyrządzające zamierzoną szkodę, obejmując — jak już wiemy — zarówno postępki, których sprawca dopuszcza się po uprzednim namyśle i „na podstawie postanowienia" (*ek proaireseôs*), jak i działania impulsywne, dokonywane bez uprzedniego namysłu (*mê probouleusas*). Do drugiej grupy Arystoteles zalicza czyny wyrządzające pewną szkodę „bez złego zamiaru" (*aneu kakias*, *EN* 1135b17–18), określając je z góry jako oparte na pewnym szeroko rozumianym „zbłądzeniu" (*hamartêmata*). W ich obrębie wyróżnia jednak następnie błędy w węższym znaczeniu oraz czyny wynikające z nieszczęśliwego wypadku (*atychêmata*). Tym, co łączy te dwa rodzaje szerzej pojmowanych błędów, jest fakt, że wynikają one z niewiedzy czy też z błędnego mniemania (*met' agnoias*, *EN* 1135b12): ich sprawca w chwili działania nie wie, że wyrządzi szkodę, którą faktycznie powoduje, a zatem również nie zamierza jej wyrządzić — nie ma złych zamiarów. Różnica między tymi dwoma rodzajami czynów powodujących niezamierzoną szkodę polega jednak na tym, że w nieszczęśliwym przypadku owa niezamierzona szkoda następuje *paralogôs* (*EN* 1135b17), czyli wbrew rozumnym oczekiwaniom, natomiast w wypadku błędu nie. Innymi słowy, z nieszczęśliwym przypadkiem mamy do czynienia, jeśli do szkody dochodzi w sposób nieprzewidywalny, z błędem zaś, jeśli owa szkoda mogła — i powinna była — zostać przewidziana. To ujęcie Arystoteles dodatkowo uzasadnia stwierdzeniem, że człowiek, który przez nieświadomość sprawia jakąś szko-

[17] W analizie tego rozdziału wykorzystuję fragmenty mojego eseju „Ciemność Edypa" z tomu Galewicz (2003).

dę, popełnia błąd, kiedy „<ostateczna przyczyna>" (czy to wyrządzonej szkody, czy to wyrządzającego ją czynu, czy to związanej z tym czynem niewiedzy) „tkwi w nim samym, ulega zaś nieszczęśliwemu przypadkowi, kiedy przyczyna ta leży poza nim". Logika tego uzasadnienia wskazuje, że właściwa przyczyna czynu popełnionego w niewiedzy mieści się poza sprawcą albo w nim samym zależnie od tego, czy jego niewiedza jest niezawiniona czy też zawiniona.

Przeciwstawiając błędy i nieszczęśliwe przypadki czynom niesprawiedliwym, Arystoteles nie wyklucza jeszcze, że również i te pierwsze czyny powodujące szkodę mogą mieścić się w zakresie sprawiedliwości wyrównawczej. Ta możliwość, nasuwająca się zwłaszcza w wypadku węziej rozumianych błędów, czyli czynów wynikłych z niewiedzy przynajmniej w pewnym stopniu zawinionej, jest o tyle naturalna, że w końcu i temu, komu w wyniku błędu czy też nieszczęśliwym trafem wyrządza się pewną szkodę, na którą nie zasługuje, dzieje się pewna „krzywda", a tym samym należy się jakaś rekompensata, przy czym najbardziej powołanym kandydatem do tego, aby dokonać tej rekompensaty, wydaje się — choćby nawet mimowolny — sprawca spowodowanej szkody.

Najobszerniejszym z możliwych ujęć zakresu Arystotelesowskiej sprawiedliwości wyrównawczej, uwzględniających warunek niesprawiedliwości wymagającej wyrównania szkody, byłoby zatem stanowisko, zgodnie z którym przedmiotem obowiązku rekompensaty mogą być również szkody wynikające z działania niedobrowolnego — z błędu, a czasem nawet z nieszczęśliwego przypadku, o ile tylko są one niesprawiedliwe, i to nie z punktu widzenia wyrządzającego je mimowolnie sprawcy, lecz z punktu widzenia ofiary, która ich niezasłużenie doznaje[18].

*

To najszersze rozumienie zakresu sprawiedliwości wyrównawczej, nieograniczające rekompensacyjnej odpowiedzialności podmiotu nawet do jego czynów dobrowolnych, nie jest u Arystotelesa bezpośrednio negowane czy kwestionowane. Można się jednak zastanawiać, czy jest ono przez niego odrzucane w sposób bardziej pośredni, jako niezgodne z którymś z jego twierdzeń, wygłaszanych przy innych okazjach.

---

[18] Do takiego stanowiska skłania się Wright (1992: 699), pisząc między innymi: „losses may be treated as unjust (*i.e.*, as requiring rectification) not only when they result from wrongdoing, but also when they result from involuntary ignorance (*i.e.*, mistake or misadventure)". Zdaniem tego autora interpretacja warunku niesprawiedliwości, który ma według Arystotelesa spełniać szkoda wymagająca rekompensaty, jako związanego raczej ze stroną doznającą szkody niż wyrządzającą szkodę, ma pewne oparcie w pojawiającym się w ósmym rozdziale, nieco paradoksalnym zdaniu Arystotelesa: „Jeżeli jednak ktoś na podstawie postanowienia wyrządzi szkodę drugiemu, to popełnia czyn niesprawiedliwy [w pewnym ściślejszym znaczeniu] i ten, kto popełnia czyn niesprawiedliwy w tym znaczeniu, jest już człowiekiem niesprawiedliwym, jeśli jego czyn wykracza przeciw proporcjonalności lub przeciw równości" (*EN* 1136a1–3). O tym bowiem, czy działanie wyrządzające szkodę jakiejś osobie „wykracza przeciw proporcjonalności lub przeciw równości", decydują wyłącznie cechy tej osoby, a nie własności czy też intencje działającego w ten sposób podmiotu.

Jedna z takich wypowiedzi, którą można by uznać za sprzeczną z koncepcją rozciągającą zakres sprawiedliwości wyrównawczej także na niektóre czyny niedobrowolne, pojawia się na początku rozdziału piątego. Arystoteles wprowadza tam do swoich rozważań nowe pojęcie, w oryginale określane jako *antipeponthos.* Ten kłopotliwy dla tłumaczy termin — w przekładach angielskich oddawany zwykle przez *reciprocity* — w języku polskim najtrafniej chyba oddaje się jako „odpłatę". Także on bowiem odnosi się do sytuacji, w której komuś „odpłaca się" — czy też odwzajemnia — za coś, co on sam uczynił, choć w odróżnieniu od zwykłej „odpłaty" ujmuje tę sytuację nie od strony kogoś, kto dokonuje odpłaty, lecz z punktu widzenia tego, kto ją otrzymuje[19]; bardziej dosłownie znaczy więc tyle, co: doznawanie czegoś za coś (co się uczyniło). Jak przy tym widać z dalszych wywodów Arystotelesa, tak rozumianą odpłatą jest w jego ujęciu zarówno odwet, czyli odwzajemnienie się za coś złego, jak i odwdzięczenie się za coś dobrego.

Na samym wstępie Arystoteles przywołuje opinię tych, którzy sądzą, że odpłata jest po prostu sprawiedliwością lub też — jak można by również rozumieć to zdanie — że sprawiedliwość jest prostą odpłatą[20]. Taki pogląd mieli głosić nieidentyfikowani tutaj bliżej „pitagorejczycy", którzy „określali (...) sprawiedliwość samą w sobie, mówiąc, że polega ona na odpłaceniu <komuś>"[21]. Sam Arystoteles uważa jednak, że „odpłata nie odpowiada ani pojęciu sprawiedliwości rozdzielającej, ani pojęciu sprawiedliwości wyrównującej", mimo iż tę drugą niekiedy utożsamia się z odpłatą, jak to czyni na przykład mityczny sędzia zmarłych Radmantys twierdząc „Gdy doznasz tego, coś zrobił, dostąpisz sprawiedliwości"[22]. Arystoteles nie wyjaśnia przy tym, dlaczego odpłata nie odpowiada pojęciu sprawiedliwości rozdzielającej, zapewne uważając to za oczywiste, podaje natomiast dwa powody przemawiające przeciwko utożsamianiu odpłaty i sprawiedliwości wyrównującej. Tak zatem pisze:

> Często bowiem odbiegają od siebie <odpłata i wyrównująca sprawiedliwość>; tak np. jeśli urzędnik mający po temu władzę bije kogoś, to obity nie powinien mu oddawać razów; ale jeśli ktoś uderzył urzędnika, to nie tylko powinien być obity, lecz ponadto [jeszcze] ukara-

---

[19] Por. także Vlastos 1991: 182.

[20] W oryginale czytamy bowiem: *dokei de tisi kai to antipeponthos einai haplôs dikaion*. Niektórzy tłumacze łączą tutaj wyraz *haplôs* z *to antipeponthos* (np. Rackham: „that simple Reciprocity is Justice"), inni raczej z *dikaion* (tak w tłumaczeniu Gromskiej, a także u Rossa: „that reciprocity is without qualification just").

[21] Arist. *EN* 1132b22–23: *hôrizonto gar haplôs to dikaion to antipeponthos allôi.* Jackson (1879: 52) opuszcza zaimek *allôi*, uważając, że ze względów gramatycznych nie może on łączyć się z *antipeponthos;* kwestionując tłumaczenie Granta („retaliation on one's neighbour") przypomina, że *antipeponthos* ujmuje relację odpłaty nie od strony czynnej, lecz od strony biernej. Inni zachowują jednak ten zwrot, chociaż tłumaczą go różnie: Irwin jako „reciprocity with another", Rowe jako „a reciprocal relation to something else".

[22] *Ibidem*, 1132b27: *ei ke pathoi ta t' erexe, dikê k' itheia genoito*. Jak zauważają Bartlett i Collins (2011: 99), w tym miejscu pojawia się nie nazwa *dikaiosunê*, lecz *dikê*, która może odnosić się szczególnie do sprawiedliwości sądowej.

ny. <Następnie,> zachodzi <> wielka różnica między tym, co od woli zależne, a tym, co niezależne[23].

Pierwszy z podanych tutaj argumentów dowodziłby różnicy między sprawiedliwością wyrównującą i prostą lub równą odpłatą, gdyby przyjąć, że prosta lub równa odpłata polega na wyrządzaniu każdemu takiej samej szkody, jaką on komuś wyrządził, i dodatkowo założyć, że ktoś, kto uderza państwowego urzędnika powoduje przez to taką samą szkodę, jakiej on sam by doznał, gdyby został uderzony[24]. Twierdząc, że sprawca takiego wybryku „nie tylko powinien być obity, lecz ponadto [jeszcze] ukarany" (*ou plêgênai monon dei alla kai kolasthênai*, *EN* 1132b29–30), Arystoteles nie musi mieć na myśli, że oprócz tej fizycznej odpłaty powinien on jeszcze otrzymać osobną karę; może również traktować tę karę, wziąwszy pod uwagę wszystkie okoliczności należącą się sprawcy, jako pewną całość, na którą oprócz części będącej odpłatą składałaby się jeszcze inna część. Przy takiej interpretacji nie jest jednak jasne, na czym miałaby polegać ta dodatkowa część lub funkcja kary, dołączająca się do zawartej już w niej odpłaty. Zgodnie z domysłem niektórych komentatorów, najwyraźniej zainspirowanych słowem *kolasthênai*, sprowadzałaby się ona do interwencji poprawczej czy też wychowawczej; tak np. Rowe pisze w swym tłumaczeniu: „should not only be struck but receive forcible correction as well", a w przekładzie Irwina (1999) czytamy: „he must not only be wounded but also receive corrective treatment". Zgodnie z inną możliwą koncepcją – jak zobaczymy za chwilę[25], skłania się do niej Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do następnego argumentu Arystotelesa — uzupełniającą funkcją kary, oprócz równej lub proporcjonalnej odpłaty, byłaby raczej funkcja retrybucyjna; wnoszone przez nią dodatkowe zło, dotykające sprawcę występnego czynu, miałoby bowiem równoważyć nie tyle zło szkody, którą on wyrządził, ile zło winy, którą się obarczył.

Drugi z wymienionych powodów Arystotelesa, czyli wprowadzany przez łącznik *eti* (ponadto, następnie, dalej) argument z różnicy między czynami dobrowolnymi i niedo-

---

[23] *Ibidem*, 1132b30: *eti to hekousion kai to akousion diapherei polu*; w przekładzie D. Gromskiej: „Zachodzi tu wielka różnica między tym, co od woli zależne, a tym, co niezależne". Dodaję łącznik „następnie", ponieważ słówko *eti* (u Rossa oddawane jako *further*) sygnalizuje nowy argument za tym, że sprawiedliwość wyrównawcza nie może być utożsamiana z odpłatą. Opuszczam natomiast dodany przez tłumaczkę słówko „tu", które wydaje się zbędne, zwłaszcza że i tak nie jest jasne, do jakiego „miejsca" miałoby się odnosić.

[24] Tę ostatnią przesłankę można oczywiście podważyć. Czyni to *de facto* Tomasz z Akwinu (1949), gdy pisze w swoim komentarzu: „Wydaje się to niezgodne z tym, co filozof powiedział powyżej, mówiąc, że w sprawiedliwości wyrównawczej nie bierze się pod uwagę różnej pozycji osób, lecz prawo traktuje wszystkich jako równych. Należy wszakże zważyć, że w tym miejscu filozof powiedział, iż prawo bierze pod uwagę jedynie różnicę szkody [*differentiam nocumenti*]. Jest jednak jasne, że gdy wyrządzenie szkody polega na odebraniu pewnej rzeczy zewnętrznej, np. pieniędzy, wielkość szkody nie zmienia się w zależności od różnej pozycji osoby; gdy jednak chodzi o szkodę wyrządzoną samej osobie [*nocumentum personale*], wówczas wielkość szkody z konieczności różnicuje się zależnie od pozycji osoby. Jest bowiem jasne, że większą szkodę wyrządza ktoś, kto uderza księcia, przez co rani nie tylko [jego] osobę, lecz całe państwo, aniżeli ktoś, kto uderza osobę prywatną. Toteż sprawiedliwość nie może w takich razach polegać po prostu na równej odpłacie" (*Sententia Ethic*., lib. 5, l. 8, n. 5; tłum. moje, W.G.).

[25] Por. przypis następny.

browolnymi, już po krótkim namyśle, a także pobieżnym przeglądzie przypisywanych mu nieraz intencji, okazuje się zaskakująco niejednoznaczny. Można powiedzieć, że Arystoteles zestawia w nim dwie różne zasady, regulujące postępowanie w sytuacji, gdy jedna strona — działając dobrowolnie lub niedobrowolnie — wyrządza pewną szkodę drugiej stronie, a druga strona — tym razem już zawsze niedobrowolnie — doznaje tej szkody, mianowicie zasadę sprawiedliwości wyrównującej oraz zasadę odpłaty. Zasada sprawiedliwości wyrównującej ma na celu wyrównanie lub naprawienie wyrządzonej szkody, natomiast zasada odpłaty — odpłacenie czy też odwzajemnienie się za nią. „Wielka różnica" między tym, co dobrowolne i tym, co niedobrowolne ma w jakiś sposób świadczyć o treściowej nieidentyczności, czy nawet zakresowej niekoincydencji tych zasad, jest jednak kwestią sporną, w jaki sposób. Nasuwa się tutaj kilka możliwości.

1. Zasada sprawiedliwości wyrównującej każe pociągać do odpowiedzialności wyłącznie sprawcę szkody wyrządzonej dobrowolnie. Natomiast zgodnie z zasadą odpłaty odpowiedzialność za poniesioną przez kogoś szkodę, np. utratę oka, ponosiłby zarówno ten, kto spowodował ją z własnej woli, jak i ktoś, kto doprowadził do niej nieumyślnie.
2. Zasada sprawiedliwości wyrównującej — odwrotnie niż w pierwszej interpretacji — każe wyrównać czy też naprawić zarówno szkodę spowodowane z własnej woli, jak i tę, która została wyrządzona nieumyślnie, nie czyniąc żadnej różnicy między sprawcą pierwszej i drugiej. Natomiast zasada odpłaty właśnie czyni tę różnicę, jako że domaga się większej odpłaty — czy też surowszej kary — za szkodę, którą ktoś wyrządził z własnej woli, niż za fizycznie taką samą szkodę, spowodowaną tylko mimo woli[26].
3. Zasada sprawiedliwości wyrównującej każe naprawiać lub rekompensować zarówno szkody wyrządzone umyślnie, jak i spowodowane tylko mimo woli; jednak w wypadku szkody wyrządzonej dobrowolnie domaga się od jej sprawcy rekompensaty znacząco większej niż ta, której — przynajmniej w pewnych przypadkach — zobowiązany jest udzielić sprawca szkody wyrządzonej mimo-

[26] Taką interpretację omawianego argumentu zdaje się podsuwać Broadie 2002: 343. Fakt, że o różnicy między szkodami powodowanymi dobrowolnie i niedobrowolnie mówi się dopiero na początku rozdziału piątego, a nie w poświęconym sprawiedliwości wyrównawczej rozdziale poprzednim, wskazuje według tej autorki na to, że wyrównanie jest dla Arystotelesa przede wszystkim rekompensatą dla strony pokrzywdzonej, a nie ukaraniem przestępcy; wydaje się bowiem słuszne, aby sprawca jakiejś szkody udzielił rekompensaty niezależnie od tego, czy szkoda została wyrządzona umyślnie czy nie. W podobny sposób tok argumentacji Arystotelesa objaśnia Tomasz z Akwinu (1949): „Surowiej bowiem powinno się karać za wykroczenia popełnione dobrowolnie, aniżeli za te, które popełniono niedobrowolnie, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w zakresie sprawiedliwości retrybucyjnej (*in vindictis*) chodzi nie tylko o przywrócenie równości, przez to, że ktoś wynagradza drugiemu coś, co mu odebrał, lecz także o wymierzenie kary (*poenam*) za popełniony występek. Stąd też na mocy prawa niektórzy są karani również za występki, które nie wyrządzają żadnej krzywdy ani szkody drugim, a złodziej jest nie tylko zmuszony zwrócić to, co zagarnął, przez co zostaje przywrócona równość sprawiedliwości, lecz nadto zostaje także ukarany za popełnione przewinienie. Tymczasem wina zwiększa się lub zmniejsza zależnie od tego, czy ktoś popełnia przewinienie dobrowolnie czy niedobrowolnie. Stąd też surowiej karze się za występki dobrowolne niż za niedobrowolne. A po drugie, krzywda, którą powoduje występek popełniony dobrowolnie, jest większa; do zewnętrznej szkody trzeba bowiem dodać wewnętrzną pogardę (*interior contemptus*)" (*Sententia Ethic.*, lib. 5, l. 8, n. 6, tłum. moje, W.G.)

wolnie. Natomiast zasada odpłaty — jako bardziej prymitywna forma wymiaru sprawiedliwości — byłaby niejako ślepa na różnicę pomiędzy dobrowolnym lub niedobrowolnym charakterem czynu wyrządzającego szkodę, biorąc pod uwagę wyłącznie jej wielkość i w obu wypadkach domagając się równie dotkliwej odpłaty.

Spośród wyróżnionych interpretacji omawianego argumentu Arystotelesa jedynie pierwsza, uwalniająca od jakiejkolwiek odpowiedzialności sprawców szkód wyrządzanych „bez złego zamiaru", wykluczałaby najszerszą koncepcję zakresu sprawiedliwości wyrównującej. Dwie pozostałe interpretacje pozostawiają dla niej jeszcze dosyć miejsca.

BIBLIOGRAFIA

Gromska, D. (tłum.), 1996, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa.

Bartlett, R. C., Collins, S. D., (2011), Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Chicago.

Broadie, S., 2002, „Philosophical commentary", w: C. Rowe (transl.), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford.

Burnet, J., 1900, *The Ethics of Aristotle*, London.

Dirlmeier, v. F., 1956, Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, w: Aristoteles, *Werke*, E. Grumach (hrsg.), Bd. 6, Berlin.

Galewicz, W., 2003, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Część 2: *O błądzeniu, przymusie i dobrowolności*, Kraków.

Gauthier R. A., Jolif J. Y., 1959, *l'Éthique à Nicomaque*, t. II: *Commentaire*, cz. 1–2, Louvain.

Hardie, W. F. R., 1985, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.

Irwin, T., 1999, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge.

Jackson, H., 1879, *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge.

Joachim, H. H., 1951, *Aristotle. The Nicomachean ethics*, Oxford.

Maykowska, M. (tłum.), 1997, Platon, *Prawa*, Warszawa.

Miller, F. D., 1997, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford (published to Oxford Scholarship Online: November 2003; DOI: 10.1093/019823726X.001.0001).

Perry, S. R., 1992, „The Moral Foundations of Tort Law", *Iowa Law Review* 77, s. 449–514.

Posner, R. A., 1981, „The Concept of Corrective Justice in Recent Theories of Tort Law", *The Journal of Legal Studies* 10, s. 187–206.

Rackham, H. (transl.), 1926, Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, London (new and revised ed. 1934; repr. Cambridge 1962).

Ross, W. D. (transl.), 2009, Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford.

Rowe, C. (transl.), 2002. *Aristotle's Nicomachean ethics*, Oxford.

Tomasz z Akwinu, 1949, *S. Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean expositio*, R. M. Spiazzi (cur.), Torino.

Vlastos, G., 1991, „Socrates' Rejection of Retaliation", w: G. Vlastos, *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, s. 179–199.

Wright, R. W., 1992, „Substantive Corrective Justice", *Iowa Law Review* 77, s. 625–711.

WŁODZIMIERZ GALEWICZ
/ Jagiellonian University, Poland /
w.galewicz@uj.edu.pl

The Scope of Corrective Justice in Aristotle's Ethics

The task of corrective justice in Aristotle's ethics is the rectification of harms or injuries resulting from voluntary or involuntary interactions between persons. However, the scope of this form of justice is not clear. In its widest conception it would include all harms done to a person against her will and without her fault. According to a narrower conception, instead, it is only an injury caused by an unjust or wrongful action that requires compensation. But in fact Aristotle distinguishes several concepts of unjust action. As a result, the narrower conception appears in various versions which are discussed in this paper.

KEYWORDS Aristotle, corrective justice, ethics

Aristotle's Criticism of the Platonic Idea of the Good in *Nicomachean Ethics* 1.6*

MELINA G. MOUZALA / *University of Patras* /

In *Nicomachean Ethics* 1.6 Aristotle sets out to examine the notion of a universal Good and discuss thoroughly what is meant by it. In the introduction to this chapter, he alludes to Plato and uses as the starting point for this discussion the confession that such an inquiry is made an uphill task by the fact that the Forms have been introduced by his own friends.[1] Still, his decision as a philosopher or lover of wisdom is to sacrifice even his clos-

* An earlier version of this paper was presented at the World Congress, *The Philosophy of Aristotle*, Athens, 10–15 July 2016.

[1] We must recall the passage in the *Republic* (*R.* 595b9–c3), which is notoriously recognized as a parallel, because Plato refers to Homer in a way similar to Aristotle's allusion in *EN* 1.6. Flashar (1988: 219, n. 26 [1965: 241]) asserts that Aristotle has borrowed the word *ὅσιον* (*EN* 1096a16) from the Platonic words: ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι (*R.* 607c7–8), which belong to another passage that refers to Homer within the frame of Plato's criticism of his poetry. Cf. *Smp.* 201c6–9; *Phd.* 91c1 *f.*; *Sph.* 246d8–9; *Phlb.* 14b5–7. In all my references to Flashar, the translation is my own.

est personal ties in defense of the truth; for while both are dear, piety requires to honor the truth above one's friends.[2] This statement implies that he believes that he will present arguments which question the validity or highlight the insufficiency of the Platonic Form of the Good, i.e., arguments which are imposed by the truth itself. The first mention of this distinctively Platonic thesis in the *Nicomachean Ethics* occurs at 1095a26–28: "But some have held that there is an absolute good, distinct and apart from the many goods here, and the cause of goodness in all of them" (transl. Allan). D.J. Allan notes that the noun ἰδέα (Idea) is not used in this passage, but we find it at 1096b32; he believes that the latter passage is a backward glance at the first statement.[3]

1. The argument from the Platonic thesis that there is no Idea of things arranged in order

In *Nicomachean Ethics* 1.6, Aristotle formulates a criticism articulated by means of six or seven arguments (their number in the sequence depends on the line of interpretation), a reference to the Pythagoreans, a Platonic objection which is used as a defense of the

---

[2] Flashar 1988: 204 [1965: 226]) notes that in this chapter, at the beginning of his criticism of the Platonic Idea of the Good, Aristotle underlines his closest personal ties with Plato in a way that is unique in the entire Aristotelian corpus. Following an analogous inference of Jaeger, which was drawn from a careful study of a poem composed by Aristotle and addressed to Eudemus, Flashar poses the question whether we have to suppose that Aristotle made this strictly personal confession about his close relation to Plato soon after Plato's death. This impression, according to him, might be enforced by the fact that Aristotle, in order to express his friendship and the feeling of belonging to Plato's circle, uses the style of the first plural person which is comparable to the style he uses in *Metaphysics* book A. Ross (1953: Vol. I, 191) notes that the use of the first person in the sense of "we the Platonists" is common to books A and B of the *Metaphysics* and that the same tone may be detected in *EN* 1096a 13. Nevertheless, I believe that Flashar is correct when he stresses that no one should be so naïve as to assume that these words are the first shy appearance of a criticism rather than, conversely, a mature manifestation of Aristotle's consciousness of his closest personal ties with Plato, which would be aligned with an elder wisdom. I agree with him that the phrase τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν reveals Aristotle's feeling of belonging to the Academy. For different opinions about the time when Aristotle must be still considered as a member of the Academy, see Flashar (1988: 204, 218, n. 20, 21, 22 [1965: 226, 240]). Eustratius (*In EN* 42.2–4), in his Commentary on the *EN*, notes that even the verb δόξειε in 1096a14 proves that Aristotle presents his counter arguments against the Platonic theory of the Good with respect, trying to avoid being impertinent. In all my references to Eustratius, the translation is my own.

[3] Allan 1963–1964: 275. Allan (1963–1964: 279) notes that "in *EN* Aristotle has treated 'absolute good' simply as another description of the Idea, and has consequently discarded it as part of the Platonic baggage. In *EE*, he has chosen to adopt for his own use the name and notion of an absolute good; and this vitally affects both the form and the content of his criticism." He believes that "in *EN* the expression 'absolute good' is used with some degree of scorn, whereas in *EE* a cajoling tone is employed." We should note that in *EE* 1.8, Aristotle uses the term ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (*EE* 1217b6, 14, 20–21; 1218b7) as well as the expression αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, the latter to denote both the Platonic Good (*EE* 1217b3–4, 1218a33) and his own ultimate Good (*EE* 1218a38–39; 1218b7–8). In *EN*, Aristotle uses the expressions, καθόλου (*EN* 1096a11), ἰδέα (*EN* 1096b20, 32), κοινὴ ἰδέα (*EN* 1096a23), κατὰ μίαν ἰδέαν (*EN* 1096a30; b16), κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν (*EN* 1096b25–26), κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν (*EN* 1096a28), κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθόν (*EN* 1096b32–33), χωριστὸν αὐτό τι καθ'αὐτό (*EN* 1096b33), to refer to the Platonic Good (ἰδέα) or the universal Good (κοινὸν ἢ καθόλου).

Platonic doctrine, and the answer to this objection or the Aristotelian counter-argument.[4] His first argument, presented in passage 1096a17–23, is of ontological value and is based on the assertion that the originators of the theory of Forms did not posit Ideas of groups of things within which they recognized an order of priority and posteriority; for which reason they did not construct an Idea of numbers in general. But Good is predicated alike in the categories of Substance, of Quality and of Relation (*pros ti*), while that which is *per se*, i.e. substance, is prior in nature to the relative; so that there could not be a common Idea set over all these goods.[5]

In my opinion, Allan is correct when he stresses that the function of the criticism in *EE* 1.8 and *EN* 1.6 is not the same, but in spite of the striking difference in terminology, the two chapters set aside the same Platonic doctrines for much the same reasons, and leave the same path open; thus, to some extent the two discussions are complementary, rather than parallel, to one another.[6] With regard to the terminology, I believe that we frequently see that Aristotle is not consistent in its use, since we can see the terms with a different meaning in different contexts, although this is less important when we attempt to compare passages from his different treatises. In my opinion, what is more important is the comparison of the philosophical content and argumentation. Aristotle uses the same argument in *EE* 1.8, 1218a1–9. It would be useful for us to exploit the justification of the Platonic thesis that he offers in this latter passage, in order to understand why according to the testimony of the E*N*, the Platonists[7] did not posit a general Idea of number or, in other words, why they denied the existence of a separate Idea of number.[8] In this passage

---

[4] Shields (2015: 95) states that "it proves difficult to state with precision all of Aristotle's anti-Platonic arguments in *Nicomachean Ethics* 1.6. There is already a significant question as to their number and then also as to their relation to one another; several of the arguments are highly compressed and all are enthymematic to at least some degree." See also Shields 2015: 95, n. 33.

[5] Throughout this paper, I partly follow the translation by Ross (1925) and partly that by Rackham (1926).

[6] Allan 1963–1964: 280–281.

[7] Flashar (1988: 218, n. 25 [1965: 240]) notes that the words οἱ δὴ κομίσαντες τὴν δόξαν (*EN* 1096a17) show clearly that what is meant here is Plato's theory and not some theory of the later Platonists.

[8] Mueller (1986: 113) states that this passage of *Ethics* is the only evidence that Plato did not posit a general idea of number. Nevertheless, we must note that the *EN* passage is not the only evidence that Plato did not posit an idea of number; there is also passage 999a6–14 in the *Metaphysics*. Many scholars believe that the *Ethics* passage cannot be dissociated from the passage in the *Metaphysics*. Bury (1904:17) believes that the latter passage proves τὸ πρότερον καὶ ὕστερον to refer to logical (κατ'εἶδος) production and sequence; according to his reading, the view stated there is that so long as the process (γέννησις) which involves πρότερον καὶ ὕστερον is going on, we have not yet arrived at an εἶδος proper; this we do only when that process comes to its term in ἄτομόν τι. Ἀριθμός, e.g., is divisible into a variety of εἴδη, and, hence, does not constitute in itself an idea. Wilson (1904: 248) does not accept this interpretation as a true inference from this passage because he believes it is not necessary to enquire if it refers to some process of γέννησις. Moreover, according to him, the principle stated in this passage is not applied to the Platonic Ideas at all; and if it were, he adds, the result would be that there was no Idea of number, not because ἀριθμός was divisible into εἴδη, but because its εἴδη stand to one another in the relation of πρότερον καὶ ὕστερον. What Wilson (1904: 248, 256) understands from this passage is that "if a group of things stand in the relation of πρότερον καὶ ὕστερον, their common predicate (τὸ ἐπὶ τούτων) cannot be some common element distinguishable (παρὰ) from them"; since τὸ ἐπὶ τούτων means the common predicate of certain species, εἴδη does not mean "Ideas" but simply species as contrasted with the γένος. Alexander of Aphrodisias (*In Metaph*. 208.28–209.14; transl. Madigan 1992) proposes a similar interpretation. According

of the *Eudemian Ethics*, it is stated that wherever there is a sequence of factors, a prior and a subsequent, there is not some common element beyond, and, further, separable from, them, for, then, there would be something prior to the first; for the common and separable element would be prior, because with its destruction the first would be destroyed as well. For example, if the double is the first of the multiples, then the universal multiple cannot be separable, for it would be prior to the double, if the common element turns out to be the Idea, as it would be if one made the common element separable.[9] H. Flashar notes that in the parallel passage of the *EE* (*EE* 1218a1–9), one cannot discern Aristotle's attempt to link this critical argument with Plato's doctrine. Furthermore, he notes that no reader of this passage could imagine that, according to what is said in the *EN*, this reasoning corresponds with Plato's theory. He also points out the different way in which the argument is treated in the *EE*, which is so conspicuous that one is left wondering if there really is any intention to use it with the same meaning in both Ethics.[10] Both Flashar and Hardie believe that passage 1019a1–4 in *Metaphysics*, where different senses of "prior and posterior" are examined and elucidated by Aristotle, testifies about Plato's doctrine the same thing as that stated in the *EE* passage, especially at 1218a4–6.[11] In *Metaph.* 1019a1–4, Aristotle attributes to Plato a kind of division (*dihairesis*): "there are things which are prior and posterior in respect of nature and substance, i.e. those which can be without other things, while the others cannot be without them – a distinction which Plato used" (transl. Hardie). In my view, the passage in the *Metaphysics* does not relate precisely the same thing as the one in the *EE*. The former describes a thesis which could originally be Platonic, while the latter combines two Platonic theses with an Aristotelian one. According to my reading, the *EE* passage includes firstly the Platonic doctrine that the common factor of the things which constitute a multitude is something separable, i.e. an Idea. Secondly, it contains the Platonic doctrine that the separable can be without

to him, Aristotle presents this argument in support of the view that the ultimate genera, that is, the indivisible species, must be termed principles to a higher degree than the highest and most common kinds. For the kinds that are predicated of the species are not even anything at all distinct from the species of which they are predicated. He proves this by evoking the cases where there is a prior and a posterior; numbers are a case of prior and posterior. If in the case of numbers two or three is the first of the numbers, there does not exist some further nature of number, distinct from these numbers, two and three and those that follow, of which it is predicated as a kind. Alexander explains that Aristotle assumes this as being the view of those thinkers as well – the disciples of Plato – for they were the ones who posited the highest kinds as principles of beings, as he has related: One and Being, and the Great and the Small. He adds that as Aristotle relates in other places, but especially in the first book of the *EN*, they asserted that where there is a prior and a posterior, the common factor is not anything distinct from the things of which it is predicated. This was, at any rate, according to Aristotle, the reason why they said that there was no Idea of these things either. Furthermore, Alexander (*In Metaph.* 209.15–22) distinguishes between what Aristotle ascribes to the Platonists and what he states, speaking in his own name. Madigan (1992: 149, n. 265) is right when he recognizes two possible interpretations of Aristotle's argument offered by Alexander. Although there is a lacuna, the first can be reconstructed as follows: if kinds are not distinct in cases of prior and posterior, then they also are not distinct in other cases. The second is based on the assumption that all kinds are cases of prior and posterior.

[9] I partly follow the translation by Rackham (1935) and partly that by Solomon (1915).

[10] Flashar 1988: 206 (1965: 228).

[11] Flashar 1988: 218, n. 25 (1965: 240); Hardie 1968 (1980, 1999): 52.

the other things, whereas the others cannot be without it. But, by using his own terminology, Aristotle transforms the latter as follows; the destruction of the separable entails the destruction of the others which cannot be without it. In parallel, the same passage presupposes the Aristotelian view that the common predicate or common element of the many things, i.e. the universal (or the universal predicate), does not exist beyond them. In my opinion, the *EE* as well as the parallel *Metaphysics* passage involve the doctrine of the ontological priority of the separable within the Platonic context and of substance within the Aristotelian context. Nevertheless, this kind of ontological priority is not compatible with the sense in which the ideal numbers are said to be related as prior and posterior. In what follows, I will show that the order of the ideal numbers does not imply any ontological dependence.

Hardie[12] refers to another Aristotelian passage in the *Categories*, that in my view presents a sense of "prior and posterior", which is highly compatible with the case of the numbers. This is corroborated by the fact that this passage gives, as an example of the definition of priority it offers, the priority of a number to its successor: "Secondly, one thing is said to be 'prior' to another when the sequence of their being cannot be reversed. In this sense 'one' is prior to 'two'. For if 'two' exists, it follows directly that 'one' must exist, but if 'one' exists, it does not follow necessarily that 'two' exists: thus, the sequence subsisting cannot be reversed. It is agreed, then, that when the sequence of two things cannot be reversed, then that one on which the other depends is called prior to that other" (*Cat.* 14a29–35; transl. Hardie).[13] The latter passage is more effective than the others in helping us understand the meaning of the sequence or the order when we refer to numbers. Let us now come to the ideal numbers and see what the order means in terms of ontological relations in this specific case of numbers.

In passage 526a1–7 of the *Republic*, Socrates speaks of the numbers which are accessible only to the intelligence and which are constituted of indivisible units that are all equal and quantitatively indifferent.[14] Cherniss[15] refers to Alexander of Aphrodisias, who commenting on *Metaphysics* 991b22, states that units can differ only in position, but then he adds that units with position are no longer units but points.[16] According to Aristotle, units are not to be identified with points; besides numbers and units have order (τάξις) instead of position (θέσις) and succession (ἐφεξῆς) but not contact (ἁφή).[17] The ideal numbers, being inaddible and, thereby, entirely outside of one another, since none is

---

[12] Hardie 1968 (1980, 1999): 52).

[13] I believe that the next passage in the *Categories*, namely 14a35–b3, would also help in a way to understand the sense in which numbers are related as prior and posterior.

[14] *Cf.* Arist. *Metaph.* 1080a15–36; 1081a5–7; 1081a17–21.

[15] Cherniss 1944 I: 518.

[16] Alex.Aphr. *In Metaph.* 112.5–13. With respect to the thesis that units can differ only in position, Alexander evokes what Aristotle himself states in *De An.* 409a18–21; see also 409a6.

[17] Arist. *Cat.* 5a30–33; *Metaph.* 1069a12–14; 1085a 3–4; *Ph.* 227a17–23 and 27–32.

part of any other, stand to one another in the relation of prior and posterior and this serial order is their only distinguishing feature.[18] However, the Aristotelian argument formulated in the *EN* is invalid, since the priority and posteriority of which the Platonists speak is the one that we see in an ordered series, such as the series of ideal-numbers, and it is irrelevant to the ontological priority of substance over the other categories or the ontological posteriority of the other categories in comparison with substance. The order of the ideal numbers does not imply the ontological dependence of one number upon another. As Cherniss remarks, "what distinguishes each of the ideal numbers from all the rest is its position in this series, as is shown by the fact that Plato defined the ideal two as the 'first number', the ideal three as the 'second number', and so on. This order is not one of ontological priority, however, for in the ontological sense each ideal number is called 'first' or 'primary' in relation to the respective numbers which are aggregates and not ideas (so, for example, the 'second number' is the 'first three') and in this sense 'the first number' is used not of the idea of two but collectively of the whole series of ideal numbers."[19]

Mueller believes that this passage of the *EN* refers only to numbers and not specifically to ideal or idea numbers. He stresses that Plato need not have taken this ordering as a special feature of ideal numbers because, presumably, anyone who knows what numbers are, knows that they are related as prior to posterior. He adds that if these numbers are simply numerical forms, then there is no way to order them directly; twoness neither precedes nor follows threeness, although it would be easy enough to construct an order on the basis of an independent concept of number.[20] However, Tarrant explains how from the "ordinal" aspect of the phenomenal numbers we can conclude the character of the relation which the ideal numbers have to one another, according to the Platonists. He states: "Phenomenal numbers, i.e. those composed of sensible units and those composed of abstract monads, stand to one another in the relation of prior to posterior; we see this when we count. Since phenomenal numbers participate in, or imitate, the ideal numbers, it follows that also the ideal numbers have a relation of prior and posterior to each other, a relation which must be independent of the fact that phenomenal numbers are congeries of units. Otherwise, according to Plato, we should not have

---

[18] Cherniss 1944 I: 518–519; 1962: 35.

[19] Cherniss 1962: 35–36. Wilson (1904: 247) examines first in parallel the *EN* passage and *Metaphysics* 1080b11–16, and further he shows that a seeming contradiction arose simply from a misinterpretation of the first clause in the passage from the *Ethics*, which was taken to mean that there were no Ideas at all in the case of things related as πρότερον καὶ ὕστερον. He stresses that the first clause of the *Ethics* passage means, not that the Platonists allowed no Ideas at all in the sphere of the *πρότερον καὶ ὕστερον*, but rather that in the case of a group whose members were in this relation, there was no one single Idea to correspond to the group as such; consequently the Ideal numbers had no one Idea of number corresponding to them as a group. He, then, shows (1904: 248) that a third passage, *Metaphysics* 999a6–14, when combined with the above passages is perfectly coherent with them. Flashar (1988: 218, n. 25 [1965: 240]) also stresses that there is no contradiction between the *EN* passage and *Metaphysics* 1080b11–16 because in the first one it is not meant that the particular members of this series should not have the character of Ideas. Cherniss (1962: 36; 1944 I: 522–524) also adds that Aristotle generalized this principle and used it to refute in general the existence of Ideas which Plato certainly posited.

[20] Mueller 1986: 113.

been able to count."[21] Hardie believes that there is no need to discuss here the distinction between ideal numbers or Forms and mathematical numbers. He states that it is enough to refer to the evidence that the numbers here are Forms; according to him, what Aristotle is saying that the Platonists denied is not that the numbers, i.e. the members of the series of integers, are Forms but that there is a Form of number in general. By comparing the *EN* with the parallel passages of the *EE* and *Metaphysics* M 6 and B 3, he concludes that we find in them the evidence that we can confidently reject the eccentric opinion that the numbers in *EN* 1.6 are mathematical numbers and not Ideas.[22]

I believe that Flashar offers a more moderate interpretation, when he suggests that we should not ask whether Aristotle means here the ideal-numbers or the mathematical numbers, since he only presents a general example which can be applied to both kinds of number. According to Flashar, when one reads about the relation of the prior to the posterior between the numbers, one immediately thinks of the ideal numbers; but in the *EE* it is obvious that he speaks of the ordinary numbers. Flashar notes that the statement here is completely general and cannot be taken as corresponding to some concrete phase of the Platonic theory. He aligns himself with Gigon, who believes that neither are the numbers here restricted to the realm of the ideal numbers, nor is the whole argument exclusively related to the ideal numbers.[23] Apart from these remarks, I believe that it is questionable whether the justification which Aristotle offers in the *EE* for the argument presented in both *Ethics*, is the Platonic explanation of this thesis in its full account.[24] Hardie traces in it an inconsistency which I consider serious: that the assumption of the separate Idea would lead to the contradiction only if the Idea would be prior to the first term of the series in the sense of being its immediate predecessor; but the Idea would be prior not to the first term of the series but rather to the series as a whole.[25] It may be that we can trace the real meaning of this argument provided in both *Ethics* to passage 990b17–22 of the

---

[21] Tarrant 1981: 14–15. For the difference between not only the ideal but also the mathematical and the other kinds of number, see also Pl. *Phd.* 96e–97b, *R.* 525c–526b, *Phlb.* 56d–57a; Arist. *Metaph.* 1080b11–14.

[22] Hardie 1968 (1980, 1999): 53–54. I agree with him that in the *EE* passage (*EE* 1218a 8) the idea which corresponds to the "Idea embracing all numbers" in the *EN* (*EN* 1096a19) is the common predicate "multiple" (*to pollaplasion*). Also, my view is that since in the *EE* context plurality or multiplicity is characterized as common and separable, plurality or multiplicity is what Plato called a Form, and what later was called by Aristotle a universal. Hardie stresses that this interpretation is confirmed by such passages in *Metaphysics* as 1080b11–14 or 999a6–9. But I believe that it is questionable whether the two or the double, i.e. the first number, has the character of a Form in *EE*, because there is no internal textual evidence for this. Flashar (1988: 219 [1965: 241]) believes that Aristotle clearly operates in the *E.E.* passage with the usual notion of number.

[23] Flashar 1988: 219 (1965: 241).

[24] Allan (1963–1964: 281, 283) notes that the argument plays a different role in each of the two versions of the *Ethics*, because in the *EN* it is used in conjunction with the doctrine of categories. Although it is in the *EN* that Aristotle informs us that this principle is derived from the teaching of the Academy, it is in the *EE* that he sets out to analyze and justify it. Allan believes that Aristotle might have varied his tone according to what he knew regarding the qualifications of the audience; the hearers of the *EE* were probably more accustomed to technical discussion. According to his view, generally, the *EE* is throughout more demonstrative and didactic in its tone, assuming on the part of the hearers fuller knowledge both of the Academic background and of Aristotle's system.

[25] Hardie 1968 (1980, 1999): 55.

Metaphysics. Alexander of Aphrodisias explains that the main point of Aristotle's criticism of the Platonic Forms in the latter passage is that the arguments that establish the Ideas destroy the principles, which are principles of the Ideas and of the numbers as well. These principles are the One and the indefinite Dyad. According to Aristotle's argument, if there is something separated, i.e. an Idea, over all the things that have a common predicate, and if Dyad is predicated even of the indefinite Dyad, there would be something prior to the indefinite Dyad and an Idea of it; and, thus, the indefinite Dyad would no longer be a principle.[26] The same argument maintains that neither would the Dyad, in turn, remain both prior and a principle for number is predicated in turn of it too, since it is an Idea. The Platonists assume that the Ideas are numbers, so that for them number, being a kind of Idea, would be the first thing. In that case, number will be prior to the indefinite Dyad, which for them is a principle, while not conversely, the Dyad to number. Similarly, the Dyad would no longer be a principle, since number becomes prior to the Dyad. Hence, number which is relative (for every number is a number of something) will become prior to the principle, i.e. to what exists independently.[27]

In my view, it is important to understand why *Metaphysics* 990b17–22 can be seen as the best complementary passage to both the parallel passages of the *Ethics*, through the structure of the argument in the *EN* passage. In the latter passage, Aristotle conspicuously presents the argument derived from the teaching of Plato and the Academy in conjunction with the doctrine of the categories, since he uses as a premise the doctrine that being has as many senses as the categories signify. The first premise of the argument is the Platonic doctrine about things that form an ordered series and the second premise is based on the Aristotelian doctrine of the categories.[28] The passage in the *Metaphysics* also uses as a basis of the criticism of the thesis that there is an Idea of all the things that have a common predicate the doctrine of the categories, by placing emphasis on the priority of what exists independently to what is relative and secondary. But we must not forget that in both *Ethics* the reference is to an exception to this Platonic thesis, since the Platonists did not posit Ideas of things in which they recognized an order of priority and posteriority, as it is the case of numbers. Thus, the link between the passages in the *Ethics* and *Metaphysics* is the connection between the theory of numbers and the doctrine of

---

[26] Alex.Aphr. *In Metaph.* 85.13–24; transl. Dooley (1989).

[27] The argument in its fully developed form continues as follows in Alexander (*In Metaph.* 86.8–13): it is absurd the relative to be prior to what exists independently for whatever is relative is secondary. It is very important to note that Alexander in his exegesis of what a relative (*pros ti*) means refers to the *Ethics* and, what is more, to *EN* 1096a21–22. He states that "the relative (*pros ti*) signifies the relation of an antecedent underlying nature which is prior to the relation that belongs to it only incidentally; for as Aristotle says in the *Ethics* relation is like an offshoot of being." From the use of the words, παραφυάδι γὰρ ἔοικε τὸ πρός τι, ὡς εἶπεν ἐν τοῖς 'Ηθικοῖς (Alex. Aphr. *In Metaph.* 86.10), we can infer that Alexander refers to *EN* 1096a21–22: παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος. Alexander adds in the conclusion of the argument that even if someone were to say that number is a quantity and not a relation, the consequence for the Platonists would be that quantity is prior to substance; and the Great and the Small are themselves among the relatives.

[28] *Cf.* Allan 1963–1964: 283; Hardie 1968 (1980, 1999): 51. The doctrine of the categories is presupposed in both *Ethics*.

the categories. Aristotle applies the Platonic thesis about things within which they recognized an order of priority and posteriority to his doctrine of the categories, so as to prove that there cannot be a common Idea corresponding to the absolute Good. This argument, in terms of the categories, is approximately the same as, or at least it can be reduced to, the one formulated in chapter 4 of Book *Lambda* of his *Metaphysics* (*Metaph.* 1070a33–b10). In this passage, he states that one might raise the question whether the principles and elements are different or the same for substances and for relative terms, and similarly in the case of each of the categories. Aristotle answers that it would be paradoxical if they were the same for all; for, then, from the same elements would proceed relative terms and substances. He further maintains that the principles, that is to say the elements, are not the same for substances and relatives or the other categories, and generally that there is nothing common to and distinct from substance and the other categories, namely those which are predicated.[29] According to the doctrine of the categories, substance and the other categories are ultimate, irreducible and heterogeneous types of predicates and there cannot be some common category, namely a category above all the others, a super-category, that would include both substances and relatives and thus, presumably, all kinds of being.[30]

I have shown that Aristotle's argument about the priority of substance is not compatible with the sense in which the ideal numbers are held by the Platonists to be related as prior and posterior, because the latter by referring to numbers did not mean any kind of ontological priority. Hardie is correct when he blames Aristotle for identifying what exists *per se* (*kath' auto*), what is self-subsistent, i.e. the Idea for the Platonists, with the category of substance.[31] Hence, the Aristotelian argument fails in its aim to refute the Platonic doctrine about the Good by using another Platonic thesis, since it misinterprets the Platonic thesis it evokes. The Aristotelian argument would be more effective if it refuted only the thesis that an Idea is just the common element or factor in things not arranged in order but situated in the same plane. The consequence of this would be that Aristotle could again repeat his familiar criticism of the Platonists' theory, in which according to Allan, they make the Idea a separated universal, while according to Hardie[32] they make the universal, i.e. the common predicate, a superior or perfect particular.

---

[29] I follow the translation by Ross; *cf.* Arist. *Ph.* 200b33–201a1. See ps.-Alex. *In Metaph.* 678.31–679.6; see also Mouzala 2008: 140–141 and n. 170.

[30] See Crubellier 2000: 145–146.

[31] Hardie (1968 [1980, 1999]: 48) notes that, at least according to Aristotle, Plato asserts, or at least implies, that a Form (and the Good under criticism is a Form) "is a substance in the sense in which a lump of gold, or a horse, or a physical atom is a substance; a subject of predicates which endures and is liable to change – except that a Form is not liable to change."

[32] Allan 1963–1964: 284; Hardie 1968 (1980, 1999): 49.

2. The categorial multisignificance of *agathon*

According to the second Aristotelian argument, 'good' has as many senses as 'being' (for it is predicated both in the category of substance, as of God and of reason, and in quality, i.e., of the virtues, and in quantity, i.e., of that which is moderate, and in relation, i.e., of the useful, and in time, i.e., of the right opportunity, and in place, i.e., of the right locality and the like). So, clearly it cannot be a single and universal general (or common) notion (*koinon ti katholou kai hen*);[33] for, then, it could not have been predicated in all the categories but in one only. This argument is also of ontological value and shows that good is in close relationship to being (*on*), since it is spoken of in as many ways or senses as being. It is also consistent with the Aristotelian theory of being considered as *pollachōs legomenon*, as it is presented in chapters Δ 7 and Z 1 of the *Metaphysics*.[34] Flashar notes that in the parallel *EE* passage (*EE* 1217b27–33), the union of being and good as well as the assumption that the same categorial differences can be discerned equally in both are more rigid than in the *EN*.[35]

Allan aptly remarks that by these examples it is shown that good exhibits itself in each of the categories; the immediate inference is that goods cannot be reduced to one type.[36] Hardie states that in the phrase *tagathon isachōs legetai tō onti* (*EN* 1096a23–24) *to on* means "what has being" and not "being". That is why he believes that Joachim's way of taking the words seems preferable to that of Ross in his translation, but he also recognizes that the decision between the two ways of reading does not make any difference to the doctrine.[37] It is useful to see how Alexander of Aphrodisias analyzes and interprets being (*to on*) as *pollachōs legomenon* at *Metaphysics* 1017a22–30 in order to understand the meaning of the words *tagathon isachōs legetai tō onti* (*EN* 1096a23–24). Alexander states: "Hence, he is saying that essential being has ten senses, and he explains why this is so. For the verb 'to be' stationed next to each of the things that exist signifies the same as that with which it is aligned, since being, which is equivocal, signifies the existence appropriate (*oikeian hyparxin*) to each thing. But if there are ten differences by reference to the supreme genera, 'being' and 'to be' will also have ten meanings. For when aligned with substance, the verb 'to be' signifies substantial (*ousiōdē*) existence; when aligned with quantity or quality, it signifies the existence of something as quantified or qualified, and

---

[33] I follow the translation by Ross with the exception of this last sentence, where I follow the translation by Rackham. Alternatively, one could follow the translation by Ross ("clearly it cannot be something universally present in all cases and single"), but my preferences lie with Rackham because Ross interprets to a certain degree.

[34] Arist. *Metaph.* 1017a22–30; 1028a10–14.

[35] Flashar 1988: 206 (1965: 228).

[36] Allan 1963–1964: 283.

[37] He refers to Joachim's interpretation of *tagathon isachōs legetai tō onti* (*EN* 1096a23–24). These words are understood by Joachim as meaning that "a subject which is good is called good in a number of senses corresponding to the senses in which something which is is said to be" (Hardie 1968 [1980, 1999]: 56).

similarly in the case of the other genera."[38] In an analogous way, when Aristotle states that *tagathon isachōs legetai tō onti* (*EN* 1096a23–24), he probably means that the word *agathon*, when stationed next to each of the things that exist and belong to a certain category, signifies the same as that with which it is aligned, i.e., the goodness of the appropriate existence of that to which it is attached. Hardie notes that the examples offered by Aristotle are sentences with "good" as predicate and entities which are instances of various categories as subjects. Furthermore, he correctly stresses that to say that "good" is predicated in different categories surely cannot mean merely that it is predicated of subjects which are in different categories.[39] In my view, Aristotle's examples show that these are predications within which "good" is assigned as a predicate to certain subjects or certain predicates among the predicates which fall under each category. In the latter case (e.g. *to metrion*, *to chrēsimon*), the predicates become subjects. Each subject or predicate which

---

[38] Alex.Aphr. *In Metaph.* 371.20–26. I follow the translation by Dooley (1993). Dooley (1993: 144, n. 161) traces in Alexander's words the relation between *hyparxis* (existence) and *to on* (being), and explains it. According to him, "as being is equivocal, i.e. analogous, so too is the existence (*hyparxis*) that being signifies. Thus, 'the existence appropriate or peculiar (*oikeia*) to each thing' means the way in which different things have their being (*to einai*): whether, that is, as substance or accident." Dooley makes a really important inference, stressing that *hyparxis*, like *ousia* in the sense of 'reality', signifies a specific mode of existence. He explains that he borrows these words from a phrase used by ps.-Alexander in expanding a text of Aristotle (*Metaph.* 1070a36): "we are not debating whether mathematical objects exist (for we assert that they do), but about the mode (*tropos*) of their existence, how sc. they possess being (*to einai*): whether they exist actually and independently, or in sensible things, or by abstraction" (ps.-Alex. *In Metaph.* 725.25). In my view, it is not accurate to say that *hyparxis*, like *ousia* in the sense of 'reality', signifies a specific mode of existence. According to my reading, the *oikeia hyparxis hekastou* signifies the specific mode of existence of each being. We have to pay due attention to the word *oikeia*, otherwise we miss the real meaning. What Alexander of Aphrodisias says in this passage is that since within the categorial ontological context being (*to on*) is equivocal, being has not a unique meaning but signifies each time the *oikeian hyparxin* of each thing. Being lacks an independent and autonomous meaning and in each case signifies the peculiar mode of existence or the *oikeian hyparxin* of that to which it is attached. See also Mouzala 2013: 265–266. We must also keep in mind that according to what is said in Book *Gamma* of the *Metaphysics*, Aristotle denies that being is a genus of all things, since, according to him, being is spoken of in many ways but not homonumously. Rather, it is spoken of as those things which are dependent upon some primary sense or principle (*aph' henos kai pros hen*); Arist. *Metaph.* 1003a33–b10. Alexander of Aphrodisias (*In Metaph.* 241.3–9;15–21; translation Madigan: 1993) explains that in the latter passage Aristotle draws a distinction among things that are ranged under some common predicate: equivocals (*homōnuma*), univocals (*sunōnuma*), and things said by derivation from some one thing or by reference to one thing (*aph' henos tinos ē pros hen legomena*). By using this distinction, Aristotle shows that being is neither a genus of the things of which it is predicated nor an equivocal, but something intermediate between equivocals and univocals; for between these there are things said by derivation from one thing and by reference to one thing, and among these there is being. According to Alexander, the latter do not maintain towards one another the equality of claim to what is predicated of them that is characteristic of the univocals; nor, in turn, do they have the utter and unmitigated diversity of equivocals; rather they have a certain commonality (*koinōnia*) insofar as they are what they are said to be because there is a certain nature of that object from which they are derived, and this nature is somehow observed in all of them. Alexander recognizes two reasons for which they have come to share its name: a) they are derived from this *pragma* b) they bear some relation (*logos*) to it. What is important in terms of the position that Aristotle presents in *Metaphysics* Δ 7 about being (*to on*) considered as *pollachōs legomenon* is Alexander's remark, within the frame of his comments on *Metaphysics* Γ 2, that "in other places, speaking less precisely, Aristotle placed this nature under the equivocals", but in *Metaphysics* Γ 2 draws a more careful distinction, since he states that this type of beings differs from the equivocals (Alex.Aphr. *In Metaph.* 241.22–24). See also Madigan (1993: 146, n. 38) for the possible Aristotelian passages where "things said in many ways" are regarded as equivalent to "equivocal". I believe this is what Alexander reads in *Metaphysics* 1017a23–24.

[39] Hardie 1968 (1980, 1999): 57.

becomes subject belongs to a certain category, but the same predication of good can occur in each category. The common predicate is the "good", which bears a modified significance according to the thing of which it is predicated, so "good" achieves a "categorial multisignificance", as Hardie notes.[40]

But this argument is inconsistent with the Platonic Ontology and ignores its general basic assumptions. According to these, the good as *eidetic* good is primary and one; it is common and universal only in the sense that it is prior to all the particulars and unrepeatable; moreover, it is conceived as a *paradeigma*, i.e., a perfect model or a pattern, for them. Also, it is homonymous with all the particular goods, since they borrow their name from it but do not share with it the same essence, and they exist to the degree that they participate in it.[41] In terms of the Good as the unhypothetical first principle of everything, the other Forms owe to it both their being and essence (*einai te kai ousian*), and the Good itself is not being but is still further beyond, surpassing being in dignity and power.[42]

3. The argument from the sciences

The third Aristotelian argument (*EN* 1096a29–34) is of epistemological value, although if we want to be precise we must note that in this argument Ontology and Epistemology intersect one another. Aristotle asserts that since of the things answering to one Idea there is one science, there would have been one science of all the goods. But as a matter of fact, there are many sciences even of the things that fall under one category; for example, opportunity (*kairos*) is not the object of a single science, because opportunity in war comes under the science of strategy, in disease under that of medicine; and the due amount in diet comes under medicine, in bodily exercise under gymnastics. The Aris-

---

[40] *Ibidem*. Hardie states that the statements adduced by Aristotle are not simply propositions in which good is a predicate asserted of various subjects. He maintains that they are definitions, because in this case the predicate expresses the essence, or part of the essence, of the subject. He further traces the application of the distinction between definitory and non-definitory statements about subjects in different categories in the *Metaphysics* (*Metaph.* 1030a17–23; 1028b1–2) and in the *Topics* (*Top.* 103b27–39). I doubt this thesis in light of the *EN* passage. Even if in the case of the first example the predicate expresses a part of the subject's essence (since the goodness inheres in the essence or nature of the God), I cannot see how we could construe it as a definition. I also find the same difficulty in such sentences as "that which is moderate is good", "that which is useful is good", or "the right opportunity (*kairos*) is good."

[41] Pl. *Phd.* 78e; 100d–101d. According to Alexander of Aphrodisias (*In Metaph.* 241.12–15; transl. Madigan 1993), equivocals share nothing else with one another, as regards what is predicated of them in common, but the name alone – given that equivocals are things which have a common name but a different formula of the essence corresponding to the name.

[42] Pl. *R.* 509b6–10. While Hardie (1968 [1980, 1999]: 48) claims that Aristotle does not in this chapter refer to the peculiar doctrines of the *Republic* about the Idea of the Good and it is unlikely that he had the *Republic* specifically in mind, Santas (1989: 145) argues for the opposite. He maintains that even though Aristotle does not explicitly invoke the distinction between proper and ideal attributes, which he himself makes elsewhere, there is evidence that the theory he had in mind for criticism *is* the theory of the *Republic*. I am in favor of Santas' argument, because I cannot imagine that Aristotle sets aside the doctrines of the *Republic* – his criticism is of the entire theory.

totelian argument that things that come under a single Idea must be objects of a single science is consistent with what is said in book *Gamma* of the *Metaphysics*,[43] namely that every genus is investigated by a single science. More specifically, Aristotle states that "it falls to one discipline to study not only things called [what they are] by virtue of one thing, but also things called [what they are] with reference to one nature; indeed, in a certain sense the latter too are called [what they are] by virtue of one thing. Plainly, therefore, the things-that-are also fall to be studied by one discipline *qua* things-that-are... Every one genus falls to one perception and discipline" (*Metaph*. 1003b12–15; 19–20).[44] Flashar notes that in the *EE*, the argument which begins with the phrase, *pollachōs gar legetai kai isachōs tō onti to agathon* (*EE* 1217b27–28), draws a parallel between being and *agathon* which is preserved and expanded at the conclusion of this reasoning by the statement, *oude epistēmē esti mia oute tou ontos oute tou agathou* (*EE* 1217b35–36).[45] According to Flashar, this inference is indisputably more strict and radical than the parallel remark made in the *EN*, that there are a number of sciences even for the goods which fall under one category. Owen, the scholar who establishes the expression "focal meaning" for the new treatment of being (*to on*) and other *pollachōs legomena* in *Metaphysics Γ*, believes that when Aristotle wrote the *EE*, he was already acquainted with the idea of focal meaning and used it to his stock example 'medical' and, then, in detail to 'friendship', but

---

[43] Arist. *Metaph.* 1003b11–22 and 1003b33–1004a1.

[44] I follow the translation by Kirwan (1993 [1971[1]]). In his exegesis, Alexander of Aphrodisias (*In Metaph.* 240.33–241.5) explains why Aristotle in *Metaphysics* 4.2, sets out to clarify that being is *pollachōs legomenon* but not homonymous. His intention is to show the unity of science which examines being, since the latter belongs to the things said by derivation from one thing and with reference to one thing (*aph' henos tinos ē pros hen legomena*). According to Alexander, "Having said that there is a science concerned with being insofar as it is being and with its principles and causes, and having confirmed that this is wisdom (*sophia*), he next shows how it is possible for there to be one science concerned with being, despite the fact that being seems to be an equivocal (*homōnumon*), and equivocals have neither one nature (*phusis*) nor one art nor one science nor are their principles the same" (Alex.Aphr. *In Metaph.* 240.33–241.3; transl. Madigan 1993). At the end of his comment on *Metaph*. 1003a33, Alexander summarizes this as follows: "Having shown that being is said in the way that healthy and medical are said – these are said with reference to one thing and by derivation from one thing, and so is being: it is said with reference to substance – he assumes, in line with the likeness between them and it, that there is also one science of being. For as there is one science of all healthy things – which are said in many ways but not equivocally... so there is one science for all the other things that are said in a manner similar to those, such as medical things and beings. For it is impossible for there to be one science of things which are equivocal and have nothing in common but the name, because nothing proper is expressed by the common name, but each science is concerned with one genus, i.e. some one nature. It is things whose commonality is not limited to the name, whose commonality of name depends on a commonality among the objects themselves, that belong to one science" (*In Metaph.* 243.17–28; transl. Madigan 1993). We have to keep in mind these words of Alexander in order to ascertain whether Aristotle's statement in the *EN* is compatible with what he states in the *Metaphysics*. Kirwan (1993 [1971[1]]: 79) stresses that Aristotle now considers an objection to metaphysical inquiry which is conspicuously stated in the words of 1060b33–35: "If that which *is* is so called homonymously and in respect of nothing common, it is not under one discipline, for there is not one genus of such things."

[45] Flashar (1988: 206 [1965: 228]) correctly notes that what in the *EN* consists of two separate arguments, the second and the third (*EN* 1096a23–29; 29–34), in the *EE* is a single unified argument (*EE* 1217b27–1218a1) with two parts which are tightly bound to each other, since the second part begins with a sentence (*EE* 1217b34–36) which occurs as the inference of the introductory sentence of the first part (*EE* 1217b27–28).

he has not seen its application to such wholly general expressions as *being* and *good*.[46] Moreover, Flashar poses the question as to how this radical denial of the existence of one science of the being, and in parallel of *tagathon*, could be compatible with the Aristotelian doctrine of the *Metaphysics* Γ 2, where it is said that there is only one science of being *qua* being.[47] I believe that the best solution we can adopt in our effort to overcome this

---

[46] Owen's expression denotes that when a term has a plurality of meanings there is, on the one hand, one meaning which is central or focal and primary and, on the other, a systematic relationship between this and the other different senses of this term. Thus, these are not cases of simple but of systematic ambiguity. Both Owen (1960: 165–169) and Hardie (1968 [1980, 1999]: 60) emphasize that the rejection of a universal science of being and of good was part of a polemic against Plato and the Platonists. Owen notes that the *E*N still retains the old argument against any general science of the good but adds that *all* the uses of *good* may be connected either by affiliation to some central use or else by analogy, and of this there is no hint in the *EE.* Flashar (1988: 207 [1965: 229]) believes that this difference between the two treatises is due to the different structure of the categorial argument in them. He does not think it plausible that this difference implies that Aristotle at the time of the *EE* had not yet conceived the *Metaphysics* in the sense of the unique science which examines the being qua being (*on ē on*), while this he achieved only later, at the time of the *EN.*

[47] Flashar (1988: 219, n. 27 [1965: 241]) describes how Theiler, Cherniss, Owen and Dirlmeier have tried to overcome and explain this apparent contradiction, by referring also to the discussion about the relation between the *EE* and the *Metaphysics*. He refers to Theiler's view that the being *qua* being is not the summarization of all the particular sections of the realm of being. He also refers to Cherniss' view that the First Philosophy does not involve in the task of the other sciences. But most of all, he pays attention to Ph. Merlan's view that one has to understand the being *qua* being not as the abstract universal in the sense of a *Metaphysica generalis*, but the Being which belongs to the intelligible immovable ontological sphere. According to him, the evolution of this notion of being is reduced to the academic doctrine of the contraries, hence it is not placed in a later period. See also Allan (1963–1964: 285–286), who, when reviewing Owen's position, also discusses the relation between the *EE* and the *Metaphysics*. In my opinion, we should also pay due attention to the way the philosophical tradition construes the difference of the science of being *qua* being from the others. Accounting for Alexander's interpretation would be enough to confirm that it is established that *sophia*, which is also called *philosophia* and "primary" or "first philosophy", is concerned with being in general (*katholou*); (Alex.Aphr. 238.3–5; transl. Madigan 1993). Furthermore, Alexander, in his comments on *Metaph.* 1003a22–26, stresses that the science concerned with being as being is different from the remaining sciences. This is clear from the fact that each of them treats of a kind of being (*ti on*), i.e. a part of being. For example, arithmetic treats of numbers, which are a kind of being; geometry treats of lines and planes and solids, which are also kinds of beings. Each of the other sciences is concerned with some part of being, and considers the essential properties of this part; for this is proper to the science concerned with each object. But the science which is not concerned with a kind of being, nor with a part of being, but simply (*haplōs*) with being insofar as it is being, the being through which particular beings are beings, and having this as its subject matter, would be different from those sciences (Alex.Aphr. 239.16–25; transl. Madigan 1993). In his comments on *Metaph.* 1003b16–18, Alexander (*In Metaph.* 244.10–20; transl. Madigan 1993), by referring to the examples of medicine and science of the goods, explains that in such cases, in which there is something primary which is said in the proper sense, while other things are derived from that thing (as is the case with things said by derivation from one thing and with reference to one thing), the science that concerns itself with that nature, on which the other things also bear, is in the proper sense and in the highest degree the science of that which is primary. Hence, the science concerned with goods is in the proper sense and in the highest degree concerned with the most complete of the goods. In my view, this last statement does not exclude the existence of other sciences concerned with goods that are not primary or complete. Nevertheless, despite the fact that with these readings the apparent contradiction between the *Metaphysics* and both *Ethics* is solved, Flashar (1988: 220, n. 27 [1965: 242]) believes that there still remains a contradiction within the context of the *EN* itself because there the *politikē* as supreme art is the single domain of knowledge which has as object the ultimate end of all human goods (*EN* 1094a1–b7). With regard to Flashar's point, I believe we must pay due attention to what Johnson (2005: 215) notes: "One must not confuse the idea of an architectonic science of politics with the subordination of all knowledge to social or political knowledge. Aristotle denies that this is possible, since there cannot be a singular science of good. His reason for this is that the good is not a singular object, and thus cannot be the object of a singular science." On the other hand, according to Allan (1963–1964: 284–285), there is no pretence of showing that there could not be a single science of goods if some subtler analysis of 'good' were offered; Aristotle only emphasizes that a plurality of arts is what *de facto* exists. Allan believes that this is

problem lies in Eustratius' explanation. Eustratius claims that since each thing qua particular (*hekaston*) is this or that something (*tode ē tode*), for example physical or mathematical or divine or celestial or terrestrial etc., we should not question whether each particular is conceived of according to a different way of understanding. Therefore, all the goods, to the extent that they refer to one thing since they participate in this one thing, should be the object of a single science; and it would be the task of this single science to grasp the one to which all the others refer. But each particular, qua it *is* per se or essentially (*kath' auto*) and qua it is this or that something (*tode ē tode*), is the object of a different science which is appropriate to its own nature and perfection.[48]

Still, within this argument as formulated here by Aristotle, the good is restricted to the domain of human activities. From the perspective of this restriction, the argument could be considered, *prima facie*, valid. But if we speak of the Idea of the Good in the Platonic sense, then according to that which is stated in the *Republic*, this is generally the ultimate cause of knowledge and the source of knowability of all the particular goods.[49] The Idea of the Good is the greatest object to be learned. It is by their relying upon the Form of the Good that just and other virtuous things become useful and beneficial. Therefore, the state will be perfectly ordered if we only have a Guardian who has this knowledge; he who does not know how the just and the beautiful are related to the Good will not prove a safe guardian of them.[50] Without knowledge of the Form of the Good, even if we were to know things to the maximum degree, it would be of no benefit to us, just as if we possess something without possession of the Good.[51] This knowledge is

---

intended as an *argumentum ad hominem*, the principle that things falling under one Idea belong to one science being the part of the Academic doctrine.

[48] Eustr. *In EN* 47.13–27. Hardie (1968 [1980, 1999]: 60–61) asserts that Aristotle is to be understood as attacking the Platonic conception of a universal science, which is propounded in the *Republic* (*R.* 510b, 511b). He notes that it is surprising, at first sight, to find in the *Ethics* both focal meaning and the rejection of a general science of being. But he himself justifies this co-existence by explaining that the universal science in the Platonic sense is very different both from the Aristotelian Metaphysics as the science of being *qua* being and from the Aristotelian politics as a comprehensive practical science of goods. Hardie traces the difference between them in their operational structure; the Platonic science of being, considered as the dialectical knowledge of the Good in the *Republic*, has the form of a deductive system based on a single unhypothetical principle, and the 'hypotheses' which are the principles of the special sciences would be included in this system as deduced propositions. On the contrary, the science of the being *qua* being does not eliminate the independency and self-justification of the special sciences because it does not dictate premises to them; and politics as the supreme architectonic science does not dictate to the special sciences their techniques.

[49] Pl. *R.* 505a1–b3; 508e1–509a5; 509b6–7.

[50] *Ibidem*, 505d11–506b1. I partly follow the translation by Jowett and partly that by Shields (2008: 148).

[51] *Ibidem*, 505a2–b3. Also, we must not forget that according to Proclus' reading of the analogy of the Sun in the *Republic*, the Platonic Good is divided in three ontological levels as follows: the good within us (*to en hēmin agathon*), the *eidetic* good which is at the same level with all the other Forms, and the transcendental Good, on which all the others depend. Proclus traces the good existing within us, *to en hēmin agathon*, in passage *R.* 505b5–c11; see Procl. *In R.* (I. 269.14–22; in all my references to Proclus' *Commentary on the* Republic, the translation is my own). In my view, we can also trace it in passage *R.* 505d5–e4, where it is said that every soul pursues the Good and does all that it does for its sake; this means that every soul, even the uneducated, grasps the centrality of the Good, in an esoteric, intimate, and immediate way, although the occupants of the souls are in difficulty because neither can have any knowledge of its nature nor achieve the same confidence with respect to it as to

unique and superlative exactly as its object and is achieved only through Dialectic. Only this knowledge does activate knowledge of all other goods or of all other Ideas, which is why all other sciences depend on it.

4. The question of the difference between *autoagathon* and the particular *agathon*

In the next passage of Aristotle's text, *EN* 1096a34–b5, it is disputable whether Aristotle formulates one or two distinct arguments. In my view, this passage includes two arguments which are complementary to one another; both of them are of ontological significance. According to the first argument, one might also raise the question what in the world the Platonists mean by their expression "a thing itself" (*autohekaston*), taking into consideration that in "man himself" and in a particular man the account of man is one and the same. For in so far as both are man, there will be no difference between them; and if this is so, neither will "good itself" and particular goods differ, in so far as both are good. In the sequence of this argument, Aristotle states what could be considered either as the same or a complement to the previous argument:[52] "But again it will not be good any the more for being eternal (*aidion*), since that which lasts long (*poluchronion*) is no whiter than that which perishes in a day (*ephēmeron*)." According to a certain line of interpretation, the first argument can be reduced to the argument of the third man which is referred to by Plato in the *Parmenides*;[53] the problem of similarity leads to a vicious infinite regress, since a man and "man himself" will be related to "man himself himself" and so on.[54] Although the argument is cryptic and rather elliptic, and one can only surmise its real meaning, I believe that the problem which Aristotle raises here is as follows. As we can deduce from the parallel *EE* passage (*EE* 1218a9–13), Plato does not only introduce the hypostatization of the universal but what is more, the hypostatization

other things. I agree with Shields (2008: 150) that Plato introduces the Good as an ultimate and exceptionless feature regulating human contact, since most of the characteristics ascribed to it depict the importance of its relationship or connectedness with the things of the sensible world for their evaluation. De Lacy (1939: 101) stresses that the causality of the Platonic Idea of the Good has an axiological sense. By referring to Stenzel, De Lacy (1939: 100, n. 18) notes that Plato calls the Idea of the Good a cause of particulars only in the axiological sense; this Idea is the cause of value, knowledge, truth, and even being. But he adds that the causality of the Idea of the Good provides a suggestive basis for the general consideration of the causality of the Ideas. I only want to add to these remarks that in this case the criterion of the *axia* (value) of things in the realm of the human *praxis*, which is a part of the sensible world, is to be useful and a benefit for us (*R.* 505a3–4). In terms of this criterion, the Platonic Idea of the Good also has a certain teleological aspect which pervades every human activity, i.e. all human life.

[52] Flashar (1988: 207 [1965: 229]) believes that this is an autonomous argument; he adds that one can understand the real connection of it with the previous argument only by reading the parallel *EE* passage (*EE* 1218a9–16), where it is said that the prefix *auto-* (in itself) is added to the common definition and that this could denote nothing except that the good is eternal and separable.

[53] Pl. *Prm.* 132a1–b2; 132d5–133a7.

[54] Hardie 1968 (1980, 1999): 49.

of the definition or the common account, since the prefix *auto-*, i.e., the "absolute", has to be attached to the common defining formula, which expresses nothing less than that this formula has been rendered eternal and endowed with independent reality.[55] However, the universal and the account (or the definition) have no independent and separate from the particular reality or existence. Moreover, as Santas correctly notes, Aristotle focuses on the Platonic view that the Form has the (ideal) attribute of being eternal, and then criticizes this difference.[56] It is useless to make a separate Idea of the Good because being eternal does not contribute to the intensity or maximalization of a quality.[57] As Santas puts it, the criticism is that the ideal attribute of being eternal does not make a Form what it is to a higher degree than its sensible participants which last only a little while.[58]

This argument violates or overlooks the basic assumptions of the Platonic Ontology, since according to the Platonists, that which is generable and perishable cannot have a definition at all because it always changes and becomes altered. Only the Idea which in the dialectical process we define as essence or true existence can be defined, because it is always what it is and does not admit of variation at all in any way or at any time.[59] Only the Platonic Form which always remains the same and immutable can have a definition. Aristotle claims that the ideal Good will not be good any the more for being eternal, since that which lasts long is no whiter than that which perishes in a day. The counter-argument to this claim would be that the ontological value of the Platonic Good itself, i.e. of the Platonic Idea of the Good, is superlative in comparison not only to any other particular good, but even to the *eidetic* good, since the former is the absolute transcendent and beyond the range of the latter.[60]

---

[55] In this reasoning, I am indebted to Allan (1963–1964: 284); see his analysis of the *EE* passage.

[56] Santas (1989: 151–152), who worked extensively on the basis of the alleged distinction between the ideal and proper attributes of the Forms, correctly stresses that being eternal is not the only ideal attribute of Platonic Forms. Moreover, let us recall that we can see such other attributes in the *Symposium* (*Smp.* 210e–211c), the *Phaedo* (*Phd.* 78d–79b) and the *R.* (e.g. *R.* 476a). Therefore, Santas is correct when he states that it is not true, as Aristotle charges, that Plato thought that by simply being an eternal F the Form is a better F than an F that lasts a little while.

[57] *Cf.* Flashar 1988: 207 (1965: 229).

[58] Santas 1989: 151.

[59] Pl. *Phd.* 78d; transl. Jowett. As Santas (1989: 153) puts it, what Plato wants to state is that the definition is completely and strictly satisfied by the Form but not by the sensible particulars.

[60] See again Proclus' ontological division of the good in three levels (*In R.* I. 269.14–22). Santas (1989: 151) aptly notes that one problem with Aristotle's criticism is that it treats Plato's Form of the Good as if it were on a par with any other Platonic Form. He claims that Aristotle is clearly attacking Plato's view of Forms as transcendent ideal exemplars. Gadamer (1986: 131–132) correctly wonders: "Precisely in regard to the Idea of the Good, is not talk of the *chōrismos* (separation) especially misleading?" He stresses that Aristotle must play down the "transcendence of the good", which, if he did not, would set it apart from all Ideas. He finally adds: "He must put the Idea of the Good in the same class as the other ideas. Consequently, he must be particularly emphatic in insisting that 'like other ideas' the Idea of the Good exists for itself separately (*chōriston*)." Hardie (1968 [1980, 1999]: 48) correctly notes that the arguments of the chapter are aimed at the theory of the Forms generally, i.e., against the doctrine of the Ideas as a whole. Allan (1963–1964: 284) wonders what would be the polemical value of the criticism of Plato so reconstructed; he believes that its weakness lies in the conversion of τὸ ἀίδιον to τὸ πολυχρόνιον. He also adds that in the dialogues the Idea is viewed in two ways that are here outlined: as

As it is clearly indicated in the *Republic*,[61] the Platonic Idea of the Good surpasses being or *ousia* in dignity and power; and if any other good is only an image or an imitation of the *eidetic* good, which operates as the paradigmatic cause of all the other goods, all the more the Idea of the Good is incomparable to any other good.

5. Aristotle on the Pythagoreans' account of the good: the good and the one

Aristotle further states that the Pythagoreans seem to give a more plausible account of the good, when they place the one in the column of the goods. He adds that it is them that Speusippus seems to have followed. In passage 1072a30–35 of his *Metaphysics* he distinguishes the one of the two columns of the Pythagoreans for being intelligible in itself. In fact, what Aristotle means and refers to here is the intelligibility of the terms which constitute this column.[62] He also adds that the good as well as the choiceworthy or desirable in itself (*di' auto aireton*), i.e., that which is chosen for its own sake, are placed in the same column which is intelligible in itself. Pseudo-Alexander in his comment on the passage refers to this column as the column of the good.[63] From Aristotle's and pseudo-Alexander's account of the Pythagorean columns one can assume the superiority of the good over the one, since the latter falls under the good which is used to name and identify the whole column. It is probable that in this passage of the *EN*, Aristotle praises the Pythagoreans for giving a more plausible explanation of the relation between the one and the good because according to his understanding of their view, by placing the one in the column of the good they simply admit that the one is good or belongs to the goods

---

a supreme instance possessing in fullness that which particulars strive to obtain with different degrees of success, and as a separated universal. In my view, Aristotle is not concerned in this passage with the Forms as transcendent ideal exemplars or supreme instances (*paradeigmata*); to be more accurate his problem is to show that it is useless to make the universal a supreme or perfect particular which is separate (see again Hardie: 1968 [1980, 1999]: 49), because this explains neither what the universal is nor what the particular is, all the more when we seek to find *the* Good. We must not forget that he is looking for the Absolute Good which is the ultimate End of the goods practicable for man; see *EE* 1218b9–14. It is also noteworthy that Santas (1989: 153–154) believes that there are respects in which Aristotle does not differ at all from Plato's position regarding the perfection which expresses the essence of a thing. As we can speak of degrees of reality, so too can we speak of degrees of goodness and when it comes to examples closer to Ethics, we see that according to Santas, Aristotle's theory of good is perfectionist. For example, his definition of man is "rational animal", and within the frame of his theory of the good man and the good for a man, a man can certainly be more or less rational; but the more so he is the more man he is and the better man he is. Thus, according to Santas, if we leave aside the Platonic separation of the essence, the perfection of the essence is a common belief for both Plato and Aristotle. The only thing I wish to add to his line of reasoning is that Aristotle does not conceive of the essence as *paradeigma* in the Platonic sense, because this term when ascribed to the Aristotelian form has a rather different meaning for Aristotle; see Alexander apud Simp. *In Ph.* I. 310.25–311.37.

[61] Pl. *R.* 509b5–8.

[62] *Cf.* Laks 2000: 225. Laks notes that this passage is the only one in the corpus which considers the two opposing series under the aspect of intelligibility, a fact which underlines the Platonic horizon of Aristotle's approach here.

[63] Ps.-Alex. *In Metaph.* 694.18–21. *Cf.* Arist. *Metaph.* 1093b11–14.

or is one of the goods; but they do not believe that the good is one, since they are many goods which appear under the same column.

Cherniss notes that this passage has been taken to imply that Plato made the good identical with the one or an attribute of it. He objects to this thesis and stresses that it has no such implications because there is no reference to the "idea-numbers" in the preceding argument and the idea of good is attacked not on the ground that it is *the* one or a mere attribute of Unity but because it is *a* unit just as every idea is a unit. Cherniss believes that in saying that the Pythagoreans make *the* one *a* good Aristotle is approving only what he interprets as an agreement with his own contention that there is not one good but many, and the Platonic doctrine implied in this comparison is not that *the* one is *the* good but that *the* good is *a* one, i.e., a single unit.[64]

Eustratius asserts that by placing the one in the column of the goods the Pythagoreans display its nature which offers to the things salvation or preservation and brings them to perfection. He states that each thing becomes perfect and good and ensures its salvation by being preserved in the one, being unscattered and indivisible.[65] When it scatters, it is destroyed. This interpretation of the relation between the one and the good entails the superiority of the one over the good. According to a different approach, namely Proclus' view expressed in his essay on the essence of the Good in the sixth book of the *Republic*, everything ensures its perfect being what it is by being good.[66] Proclus makes the distinction between *einai* and *eu einai* and then stresses that anything that preserves and salvages and makes things perfect exists as a good (*agathon*). Thus, Proclus establishes the idea that the good is the cause of the salvation of being, although this idea is not new in the Greek philosophical tradition, but rather a *locus communis*.[67] The thesis that a thing has its being in its good is a common belief and, what is more, according to my reading of Proclus, the good causes the salvation of being one and not vice-versa; namely the good is superior over the one, because being perfect and being one continuously, i.e., being preserved as a being which has a complete unity (or oneness), presupposes being good.

6. The division of the goods into two main categories

In the sequence of the chapter, at 1096b8–14, Aristotle refers to an objection which may be raised by the Platonists against the aforementioned arguments on the ground that the Platonic theory was not intended to apply to every sort of good, because they have not

---

[64] Cherniss 1944: 382, n. 301.

[65] Eustr. *In EN* 51.10–14.

[66] Procl. *In R.* 270.13 *ff.*

[67] In my opinion, the same connection between the good and the preservation of being can be deduced from the comment by Alexander of Aphrodisias on the very first sentence of Aristotle's *Metaphysics*: "and the perfection of each thing is in every case its good (*agathon*), and in its good each thing has both its being and its preservation (*to einai te kai sōzesthai*)" (*In Metaph.* 1.6–7; transl. Dooley 1989). See also Dooley 1989: 12, n. 5.

been speaking about all goods. The alleged objection is based on the claim that only the goods that are pursued and loved for themselves are called *good* by reference to a single Form, while things productive or preservative of these in any way, or preventive of their opposites, are said to be *good* by reference to these and in a different sense, namely in a secondary sense.[68] This objection leads the Aristotelian inquiry to the division of the goods into two main categories: a) goods that are pursued for themselves because they are good in themselves b) goods which are called so by reference to the former because they are pursued as a means to these. Immediately after this passage, Aristotle calls the first category *kath' auta* (good in themselves) and the second *ōfelima* (useful), and decides to examine separately the former in order to consider if these are called *good* by reference to a single idea.[69] If we ask what sort of goods would one call *good in themselves* the answer would be, those that are pursued even when isolated from others, such as wisdom (*phronein*), sight (*horan*), and certain pleasures and honours (*hēdonai tines kai timai*).

The Aristotelian answer to the Platonists' objection or the Aristotelian counter-argument is split into two disjunctive possibilities: a) in case there is nothing else good in itself except the Idea of the Good, the species or the Form will be empty, namely of no use b) if, on the contrary, the class of things good in themselves includes such things as wisdom, sight, and certain pleasures and honours, the same account of good ought to be manifested in all of them just as that of whiteness is identical and is equally manifested in snow and in white lead. But, as a matter of fact, all these, i.e., honour, wisdom, and pleasure, have different and dissimilar accounts, precisely insofar as they are goods.

We can note here again that Aristotle's approach to the good is strictly classificatory and clearly anti-Platonic, since he simply construes the Platonic Good as a class or a species, all the particular members of which must have the same account. His conclu-

---

[68] Wilson (2000: 195–197) notes that both the *EE* and the *EN* offer considerable evidence for a focal arrangement among means and ends. He stresses that "means, though they qualify as focally derivative because they are homonymous with the focus and imply the focus in their definition, are also peculiar in that they actually share some properties with the focus. For the final good and the derivative good are both objects of desire and both are pursued" (Wilson 2000: 196). In his opinion, this is obviously one of the reasons why Plato was led to the idea of the Good, and it is precisely this fact that allows goods to be treated analogically as well as focally. In my view, although Wilson traces correctly the reason why goods are treated analogically as well as focally, he fails to see Plato's reasons for being led to the Idea of the Good, because he construes Plato' s theory of the Good from the same perspective from which Owen (1960) construed Aristotle's universal science of being in *Metaphysics Gamma*. Plato did not see his Idea of the Good as a focal notion or a focal meaning – we must keep in mind that this was his first unhypothetical principle. Furthermore, Wilson states that in the *EN* passage (*EN* 1096b8–14), Aristotle maintains the focality of ends and means, although he does not use the standard expression for this, because in this section the means are not related πρὸς ἕν but πρὸς πολλά. Yet, he insists that the language of focality is unmistakable, because the way in which the means are described at 1096b11–13 reminds us of the standard formulae of *Metaphysics* Γ 2; see esp. *Metaph.* 1003a34–36; 1003b16–17. But we can clearly note, as also Wilson (2000: 197) aptly remarks, that the *EN* also moves beyond the ends-means focality because at 1096b14–26 it abandons the language of focality.

[69] Watson (1909: 31–32) connects the *EN* passage with passage 990b15–17 in *Metaphysics* and, referring to Zeller, notes that Xenocrates like Plato admitted only two categories; the absolute and the relative. See Pl. *Sph.* 255c; *Phlb.* 53d–54a.

sion, that the good is not some common element or a general term, corresponding to a single Form, reaffirms only that the good and, of course, also the Platonic Good, either the *eidetic* or the Good as the first principle, cannot be a universal in the Aristotelian sense or a Form in the Platonic sense. This is because according to his justification such goods as wisdom and certain pleasures and honours have an irreducible specificity which does not permit them to be described as particular instances or exemplifications of the Good, when considered either as universal or as a separate universal which corresponds to a Form.[70] These three goods that Aristotle refers to here do not constitute an arbitrary collection, since in chapter 1.5 of the *EN* pleasure, honour and wisdom have been proposed as candidates for the human good corresponding to the most prominent types of human life: the life of pleasure, the life in pursuit of honour and the life of the intellect. Aristotle's remark that their accounts are different precisely insofar as they are goods is striking and is aimed towards emphasizing that each one has a different relation to the goodness, so there is not a common explanatory factor which could effectively bind all these goods with a common thread and have the ontological value and status of a Form over and above them. What is important is the variety of evaluative judgements, considerations and justifications which people follow in order to decide whether something is good. If we consider that vindication of the different theories about what is good involves a different justification for each theory, we can infer that the perspective from which we evaluate something as good equates with the determination of a different cause of goodness in each case.[71] This explains why the various goods, i.e., things and situations that have a different relation to the goodness, have a different account precisely insofar as they are goods; although their *logoi* need not be totally unrelated, so as to recognize in them fortuitous equivocation.[72] Thus, the question is whether there is a single character common to all things which are called *good per se*.[73]

---

[70] Segvic (2004: 151) emphasizes that Plato is not the only target of Aristotle, because he directs the same line of criticism against the theory of "the common good" and against the hedonism of Eudoxus. According to her (2004:154), what Aristotle is concerned to combat is the very idea of the good being subsumable under a single explanatory scheme. Segvic believes that Aristotle's point in rejecting such a scheme is not to affirm that there are a lot of different kinds of good out there, but to insist that ethical theory, i.e., theory concerned with how one should live, should give this variety its due weight. Segvic also stresses that Aristotle seems to have been inspired by Protagoras in some of his ethical concerns (2004: 168). I believe that Segvic correctly understands the Aristotelian thesis that the plurality and variety of goodness in human life, which mainly constitutes of *praxeis*, removes the possibility of a monistic ethical knowledge. But, in my opinion, this is not Aristotle's main point. His main point is the need for a *zētēsis* of *auto to agathon*, a *zētēsis* which has not yet been effectively accomplished as we can understand from both the *EE* and *EN*, and not just a rejection of the Platonic theory of the Good.

[71] *Cf.* Segvic 2004: 152–154; 169.

[72] *Cf.* Fortenbaugh 1966: 191.

[73] Fortenbaugh (1964: 187–188) claims that in the different kinds of desirable things the common character is differentiated so that their goodness appears different; but the different kinds of goodness are still related generically, so there is no fortuitous equivocation. He believes that in *EN* 1096b26–29 Aristotle indicates two ways in which the single predicate "good" might be used without fortuitous equivocation to characterize the different things desirable in their own right. Apart from the analogy, which is clearly stated by Aristotle as the second way, Fortenbaugh maintains that the phrase ἀφ'ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, which illustrates the first way, denotes that the desirable things may possess a common generic character, i.e., it implies the

Furthermore, one could expand this question by extending it to all the good things.[74]

Aristotle raises the question in what sense are all these different things called *good*; for they do not seem to be fortuitously equivocal, i.e., they do not bare the same name merely by chance. He, then, suggests three ways in which things bear the same name, i.e. *good*, without being fortuitously equivocal. Things are called *good* in virtue of being derived from one good; or by all contributing to one good (ἀφ'ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν); [75] or, perhaps, good things are rather one by analogy, so they are called *good* by way of a proportion: as sight is good in the body, so is intelligence good in the soul, and similarly another thing in something else. This passage, which contains the so-called "analogy argument", brings to our minds the analysis of being and the relation between being and one which are presented in book *Gamma* of the *Metaphysics*.[76] This is verified by the statement in the next passage, where it is said that this question must be dismissed for the present, since a detailed investigation of it belongs more properly to another branch of philosophy, meaning the First Philosophy or Metaphysics.

---

notion of generic affiliation. Fortenbaugh (1966: 189–191) attempts to support this interpretation by evoking one passage from the *Physics* and two from the *Posterior Analytics.* He believes that Aristotle in the *EN* is not primarily concerned with things productive or preservative of some goal, because the goodness of these things may be demonstrated by the syllogistic analysis found in both the *EE* and the *Posterior Analytics*. He claims that Aristotle's primary concern is with things desirable in their own right because if these goods are called "good" for unrelated reasons, then it is impossible to relate all predications of "good". Thus, the treatment of this case allows Aristotle to introduce these two ways in which the goals may be related: generically or by analogy. I believe that Fortenbaugh's interpretation fails to explain what Aristotle means here by the phrase ἀφ'ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; it is implausible that Aristotle would, on the one hand, reject the Good as genus and, on the other, pose the question whether the commonality between the many goods is that they belong to the same genus.

[74] *Cf.* Fortenbaugh 1964: 193.

[75] I agree with Wilson (2000: 197) that these two disjuncts are to be treated as a unit.

[76] See again notes 38 and 44; see also the determination of the things which are by analogy *hen* (one) at *Metaph.* 1016b31–35. Wilson (2000: 194) states that *EN* 1096b26–29 is the only passage in the corpus that mentions analogy and focality immediately together. He further (Wilson 2000:198–200) sets out to show that the *per se* goods contribute to a single good without being elements of that good and in addition that they contribute to a single end through a variety of focal relationships without being means to that end. Wilson also argues (2000: 202) that at *EN* 1096a23–29, although there is no explicit mention of analogy in this passage, the claim that the good is said in as many ways as Being, encourages an analogical view along the same lines with potentiality. Based on *Physics* 200b26–28 and 201a9–10, I would say "along the same lines with potentiality and actuality" (see also Mouzala 2003: 67–75). However, Wilson believes that analogy among the goods at a categorial level is not especially useful for Aristotle because it would probably be inappropriate in the context of his critique of the Platonic doctrine of the unity of the Good (see his analysis of the problems, Wilson 2000: 202–205). At the end of this chapter ("The Good"), he stresses (Wilson 2000: 205–206) that analogy and focality are not merely compatible means of providing necessary scientific relations among terms, but rather they bear a fixed and determinate relation to one another. He concludes that the concept of good is best adapted to the unification provided by focality and it is dominated by focality; furthermore, as a result of the priority of focality over analogy, the good largely dispenses with analogy. I believe we should make a distinction between the analogy at the categorial level along with its problems and the analogy as it is presented by Aristotle at *EN* 1096b26–29. This second explicit reference to analogy is not very far from those that Plato himself used in the parable of the Sun in the *Republic* (*R.* 506d5 *ff.*), although Plato's analogies there have major ontological implications and differ significantly from the ethical context of Aristotle's reference in the *EN* passage. At *EN* 1096b26–29, Aristotle proposes analogy as a totally distinct method of explanation and does not seem to concede at all that it is inadequate for the context of the theory of the Good. But since what he intends to show by analogy is the unity or the commonality, it would be correct to say that focality merges with analogy here.

7. The last Aristotelian argument: the *prakton* and *ktēton agathon*

The chapter closes with the last Aristotelian argument (*EN* 1096b31–1097a14), which constitutes his final and more acute criticism of Plato's Idea of the Good. It seems to be a mixture of epistemological and ethical argument, because it examines the applicability of this Idea in the field of *praxis* and human life as well as its relation to practical reasoning and the actual procedure of the sciences.[77] This argument which also has an important ontological aspect, since it refutes the usefulness of the Good considered as *paradeigma*, is also known as the argument from the crafts.[78] The crucial point of it is that the Platonic Idea of the Good does not fulfill the *prakton* and *ktēton* requirement. Aristotle clarifies that even if the Good predicated of various things in common really is a unity or something which exists separately and in itself, it clearly cannot be practicable and attainable by man; but the Good which we are now seeking, he says, is something attainable. It is totally evident throughout this chapter that Aristotle makes his criticism not only against the Platonic Idea of the Good but also against the good considered as universal, which can also be verified by the *EE*.[79] As Segvic correctly notes, it is clear from his discussion there that the common good is for him a separate dialectical target.[80] The reason for this polemic can be no other than the fact that *praxis* is concerned with the *kath'hekasta* (particulars).[81]

At this point there emerges the crucial problem of the relationship between *theōria* and *praxis*. *Praxis* is a specifically human mode of life and is always oriented towards

---

[77] I will make use of a point by Gadamer (1986: 139) in regard to the *EE*, because I believe that it perfectly fits within the scope of this last argument in the *EN*. While the particular question of the Idea of the Good has been examined up until now exclusively along the paths of logic and ontology, one may note that the last argument used here, although partly ethical, confirms the special status of the Idea of the Good – perhaps unintentionally.

[78] Barney (2007: 294 and n. 4) believes that this argument seems to be a distinctively ethical one, i.e., concerned with the bearing of the Good on practical reasoning, and also a very damaging one. For her, the Forms are conceived by Plato as explanatory entities, which means that they offer to do a necessary kind of work, by rendering intelligible the phenomena and, in the case of the ethical Forms, by informing rational deliberation and evaluation. So, if it is quite useless for practical reasoning, as Aristotle claims, then Plato is not entitled to postulate its existence.

[79] See Arist. *EE* 1218a41–b13. In this passage, Aristotle states that similarly, the *common good* (or the good as universal) is neither the *Good itself* (for it would belong even to a small good) nor is it *prakton* (practicable) (partly transl. Segvic 2004: 159). He then adds that the good is said in many ways and neither the Idea of Good nor the *common good* is the *Good per se* or the *Good itself* that we are actually seeking; for the one is unchanging and not practical, and the other though changing is still not practical (I partly follow the translation by Solomon 1915).

[80] Segvic 2004: 161. With regard to Woods' puzzle why Aristotle should discuss the common good at all, except as a consequence of the Platonic ideal theory, Segvic sets out to justify why Aristotle directs his criticism also against the universal good. She refers to the possibility that Plato also envisaged the existence of a character common to various changeable good things. As an alternative, she discusses Aristotle's conviction that Socrates did not separate forms and was after a common form in his definitions. Alternatively, she suggests that Aristotle might have had in mind a theory of the good of some later Academic, who disagreed with Plato about the separateness of Forms.

[81] Arist. *EN* 1141b14–16.

the *kath'hekasta* (the particulars).[82] On the other hand, a good is *prakton* (practicable) if it is an object aimed at (*to hou heneka*),[83] but the good in things unchangeable is not practicable, as it is said in the *EE*. I agree with Segvic that in this case a *telos* is primarily something that is aimed at in human action by the agent, i.e., the genuine end of human action, and *prakton* is a term which connects the good with *praxis* and makes it a human good.[84] *Ktēton* is also a term which connects the good with possession, ownership, control or occupancy of it, and that can only occur within the frame of human goods, because the goodness which is supra-human or supra-natural or transcendental cannot be occupied by humans.[85] Still, we must not forget that it is Plato himself who introduced the terms *kektēmetha* and *ktēsis* in the philosophical context of the transcendental Good, in *Republic* 505a7–b2. We should, therefore, not think that it is only by chance that Aristotle uses a cognate word in his criticism of the Platonic Idea of the Good. Moreover, in the *EE*, Aristotle adds that the object aimed at as End is the chief good, and is the cause of the subordinate goods and first of all. According to the Aristotelian view, the *Good itself* would be this – the End of the goods practicable for man. And this is the good that comes under the supreme of all the practical sciences, which is Politics and Economics and Wisdom.[86]

From these statements, we can infer that Aristotle stresses two things. First, *telos* which is connected with *praxis*, i.e. *prakton*, is something which is determined in a human way, even if it is the supreme end of the goods practicable by man. Secondly, Aristotle does not reject the hierarchy and the culmination of ends nor the assumption that there is a chief good, an absolute Good, which is unique. But this does not belong to the realm of the unchangeables;[87] conversely, it is appropriate for the supreme forms of

---

[82] *Ibidem*, 1139a18–20. The lower of the animals have sensation but no share in action (transl. Ross).

[83] Gadamer (1986: 128–129) notes that the good appears in Aristotle's physics as well as in his practical philosophy – in his physics as the *hou heneka*, in his practical philosophy as the *anthrōpinon agathon*. Gadamer states that this double function of the good can be demonstrated by referring to the text of his criticism of the Idea of the Good. He stresses that, thus, one sees that his philosophy of human practice remains embedded in the whole of his conceptualization of reality. I totally agree that Aristotle's teleology pervades all his work. I believe this view is already a *locus communis* in Aristotelian scholarship.

[84] Arist. *EE* 1218b4–8 (transl. by Rackham 1935); *cf. EN* 1139b1–4. Segvic (2004: 154–157) claims that if we understand the thesis that the Platonic good is not *prakton* as meaning that this good is not realizable or attainable in human action, then we miss the basic sense it carries when predicated of a good in Aristotle; realizability, according to her, is only a derivative feature.

[85] For this matter see ps.-Alex. *In Metaph.* 695.34–39.

[86] Arist. *EE* 1218b10–14 (transl. by Rackham 1935).

[87] Johnson (2005: 217) correctly notes that "what Aristotle settles for, then, is the determination of a practicable good at which humans can aim... Other kinds of things have other aims, and it is not possible to determine a good at which both humans and all other things aim, but it is perhaps possible to determine that at which all humans ultimately aim." Barney (2007: 303–304) correctly points out that this thesis does not mean that Aristotle denies the existence of a good in some sense higher than the human. He acknowledges the goodness connected with the ontological superiority of the celestial bodies and the prime unmoved mover (see especially chapter *Lambda* 7 and 10 of his *Metaphysics*). Barney stresses that what he denies is that the study of these higher and better objects stands in any kind of hierarchical relation to political science. I would rather say that what Aristotle denies is that this study is relevant to political science; although he acknowledges that the First Philosophy or

organization of human life. Furthermore, there are two basic issues that we have to keep in mind and consider when we analyze Aristotle's criticism of Plato's theory of the Good. The first is that human life includes both *theōria* and *praxis*. The second is the multiplicity and diversity of goods that man aims at during his life.

Regarding the first issue, Aristotle acknowledges two distinct branches of knowledge, one practical and the other theoretical, and, correspondingly, two kinds of *dianoia*, one theoretical and the other practical, which are aimed towards different goals. The former aims at the truth and the latter at practical truth, which is tantamount to the pursuit of the good in *praxis* by following practical reasoning and practical wisdom.[88] While in the *Protrepticus* philosophia is presented as the kind of knowledge which studies the good as a whole and, therefore, is qualified to use and give orders to all other kinds of knowledge according to the principles of nature,[89] in *EN* 6 Aristotle proceeds to a radical separation of *phronēsis* (practical wisdom) from *sophia* (wisdom) and endows it with an autonomous value without leaving space for the subordination of the former to the latter.[90] In the *EN*, not only does Aristotle state that practical wisdom is not concerned merely with universals but it must also recognize the particulars because it is practical, and *praxis* is concerned precisely with particulars. He also stresses that this is the reason why some people who do not know, and especially those who have experience, are more practical than others who do know.[91] In the *Metaphysics*, Aristotle also emphasizes that with a view to action experience seems in no respect inferior to art, and men of experience succeed even better than those who have theory without experience. The justification he offers is that experience is knowledge of individuals, art of universals, and actions and productions are all concerned with the individual.[92] Hence, in general, knowledge of the particulars or individuals is evaluated as more effective than any other kind of knowledge in the domain of *praxis*.

That is why Aristotle in *EN* 1096b35–1097a8 questions the usefulness of the Platonic Idea of the Good considered as *paradeigma*. The argument that someone might think it worthwhile to recognize its value with a view to those of the goods that are *ktēta* and

---

Sophia is at the head of all sciences, he believes it is irrelevant to the goals of human *praxis*. But we should also take into account what Gadamer (1986: 129–130) notes concerning the closing sentence of the *EE* A 8. This sentence, according to Gadamer, virtually seems to demand the investigation of the multiple meanings of *agathon* with an eye to the *ariston pantōn*, once the *ariston tōn praktōn* (*EE* 1218b25–26) has been treated. Gadamer asserts that in any case the author of the *EE* also has the broad sense of a comprehensive *agathon* very much in mind. In my view, by following this reasoning Gadamer reaches an important conclusion: in all three of his ethical treatises Aristotle does not limit himself to what for him is the decisive argument concerning the practical relevance of the Idea of the Good. Instead, he finds himself forced beyond the confines of his theme of practice.

[88] See Arist. *EN* 1095a5–6; 1139a8–15; 1139a21–36; *De An.* 433a14–20. For the difference in the task between the two kinds of *dianoia*, see also Eustr. *In EN* 269.25–270.5; 280.12–21.

[89] See B 9 and B 46–54 Düring.

[90] *Cf.* Barney 2007: 302, n. 10; 304.

[91] Arist. *EN* 1141b14–18 (transl. Ross).

[92] Arist. *Metaph.* 981a12–17 (transl. Ross).

prakta is answered by him as follows: "even if this argument has some possibility, it seems to clash with the procedure of the sciences. For all of these, though they aim at some good and seek to supply the deficiency of it, do not trouble about a knowledge of the Ideal Good. Yet, that all the exponents of the arts should be ignorant of, and should not even seek, so great an aid is not probable." He, then, points out at 1097a8–14 that it is hard to see how a weaver or a carpenter will be benefited in regard to his own craft by knowing this *Good itself*, or how the man who has contemplated the Idea itself will be a better doctor or general thereby. At *EN* 1097a11–13, by focusing on the case of a doctor, he stresses that the doctor seems not even to study health in the abstract, but the health of man, or perhaps rather the health of a particular man; for it is individuals that he is healing. At *Metaphysics* 981a18–24, Aristotle explains in a much more detailed and emphatic way that the doctor does not cure man, except in an incidental way (*kata sumbebēkos*), but rather the individual which happens to be a man. He stresses that it is the individual that is to be cured and establishes a knowledge-theoretical thesis which impugns the superiority of the theory to experience as a source of knowledge with regard to the individual. If a man has the theory without the experience, and recognizes the universal but does not know the individual included in this, then he will often fail in *praxis*, which concerns the individual.[93] Aristotle construes here the *katholou* (universal) as comprehensive of the particular and not something which inheres in it. Moreover, with a contradistinction to the usual conception about the formation of the *katholou* through *epagogē*,[94] he leaves open the possibility of knowing the *katholou* without knowing the relevant *kath'hekaston*.[95]

As I have already mentioned, the first problem which Aristotle places at the centre of his criticism is the relation between *theōria* and *praxis* with regard to the good. The second thorny problem he faces is the multiplicity and diversity of human goods. In *EE* 1218a30–39, he asserts that to say that all existing things desire some one good is not true; for each seeks its own special good (*idion ti agathon*). Thus, the assumption that there is a good *per se* is bound up with these difficulties and, furthermore, it would be useless to political philosophy, which like all the other disciplines, has its particular good.[96] More-

---

[93] I mostly follow the translation by Ross.

[94] Arist. *APo.* 1.18; 2.19, 100b1–5; *EN* 1139b28–31.

[95] *Cf.* Arist. *APo.* 79a4–6. Alexander of Aphrodisias believes that Aristotle does not say that it is impossible to acquire art without experience, but that art was initially discovered through experience, since, as he will say, some men can be experts in an art although they lack experience (Alex.Aphr. *In Metaph.* 5.9–11; transl. Dooley 1989). See also Mouzala 2013: 228–230.

[96] Similarly, the good for everything cannot be found in politics (or in theology, cosmology etc.), because there is no single science of the good; see Johnson 2005: 216. This might also be justified by what Wilson (2000: 203) notes: "Aristotle consistently interprets the good as something different from the essence of the thing for which it is the good... The good of each thing, then, is not what the thing is, but some additional accident of it." Wilson invokes the *ergon* argument, saying that even this follows this pattern, since *aretē* is added to the *ergon* (*EN* 1098a7–17). If we take this for granted, then it would be expectable that there is no single science of that which occurs in different cases of different categories as an accident. But this interpretation has to do with the categorial context. In my view, a representative part of Greek philosophical thought faces the good as some-

over, Aristotle presents an argument which he refers to as something already stated: the Idea itself of Good is useful to no art or to all arts in the same way. But the question is how are all these goods connected with one another and how do they gain a unity? What is the thread that binds them together so as to avoid the risk that man will disperse in the plurality of the goods that he pursues and lose the unity of his self and/or his soul? As Segvic correctly notes, all practical, i.e., human, goods are dependent on a human perspective; our finding and considering things good, our choice in other words, is to a certain degree or in part what makes them good.[97] How can man supervise all these goods and make them combine with each other without getting entangled in contradictions and conflicts between them? Moreover, how can this be achieved within the frame of a political community where people must co-exist and ensure the presuppositions of their common life?

I believe that Plato definitely foresaw these questions and made provisions for the relevant problems. For him, the practical truth originates from *theōria* because *theōria* and *logos* are much closer to the truth and, consequently, to *agathon*, than *praxis*.[98] Deciding whether Plato dissociates the Idea of the Good from the domain of *praxis* and human goods is a matter of interpretation. It is one thing to say that Plato's Idea of the Good is not *prakton* (practicable) and *ktēton* in the Aristotelian sense of *prakton*, i.e., that which is the *telos* or *hou heneka* (end or goal) of a specific human *praxis*, and quite another thing to say that this Idea as *paradeigma* is not useful for human *praxis*. Plato takes pains to make it crystal clear that the Idea of the Good is something that every human soul pursues and does all that it does for its sake, having a presentiment that there is such an end, and, yet, hesitating about its nature. Moreover, Plato stresses that no one wants, as Shields puts it, the ersatz good, i.e., what only appears to be good without being really good, because in such affairs which are connected with the realm of the good everyone prefers knowledge and reality and disdains belief.[99] It is astonishing that in this very passage Plato uses terms which are connected with the realm of human *praxis* and belief: πράττειν, κεκτῆσθαι, δοκεῖν, δοκοῦντα, κτᾶσθαι.

Yet, Plato's Idea of the Good, while being "impractical" in the sense of not being itself a goal of each specific action, is placed on a metaphysical level which endows the level of human life and *praxis* with knowledge, rational deliberation, evaluation and understanding, and renders useful and beneficial not only the things of the sensible world but even

---

thing which is an extra and added to the essence, but something that, at the same time, retains and preserves the essence. Hence, the good could not be an accident; see notes 66 and 67. I believe that this thesis, at least with regard to *aretē* and *ergon*, originates from Plato (e.g. *La.* 189e–190c; *Chrm.* 163b–d). *Cf.* also Arist. *EN* 1139a15–17.

[97] Segvic 2004:169.

[98] Pl. *R.* 473a1–8.

[99] Pl. *R.* 505d5–e2. See also Shields (2008: 149), who emphasizes that while Plato's general descriptive contention may invite scrutiny, it is noteworthy for our understanding of his attitude towards the Good that this passage implies that everybody, even a lazy person, disparages the seeming goods and turns away from them in favor of the real thing.

the other Forms.[100] All crafts and craftsmen are supervised by the Guardians (*Phulakes*) and guided by their knowledge. Generally, knowledge of the Idea of the Good is a *sine qua non* presupposition of the accomplishment of the philosopher-ruler's task.[101] Thus, there is an unbroken continuity between the Idea of the Good and human goods. Moreover, it is worth noting that Proclus, in his Commentary on the *Republic*, traces, analyzes and emphasizes the interrelations between the good within us or within our souls,[102] the *eidetic* Good, and the Good as the first unhypothetical principle. He also recognizes the immediate dependence of the two lower ontological levels on the transcendental level of the Absolute Good.[103]

It has been claimed that the argument from the crafts is evidently introduced by Aristotle in order to remedy the ineffectiveness or feebleness of the objection about the non-practicable character of the Platonic Good, by formulating a stronger assertion[104]: that the Platonic Good does not prove to be useful for improving the practice of each craft in each particular case. However, as I have explained, Aristotle seems to say here nothing more than what is said in *Metaphysics* A 1. He emphasizes that with regard to *praxis* (action) experience, which is knowledge of individuals, seems in no respect inferior to art (*technē*), which is knowledge of universals, and men of experience succeed even better than those who only have theory without experience. Moreover, not only does he make the distinction between art and experience or *theōria* and *praxis*, but he also establishes a considerably broad division of human activity when he states in his *Metaphysics* that *pasa dianoia* (all thought) is either practical or productive or theoretical.[105] Thus, Aristotle is in favor of drawing certain dividing lines.

On the other hand, Plato in the *Laches* implies that knowledge of all things good and bad, regardless of time and in all circumstances, would not be only a part of virtue, but rather *aretē* as a whole and that this could be understood as a general account of virtue.[106] In the *Charmides*, through the narrative focusing on the holism of the Zalmoxian medicine, he seems to praise the holistic principle underlying Greek medicine. This holistic approach is also repeated at the end of the dialogue, where a kind of ethically determined knowledge, the knowledge of good and bad, is in a way the architectonic or the ruling knowledge, which renders useful the products of the craftsmen and the objects of other knowledges and offers *eu prattein* and *eudaimonein*. The lack of this superior knowledge will not prevent any craftsman from doing his work, but it is acknowledged that this is

---

[100] Pl. *R.* 505a *ff.*; *cf.* Barney 2007: 296.

[101] Pl. *R.* 401b1–d3; see also Barney 2007: 295–297.

[102] Segvic (2004: 161) believes that this kind of good is presumably a character common to all changeable things, i.e. a kind of *katholou*.

[103] See Procl. *In R.* I. 269.14 *ff.*

[104] See Barney 2007: 295.

[105] Arist. *Metaph.* 6.1.

[106] Pl. *La.* 199b3–e4. See also Kahn 1997: 167–168.

the knowledge which contributes most to happiness and that no science can produce any benefit in the absence of the knowledge of good and bad.[107] In Plato's *Euthydemus*, the kingly craft (*basilikē technē*) rules because it knows how to use the products of the other crafts correctly and tells us how to use them.[108] In the *Cratylus* the dialectician is the man who directs and rules and evaluates the work of the legislator or the name-maker.[109] These passages fit perfectly with what is said in the *Republic* about the holistic way in which the Idea of the Good renders useful and beneficial not only things which are *prakta* and *ktēta*, but even the other Forms, and through the method of Dialectic provides men with the supreme and useful for the realm of *praxis* knowledge. Does Aristotle ignore or even disdain this holistic and henistic approach?

In my view, Aristotle entirely consciously establishes a Dialectic of the ends (*Dialektikē tōn telōn*, I would say in Greek), i.e., of the goods considered as *telē*, as goals. For him, it is not sufficient to say that the Idea of the Good endows with knowledge, essence, usefulness and beneficial effects all the inferior ontological levels. This is the reason why, after using a series of disputable ontological arguments in *EN* 1.6, he chooses to culminate his criticism by putting forward a strong ethical or rather practical and simultaneously epistemological argument from which a dialectical *postulatum* emerges. This argument implies that we have to discover the dialectical stages or grades which constitute the relation between the ultimate End, i.e., the Good *simpliciter* or the absolute Good, and the relational goods till the last *prakton* good to which each specific *praxis* ends. This Dialectic of the ends (*Dialectikē tōn telōn*) or Dialectic of the goods (*Dialectikē tōn agathōn*) lays the emphasis on the descent to the special and specific good which is appropriate to and cognate with each individual, either person or praxis or science or craft. This might be relevant to Aristotle's tendency to establish in the *Nicomachean Ethics* a separation of *phronēsis*, i.e., practical wisdom, from *sophia*, i.e., wisdom.

It is true that practical reason tries to give a kind of unity to our various pursuits, because to unify is generally the role of reason, and certainly the unity that practical reason brings to deliberation about practical goals is not intended to be that of an aggregate. Evidently, there is *a* dependency of the goals on each other, because a human life as a whole constitutes a context; but, on the other hand, the relations between these goals do not have the cognitive advantages of the relations between the parts of an organic unity, i.e., they are not equally clear and recognizable. It is disputable whether man can manage to have a stable standpoint of life as a whole, since he is continuously subjected to the mutability of circumstances and of his own nature.[110] While for Plato the human good

---

[107] Pl. *Chrm.* 174b11–d7.

[108] Pl. *Euthd.* 289b–292e.

[109] Pl. *Cra.* 390b–e.

[110] In this paragraph as a whole, I comment on the interesting analysis of the issue by Segvic (2004: 170–176). Although I agree with her view that there is nothing organic about the unity of a good human life, I object to what she states in the following lines: "The reference point for him is the general framework within which particular goals acquire their meaning. It is not a single thing that explains the goodness of the variety of things that are

is not a sufficient terminus for practical reasoning,[111] for Aristotle the assumption that the Idea of the Good is the source of value to the other goods does not help us to understand the whole range of goods and above all the *eschaton prakton agathon*. This argument is reinforced by the fact that the highest good is not the sole good *per se*, since there also exist other goods *per se*, which are not simply means to it. So, there is an unavoidable necessity to search out the relation in which this highest Good stands to all the other goods below it.[112]

Aristotle's motivation is to shift the focus of the Dialectic from the highest to the most proximate to *praxis* good, to the *prakton agathon*, which according to his view can only be reached by a process reverse and qualitatively different from that of the Dialectic in the *Republic*.[113] While in the *Republic* the descent from the first unhypothetical principle must ignore the sensibles and stick only with the intelligible Forms, this kind of Dialectic must take into consideration all things attainable by humans in *praxis* until the accomplishment of the goal of each specific *praxis*. Moreover, although it also recognizes the importance of the *Good itself*, considered as the supreme end of all human action,[114] it pays no less attention to the final practicable good, because this is its ultimate dialectical target at the bottom level and it is evaluated as equally precious to the target at the highest level. In this way, he establishes a kind of Ontology of the *prakton agathon*. He is interested in searching not only for the *telos* (end) of all human action, which is furthest away, but also the *telos* which is nearest to the agent of each action, by investigating also the dialectical stages between them. According to this perspective, it is only this two-way process that will finally lead to the explanation and understanding of *praxis* and human life.

good" (Segvic 2004: 171; see also 175). Segvic believes that Aristotle's emphasis is on the variety of goods or on the variety of appearances. In my view, if that was his main point he could not dispute effectively Plato; because Plato tries to remedy exactly the illness derived from the variety of things, opinions, perspectives and goods. As I understand it, Aristotle's task is to indicate the need for the reverse dialectical process, i.e., one that leads to the *eschaton prakton agathon*.

[111] See Barney 2007: 304.

[112] Broadie 2007: 144–145.

[113] Pl. *R.* 511b6–c2.

[114] See again Arist. *EE* 1218b10–13.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

Alexander Aphrodisiensis, 1891, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, M. Hayduck (ed.), Berolini (*CAG* I).

Alexander of Aphrodisias, 1989, *On Aristotle's Metaphysics 1*, transl. W. E. Dooley, Ithaca.

Alexander of Aphrodisias, 1992, *On Aristotle's Metaphysics 2 and 3*, transl. W. E. Dooley, A. Madigan, Bloomsbury.

Alexander of Aphrodisias, 1993, *On Aristotle's Metaphysics 4*, transl. A. Madigan, Ithaca.

Alexander of Aphrodisias, 1993, *On Aristotle's Metaphysics 5*, transl. W. E. Dooley, Ithaca.

Aristotle, 1908, *Metaphysics*, transl. W. D. Ross, in: *Works of Aristotle translated into English*, vol. 8, Oxford.

Aristotle, 1926, *The Nicomachean Ethics*, transl. H. Rackham, New York.

Aristotle, 1935, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, transl. H. Rackham, Cambridge.

Aristotle, 1925, *Ethica Nicomachea*, transl. W. D. Ross, Oxford.

Eustratius, 1892, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, G. Heylbut (ed.), Berolini (*CAG* XX).

Plato, 1892[3], *The Dialogues of Plato*, transl. B. Jowett, Vol. 1–5, Oxford.

Proclus Diadochus, 1899, *In Platonis Rem Publicam Comentarii*, G. Kroll (ed.), Vol. I, Lipsiae.

Aristotle, 1915, *Ethica Eudemia*, transl. J. Solomon, in: *The Works of Aristotle: Magna Moralia, Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis*, W. D. Ross (ed.), Oxford.

Simplicius, 1882, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, H. Diels (ed.), Berolini (*CAG* IX).

Secondary Works

Allan, D. J., 1963–1964, "Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine concerning Goodness and the Good", *Proceedings of the Aristotelian Society* 64, pp. 273–286.

Barney, R., 2007, "The Carpenter and the Good", in: D. L. Cairns, F.-G. Herrmann, T. Penner (eds.), *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's* Republic, Edinburgh, pp. 293–319.

Broadie, S., 2007, *Aristotle and Beyond, Essays on Metaphysics and Ethics,* Cambridge.

Bury, R. G., 1904, "Aristotle Ethics I 6", *The Classical Review* 18, p. 17.

Cherniss, H., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.

Cherniss, H., 1962, *The Riddle of the Academy*, New York.

Crubellier, M., 2000, "*Metaphysics* Λ 4", in: M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 137–160.

De Lacy, P. H., 1939, "The Problem of Causation in Plato's Philosophy", *Classical Philology* 34, pp. 97–115.

Düring, I., 1961, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg.

Flashar, H., 1988, "Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles", in: C. Mueller-Goldingen (hrsg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, pp. 201–224 (*Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, pp. 223–246).

Fortenbaugh, W. W., 1966, "Nicomachean Ethics, I, 1096b 26–29", *Phronesis* 11, pp. 185–194.

Gadamer, H.-G., 1986, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, transl. R. C. Smith, New Haven–London.

Hardie, W. F. R., 1968 (1980, 1999), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.

Joachim, H. H., 1951, *Aristotle, The Nicomachean Ethics. A Commentary*, Oxford.

Johnson, M. R., 2005, *Aristotle on Teleology*, Oxford.

Kahn, C. H., 1997, *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.

Kirwan, C., 1993 (1971), Aristotle, *Metaphysics. Books* Γ, Δ, *and* E, Oxford.

Laks, A., 2000, "*Metaphysics* Λ7", in: M. Frede, D. Charles, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 207–243.

Mouzala, M. G., 2003, *To problēma tēs kinēseōs kai tēs metabolēs eis tēn Physikēn akroasin tou Aristotelous* (*The problem of motion and change in Aristotle's Physics*), Dissertation. National and Capodistrian University of Athens, School of Philosophy, Dep. of Philosophy, Education and Psychology, Section of Philosophy.

Mouzala, M. G., 2008, *Ousia kai Orismos*: *Hē Problēmatikē tēs henotētos eis ta oikeia kephalaia tōn* "Meta ta physika" *tou Aristotelous* (*Substance and Definition: The Problematic of Unity in the relevant chapters of Aristotle's* Metaphysics), Athens.

Mouzala, M. G., 2013, *Zētēmata Gnōsiologias, Ontologias kai Metafusikēs* (*Issues of Epistemology, Ontology and Metaphysics in Aristotle's Philosophy, In the light of Ancient and Byzantine Commentaries*), Athens.

Mueller, I., 1986, "On some academic theories of mathematical objects", *Journal of Hellenic Studies* 106, pp. 111–120.

Owen, G. E. L., 1960, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", in: I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg, pp. 163–190.

Ross, W. D., 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I–II, Oxford.

Santas, G., 1989, "Aristotle's Criticism of Plato's Form of the Good: Ethics without Metaphysics?", *Philosophical Papers* 18, pp. 137–160.

Segvic, H., 2004, "Aristotle on the Varieties of Goodness", *Apeiron* 37, pp. 151–176.

Shields, C., 2008, "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's *Republic*", *Philosophical Inquiry* 30, pp. 145–161.

Shields, C., 2015, "The Summum Bonum in Aristotle's *Ethics*", in: J. Aufderheide, R. M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford.

Tarán, H., 1981, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.

Watson, J. M., 1909, *Aristotle's Criticisms of Plato*, London–New York–Toronto–Melbourne.

Wilson, J. C., 1904, "On the Platonist Doctrine of the ἀσύμβλητοι ἀριθμοί", *The Classical Review* 18, pp. 247–260.

Wilson, M., 2000, *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto.

MELINA G. MOUZALA
/ University of Patras, Greece /
mmouzala@upatras.gr

Aristotle's Criticism of the Platonic Idea of the Good in *Nicomachean Ethics* 1.6

In *Nicomachean Ethics* 1.6, Aristotle directs his criticism not only against the Platonic Idea of the Good but also against the notion of a universal Good. In this paper, I also examine some of the most interesting aspects of his criticism of the Platonic Good and the universal Good in *Eudemian Ethics* 1.8. In the *EN*, after using a series of disputable ontological arguments, Aristotle's criticism culminates in a strong ethical or rather practical and, simultaneously, epistemological argument, from which a dialectical *postulatum* emerges. This argument aims to show that we

have to discover the dialectical stages or grades which constitute the relation between the ultimate End, i.e., the Good *simpliciter* or the absolute Good, and the relational goods till the last *prakton* good in which each specific *praxis* ends. According to the present reading, Aristotle sets out to establish a kind of Dialectic of the ends (*Dialektikē tōn telōn*) or Dialectic of the goods (*Dialektikē tōn agathōn*), which puts emphasis on the descent to the specific good, which is appropriate to and cognate with each individual, be that a person, praxis, science or craft. It is also suggested that this might be relevant to Aristotle's tendency to establish a separation of *phronēsis*, i.e., practical wisdom, from *sophia*, i.e., wisdom, in the *Nicomachean Ethics*.

KEYWORDS

Aristotle, Aristotle's criticism of Plato, Plato's Idea of the Good, *praxis*, *prakton agathon*, *phronēsis*

Arystotelesowska πόλις, czyli wspólnota polityczna jako wspólne przedsięwzięcie

LESZEK SKOWROŃSKI / *independent researcher* /

Dobro jednostki a dobro πόλις

„To samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa"[1], twierdzi Arystoteles w jednym z pierwszych akapitów *Etyki nikomachejskiej*. W księdze dziesiątej, niemalże tuż przed uwagami wprowadzającymi do *Polityki*, wyjaśnia bliżej, czym jest najwyższe dobro człowieka — jest nim aktywność (ἐνέργεια) rozumnej części duszy, aktywność naszego najbardziej boskiego pierwiastka (τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον), kontemplacja teoretyczna (θεωρητική)[2]. Jeśli nawet zgodzilibyśmy się, że aktywność, jaką jest kontemplacja teoretyczna, jest ostatecznym celem i dobrem jednostki, to jak należy rozumieć to, że kontemplacja teoretyczna jest najwyższym dobrem dla polis?[3]

[1] Arist. *EN* 1094b7–8: Ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει; por. *Pol.* 1323b40–41, 1324a5–8. Tłumaczenia polskie pochodzą z: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Wszelkie zmiany i modyfikacje wprowadzone przeze mnie do tych tłumaczeń wyraźnie zaznaczam.

[2] *Ibidem*, 1177a12–18.

[3] Rozważania Arystotelesa o człowieku odnoszą się przede wszystkim do człowieka żyjącego w πόλις. Antyczna Grecja podzielona była na ponad tysiąc πόλεις. Był to nieistniejący współcześnie, szczególny rodzaj wspólnoty ludzkiej. Dla zwrócenia na to uwagi pozostawiam słowo πόλις po grecku lub przytaczam je w swym tekście w łacińskiej transliteracji.

Jedność etyki i polityki

Etyki nikomachejskiej nie sposób zrozumieć zgodnie z intencjami Arystotelesa, jeśli nie czyta się jej w kontekście tego, co pisze on w *Polityce*, a *Polityki*, jeśli nie studiuje się *Etyki*. Traktat znany nam pod tytułem *Etyka nikomachejska* (tytuł nie pochodzi od Arystotelesa) jest pierwszą częścią jednego, choć dwuczłonowego dzieła, którego drugim członem jest właśnie *Polityka*. Co więcej, w mniemaniu Arystotelesa obie części dotyczą polityki. Nie uważał on *Etyki nikomachejskiej* za dzieło samodzielne, a tym bardziej za dzieło dotyczące autonomicznej sfery ludzkiego działania — „etyki"[4], sfery odrębnej od polityki. Jeszcze bardziej błędne byłoby przekonanie, że Arystoteles mógłby uważać etykę za sferę nadrzędną względem polityki[5]. Alasdair MacIntyre tak komentuje naszą tradycję czytania tych dzieł oddzielnie:

> Współczesna praktyka akademicka zazwyczaj zakłada, że Arystoteles mylił się w ocenie własnego dzieła. Prawie zawsze *Etyka* jest czytana na jednym kursie przez jedną grupę studentów, zwykle na wydziałach filozofii i pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem filozoficznym, podczas gdy *Polityka* jest częściej czytana na innych kursach, przez innych studentów, zwykle na wydziałach politologii, pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem w zakresie teorii politycznych[6].

Efektem tej praktyki jest „pomijanie faktu, że etyka *Etyki nikomachejskiej* jest etyką mówiącą o obywatelu *polis* i do niego przemawiającą, i że praktyka społeczna wyartykułowana w teorii Arystotelesa jest praktyką *polis*"[7]. Zasadniczym celem powyższego spostrzeżenia nie jest zwrócenie uwagi na „historyczność" (czy dobitniej mówiąc — przestarzałość Arystotelesa z powodu związku jego etyki i polityki z nieistniejącą już dzisiaj πόλις), ale podkreślenie zakotwiczenia etyki w życiu wspólnoty, podkreślenie tego, że etyka w ujęciu Arystotelesa nie jest autonomiczna. Etyka i polityka muszą się przenikać, ponieważ z natury jesteśmy istotami społecznymi. Jak mówi nam Filozof w prawdopodobnie najczęściej przytaczanej jego sentencji — człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym[8]. Nasze indywidualne cele (jako ludzi, a nie jako zwierząt) osiągamy tylko poprzez partycypowanie w życiu wspólnoty ludzkiej i przy jej pomocy. Ta sama zdolność (mądrość praktyczna, roztropność, φρόνησις), która umożliwia jednostce realiza-

---

[4] Terminu „etyka" używam poniżej w znaczeniu „Arystotelesowska etyka". Zakłada ona istnienie natury człowieka i zajmuje się cechami charakteru i umysłu umożliwiającymi człowiekowi najpełniejszą realizację jego natury. O odmiennym rozumieniu etyki przez Arystotelesa i nowożytność i o problemach z tym związanych piszę w: Skowroński (2014).

[5] O tym, że *Etyka nikomachejska* i *Polityka* tworzą jedną, nierozdzielną całość i dotyczą zasadniczo polityki piszę szerzej w: Skowroński (2016).

[6] MacIntyre 2009: 53.

[7] *Ibidem.*

[8] Arist. *Pol.* 1253a2–3: Ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

cję eudaimonii[9], umożliwia również politykowi osiągnięcie celów wspólnoty. „Polityka [umiejętność rządzenia państwem] i rozsądek są [właściwie] tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się (τὸ εἶναι) jest różny"[10]. Rozsądek prawodawcy jest szczególnym rodzajem zastosowania mądrości praktycznej wymuszonym przez fakt, że ludzkie dobro nie może być w pełni osiągnięte poza dobrze zorganizowaną wspólnotą. Ten fakt sprawia, że mądrość praktyczna (φρόνησις) musi być zdolna do stworzenia właściwego porządku we wspólnocie[11].

Natura, funkcja, cel i dobro. Traf, przypadek i powodzenie

W filozofii Arystotelesa kluczową rolę eksplikacyjną mają powiązane ze sobą pojęcia natury (φύσις), formy (τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστι, ἡ μορφή), celu (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα — to, ze względu na co) i funkcji/zadania/pracy (ἔργον). W jego świecie „wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn"[12]. Człowiek, zwierzęta, rośliny, ziemia, ogień, powietrze i woda istnieją z natury, ponieważ każdy z tych bytów „nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku"[13]. Ta wewnętrzna zasada prowadzi taki byt do jego naturalnego celu, właściwego dla danego bytu:

> Bo rzeczy naturalne to te, które będąc w ciągłym ruchu dzięki zasadzie wewnętrznej dochodzą do pewnego celu. Każda z tych zasad prowadzi do końcowego celu różnego dla poszczególnych rzeczy i nie przypadkowego. To dążenie do celu jest stałe dla każdej rzeczy, jeśli tylko nic nie stanie na przeszkodzie[14].

---

[9] Greckie słowo εὐδαιμονία jest tradycyjnie przekładane jako „szczęście". Niemal wszyscy komentatorzy zgadzają się z tym, że nie jest to dobry odpowiednik. Ponieważ brak jest adekwatnego terminu dla εὐδαιμονία w językach nowożytnych, posługuję się poniżej transliteracją tego słowa, również w cytatach z polskich przekładów. Dlaczego tłumaczenie jako „szczęście" wprowadza czytelnika Arystotelesowskich tekstów w błąd, wyjaśniam w Skowroński (2014: 151–167) w rozdziale „Eudaimonia a szczęście". Lepiej niż „szczęście" sens Arystotelesowskiej eudaimonii oddają opisowe frazy „aktywność, w której realizuje się ostateczny cel życia ludzkiego" albo „aktywność, która jest spełnieniem natury człowieka".

[10] Arist. *NE* 1141b23–24: Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. Odmienne tłumaczenie i interpretację tego zdania proponuje Wesoły (2012: 244): „Polityka i roztropność są właściwie tą samą dyspozycją (*hexis*), chociaż ich istota nie jest taka sama". Por. Lennox 2015: 205: „Political skill and practical intelligence are the same state, though their being is not the same".

[11] Lennox 2015: 205 „Practical intelligence (φρόνησις) must in part be focused on how to achieve proper community organisation".

[12] Arist. *Ph.* 192b8–9: Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι᾽ ἄλλας αἰτίας.

[13] *Ibidem*, 192b13–14: Τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως.

[14] *Ibidem*, 199b15–18: Φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος· ἀφ᾽ ἑκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἑκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἂν μή τι ἐμποδίσῃ.

Celem bytu naturalnego jest zrealizowanie jego natury[15] poprzez wykonanie właściwego temu bytowi zadania-funkcji (ἔργον). W *EN* 1.7 ludzkie ἔργον jest zdefiniowane jako „działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu"[16]. Jeśli jestem zdolny do działania zgodnego z tą definicją, to jestem egzemplarzem gatunku ludzkiego. Jeśli wykonuję to działanie dobrze, czyli zgodnie z dzielnością (κατ' ἀρετήν), to jestem dobrym egzemplarzem swego gatunku. Jeśli wykonuję najlepszego rodzaju „działanie duszy zgodne z rozumem (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον)" i robię to zgodnie „z właściwą mu swoistą dzielnością (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν)", czyli zgodnie „z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju (κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)", to jestem doskonałym egzemplarzem gatunku człowieka — oddaję się bowiem aktywności, która jest najwyższą z dostępnych ludziom, realizuję najwyższe dobro człowieka (ἡ τελεία εὐδαιμονία)[17]. To, do czego ostatecznie się dąży, jest tym, co jest nie tyle na końcu, ile tym, co jest najlepsze z tego, co da się (ostatecznie) osiągnąć. „Wszak nie każdy stan końcowy jest celem; może nim być tylko ten najlepszy" (γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον — *Ph*. 194a32–33)[18]. Naturalne byty Arystotelesa są definiowane przez cel (τέλος), do którego dążą. Działania i zachowania bytów naturalnych są wyjaśniane przez odniesienie do ich ostatecznego celu. W konsekwencji ich dobro jest definiowane poprzez pojęcie celu lub ściśle z nim powiązane pojęcia natury i funkcji, „przyczyna występuje jako cel i dobro (τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν), albowiem przyczyna celowa chce być rzeczą najlepszą wśród innych i ich celem"[19]. Posiadanie natury nie jest gwarancją, że każdy naturalny byt w pełni ją zrealizuje. „Mówi się również, że traf i przypadek mają też miejsce wśród przyczyn, wiele bowiem rzeczy powstaje i istnieje dzięki przypadkowi i trafowi"[20]. Arystoteles ostrzega, że „zmienne bardzo są życia koleje i różne bywają zrządzenia losu, i może się zdarzyć, że ten, kto największej zażywa pomyślności, popadnie w wielkie nieszczęścia"[21].

---

[15] *Ibidem*, 194a28–29: Ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. Trzeba pamiętać, że „natura występuje w dwóch znaczeniach, mianowicie jako forma i materia" (ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη — *Ph*. 194a12–13). Tutaj φύσις jest omawiana w znaczeniu εἶδος (a nie ὕλη), ponieważ tym właśnie „jest cel powstawania" danego bytu (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως — *Metaph*. 1015a11). Zob. M. A. Wesoły (2016a: 102). W innym miejscu Arystoteles dodaje, że „to raczej forma jest naturą niż materia" (καὶ μᾶλλον αὕτη [ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος – L.S.] φύσις τῆς ὕλης — *Ph*. 194a12–13). „Albowiem »co« i »to, ze względu na co« [cel] są jednym i tym samym" (τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι — *Ph*. 198a25–26).

[16] Arist. *NE* 1098a7–8: Ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.

[17] *Ibidem*, 1098a7–8, 1098a16–18, 1177a12–18.

[18] Dla zilustrowania, że celem nie jest po prostu koniec, Arystoteles przytacza wers poety, który – jak mówi – brzmi absurdalnie (γελοίως): „Osiągnął cel [tzn. śmierć — L.S.], dla którego się urodził" (ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὕνεκ' ἐγένετο — *Ph*. 194a31–32).

[19] Arist. *Ph*. 195a23–25: Τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

[20] *Ibidem*, 195b31–33: Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον.

[21] Arist. *EN* 1100a5–7: Πολλαὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστ' εὐθηνοῦντα μεγάλαις συμφοραῖς περιπεσεῖν.

Co jest najwyższym dobrem człowieka?

Jak pisze Stagiryta — „co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda". Wszyscy posługują się nazwą *eudaimonia*, „na pytanie jednak, czym jest eudaimonia, odpowiedzi są rozbieżne"[22]. Sam Arystoteles podaje nam w pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* następującą definicję:

> najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodne z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju[23].

Etyka nikomachejska jest w dużej mierze poświęcona wyjaśnieniu, czym są dzielności (ἀρεταί), jakie są ich rodzaje, czym charakteryzują się poszczególne dzielności i jak się je nabywa. Wyjaśnia też pojęcie duszy (ψυχή) — o tyle, o ile jest to potrzebne politykowi[24], którego zadaniem jest taka organizacja πόλις, by człowiek mógł osiągnąć najwyższe dostępne mu dobro. W uproszczeniu mówiąc, Arystotelesowska dusza posiada trzy części: (1) wegetatywną (zupełnie nierozumną, wspólną człowiekowi z roślinami i zwierzętami), (2) nie w pełni rozumną, gdyż tylko partycypującą w rozumie, zdolną jednak do posłuszeństwa rozumowi oraz (3) rozumną w bezwzględnym tego słowa znaczeniu. Duszą wegetatywną polityk się nie zajmuje. Jego zadaniem jest umożliwienie obywatelom rozwijania dwóch pozostałych części duszy. Odpowiadają im dwie różne rodzaje dzielności: etyczne, czyli cnoty charakteru, które „nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [ἠθικαί, od ἦθος (charakter)] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu »przyzwyczajenia« (ἔθος)"[25] i dianoetyczne czyli cnoty myślenia (διάνοια), do których zaliczamy mądrość teoretyczną (σοφία), zdolność rozumienia (σύνεσις) i rozsądek (φρόνησις)[26]. Odpowiedź na pytanie, która z tych dzielności jest „najwyższego rodzaju", a więc która jest dzielnością urzeczywistniającą najwyższe dobro człowieka podług definicji z *EN* 1098a16–18, otrzymujemy dopiero na końcu ostatniej, dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*. Dowiadujemy się tam, że jest to „dzielność najlepszej części

---

[22] *Ibidem*, 1095a16–19: Ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν; *ibidem*, 1095a20–21: περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστιν, ἀμφισβητοῦσι.

[23] *Ibidem*, 1098a16–18: Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

[24] *Ibidem*, 1102a23–25: „Powinien tedy i polityk uczynić duszę przedmiotem swych dociekań, powinien to jednak uczynić ze wspomnianych właśnie względów i w tej tylko mierze, w jakiej to wystarcza dla naszych dociekań" (θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα). O tym, że *Etyka* wraz z *Polityką* przeznaczone były przede wszystkim dla polityków-prawodawców, piszę w: Skowroński (2016).

[25] *Ibidem*, 1103a17–18: Ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. O etymologii terminu „etyka" pisze Wesoły (2016b).

[26] *Ibidem*, 1103a4–7: Λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.

w [człowieku]", która jest „naszym najbardziej boskim pierwiastkiem" i „jest to czynność teoretycznej kontemplacji"[27]. Kontemplacja teoretyczna, „w której się iści mądrość filozoficzna (σοφία)"[28] jest najwyższego rodzaju aktywnością, jakiej może oddawać się człowiek, ponieważ wznosi się w niej ponad swe człowieczeństwo, sięgając boskości na tyle, na „ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim". Zdając więc sobie sprawę, że „zawsze dla każdego najwartościowsze jest osiągnięcie tego, co najwyższe [tłum. — L.S.]"[29], nie należy słuchać tych, którzy

> doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi — o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczne, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne. Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia. I to, co przedtem było powiedziane, znajduje i teraz swe zastosowanie; co bowiem jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszczęśliwsze[30].

Mimo że filozofia jest zbliżona do aktywności boskiej, Arystoteles, jak się wydaje, czuje się zmuszony do zachęcania do niej i w pewnej mierze bronienia tych, którzy się tej aktywności poświęcają[31]. Powołuje się między innymi na Anaksagorasa powiadającego, „że nie dziwiłby się, gdyby [człowiek, którego on uważa za szczęśliwego,] wydał

---

[27] *Ibidem*, 1177a12–18: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται.

[28] *Ibidem*, 1177a23–25: Ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν.

[29] Arist. *Pol.* 1333a29–30: Αἰεὶ γὰρ ἑκάστῳ τοῦθ' αἱρετώτατον οὗ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου. Tłumaczenie Piotrowicza („dla każdego zawsze najcenniejsze jest to, czego osiągnięcie jest dla niego najwyższym dobrem") niewystarczająco pokazuje, że zdanie to wyraża zasadę, którą można by nazwać regułą doskonałości: zawsze ceń i staraj się osiągnąć rzecz, która jest najwyższa z człowiekowi możliwych. Por. Miller 1995: 18. Reeve (1998: 216) tłumaczy: „For what is most choiceworthy for each individual is always this: to attain what is highest".

[30] Arist. *EN* 1177b30–1178a8: Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

[31] MacIntyre 1996: 289: „Ponieważ [...] kontemplacja jest ostatecznym ludzkim télos, celem — istotnym, ostatecznym i dopełniającym składnikiem życia człowieka, który jest εὐδαίμων — znajdujemy u Arystotelesa napięcie pomiędzy jego wizją człowieka jako istoty zasadniczo społecznej, a wizją człowieka jako istoty metafizycznej".

się szerokiemu ogółowi śmiesznym”[32]. Arystoteles jest świadom, że dla większości ludzi nie jest to atrakcyjny sposób na życie i szczęścia szukają gdzie indziej: „niewykształcony ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; dlatego też zadowalają się życiem polegającym na używaniu”[33]. Arystoteles wyróżnia w ostateczności trzy rodzaje życia, z grubsza odpowiadające trzem częściom duszy. Arystoteles ignoruje życie poświęcone zaspokajaniu pożądań cielesnych (βίος ἀπολαυστικός), które preferowane jest przez prostaków, jako „odpowiednie dla bydła”[34]. Ocenia zaś najwyżej życie polegające na aktywności kontemplacyjnej (βίος θεωρητικός) zgodne z cnotą mądrości filozoficznej (σοφία) — jest ono εὐδαιμονέστατος. „Na drugim zaś miejscu stoi życie zgodne z drugim typem cnót [κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν (w odróżnieniu od cnót dianoetycznych, z których σοφία jest najwyższą — L.S.], jako że czynności, w których się one iszczą, są [specyficznie] ludzkie [...] zgodne z dzielnością etyczną”[35]. Wolni mężczyźni, biorący czynny udział w życiu obywatelskim πόλις i dzięki temu kształtujący swe charaktery zgodnie z dzielnościami etycznymi (κατὰ τὰς ἀρετὰς), żyją drugim rodzajem eudaimonii. „Te dwa sposoby życia”, które „najgorliwsi miłośnicy cnoty wybierali zarówno w przeszłości, jak i wybierają obecnie [...] to życie męża stanu i filozofa”[36].

Biologiczny charakter πολιτικὸν ζῷον

Arystotelesowskie określenie człowieka jako πολιτικὸν ζῷον w naturalny sposób skłania do przyjmowania tej frazy jako nawiązującej do πόλις — wspólnoty ludzkiej. Piotrowicz tłumaczy φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν przez „człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie” (*Pol*. 1278b19). Komentatorzy zazwyczaj koncentrują się na wyjaśnianiu tej frazy w kontekście praktyk wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. Jednak Arystoteles nazywa „politycznymi” również inne, oprócz człowieka, gatunki zwierząt: pszczołę, osę, mrówkę i żurawia[37]. Definiuje je jako „polityczne”, ponieważ dążą wspólnie do jednego celu: Πολιτικὰ δ’ ἐστὶν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον (*HA* 488a8–9). Paweł Siwek przełożył to zdanie jako: „Posiadają instynkt gromadny te zwierzęta, których działanie zmierza do wspólnego wszystkim celu” (*Zoologia*, t. 4:

---

[32] Arist. *EN* 1179a13–15: Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς.

[33] *Ibidem*, 1095b15–17: Τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν.

[34] *Ibidem*, 1095b19–20: Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι.

[35] *Ibidem*, 1178a9–11: Δευτέρως δ’ ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί [...] κατὰ τὰς ἀρετὰς. Zmodyfikowane tłumaczenie Danieli Gromskiej.

[36] Arist. *Pol*. 1324a29–32: σχεδὸν γὰρ τούτους τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμότατοι πρὸς ἀρετὴν φαίνονται προαιρούμενοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω δὲ δύο τόν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον.

[37] Arist. *HA* 488a9–10: Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος.

344). Pominął jednak to, że Arystoteles mówi tu wyraźnie o *jednym* wspólnym wszystkim celu albo zadaniu — ἕν ἔργον, wokół którego organizują życie swej wspólnoty. Por. angielskie tłumaczenia d'Arcy W. Thompsona: „Social creatures are such as have some one common object in view", Barnes (1984, t. 1), i C.D.C. Reeve'a (1998: xlviii): „have as their task (*ergon*) some single thing that they all do together". R.G. Mulgan (1974: 439) komentuje to zdanie: „Aristotle defines πολιτικόν as having one common ἔργον, i.e., work or function". Sednem definicji „politycznego zwierzęcia", jaki wynika ze wszystkich przytoczonych tłumaczeń (również P. Siwka), jest współpraca członków wspólnoty w dążeniu do jednego wspólnego im, gatunkowego celu. U Arystotelesa „ludzie jako członkowie swego gatunku mają τέλος, ale ani πόλις, ani Grecja, ani ludzkość nie mają historii, która byłaby dążeniem ku jakiemuś τέλος"[38]. To biologia determinuje jakie zadanie (ἔργον, τέλος) ma do wykonania każdy z „politycznych" gatunków zwierząt. Nie można wyjaśnić sposobów funkcjonowania ludzi i ich wspólnot w oderwaniu od — jak ją nazywa MacIntyre — Arystotelesowskiej „metafizycznej biologii" (MacIntyre 1999: x). Trzeba pamiętać, że „natura ludzka" czy „istota człowieka" nie przynależy jednostce jako takiej, ale jednostkom jako członkom pewnego gatunku[39].

Πόλις jest bytem naturalnym

Teza, że człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym, jest powiązana z tezą, że polis istnieje „z natury" (φύσει ἔστιν). Naturalność polis podkreśla Arystoteles, opisując, jak miałaby w jego wyobrażeniu wyglądać historia narodzin polis. Na początku konieczne jest, „aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia"[40]. Na tym etapie ludzie nie mają wyboru, dzieje się to „pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty"[41]. Następnie powstaje domostwo. Jest to „z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia"[42]. W wyniku łączenia się domostw rodzi się gmina wiejska czyli „wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodzących poza dzień bieżący"[43]. Z kolei z ich łączenia się wyrasta polis „pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszech-

---

[38] MacIntyre 1996: 290.

[39] Randall 1968: 176.

[40] Arist. *Pol.* 1252a26–28: Ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν.

[41] *Ibidem*, 1252a28–30: ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.

[42] *Ibidem*, 1252b12–14: Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν.

[43] *Ibidem*, 1252b15–16: Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη.

stronnej samowystarczalności”[44]. Każda polis powstaje „na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty”[45].

Z traktatu o fizyce wiemy, że z natury istnieją byty, które mają wewnętrzną „zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową”[46]. Byty naturalne, do których polis się zalicza, powstają ze względu na cel, jaki ich istnienie ma osiągnąć, ponieważ „dążenie do celu jest właściwe rzeczom powstającym i istniejącym z natury”[47]. Polis jest takim rodzajem bytu naturalnego (jakim również jest człowiek), który w pełni realizuje swą naturę nie wyłącznie „przez naturę”, jak robią to rośliny i zwierzęta, ale również przy pomocy sztuki (τέχνη), która „częściowo uzupełnia to, czego natura nie może urzeczywistnić, a częściowo ją naśladuje”[48]. Człowiek jest bytem naturalnym, ale dla pełnego rozwinięcia ludzkiej formy (τὸ εἶδος) potrzebuje cnót, z których jedne nabywa przez przyzwyczajenie, a inne przez edukację

Na to, by obywatele stawali się dobrym i cnotliwymi, wpływają trzy czynniki; są nimi natura, przyzwyczajenie, rozum. Przede wszystkim bowiem trzeba się urodzić człowiekiem [...] z odpowiednimi właściwościami ciała i duszy [...] Inne istoty żyjące przeważnie żyją wedle swej natury [...] ale tylko człowiek kształtuje się pod wpływem rozumu, bo on tylko rozum posiada. Toteż wszystkie te czynniki muszą być u niego zharmonizowane[49].

W jakim sensie πόλις jest całością (ὅλον)?

Podobnie jak w przypadku innych bytów, Arystoteles pojmuje polis jako złożoną z formy i materii. Materią są mieszkańcy, a formą (τὸ εἶδος) ustrój: „jeśli ustrój zmieni się co do rodzaju (τῷ εἴδει) i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym”[50]. Arystoteles przytacza tu analogię z chórem, który może być tragiczny lub komiczny, mimo że tworzący go ludzie są ci sami. Dlatego „winno się mówić przede wszystkim o tożsamości państwa biorąc pod uwagę ustrój”[51]. Istnienie

---

[44] *Ibidem*, 1252b27–29: Ἡ δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.

[45] *Ibidem*, 1252b30–31: Πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι.

[46] Arist. *Ph.* 192b13–15: τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν.

[47] *Ibidem*, 199a7–8: Ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν.

[48] *Ibidem*, 199a15–17: Ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

[49] Arist. *Pol.* 1332a38–b6: Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον [...] οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν [...] τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῇ [...] ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις.

[50] *Ibidem*, 1276b2–4: Γινομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν.

[51] *Ibidem*, 1276b10–11: Μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας.

polis ma cel — jak każda inna wspólnota, „powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra”[52], początkowo „dla umożliwienia życia”, ale zasadniczo (w czym różni się od domostwa i gminy wiejskiej — wspólnot ją poprzedzających) „istnieje, aby życie było dobre”[53]. Istnieją dobre i złe poleis. Różnicę stwierdza się, oceniając, czy ustrój jest właściwy, czy zwyrodniały; „ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych”[54]. Do pierwszych Arystoteles zalicza monarchię, arystokrację i politeję, do drugich tyranię, oligarchię i demokrację. Kryterium dobrego ustroju w postaci dążenia do dobra ogólnego wymaga wyjaśnienia, ponieważ nie jest oczywiste, czym jest owo dobro ogólne. Kwestia ta staje się jeszcze bardziej zawikłana, jeśli uwzględni się tezę szczególnie dzisiaj kontrowersyjną (gdyż niemal instynktownie odrzucaną), że „państwo jest tworem natury i że jest pierwej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości”[55]. Pojawia się bowiem pytanie: czy polis posiada tego typu naturę, jaką posiadają substancje naturalne? Gdyby tak było, to polis byłaby czymś nadrzędnym w stosunku do tworzących ją ludzi. Przypominałaby organizm, którego cel jest odmienny od celów istnienia jego indywidualnych członków. Co więcej, cel tak rozumianej polis byłby nadrzędny w stosunku do indywidualnych celów jej mieszkańców. Skrajnie przeciwną interpretacją byłoby rozumienie wspólnego dobra jako odnoszącego się do indywidualnych dóbr poszczególnych mieszkańców polis. Stopień osiągania indywidualnych celów byłby tu wyznacznikiem stopnia osiągania dobra ogólnego — im więcej indywidualnych ludzi osiąga swój cel, tym więcej dobra ogólnego polis. Pośrednim rozwiązaniem, które w tym artykule proponuję rozważyć, jest „umiarkowany holizm”[56]. Holizm skrajny (jednostka jest jedynie środkiem do celu, do którego dąży polis jako całość) jest przypisywany przez Poppera Platonowi[57]. Popper utrzymuje, że „idealne państwo jawi się Platonowi jako doskonała jedność”, że Platon patrzył na państwo jako superorganizm i zapoczątkował tak zwaną organiczną albo biologiczną teorię państwa. Zwraca też uwagę na fundamentalność analogii państwa i ludzkiej jednostki u Platona. Analogię tę Platon traktuje jako oczywistość. Indywidualny człowiek stoi niżej od państwa i jest niedoskonałą kopią tegoż. To teoria państwa ma wyjaśnić funkcjonowanie i zachowanie jednostki. Prawdziwą real-

---

[52] *Ibidem*, 1252a2: Πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν.

[53] *Ibidem*, 1252b29–30: Γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

[54] *Ibidem*, 1279a17–20: Ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν.

[55] *Ibidem*, 1253a25–27: Ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον.

[56] Tej nazwy używa Miller (1995: 195–198). W niniejszym artykule opieram się w dużej mierze na tej książce. Miller nie przypisuje jednak Arystotelesowi holizmu umiarkowanego.

[57] Popper 1984: 79–81.

ność można przyznać tylko stabilnej całości, a nie przemijającym jednostkom. Jest czymś „naturalnym" podporządkowanie jednostki całości, ponieważ całość nie jest po prostu zespołem indywidualnych ludzi, lecz „naturalną" jednością wyższego rzędu. Popper powołuje się między innymi na ustępy z *Praw*:

> Chciałbym przekonać naszego młodzieńca, że mając na celu dobro i doskonałość wszechcałości, ułożył i uporządkował wszystko to, kto nad wszystkim roztacza swą pieczę, i że każda część tej wszechcałości według przysługującej sobie mocy doświadcza i spełnia, czego jej i ci doświadczać przystoi[58].

> Nie zdajesz sobie sprawy, że wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata, i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi[59].

Parafraza tych ustępów przez Poppera oddaje ich sens: „część istnieje ze względu na dobro całości, ale całość nie istnieje ze względu na dobro części [...] zostałeś stworzony dla dobra całości a nie całość dla twego dobra"[60].

Arystotelesowska teoria πόλις umiarkowanym holizmem

Arystotelesowi na ogół nie przypisuje się tak skrajnego stanowiska. Nie zrobił tego również Popper w części książki poświęconej stanowisku Stagiryty. Alasdair MacIntyre znajduje u Arystotelesa „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia (*common project*)", które można traktować jako przykład holizmu umiarkowanego. Chodzi tu o przedsięwzięcie, dzięki któremu osiąga się dobro uznawane za wspólne dobro przez tych, którzy w tym przedsięwzięciu uczestniczą. Dążenie do osiągnięcia wspólnego dobra daje uczestnikom podstawę porządkującą ich role i aktywności w ramach przedsięwzięcia. Współczesnymi przykładami byłyby tu założenie i prowadzenie szkoły, szpitala albo galerii sztuki; przykładami ze starożytności mogłyby być kult religijny, wyprawa albo właśnie grecka polis. Uczestnicy tego przedsięwzięcia „musieliby cenić — pochwalać jako doskonałości — cechy umysłu i charakteru, które sprzyjałyby realizacji ich wspólnego dobra lub dóbr"[61]. To „pojęcie wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia jest obce współczesnemu liberalnemu i indywidualistyczne-

---

[58] Pl. *Lg.* 903b4–7: Πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ.

[59] *Ibidem*, 903c2–5: Σὲ δὲ λέληθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἕνεκα ἐκείνου.

[60] Popper 1984: 100.

[61] MacIntyre 1996: 276–277.

mu światu"[62]. Podobnie współczesny świat byłby obcy i niepojęty dla Arystotelesa. Z jego „ punktu widzenia bowiem, współczesne liberalne polityczne społeczeństwo prezentować się może tylko jako zbiorowisko obywateli znikąd, którzy zgromadzili się wyłącznie dla wzajemnej ochrony"[63].

Jeśli zaakceptowalibyśmy pojęcie MacIntyre'a wspólnoty politycznej jako wspólnego przedsięwzięcia, to rozumowanie Arystotelesa w kwestii jedności celów wspólnoty i jednostki można by w skrócie przedstawić następująco: życie człowieka, tak jak i każdego innego bytu na świecie, ma sens, ponieważ każdy byt ma swą naturę, której zrealizowanie jest jego celem. Niektóre byty realizują swą naturę indywidualnie; żołądź nie potrzebuje towarzystwa grupy dębów, żeby wyrosnąć zgodnie ze swą naturą. Człowiek zalicza się do istot, które swój cel są zdolne osiągnąć tylko we wspólnocie. Noworodek porzucony w dżungli, nawet gdyby udało mu się fizycznie przeżyć, nie wyrósłby na człowieka. Mógłby co najwyżej wyrosnąć na człekokształtne zwierzę. Zgodnie z Arystotelesowską metafizyką celem ostatecznym każdego człowieka (jako człowieka) jest najwyższego rodzaju aktywność, do jakiej (jako człowiek) jest zdolny, czyli kontemplacja teoretyczna (θεωρητική). Jest to ta sama aktywność, której — zgodnie z ontologią Stagiryty — oddaje się umysł boski. Wspólnota ma ten sam cel, co indywidualny człowiek[64]. Celem wspólnoty musi być również kontemplacja (θεωρητική). Gdyby wspólnota miała inny cel niż kontemplację — na przykład materialny dobrobyt swych mieszkańców[65] — to jej ustrój, struktura życia jej mieszkańców musiałyby być nakierowane na tenże dobrobyt. Hierarchia cnót w takiej wspólnocie musiałaby być uporządkowana ze względu na odpowiadający jej najwyższy cel — dobrobyt materialny[66]. Cnoty takiej wspólnoty nie byłyby cnotami najmocniej sprzyjającymi osiąganiu kontemplacji przez jej członków, bo nie byłyby na nią nakierowane[67]. Sprzyjałyby bowiem przede wszystkim osiąganiu przez nich dobrobytu materialnego. Oczywiście wspólnota nie jest

---

[62] *Ibidem*, 1996: 286.

[63] *Ibidem*.

[64] Arist. *Pol*. 1334a11–13: Ludzie, jak się okazuje, zarówno w społeczności, jak i każdy z osobna, mają ten sam cel przed sobą", dlatego „do najlepszego człowieka, jak i do najlepszego państwa musi się tę samą miarę stosować".

[65] Taki cel wydają się mieć współczesne państwa. Warto więc byśmy pamiętali (idąc za tokiem myśli Arystotelesa), że ma to konsekwencję w odpowiadającej temu celowi hierarchii cnót. Arystoteles uważa, że wśród znanych mu poleis, jeśli któraś ma świadomy cel, wokół którego jest zorganizowana, to jest nim podbój; „jeśli gdzieś prawa mają na oku jakiś jeden określony cel, to jest nim zawsze podbój" (εἴ πού τι πρὸς ἓν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες — *ibidem*, 1324b6–7).

[66] MacIntyre 1996: 10: „»Polityka« to Arystotelesowska nazwa dla takiego właśnie zespołu działań, dzięki którym dobra ludzkie ulegają uprządkowaniu w życiu danej wspólnoty". Por. Nielsen 2015: 34: „The statesman employs the findings of political science to create a well-ordered polity".

[67] MacIntyre 1996: 9: „Ze względu na to, że dobra zawsze są porządkowane przez bezpośrednie lub pośrednie odniesienie do pewnej koncepcji ogólnego i ostatecznego dobra ludzkiego, życie każdej jednostki, domostwa czy wspólnoty, poprzez swoje uporządkowanie, świadomie lub nieświadomie, stanowi wyraz pewnej koncepcji ludzkiego dobra. Gdy natomiast dobra są uporządkowane za pomocą właściwej koncepcji ludzkiego dobra, cnoty mogą się autentycznie rozwijać". Por. Lennox 2015: 211: „the intellectual virtues relevant to virtuous activity depend on a conception of the good life".

samodzielnym bytem w tym sensie, że byłaby sama z siebie zdolna do kontemplacji. Nie ma swojego umysłu, by to robić. Osiąga cel poprzez sukces swych członków w osiągnięciu tego właśnie celu. Do sukcesu wspólnoty jako wspólnego przedsięwzięcia nie jest konieczne osiągnięcie celu ostatecznego przez wszystkich jej członków. Wystarczy, jeśli tylko niektórym z obywateli polis powiedzie się i dopną przyrodzonego człowiekowi celu[68]. Nie wszyscy są do tego zdolni, a tym, którzy są zdolni, nie zawsze sprzyja los[69]. Świat nie jest doskonały, istotną rolę odgrywają w nim traf, przypadek i powodzenie. Jest to po prostu fakt. Nieliczne naturalne byty realizują w pełni swe natury. Niewiele wyrośnie pięknych, kilkusetletnich dębów z mnóstwa żołędzi, jakie opadną z dębu wyrosłego z żołędzia, któremu powiodło się w jego zadaniu (ἔργον). Ludzie są jednak zdolni (zwłaszcza gdy sprzyjają im traf, przypadek i powodzenie) uczynić swoje indywidualne życia i życie wspólnoty jeśli nie doskonałymi, to przynajmniej mniej niedoskonałymi[70]. Nie jest tak, że wspólnota kosztem swoich członków osiąga swój cel nadrzędny wobec ich celów. To niektórzy indywidualni ludzie osiągają najwyższy ludzki cel dzięki wsparciu wspólnoty. Wszyscy zaś mieszkańcy polis, która jest zorganizowana dla osiągnięcia najwyższego z dostępnych człowiekowi dóbr, korzystają z tego, że żyją we wspólnocie, której struktura odzwierciedla obiektywną hierarchię dóbr. Im gorzej zorganizowane jest społeczeństwo, im wadliwszy jest w nim porządek dóbr, tym więcej tam konfliktów i zła, ponieważ „błądzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone [...], dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób”[71].

---

[68] Arist. *Pol.* 1331b39–41: „Bezsporną jest rzeczą, że wszyscy pragną życia szczęśliwego i błogiego, ale tylko pewnym ludziom dostaje się to w udziale, innym zaś nie, czy to przez zrządzenie losu, czy przez przyrodzone warunki” (ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνει τοῖς δὲ οὔ, διά τινα τύχην ἢ φύσιν).

[69] Newman 1887: 69: „The end of the *polis* is not to promote good life in mankind generally, but only in those within its own pale who are capable of it; and also that the *polis* must not only set itself to foster good life, but all that is contributory thereto [...] not all ages nor both sexes are held by him to be capable of rising to this kind of life; nor are all callings compatible with it”.

[70] Nielsen 2015: 34: „The purpose of the *Nicomachean Ethics* is to uncover the nature of happiness (*ti esti*), and to explain why certain ways of life are suited to promote happiness while others are not”.

[71] Arist. *EN* 1106b28–31: Τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου [...], τὸ δ’ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς.

BIBLIOGRAFIA

Przekłady polskie Arystotelesa pochodzą z:

Arystoteles (1992–2003), *Dzieła wszystkie*, t. 1–7, Warszawa.

Lista tytułów dzieł cytowanych w tłumaczeniu polskim wraz z nazwiskiem tłumacza oraz umiejscowieniem w wydaniu:

EE	*Etyka eudemejska*	W. Wróblewski	2000, t. 5, s. 403–493
EN	*Etyka nikomachejska*	D. Gromska	2000, t. 5, s. 77–300
HA	*Zoologia*	P. Siwek	1992, t. 3, s. 340–614
Metaph.	*Metafizyka*	K. Leśniak	2003, t. 2, s. 615–857
MM	*Etyka wielka*	W. Wróblewski	2000, t. 5, s. 309–382
Ph.	*Fizyka*	K. Leśniak	2003, t. 2, s. 23–204
Pol.	*Polityka*	L. Piotrowicz	2001, t. 6, s. 25–226

Literatura przedmiotu, przekłady obce:

Barnes, J. (trans.), 1984, *The Complete Works ofAristotle*, vol. 1–2, Princeton.

Lennox, J. G., 2015, „Aristotle on the biological roots of virtue: the natural history of natural virtue", w: D. Henry, K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, s. 193–213.

MacIntyre, A., 1996, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.

MacIntyre, A., 1999, *Dependent Rational Animals*, Chicago.

MacIntyre, A., 2009, „Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym renesansowym arystotelikom", tłum. P. Machura, w: A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, Warszawa, s. 51–71.

Miller, F. D., 1995, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.

Mulgan, R. G., 1974, „Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal", *Hermes* 102, s. 438–445.

Newman, W. L. (ed.), 1887, *The Politics ofAristotle* , vol. 1, Oxford.

Nielsen, K. M., 2015 „Aristotle on principles in ethics: political science as the science of the human good", w: D. Henry, K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, s. 29–48.

Platon, 1997, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa.

Popper, K. R. 1984, *The Open Society and its Enemies*, London.

Randall, J. H., 1968, *Aristotle*, New York.

Reeve, C. D. C. (transl.), 1998, *Aristotle. Politics*, Indianopolis–Cambridge.

Skowroński, L., 2014, *Arystoteles o celu ludzkiego życia*, Nowa Wieś Nad Drwęcą.

Skowroński, L., 2016, „*Etyka nikomachejska* i *Polityka* Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik", *Peitho. Examina Antiqua* 7, s. 167–182.

Wesoły, M. A., 2012, „Phronesis — roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa", w: P. Orlik, K. Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Poznań, s. 229–252.

Wesoły, M. A., 2016a, „Księga Δ *Metafizyki* Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ. O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki ", *Peitho. Examina Antiqua* 7, 2016, s. 87–121.

Wesoły, M. A., 2016b, „Ethos w filozofii helleńskiej", *Ethos* 114, s. 86–107.

LESZEK SKOWROŃSKI
/ independent researcher, Hastings, UK /
lskowronski27@outlook.com

Aristotle's πόλις: The Political Community as a Common Project

At the beginning of Book I of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that "the good is the same for an individual as for a city". The good in question is εὐδαιμονία – the highest good achievable for human beings. In Book X, we learn that contemplative activity (θεωρητική) meets best the requirements set for *eudaimonia*. Even if we agree that contemplative activity is the good for an individual, how should we understand the claim that contemplation is also the good for a city? I start by reminding readers that for Aristotle the *Nicomachean Ethics* is essentially a political enquiry and should be read together with his *Politics*. I focus on the teleological character of his political philosophy and the interlinking of the concepts of the good (τἀγαθόν), nature (φύσις), form (τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστι, ἡ μορφή), end (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα) and function (ἔργον). Then, I look at Aristotle's two closely-connected statements that *polis* exists by nature and that men are political animals. Having taken into account Aristotle's opinion regarding the imperfection of this world, which is exemplified by the vulnerability of human lives to fortune, luck and accidents, I conclude that Alasdair MacIntyre's concept of the political community as a common project explains well how contemplation could be the end of *polis*. Only very few individuals can achieve the highest good and they can do it only if they have the support of the political community. But all the inhabitants of a *polis* structured towards achieving the highest good benefit from living in a well-ordered community whose constitution reflects the objective hierarchy of goods.

KEYWORDS

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Politics*, *polis*, *telos*, *eudaimonia*, nature, community, common project

Rozum praktyczno-wytwórczy w Arystotelesowskiej koncepcji władz duszy

ALEKSANDRA MATHIESEN
/ *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* /

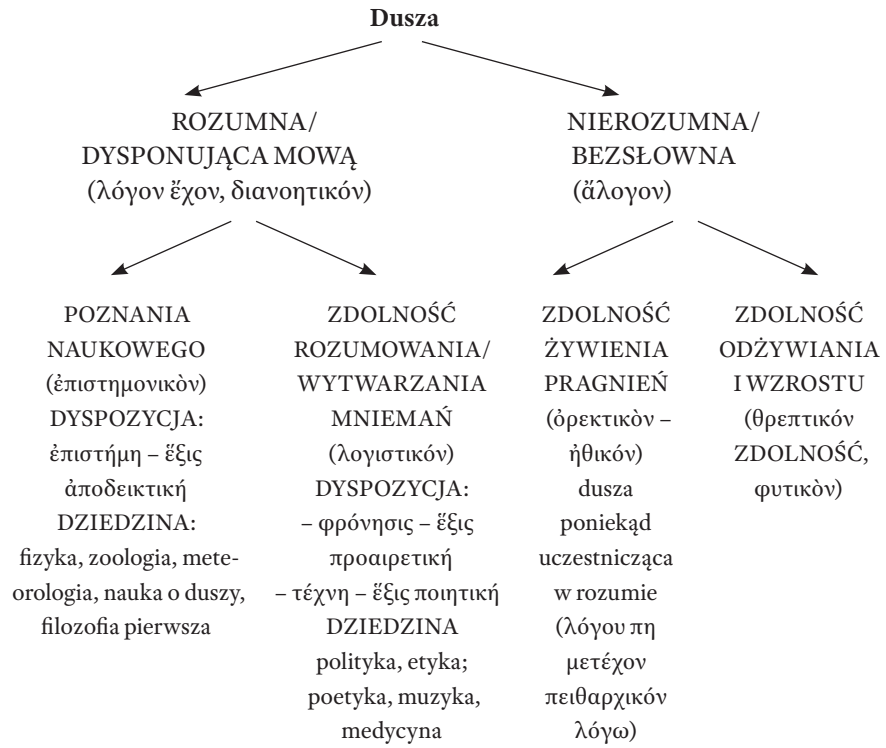
Problem, który pragnę poruszyć w ramach niniejszych rozważań, związany jest z określeniem celowości wytworów sztuk. Każda sztuka posiada jako kres swoich kompetencji technicznych wytwór. Wszelako sam wytwór nie jest celem samym w sobie, toteż nie można uznawać go za ostateczny. Dlatego też Arystoteles nie traktuje wytwórczości jako aktywności autotelicznej, czyli takiej, która realizowałaby cel w znaczeniu bezwzględnym. To ograniczenie sztuk wskazuje na istnienie innej, nietechnicznej dziedziny, która określa zakres stosowania wytworów sztuk. Tą dziedziną jest polityka jako działalność o charakterze autotelicznym, realizująca się i spełniająca w *eupraksji*, czyli doskonałości praktycznej[1]. Co więcej, postaram się uzasadnić, iż jakkolwiek dziedziny techniczne wymagają zwierzchnictwa rozumu praktycznego, to jednak z drugiej strony rozum praktyczny bez sztuk nie jest w stanie realizować wytyczonych zamierzeń. Jako ogniwo

[1] Konkretne fragmenty pism Arystotelesa związane z rozróżnieniem pomiędzy aktywnością autoteliczną i nieautoteliczną będą poruszane w trakcie niniejszych dociekań. Odsyłamy również do tekstu Macieja Smolaka poświęconego temu zagadnieniu (Smolak 2013: 66–68).

łączące obydwie dziedziny w obszarze tzw. rozumu praktyczno-technicznego Stagiryta wskazuje dyspozycję dianoetyczną, zwaną „sprytem".

Podział władz duszy

Aby objaśnić rzeczone kwestie, należy najpierw nakreślić podział duszy[2], wraz z przypisaniem jej częściom odpowiednich władz (zdolności), oraz komplementarnego do nich podziału ludzkich aktywności. Rozpoznanie struktury duszy, jej zdolności oraz przypisywanych im dziedzin będących realizacją specyficznie ludzkich funkcji, jest kluczowe dla zrozumienia Arystotelesowskiej koncepcji rozumu praktyczno-wytwórczego.



[2] Podział duszy dokonany przez Arystotelesa wraz z wyszczególnieniem dziedzin rozwijanych dzięki odpowiednim trwałym dyspozycjom (cnotom) dianoetycznym przedstawiony został w traktacie *O duszy* (*de An.* 432b2–11), *Topikach* (*Top.* 145a15–16; 157a10–11), *Etyce nikomachejskiej* (*EN* 1102a28–1103a11; 1138b31–1139a20) oraz *Metafizyce* (*Metaph.* 981a1–982a4; 1025b18–25).

Powyższy schemat najbliższy jest ustaleniom z *Etyki nikomachejskiej* (EN 1102a28–1103a11; 1138b31–1139a20), są one bowiem najbardziej szczegółowe i instruktywne. Wszelako należy pamiętać, że wziąwszy osobno treść traktatu *O duszy* czy *Topiki*, mógłby on wyglądać nieco inaczej. Niekiedy bowiem Arystoteles kreśli ów podział dychotomicznie (dyspozycja teoretyczna i praktyczna), innym razem trychotomicznie (dyspozycja teoretyczna, praktyczna i wytwórcza). Nieścisłość tą stara się rozwikłać Enrico Berti:

> Rozbieżność między tymi dwoma podziałami, dychotomicznym i trychotomicznym, nie jest wynikiem, jak niektórzy sądzą, ewolucji myślowej Arystotelesa, ponieważ oba występują, jak widzieliśmy, w jego dziełach młodzieńczych, i jest to tylko rozbieżność pozorna, ponieważ, jak zobaczymy, filozofia czy wiedza praktyczna dotyczy zarówno działania, jak i wytwarzania, to znaczy obejmuje zarazem wiedzę praktyczną w sensie ścisłym i wiedzę wytwórczą, która nie posiada zresztą cech iście filozoficznych (2016: 152).

Według włoskiego badacza *Etyka nikomachejska* jest właśnie tym traktatem, który zestawia obydwa podziały. Z powyższego schematu, szczególnie interesujące dla nas będzie wydzielenie dwóch części duszy rozumnej. Podział ten został ustalony, aby wprowadzić rozróżnienie pomiędzy władzami intelektualnymi, które nakierowują się na to, co konieczne i co nie może mieć się inaczej (ἐπιστημονικόν), oraz tymi, które zorientowane są wokół tego, co zależne od wyboru (προαίρεσις) i namysłu (βουλεύεσθαι — „namyślanie się" jako synonim λογίζεσθαι, czyli „kalkulowanie"; Berti, 2016: 152), co może mieć się inaczej (λογιστικόν). Celem pierwszej części, którą można również określić mianem racjonalności teoretycznej (διάνοια θεωρητική)[3] jest poznanie naukowe (ἐπιστήμη), natomiast celem drugiej, tzw. racjonalności praktyczno-wytwórczej (διάνοια πρακτική και ποιητική), działanie (πρακτική) i doskonałość w działaniu (εὐπραξία), a także wytwarzanie (ποιητική) oraz wytwór (ἔργον) (por. Berti, 2016: 152). Poznanie naukowe realizuje się w dziedzinach takich jak: fizyka, zoologia, nauka o duszy, czy pierwsza filozofia, działanie — w polityce i jej gałęzi, etyce, a wytwarzanie — m.in. w poetyce, medycynie czy budownictwie.

W celu zbadania postawionego problemu, przyjrzyjmy się bliżej drugiej części podziału. Idąc bowiem za sugestią Enrico Bertiego, zgodnie z którą racjonalność praktyczna obejmuje namysł zarówno nad tym, co dotyczy działania, jak i nad tym, co dotyczy wytwarzania (a dokładnie wykorzystania wytworów sztuk), uważam, iż w tym kontekście należy uznać sztuki za aktywności nieautoteliczne, a wytwórczość i wytwory za podporządkowane rozumowi praktycznemu, zwłaszcza ustaleniom dziedziny nadrzędnej w tej dyspozycji, polityce, oraz celom przezeń wyznaczanym.

---

[3] Określenie „racjonalność" odnosi się do sposobu rozumienia terminu διάνοια. Dyspozycje dianoetyczne (teoretyczne, praktyczne, wytwórcze) realizują się bowiem w ramach myślenia/racjonalności (διάνοια) właśnie, czyli w ramach zdolności do wydawania sądów twierdzących lub przeczących (κατάφασις καὶ ἀπόφασις). Na temat rozumienia διάνοια: Wesoły 2012: 231.

Charakterystyka sztuk

Postaram się krótko, na gruncie rozważań Arystotelesa, przybliżyć ogólną charakterystykę sztuki w jej szczególnym znaczeniu: z jednej strony jawi się ona jako trwała dyspozycja dianoetyczna do tworzenia, z drugiej jako systematyczne (zobiektywizowane w wiedzy technicznej i metodzie) przedstawienie tego, co ogólne i podobne w ujęciu poszczególnych przypadków, do których sztuka odnosi się ze znawstwem. Stagiryta przedstawia charakterystykę sztuki (τέχνη) w kontekście dyspozycji dianoetycznej w księdze VI *Etyki nikomachejskiej* (*EN* 1140a9–23), a w kontekście systemu ogólnych sformułowań o charakterze technicznym w *Metafizyce* (*Metaph.* 980b6–981b27; 1025b18–25; o wytwarzaniu: 1032a25–b15) oraz fragmentarycznie w *Retoryce* (*Rh.* 1356b28–1357a7).

Sztuka jako dyspozycja dianoetyczna

Rozważmy na początku trzy poniższe fragmenty *Etyki nikomachejskiej*, które będą stanowić punkt wyjścia dla określenia istoty τέχνη w pierwszym kontekście:

> (1) [...] a żadna sztuka nie jest taką, co nie byłaby podług swej racji dyspozycją do wytwarzania, tym nie jest nic innego jak tylko sztuka, tym samym więc będzie sztuka i dyspozycja podług swej racji prawdziwej do wytwarzania (καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, *EN* 1140a9–11, tłum. M. Wesoły).

> (2) Otóż wszelka sztuka dotyczy powstawania i stanowi projektowanie, czyli rozważanie, w jaki sposób powstaje coś z rzeczy mogących być i nie być, i których zasada jest w wytwarzającym, a nie w wytworze (ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ, *EN* 1140a12–14, tłum. M. Wesoły).

> (3) Sztuka jest więc, jak powiedziano, pewną dyspozycją podług swej racji do wytwarzania; nieumiejętność zaś w sztuce — przeciwnie, dyspozycją do tworzenia podług racji fałszywej, w zakresie tego, co może mieć się inaczej (ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, ἡ δ᾽ ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) (*EN* 1140a21–23, tłum. M. Wesoły).

Zdanie (1) określa podstawę rozumienia sztuk jako trwałej dyspozycji do opartego na racji (poprzedzonego rozumowaniem) tworzenia (μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις; *EN* 1140a9). Informuje również, iż każda sztuka jest w istocie taką dyspozycją i nie może istnieć bez niej. Cytat (2) dookreśla, na czym polega użytkowanie trwałej dyspozycji i jaki jest jej cel, a mianowicie, „prokurowanie (powoływanie do bytności)" i „projektowanie", w celu wytworzenia tego, co zależne od deliberacji i podania racji, wedle

której zachodzi tworzenie. Sztuka określa zarówno środki, jakie powinny być użyte, jak i sposób posługiwania się nimi (*EN* 1112b29–32). W związku z tym, że określenie sztuki wymaga odwołania się do psychicznego stanu, jakim jest dyspozycja, Arystoteles utrzymuje, że źródłem (ἀρχή) wytworu sztuki jest twórca jako jego sprawca. W związku z tym, zgodnie z definicją sztuk, czynności intelektualne poprzedzają i warunkują wytwarzanie. Arystoteles wskazuje „projektowanie" podług słusznej racji jako ich istotę.

Zgodnie z fragmentem (3), nie każda wytwórczość może być nazywana sztuką. Arystoteles utrzymuje, że tym, co różni wytwórczość techniczną, czyli sztukę, od wytwórczości atechnicznej (ἀτεχνία), jest prawdziwe lub fałszywe rozumowanie, a zatem do zaistnienia sztuki niezbędna jest umiejętność właściwego odniesienia się do przedmiotu problemu, to znaczy trafność rozumowania[4]. Nie oznacza to, że człowiek nie posługujący się zaleceniami sztuki nie może dojść do trafnego wniosku. Czyni to wszakże przypadkowo i „na wyczucie" zgodnie z tym, co dyktuje trafne rozumowanie, lecz nie poprzez trafne rozumowanie (por. *Rh.* 1354a4–7). Pominięcie istotowego dla sztuki elementu trafnego rozumowania jest równoznaczne z niemożliwością zakwalifikowania takiej „niedeliberatywnej" wytwórczości do czynności technicznych.

Sztuka jako wiedza techniczna i metoda

W kontekście władz duszy sztuka jest taką dyspozycją, która umożliwia na mocy trafnego rozumowania, wynajdywanie tego, co właściwe, aby powstało coś, co jest zamierzonym dziełem. Do kompetencji w zakresie uprawiania sztuki należy dobór odpowiednich środków doń prowadzących. W kontekście zobiektywizowanym natomiast sztuka stanowi konkretną dziedzinę techniczną o charakterze ogólnym, to jest: nie bada określonych przedmiotów, lecz pewien ich rodzaj, np. medycyna zajmuje się odkrywaniem tego, co odpowiednie w leczeniu danego typu schorzeń w ogóle, a nie dla pewnego człowieka, czy w danej sytuacji; podobnie retoryka (*Rh.* 1356b28–1357a7). W księdze E *Metafizyki* Arystoteles, za Platonem czyni zarzut sofistom, iż ci nie uprawiają sztuki, gdyż w większości zajmują się konkretnymi przypadkami:

> Dlatego też Platon miał w pewien sposób rację włączając przedmiot sofistyki do rzeczy nieistniejących. Argumenty sofistów odnoszą się — można powiedzieć — przede wszystkim do przypadku (*Metaph.* 1026b12–16, tłum. K. Leśniak).

---

[4] Termin „trafne określenie" czy też „trafne rozumowanie" (ὀρθὸς λόγος) odnosi się zarówno do wiedzy (ἐπιστήμη), roztropności (φρόνησις) oraz mniemań i domysłów (δόξα; *de An.* 427b10) i wiąże się z dyspozycyjnymi stanami, które służą dochodzeniu tego, co prawdziwe lub tego, co ku prawdzie się przybliża. Prawdziwość jest więc wartością zarówno myślenia teoretycznego, jak i praktyczno-wytwórczego (*EN* 1139b12–13). Trafne rozumowanie, które skutkuje trafnym określeniem, jest ujęciem „właściwej miary", czyli tego, co właściwe czy odpowiednie w odniesieniu do danego przypadku (*EN* 1138b).

Dla Arystotelesa dyspozycja do tworzenia oparta na rozumowaniu jest dyspozycją dianoetyczną powstałą na skutek doświadczenia. Człowiek w poszczególnych przypadkach dostrzega to, co podobne i powtarzalne, czyni uogólnienia, które stanowią zasób jego wiedzy (*Metaph.* 981a1–b10). Zaistnienie systematycznego ujęcia danego problemu w ramach wiedzy i metody jest równoznaczne z powstaniem sztuki badającej ten problem. Aby jednak takie ujęcie było możliwe, musi istnieć zdolność fundująca możność odnoszenia się do niego. Dopiero powstający dzięki owej zdolności na bazie doświadczenia stan dyspozycyjny, będący bezpośrednią przyczyną sztuki i metody, może być utożsamiany z samą sztuką i stanowi o doskonałości w funkcjonowaniu owej zdolności (por. *EN* 1140a9–11). Toteż, np. w przypadku retoryki, można przekonywać podług samej zdolności, lecz dopiero doświadczenie w perswazji przyczyni się do wypracowania metodycznego podejścia (*Rhet.* 1354a6–12). Owa dyspozycja (ἕξις) będąca właściwym usposobieniem w ramach jakiejś czynności, jest bezpośrednią przyczyną zaistnienia metody (*Top.* 101b) i jej fachowego ujęcia z uwzględnieniem technicznej wiedzy, czyli sztuki (*EN* 1140a).

Ogólny charakter sztuki wynika oczywiście z oparcia jej na wiedzy wytwórczej czy technicznej, mającej za przedmiot pewne ogólne zależności, podobnie jak w podejściu naukowym (*Metaph.* 981a1–981b10; 1025b18–25), gdyż żadna wiedza nie posiada za przedmiot tego, co przypadkowe, czyli tego, co nie występuje zawsze lub najczęściej (*Metaph.* 1027a). Wiedza naukowa traktuje o bycie, wiedza techniczna zaś o powstawaniu, które jest zależne od rozumowania (*APo.* 100a). Sztuka stanowi więc z jednej strony dyspozycję do rozumowego rozstrzygania o tym, co właściwe i trafne w kontekście obmyślania środków wytwórczych, a z drugiej, jest opartym na wiedzy technicznej (ἐπιστήμῃ ποιητική) i metodzie dotyczącej wytwarzania, fachowym ujęciem tego, co w doświadczeniu okazało się najtrafniejsze. Techniczna wiedza i metoda o charakterze ogólnym wraz z umiejętnością partykularnego jej zastosowania w ramach dyspozycji dianoetycznej do tworzenia stanowią uzupełniające się aspekty τέχνη (Tatarkiewicz 2009: 165).

Roztropność i spryt

W szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles porusza kwestię istnienia pewnej dyspozycji dianoetycznej umożliwiającej osiąganie zmierzonego celu. Nazywa ją sprytem, czy też pomysłowością (δεινότης). Wyróżniającą funkcją tej dyspozycji jest dobieranie środków do osiągnięcia celu:

> Owóż istnieje pewna zdolność zwana sprytem; polega ona na umiejętności trafnego wyboru środków zmierzających do obranego celu i na umiejętności osiągania go (ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα: αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ; *EN* 1144a24–26, tłum. D. Gromska).

Spryt, jak pisze Arystoteles, może być zdolnością godną podziwu, jeśli zostanie podporządkowany roztropności, lub zasługującą na naganę, jeśli służy niegodziwym

celom (*EN* 1144a). Spryt sprawuje funkcję narzędzia skutecznej realizacji celów, lecz jako taki pozostaje neutralny w odniesieniu do wartościowania podług kryterium dobra i zła. Arystoteles jest przekonany, że dyspozycja ta stanowi umiejętność kluczową dla realizacji celów określonych przez rozum praktyczny (tamże). We fragmencie *EN* 1144b zakwalifikowuje on zarówno roztropność, jak i spryt do dyspozycji tej części duszy, która odpowiada za rozumowanie i tworzenie mniemań (δοξαστικόν, czyli λογιστικόν; *ibidem*)[5], a zatem do dyspozycji dianoetycznych. Różnica tkwi w zależności pomiędzy tymi dyspozycjami, pierwsza określała cel, druga była niezbędna do jego realizacji.

Sam cel określany jest we współpracy dyspozycji etycznej (ἀρετή) i dyspozycji dianoetycznej, roztropności (φρόνησις) (*EN* 1139a–b), realizującej się w umiejętności dokonywania wyboru (ἕξις προαιρετική; *EN* 1111b4–1113a22; 1139a). Wybór stanowi efekt namysłu nad rzeczywistą przyczyną wszelkiego działania, pragnieniami (ὄρεξις βουλευτική; *de An.* 433a20–25). Dzięki sprytowi natomiast człowiek rozważa, co należy czynić, by zrealizować cel określony w wyborze.

Według Arystotelesa, relacja roztropności i sprytu w kontekście rozumowania odpowiada relacji wrodzonej cnoty etycznej[6] (φυσικὴ ἀρετὴ) i cnoty etycznej w znaczeniu właściwym (κυρία ἀρετὴ) w kontekście nawykowego ustosunkowania wobec pragnień. Innymi słowy, wrodzona cnota stanowi w ogóle możliwość, zdolność odnoszenia się do pragnień, a także podstawę instynktownego działania, lecz nie podlega kontroli roztropności, nie może być zatem rozpatrywana podług kryterium dobra i zła. Natomiast cnota we właściwym tego słowa znaczeniu jest nabytym poprzez nawyk i przy udziale rozumu praktycznego nastawieniem wobec tego, co pożądane. Wiąże się z namysłem i wyborem, przez co podlega takiemu wartościowaniu. Podobnie spryt stanowi zdolność, która choć konieczna do działania i uskuteczniania celu, sama tego celu nie potrafi określić. Dopiero podporządkowanie sprytu roztropności umożliwia uczynienie z niego użytku w realizacji celów praktycznych (*EN* 1144b; por. Smolak 2013: 123). Problemem, w obliczu którego stajemy w tym momencie, to znalezienie odpowiedzi na następujące pytania: na ile sztuki stanowią skuteczne narzędzie realizacji zamierzeń praktycznych i czy spryt jest tą zdolnością, która w ramach realizacji zamierzeń praktycznych dysponuje wytworami sztuk w ich zastosowaniu?

Powiązanie praktyki i wytworów sztuki

Rzecz rozjaśnia się nieco w księgach E i Z *Metafizyki*. Zarówno dziedzina praktyczna, jak i wytwórcza zajmowują się bytami, których sprawcą jest człowiek: w przypadku praktyki

---

[5] Por. Arist. *EN* 1140b25–28: δυοῖν δ᾽ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ; ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

[6] Wrodzona dyspozycja etyczna, czyli taka, która nie zostaje ukształtowana poprzez roztropność i jest pewną protodyspozycją etyczną (Smolak 2013: 124).

zasadą działania będzie opisywany już powyżej czynnik proairetyczny, w przypadku zaś wytwórczości zasadą rozum, sztuka lub zdolność[7]. W związku z tym, iż samo myślenie nie może być przyczyną jakiegokolwiek ruchu urzeczywistniającego cel (*de An.* 433a20–21; *EN* 1139a36–b4), a zdolność stanowi zaledwie pewną możność, niekoniecznie powiązaną z trafnym odnoszeniem się do danego problemu[8], pozostaje traktować sztukę jako najskuteczniejsze narzędzie realizowania zamierzeń i celów sformułowanych poprzez rozum praktyczny i wyrażonych w wyborze, gdyż te stanowią systematyczne, oparte na wiedzy, metodyczne podejście do problemu. A skoro dyspozycja techniczna jest tożsama ze zdolnością obmyślania środków potrzebnych realizacji dzieła, spryt z konieczności musi dołączać się doń jako trafność zastosowania tych dzieł ze względu na cel praktyczny.

Celem tym jest doskonałość w działaniu (εὐπραξία), a jego osiągnięcie Arystoteles uzależnia od dyspozycji prowadzącej do wyboru właściwych środków, sprytu. Arystoteles wyraża to przekonanie w *Etyce eudemejskiej*, twierdząc, iż wszelki wytwór w pełni realizuje się w jego zastosowaniu:

> A dziełem każdej rzeczy jest jej cel; stąd też, co oczywiste, że wytwór jest większym dobrem niż dyspozycja, ponieważ cel jest lepszy jako cel, gdyż za najwyższe dobro uważa się cel i to, co ostateczne, co jest przyczyną istnienia wszystkiego innego. Jest zatem jasne, że wytwór jest większym dobrem niż stan lub dyspozycja. Lecz termin „wytwór" ma dwa znaczenia, gdyż dla pewnych rzeczy wytwór jest czymś innym od użytkowania [umiejętności], na przykład dziełem budownictwa jest dom, a nie akt budowania, a medycyny zdrowie, a nie proces zdrowienia czy leczenia, podczas gdy w innych przypadkach dziełem jest sam proces użytkowania [funkcjonowanie], na przykład wytworem wzroku jest widzenie, a nauk matematycznych rozważanie teoretyczne. Stąd wynika, że tam gdzie wytwór jest użytkowaniem ich, akt użytkowania lepszy jest od stanu (καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον. φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως: [10] τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος: ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τἆλλα πάντα. ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς διαθέσεως, δῆλον: ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία [15] ἀλλ' οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς ὑγίεια ἀλλ' οὐχ ὑγίανσις οὐδ' ἰάτρευσις, τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὅρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία. ὥστ' ἀνάγκη, ὧν ἔργον ἡ χρῆσις, τὴν χρῆσιν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως, *EE* 1219a9–18, tłum. A. Mathiesen).

Ostatecznie, każda czynność powinna realizować się w perspektywie jakiegoś celu. Celem wszelkiej zmiany i ruchu jest dobro, toteż wszelkie czynności podejmowane przez człowieka zmierzają do tego celu (*EN* 1094a1–3). Dlatego też osiągnięcie celu jest lepsze niż jego realizowanie, a wykorzystanie dzieła lepsze od niego samego. Istnieją takie czyn-

---

[7] Arist. *Metaph.* 1025b23–27: τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις: τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν,.

[8] O różnicy pomiędzy zdolnością a dyspozycją zob. *EN* 1105b19–24.

ności, które stanowią zaledwie narzędzia i mogą służyć realizacji innego dobra, same w sobie nie posiadając zdolności wytyczenia celu (por. *EN* 1094a4–23). Podejmując się dociekań nad wytworem i jego użytkowaniem (χρῆσις) w kontekście pośredniego i finalnego dobra, Arystoteles sugeruje, iż dzieło sztuki stanowi pewien kres i dobro właściwe danej sztuce, lecz nie ma ono charakteru dobra, które osiąga się ze względu na nie samo. Finalny cel, ze względu na który posługujemy się wytwórczością, wyznacza dziedzina względem niej zwierzchnia, czyli polityka, dziedzina będąca wyrazem racjonalności praktycznej.

W I ks. *Etyki nikomachejskiej* (*EN* 1094a1–b12) Arystoteles zauważa, że o ile sztuki w ramach swych kompetencji i znawstwa dążą docelowo do wytworzenia jakiegoś dzieła, o tyle dopiero rozum praktyczny określa cel ostateczny, w których owe dzieła mogą się realizować (τέλος; por. *EN* 1139a36–b4). Rozum praktyczny wyznacza bowiem cel działania, które same w sobie jest jego realizacją, czyli stanowi aktywność autoteliczną (Smolak 2013: 61). Wskazaną przez niego dziedziną kierowniczą, która wytycza cel nadrzędny i ostateczny wszelkim aktywnościom, jest właśnie polityka (*EN* 1094a25–29). Określa ona, które aktywności są wartościowe z perspektywy funkcjonowania *polis* i w jaki sposób powinny one być wykorzystywane dla osiągnięcia celów praktycznych. W jej kompetencji leży dysponowanie środkami wytwórczymi (*EN* 1094b1–4). Cel praktyczny jest realizowany dzięki zaangażowaniu sprytu, który umożliwia dobór środków prowadzących do powstania warunków urzeczywistnienia tegoż celu. Za szczególnie cenne ze względu na realizację celów praktycznych Stagiryta postrzega właśnie sztuki, przede wszystkim sztukę dowodzenia, gospodarowania czy retorykę (tamże).

Polityka i sztuki stanowią powiązane ogniwa podległe rozumowi praktycznemu. Dyscyplin tych nie zajmuje badanie tego, co konieczne, lecz tego, co zależne od czynności intelektualnych, a co może zaistnieć na różne sposoby (*EN* 1139a21–31; 1140a12–16). Mimo że obydwie dziedziny podlegają tej samej władzy intelektualnej (δοξαστικόν; λογιστικόν), polityka jako wyraz racjonalności praktycznej różni się od dziedzin technicznych, obie zaś stanowią coś więcej niż tylko i wyłącznie rozumowanie:

> Samo bowiem myślenie nie wprawia niczego w ruch, lecz tylko jeśli jest praktyczne i zmierza do jakiegoś celu. To bowiem praktyczne myślenie rozstrzyga też o wytwórczym myśleniu; bo każdy, kto coś tworzy, tworzy to w jakimś celu, przy czym rzecz wytworzona nie jest celem w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, lecz celem ze względu na coś innego i celem pewnego działania (διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική: αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει: ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς (ἀλλὰ πρός τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν; *Etyka nikomachejska*, 1139a36–b4, tłum. D. Gromska, popr. A.M.).

W perspektywie tego, co powiedziane zostało wyżej o podporządkowaniu wytwórczości celom wyznaczonym w myśleniu praktycznym, wytwarzanie uczestniczyłoby w realizowaniu szlachetnego, a nadto skutecznego w dążeniu do celu działania, jako dyspozycja poietyczna prowadząca do doboru odpowiednich środków do realizacji

zamierzeń danych w wyborze. Stąd też spryt byłby dyspozycją właściwą takiej właśnie wytwórczości, która umożliwia w ogóle realizowanie celu praktycznego jako celu w sensie bezwzględnym. Nie oznacza to, że wytwórczość stałaby się przez to praktyczna, gdyż nie ustanawia ona sama sobie celu, nie stanowi również dyspozycji umożliwiającej rozumowe odnoszenie się do pragnień i dokonywanie implikujących działanie wyborów. Wszelako wykorzystanie wytwórczości posiada już charakter praktyczny i jako takie podlega waloryzowaniu jako słuszne lub nie. Należy zatem odróżnić dobór środków właściwych z perspektywy realizacji celu w ogóle (w świetle tych rozważań konkretnych wytworów sztuk, zależny od sprytu) od waloryzacji przez rozum praktyczny konkretnego wykorzystania środków jako dobrych ze względu na cele praktyczne. Sztuka i jej wytwór są bowiem neutralne aksjologicznie, a ich zastosowanie, łącząc się z wyborem, może podlegać wartościowaniu[9].

Wprowadzone we fragmencie 1140a1–8 *Etyki Nikomachejskiej* rozróżnienie pomiędzy tworzeniem i działaniem (praktycznym), którego sednem było wskazanie różnych dyspozycji stanowiących fundamenty jednego i drugiego (ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως), można utrzymać w mocy jako podział czysto abstrakcyjny. Wyróżnienie przez Arystotelesa różnych władz psychicznych jest zabiegiem czysto teoretycznym, a w rzeczywistości władze te są ze sobą ściśle powiązane (Caston 1999: 202–203). Ważne, by rozumieć dyspozycję do działania podług rozumu jako władzę nadającą cel działaniu, a dyspozycję w zakresie danej sztuki jako metodyczne poszukiwanie środków do celu na podstawie wiedzy wytwórczej i przy udziale sprytu, który koordynuje zastosowanie wytworów sztuk w działaniu uskuteczniającym cel. Stąd też nie należy postrzegać sztuk jako dziedzin autonomicznych, służących celom wyznaczonym przez nie same, lecz jako narzędzia, których wykorzystanie pozostaje, zdaniem Arystotelesa pod zwierzchnictwem polityki.

[9] Tak ma się chociażby w przypadku zdolności retorycznej i dialektycznej, które choć stanowią neutralne aksjologicznie narzędzia, wykorzystanie ich w celu urzeczywistnienia konkretnego celu określonego w wyborze prowadzi do wyróżnienia retoryki i dialektyki w ich formach rzetelnych i pozornych (Berti 1989: 171).

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, 2013, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa.
Arystoteles, 2008, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa.
Arystoteles, 1935, *Eudemian ethics*, transl. H. Rackham, London, Cambridge.
Arystoteles, 1984, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa.
Arystoteles, 1972, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa.
Arystoteles, 2004, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa.
Arytoteles, 2013, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, Warszawa.
Berti, E., 1989, *La ragioni di Aristotele*, Bari–Roma.
Berti, E., 2016, *Profil Arystotelesa*, Poznań.
Caston, V., 1999, „Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 4, s. 199–227.
Smolak, M., 2013, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków.
Tatarkiewicz, W., 2009, *Historia estetyki.* T.1, Warszawa.
Wesoły, M., 2012, „*Phronesis* – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa", w: Orlik, P., Przybyszewski, K. (red.), *Filozofia a sfera publiczna.* Poznań, 229–252.

ALEKSANDRA MATHIESEN
/ Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland / aleksandramathiesen@gmail.com

The Practical-Technical Reason in the Aristotelian Concept of the Faculties of the Soul.

When analyzing the structure of the soul, Aristotle distinguished three faculties: the theoretical, the practical and the technical one. The latter two are the focus of this paper. The division could be perceived as an abstract description of diverse functions and purposes of the faculties, but it does not imply factual dissociation between them if we take under consideration their functioning. On the contrary, Aristotle suggested that it would be impossible to detach the practical reasoning from the operational one, for the former stipulated the goal, whereas the latter provided the means for its fulfillment. The genuine intellectual disposition, which supplements the practical reason with the proper means was referred to as 'cleverness' (δεινότης). Cleverness has usually been associated with the technical faculty but it also seems to be, first and foremost, the disposition to inventiveness in a broader sense. Although Aristotle did not formulate this directly, it is plausible to view the practical and technical faculty as depending on each other, as far as their products and works are useful to pursue the practical goals and the practical reasoning determines the extent of the possibilities and limitations of their utility in the field of politics. The disposition to cleverness made the cooperation of those faculties possible.

KEYWORDS *phronesis*, *deinotes*, the technical faculty, the practical faculty, *techne*

Z dziejów słowa „substancja”

ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB
/ *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II* /

Termin *substancja* jest kluczowym słowem, które pojawia się w historii na określenie przedmiotu dociekań filozoficznych w odróżnieniu od innych, którymi określa się przedmiot fizyki, matematyki, historii czy innych dyscyplin. Rozumienie substancji stanowi zwornik filozoficznej interpretacji świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy. Arystoteles świadom odrębności przedmiotu filozoficznych dociekań nazwanego terminem *substancja* wyjaśnia w księdze Gamma, a więc w księdze o substancji, że:

> Byt pojmuje się różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego, ze względu na jedną naturę, a nie całkiem różnoznacznie [...]. Jedne mianowicie rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, a wszystko inne dlatego, że są to determinacje substancji albo procesy prowadzące do substancji, jej zniszczenia lub brak, albo jakości substancji, albo to co wytwarza czy sprawia ją bądź też coś pojętego w relacji do niej, a wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji[1].

Nic więc dziwnego, że kiedy Hegel dokonuje obrachunku z poprzedzającą go filozofią, oskarża ją za to, że przenikała ją stała „die Tendenz zur Substanz” — czyli stałe dążenie, stałe zorientowanie na substancję. Odnotujmy jako pierwsze spostrzeżenie fakt,

[1] Arist. *Metaph.* 1003a32–1003b10 (Krąpiec, Maryniarczyk, Żeleźnik 1998).

że słowo *substancja* wchodzi do filozofii wraz z jej powstaniem. Słowem tym od samego początku narodzin filozofii zaczęto określać autonomiczny przedmiot badań filozoficznych, którym jest właśnie substancja.

Po drugie, wyraźnie odróżnić należy termin *byt* (*to on*) od terminu *substancja* (*ousia*) przy ich używaniu. Każda substancja jest wszakże bytem, ale nie każdy byt jest substancją. Bytem bowiem jest przypadłość, bytem jest relacja, ale nie są one substancjami. Natomiast substancją jest taki byt, który jest podmiotem, czyli istnieje w sobie.

Trzecie spostrzeżenie, jakie należy w tym miejscu poczynić, dotyczy tego, że dla dawnej filozofii substancja była elementem jednoczącym. Wszelkie bowiem poznanie kierowało się na substancję i przysługujące jej istotne właściwości. Dla współczesnej zaś filozofii substancja stała się przysłowiową „kością niezgody" i „kamieniem obrazy". Kierować się w poznaniu ku substancji, odkrywać jej istotne właściwości, to synonim nienowoczesności i nienaukowości filozofii. Myślenie antysubstancjalne stało się wyrazem nowoczesności i naukowości.

Nie wiele jest takich wyrażeń, które z jednej strony ogniskują w sobie tak przeróżne tradycje, z drugiej zaś stanowią podstawę różnorakich interpretacji rzeczywistości. Do takich właśnie wyrażeń należy słowo *substancja*.

Poniższy skromny tekst chciałbym dedykować, w tej Jubileuszowej Księdze, Profesorowi Marianowi Wesołemu, wielkiemu miłośnikowi „słowa pisanego", które właściwe dobrane zdolne jest przenieść prawdę o rzeczy znaczonej i formować prawy rozum (*recta ratio*) filozofa.

1. W poszukiwaniu źródła słowa „substancja"

Tomasz z Akwinu w komentarzu do VII księgi *Metafizyki* pisze, że *principalis intentio* (głównym zadaniem) metafizyki jest badanie substancji[2]. Wynika to stąd, że substancja jest bytem w najpełniejszym sensie tego słowa, oraz że termin *substancja* zawiera w sobie wszystkie inne określenia bytu; czy to wyrażone za pomocą tzw. „pojęć"[3] transcendentalnych (*res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*) czy metafizycznych (materia, forma, akt, możność, istota, istnienie i inne). Słowem „substancja" określamy byt z całym jego bogactwem. Jeśli zatem termin substancja *contrahunt omnes notiones metaphisycae* („zawiera w sobie wszystkie pojęcia metafizyczne") — to jest rzeczą ważną, by wpierw i przed wszystkimi innym sprawami ustalić jego znacznie[4]. Wokół bowiem tego terminu narosło wiele sporów i interpretacji. Właściwe jednak rozumienie substancji nie jest wypadkową czysto leksykalnej wykładni, lecz jest wyrazem rozumienia całej rzeczywi-

---

[2] S. Thomae Aquinatis, *Sententia libri Metaphysicae*, *liber* 7, *lectio* 2, n. 1270.

[3] Termin „pojęcie" dajemy tu w cudzysłowie z tego względu, że transcendentalia, na gruncie metafizyki realistycznej, traktowane są jako skróty sądów egzystencjalnych, a więc jako ujęcia sądowe, a nie pojęciowe.

[4] S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 3 ad 1.

stości. Jest bowiem jakby zwierciadłem, w którym odbija się obraz świata i człowieka, a także podstawą rozumienia innych terminów metafizycznych, w tym zaś szczególnie słowa „byt". Słowo może nam z kolei pomóc tylko to rozumienie wyrazić.

Nie jest rzeczą łatwą odnalezienie w języku łacińskim, a także innych językach narodowych odpowiedniego terminu, by oddać sens greckiego słowa *ousia*. Panuje dość powszechne przekonanie, że łacińskie słowo *substantia* jest odpowiednikiem greckiego terminu *ousia*. Oczywistość ta nie była i ciągle nie jest przez badaczy filozofii starożytnej, a zwłaszcza metafizyki Arystotelesa, podzielana[5].

O rozbieżnościach tych zaświadcza sam Platon w *Kratylosie*, który nosi podtytuł *Peri onomaton orthotetos — O poprawności nazw*, i jest uważany za „pierwsze w dziejach nauki starożytnej poważniejsze dzieło językoznawcze"[6]. Platon w dialogu tym zdaje się sugerować, że nazwa *ousia* jest dla niego nazwą obcą (*ta ksenika onomata*)[7]. Z racji tej stara się nakreślić historię jej pochodzenia i dociec jej znaczenia. Ustami Sokratesa zauważa więc, że to, co

> my (Grecy — A.M.) teraz nazywamy *ousia* (rzeczywistość, istota), inni zwą *essia*, a jeszcze inni — *osia*. Co do pierwszego z tych dwu określeń, jest sensowne nazywanie istoty rzeczy Hestia, bo i my przecież mówimy o czymś, co ma udział w istocie rzeczy (*estin*), z tym więc zgodnie można by nazywać Hestia; zdaje się, że my sami określamy *ousia* dawnym słowem *essia*. A nawet gdyby rozpatrywać w świetle obrzędów ofiarnych, wykryłoby się taką myśl nazwodawców: składanie ofiar Hestii, jako najpierwszej spośród wszystkich bogów, wydało się odpowiednie tym, co istotę rzeczy nazwali Hestia. Natomiast zwolennicy określenia **essia** powtarzali coś za Heraklitem, że wszystko jest w ruchu i nic nie pozostaje na miejscu. Bo dla nich przyczyną i zasadą jest pęd (*othun*), a stąd i odpowiadające temu nazwanie *osia*[8].

Zaważmy, że Platon chce dać nam pod rozwagę dwie sprawy. Po pierwsze, że termin ten jest słowem szczególnym i wyjątkowym, czymś wręcz boskim. Wyprowadzony jest od bogini ogniska domowego Hestii. Oznacza zatem coś istotnego, ważnego, ba nawet boskiego. Po drugie, możemy mu przypisać co najmniej trzy znaczenia. Może oznaczać: „to, co rzeczywiste", „to, co jest w świecie stałe, wieczne i niezmienne (substrat)" a także „istotę" oraz „przyczynę". Podstawę dla tego typu interpretacji dawałyby greckie słowa, w których kontekście Platon próbuje ustalić pierwsze rozumienie substancji. I tak: *essia* wskazuje na to, co uczestniczy w „tym, co jest", Hestia oznacza pierwszą, rzeczywistą istotę boską, której przystoi składnie ofiar, *estin* wskazuje na samą „rzeczywistą rzeczywistość" czyli „istotę", a termin *osia* wyprowadzony od słowa *othum* („pęd", „ruch"),

---

[5] Zob. Schmandt, Arpe 1960: 295 nn.

[6] Zob. Kaczmarkowski 1990: 8.

[7] „Gdyby ktoś się przyjrzał pewnym o b c y m nazwom znajdzie również to, co każda ma wyrażać. Na przykład to, co my teraz nazywamy *ousia* (rzeczywistością, istotą), inni zwą *essia*, a jeszcze inni *osia*" (Pl. *Cra.* 401b–c).

[8] Pl. *Cra.* 401c–e.

które można uznać za źródło słowa *aitia* („przyczyna"), wskazuje na rozumienie substancji jako przyczyny.

Z krótkiej analizy, odwołującej się do kontekstu użycia słowa *ousia*, przeprowadzonej przez samego Platona, możemy wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze, słowo to od początku otaczane jest „rąbkiem tajemnicy", a równocześnie uważane jest za bardzo ważne w języku filozoficznym. Wskazuje bowiem na to, co „rzeczywiście jest". Po drugie, jest wyrażeniem analogicznym, którego znaczenie ustalamy, odnosząc go od określonego stanu bytowania, jako do analogatu głównego.

2. Problem łacińskiego przekładu słowa *ousia*

Kłopot Platona, polegający na ustaleniu sensu słowa *ousia*, nie jest czymś wydumanym — stanie się on czymś stałym przy każdorazowej próbie ujednoznaczniania rozumienia tego terminu[9]. Historycy zauważają ten fakt i na jego potwierdzenie przywołują Senekę, który sygnalizuje trudności w trafności oddawania greckiego terminu *ousia* za pomocą łacińskiego terminu *substantia*. Zastanawiano się bowiem w tym czasie, czy słowo *ousia* pochodzi od *einai*, a jego odpowiednikiem jest łaciński termin *substantia*, wyprowadzany od czasownika *substare* czy też raczej łaciński termin *substantia* jest tłumaczeniem greckiego słowa *hypostasis*, rozumianego jako substrat materialny (w przeciwieństwie do słowa *emfasis*, oznaczającego „zjawę" i coś „pozornego")[10]. Spotykamy także starożytnych filozofów, którzy sugerują, że łaciński termin *substantia* może być tłumaczeniem greckiego terminu *stasis* oznaczającego „czyn" i „działanie", a także „trwałość" itp. Trudno jest jednak ustalić, czy ów „czyn", przez który dokonuje się proces stawania, oznacza *stochasmos*, czyli dążenie do celu, a więc przyczynowanie, czy już osiągnięty stan (cel) dążenia, a więc „stan substancjalny" — *peri ousias*, co Kwintylian tłumaczy jako *constitutio* (*status*) *coniecturalis* lub po prostu *substantia*. Z czasem jednak zarzucono praktykę wyprowadzania słowa *substancja* od greckiego *stasis* i pozostano przy termie *ousia* jak terminie źródłowym[11].

Należy odnotować także i ten fakt, że łaciński termin *substancja* nie od razu zadomowił się w filozofii. Z początku zastępowany był przez terminy *essentia* oraz *materia*. Świadczy o tym fakt, że Cycero w tłumaczeniu platońskiego *Timajosa* używa terminu *materia* jako odpowiednika słowa *ousia*. Najstarszym zaś łacińskim ekwiwalentem terminu *ousia* było słowo *essenita i queentia*[12].

---

[9] Zob. Owens 1967: 18 nn.

[10] Zob. Philippe 1972: 202.

[11] Schmandt, Arpe 1960: 295.

[12] Owens 1967:140; Por. Pl. *Ti.* 35a, w: Mullach (1881: 162b–163a).

Termin *substantia* został prawdopodobnie wprowadzony do filozofii przez Senekę[13], jako tłumaczenie greckiego *hypostasis* na oznaczenie czegoś, co jest „rzeczywiste” — „materialno-cielesne” i „realne”, w odróżnieniu od czegoś, co jest „zmienne”, „czasowe” i „pozorne”. Nic więc dziwnego, że substancjami nazywa się rzeczy czasowe, zmienne i materialne. O nich to mówi się, że egzystują. O rzeczach zaś stałych i niezmiennych mówi się, że są i określa się je jako hipostazy[14]. Kwintylian używa także terminu *substancja* dla określenia „zawartości idei”, „treści nauki” czy „podstawowego elementu w złożeniu”. Dlatego, kiedy pisze, że *de ipsa rhetorices s u b s t a n t i a quaeruntur tractabimus*[15], używa słowa *substancj*a na określenie *treści retoryki*. Kiedy indziej zaś słowem *substantia* oznacza *ciało* (*soma*) czy *rzecz* (*pragma*). Ponadto u Cycerona i Seneki termin *substancja* oznacza także *naturę* (*physis*). Z kolei Marius Victorinus i Augustyn znają słowo *substantia* jako przekład pierwszej z dziesięciu kategorii. Obok niego przyjmują oni także termin *essentia* jako odpowiednik greckiego wyrażenia *ousia*[16]. Podobnie i Boecjusz przy komentowaniu pierwszej kategorii Arystotelesa używa terminu *substantia*, ale opatruje termin *substantia* komentarzem, że w sensie ścisłym *substantia* jest przekładem greckiego terminu *hypostasis* oznaczającego „rzecz jednostkową”. Zaznacza on przy tym, że termin *ousia* oznacza istotę i powinien być przekładany przez łacińskie słowo *essentia*[17]. Boecjusz używa też terminu *subsistentia* — jako równoważnika wyrażenia *esse per se*, a jako grecki odpowiednik tego słowa wskazuje termin *ousiosis*, który z kolei w wiekach średnich będzie zastąpiony słowem *hypostasis*[18]. Do rozumienia *substancji* jako substratu powracają wspomniani już powyżej Victorinus, Augustyn oraz Boecjusz i przywracają na nowo to zapomniane znaczenie poprzez upowszechnienie takich wyrażeń jak: *substare*, *subsistere*, s*ubesse*[19].

Jeśli chodzi o polski odpowiednik łacińskiego terminu *substancja*, to ma on obok potocznego (np. „mienie”, „majątek” czy „własność”) także znaczenie filozoficzne i techniczne. Filozoficzne znaczenie słowa *substancja* oddawane jest najczęściej przez termin „byt”, a techniczne przez słowa „budulec”, „związek chemiczny”, a także „stan ciała”, „materiał” itp. Należy jednak przy tym zauważyć, że u podstaw formowania się w języku polskim filozoficznego znaczenia słowa *substancja* spotykamy dwa trendy interpretacyjne: jeden determinujący rozumienie tego słowa jako *czegoś*, *co leży u podstaw*, czyli *substratu*, tworzonego od czasownika *sub-stare* lub *ac- cidere* („stać u postaw” lub „przy--padać”) oraz drugi wiążący ten termin z tym, co *rzeczywiście istnieje*. Nic więc dziwne-

---

[13] Jest to stanowisko Prantla. Natomiast Arpe wskazuje na Kwintyliana (Arpe 1941).

[14] Sen. *Epist*. 113.4; 8.40; *Dial*. 7.7.4.

[15] Quint. *Inst.*, *Proemium* 1.21.

[16] Arpe 1940: 65 nn.

[17] Boeth. *Liber de duabus naturis et una persona* (PL 64, 1344).

[18] Elders 1985: 202.

[19] Schmandt, Arpe 1960: 294–295.

go, że termin ten będzie czasami tłumaczony jako: *jestestwo*, *osoba*, *stan*, *bytność*, *istność*, a także jako *istota*, *podstawa* czy *natura* itp[20].

J. Owens w swej pracy poświęconej substancji u Arystotelesa[21] zatytułowanej *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, szukając odpowiedniego słowa angielskiego na oddanie greckiego terminu *ousia*, odrzuca terminy *substancja* i *istota*, wskazując na to, że po angielsku i francusku słowo greckie *parousia* w przekładzie brzmi *presence*, czyli „obecność", a słowo gr. *apousia* w przekładzie *abscence* oznacza „nieobecność". Główny człon *-sence*, który znajduje się w słowach *pre-sence* i *ab-sence*, najlepiej oddaje właśnie rozumienie słowa *ousia*. Owens proponuje, by słowo *ousia* tłumaczyć jako *entity*, ponieważ jak *ousia* pochodzi od imiesłowu czasu teraźniejszego greckiego czasownika *eimi*, tak *entitas* pochodzi od imiesłowu *ens* łacińskiego czasownika *sum*. W pewnym zatem sensie, obecności i nieobecność mieszczą się w pojęciu *ousia*.

Przywołany wyżej kontekst użycia terminu *ousia* (*substantia*) z jednej strony ukazuje jego szerokie zakorzenienie w greckim języku i tradycji, a z drugiej jego wielowątkowe rozumienie. Z tej racji ów termin, celem uzyskania pełni swego znaczenia, musi być odnoszony do całej tradycji filozoficznej, w której występuje oraz do całej rzeczywistości, na którą wskazuje. Ponadto odkrywamy, że termin *ousia* (*substantia*) od samego początku wiązany był z *tym, co rzeczywiście jest*, z konkretem złożonym z materii i formy, a także z *wewnętrzną zasadą* (*arche*) bytu. Jest to o tyle ważne, że ten *przyczynowy* charakter substancji zostanie z czasem zapoznany na rzecz pojmowania jej jako substratu stałego, wiecznego i niezmiennego, co stanie się powodem jej ustatycznienia i przez to zawężenia jej rozumienia[22].

---

[20] Jugan 1958: 653.

[21] Owens 1967: 72–75.

[22] Warto tu przytoczyć próbę doprecyzowania terminów „*ousia*" i „*hypostasis*", z jaką spotykamy się u Ojców Kościoła IV wieku, którzy w celu przybliżenia prawdy o Trójcy świętej sięgali po te wyrażenia. Pisze o tym Łosski (1989: 44–47): „Ojcowie IV wieku „wieku trynitarnego" *par excellence*, chcąc zbliżyć umysły do tajemnicy Trójcy, posługiwali się najchętniej terminami *ousia i hypostasis*. Termin *ousia* jest używany często przez Arystotelesa, który w *Kategoriach* definiuje go w następujący sposób: „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy koń. Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków. Na przykład poszczególny człowiek należy do gatunku „człowiek", a rodzajem tego gatunku jest „zwierzę": a więc „człowiek" i „zwierzę" nazywają się drugimi substancjami" (*Kategorie*, s. 2.11). Inaczej mówiąc, pierwsze substancje oznaczają indywidualne istnienie, istniejące jednostki, drugie substancje — „istoty" ujmowane w realistycznym znaczeniu tego słowa. *Hypostasis*, nie będąc terminem filozoficznym, oznaczała w języku potocznym to, co realnie istnieje — istnienie (od słowa *hyfistamai*, istnieć). Św. Jan z Damaszku w *Pege genoseos* w następujący sposób określa znaczenie tych dwóch terminów: „*Ousia* jest tym, co istnieje samo z siebie i co nie potrzebuje niczego innego, by istnieć, lub raczej *ousia* jest to wszystko to, co istnieje samo z siebie i nie ma bytu w drugim. Jest więc tym, co nie jest dla drugiego, co nie ma istnienia w drugim, nie potrzebuje drugiego dla swego istnienia, lecz co jest w sobie i w czym istnieje to, co przygodne (rozdz. 39). „Słowo *hypostaza* ma dwa znaczenia. Raz oznacza po prostu istnienie. Zgodnie z tym znaczeniem, *ousia* i *hipostaza* są tym samym. Oto dlaczego niektórzy Ojcowie powiadali: *natury* lub *hipostazy*. Innym znów razem oznacza to, co istnieje samo z siebie i w swym własnym istnieniu. Zgodnie z tym znaczeniem oznacza ono jednostkę liczbowo różną od wszystkich innych, na przykład: Piotr, Paweł, ten konkretny koń" (rozdz. 42, *Pege gnoseos*, czp. 39 i 42; PG 94, 605 i 612). Oba terminy są więc mniej lub bardziej synonimami: *ousia* oznacza jednostkową substancję, mogącą określać wspólna istotę wielu jednostek; *hypostaza* oznacza istnienie w ogóle, ale może być odnoszona także do indywidualnych substancji.

BIBLIOGRAFIA

Arpe, C., 1941, „Substantia”, *Philologus* 94, s. 65–78.

Elders, L., 1985, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, Teil 1, Salzburg –München.

Jugan, A., 1958, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań –Warszawa–Lublin.

Kaczmarkowski, M., 1990, *Językoznawstwo w „Kratylosie” Platona. Wprowadzenie*, w: Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin.

Krąpiec, M.A., Maryniarczyk, A. Żeleźnik, T. (tłum. i oprac), 1998, Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1–2, Lublin.

Łosski, K., 1989, *Teologia mistyczna kościoła wschodniego* tłum. M. Sczaniecka, Warszawa.

Mullach, F. G. A., 1881, *Fragmenta Philosphorum Grecorum*, vol. 2, Paris.

Owens, J., 1967, *The Doctrine of Being in the Aristotelian “Metaphysics”. A study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto.

Philippe, M. D., 1972, *L'etre. Recherche d`une Philosophie premier*, Paris.

Schmandt, J., Arpe, C., 1960, „Substantia“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6, s. 294–295.

ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB

/ Catholic University of Lublin, Poland / maryniar@kul.lublin.pl

On the Origins of the Word “Substance”

The present article discusses the emergence of the term “substance” (*ousia*). It is shown that while the word obviously has its roots in Greek language and tradition, it presupposes a much broader context. Thus, to comprehend the full meaning of the term one must take into account the whole philosophical tradition in which it occurs and the whole of reality to which it refers. Furthermore, it is demonstrated that from the very beginning *ousia* (*substantia*) was linked to that which exists actually and constitutes the internal principle (essence) of being. This causal nature of the substance is frequently overlooked and the sense of the word is very often reduced to an eternal and immutable substrate (i.e., something static and unchanging).

KEYWORDS

substance, being, the object of metaphysics, *ousia*, Aristotle, Thomas Aquinas

---

Według świadectwa Teodoreta z Cyru, „dla filozofii świeckiej nie ma żadnej różnicy między *ousia* i *hypostaza*. *Ousia* bowiem oznacza to, co jest, a *hypostaza* to, co istnieje. Lecz według nauki Ojców, miedzy *ousia* i *hipostazą* jest taka sama różnica, jak między wspólnym i jednostkowym” (*Dialogus*, I, *Immutabilis*; PG 83, 33 AB). Geniusz Ojców posłużył się dwoma synonimami, aby rozróżnić w Bogu to, co wspólne — *ousia*, substancja lub istota, i to, co jednostkowe — *hypostaza* lub osoba”.

Τὸ καλόν come criterio di giudizio per valutare l'innovazione (τὸ καινόν) nella teoria greca dell'educazione musicale. La musica 'antica' *versus* la 'nuova' musica in Ps. Plut. *De musica*

ANTONIETTA GOSTOLI / *Università di Perugia* /

Dalla critica moderna il *De musica* attribuito a Plutarco è stato studiato soprattutto per l'aspetto musicale, cioè come repertorio di notizie di ordine tecnico sulla storia della musica greca. Un interesse che è stato indotto in un certo senso dalla stessa tradizione manoscritta, perché il trattato è trasmesso da un gran numero di codici che contengono

gli scritti musicali di vari autori[1]. Il codice più antico è il Marciano Veneto app. VI 10 del XII secolo. Non è invece presente nei codici plutarchei più antichi, precedenti a quelli di Massimo Planude[2]. Secondo Wilamowitz, fu appunto Massimo Planude ad attribuirlo per la prima volta a Plutarco inserendolo con il n. 39 nell'edizione plutarchea da lui apprestata alla fine del XIII secolo; ipotizzò che lo avesse copiato dal *Corpus* degli scritti musicali[3].

In questo saggio vorrei cercare di evidenziarne un altro aspetto: il fatto che offra la più antica storia della poesia lirica greca a partire dall'epica lirica preomerica fino alla lirica del IV secolo a.C., insieme con la valutazione della sua funzione nell'educazione e nella formazione del cittadino[4]. La trattazione viene inserita nel contesto di un simposio avvenuto nel secondo giorno delle feste di Crono[5]:

> Τῇ γοῦν δευτέρᾳ τῶν Κρονίων ἡμέρᾳ ὁ καλὸς ᾽Ονησικράτης ἐπὶ τὴν ἑστίασιν ἄνδρας μουσικῆς ἐπιστήμονας παρακεκλήκει· ἦσαν δὲ Σωτήριχος ᾽Αλεξανδρεὺς καὶ Λυσίας, εἷς τις τῶν σύνταξιν παρ᾽ αὐτοῦ λαμβανόντων.
>
> Nel secondo giorno delle feste di Crono l'eccellente Onesicrate aveva invitato al banchetto persone esperte di musica: c'erano Soterico di Alessandria e Lisia, uno di quelli che ricevevano da lui un sussidio.

È Onesicrate a proporre la μουσική, che in greco significa sinolo di poesia e musica, come argomento di discussione ai partecipanti al banchetto. Di fatto saranno due monologhi, il discorso di Lisia, di professione citarodo, dal cap. 3 al cap. 13, e il discorso di Soterico, teorico della musica, dal cap. 14 alla fine. Lisia traccia una storia della poesia lirica greca richiamandosi all'autorità di Eraclide Pontico (scolaro prima di Platone e poi di Aristotele), che attinge massicciamente all'opera di Glauco di Reggio[6]. La sua narrazione inizia con la menzione dell'invenzione della citarodia ad opera di Anfione, cui segue l'elenco dei nomi e talvolta delle opere dei citarodi leggendari di cui la tradizione greca conservava memoria (Lino, Tamiri, Filammone, ecc.) in rapporto di continuità con citarodi storici come Terpandro e Stesicoro. Nel campo dell'aulodia, si sofferma sulle invenzioni di Polimnesto, Sacadas, Clonas, Mimnermo; non manca di menzionare la multiforme produzione poetico-musicale di Archiloco, anche se essa riceverà una più specifica

---

[1] Nicomaco, Ps. Euclide, Gaudenzio, Bacchio, Claudio Tolemeo, Porfirio, ecc.

[2] Vd. Ziegler 1966: VI; Irigoin 1987: CCXXXVIII–CCLXXXIV.

[3] Wilamowitz 1921: 76 *f.*, n. 3.

[4] Alcuni aspetti del rapporto tra *paideia* e musica nel nostro trattato sono stati discussi da Durán Mañas 2005, oltre che da Lasserre 1954, nell'Introduzione alla sua edizione.

[5] Plu. *Mus*. 2.1131C (1.16–19 Ziegler).

[6] Cfr. *ibidem*, 3.1131F (3.1 Ziegler): ῾Ηρακλείδης δ᾽ ἐν τῇ Συναγωγῇ τῶν ἐν μουσικῇ <εὐδοκιμησάντων > (fr. 157 Wehrli) τὴν κιθαρῳδίαν καὶ τὴν κιθαρῳδικὴν ποίησιν πρῶτόν φησιν ᾽Αμφίονα ἐπινοῆσαι τὸν Διὸς καὶ ᾽Αντιόπης, τοῦ πατρὸς δηλονότι διδάξαντος αὐτόν. Su Glauco vd. Gostoli 2015.

trattazione nella seconda parte del trattato[7]. Sono tutti personaggi del passato proposti come modelli da studiare e da imitare[8]. Benché non manchino anticipazioni nei capitoli precedenti, nel cap. 12 si dà più chiaramente inizio al dibattito sul rapporto tra la musica antica e la nuova musica, che sarà poi sviluppato nell'esposizione di Soterico. Il discorso perde l'andamento narrativo che lo aveva caratterizzato per assumere il tono di una discussione teorica, che sembra derivare non più da Eraclide Pontico, ma da Aristosseno[9]:

> Ἔστι δέ τις καὶ περὶ τῶν ῥυθμῶν λόγος· γένη γάρ
> τινα καὶ εἴδη ῥυθμῶν προσεξευρέθη, ἀλλὰ μὴν καὶ μελο-
> ποιιῶν τε καὶ ῥυθμοποιιῶν. προτέρα μὲν γὰρ ἡ Τερπάν-
> δρου καινοτομία καλόν τινα τρόπον εἰς τὴν μουσικὴν εἰσή-
> γαγε· Πολύμνηστος δὲ μετὰ τὸν Τερπάνδρειον τρόπον
> καινῷ ἐχρήσατο, καὶ αὐτὸς μέντοι ἐχόμενος τοῦ καλοῦ
> τύπου, ὡσαύτως δὲ καὶ Θαλήτας καὶ Σακάδας· καὶ γὰρ
> οὗτοι κατά γε τὰς ῥυθμοποιίας καινοί, οὐκ ἐκβαίνοντες
> μέν<τοι> τοῦ καλοῦ τύπου. ἔστι δὲ <καί> τις Ἀλκμανικὴ
> καινοτομία καὶ Στησιχόρειος, καὶ αὗται οὐκ ἀφεστῶ-
> σαι τοῦ καλοῦ. Κρέξος δὲ καὶ Τιμόθεος καὶ Φιλόξενος καὶ
> οἱ κατὰ ταύτην τὴν ἡλικίαν γεγονότες ποιηταὶ φορτικώ-
> τεροι καὶ φιλόκαινοι γεγόνασι, τὸ φιλάνθρωπον καὶ θε-
> ματικὸν νῦν ὀνομαζόμενον διώξαντες· τὴν γὰρ ὀλιγοχορ-
> δίαν τε καὶ τὴν ἁπλότητα καὶ σεμνότητα τῆς μουσικῆς
> παντελῶς ἀρχαϊκὴν εἶναι συμβέβηκεν.

C'è da fare anche un discorso sui ritmi: in prosieguo di tempo furono inventati infatti anche nuovi generi e specie di ritmi, e anche di composizioni melodiche e ritmiche. Già prima le innovazioni promosse da Terpandro introdussero nella musica uno stile bello. Dopo la maniera di Terpandro, Polimnesto ne usò una nuova, attenendosi però anche lui alla forma bella e allo stesso modo si comportarono sia Taleta che Sacadas: anch'essi furono bensì innovatori nelle composizioni ritmiche, senza allontanarsi però dallo stile bello.

Anche Alcmane e Stesicoro apportarono innovazioni, ma senza deviare dalla norma del bello. Cresso, Timoteo e Filosseno e gli altri poeti della stessa epoca furono invece più triviali e smaniosi di novità, ricercando lo stile popolare e a premi, come ora si chiama.

Di conseguenza è accaduto che l'impiego di poche corde, la semplicità e la severità della musica siano modalità ormai del tutto obsolete.

---

[7] Plu. *Mus*. 28.1140F–1141A (23, 18 Ziegler).

[8] Una recente, penetrante interpretazione dell'intero discorso di Lisia in Barker 2014: 15–27.

[9] Plu. *Mus*. 12.1135C–D (10.21–11.10 Ziegler). Sulla paternità aristossenica del passo, vd. Pöhlmann 2011: 16.

Esaminiamo dettagliatamente i punti salienti del brano:

Linee 1–3: Ἔστι δέ τις καὶ περὶ τῶν ῥυθμῶν λόγος· γένη γάρ τινα καὶ εἴδη ῥυθμῶν προσεξευρέθη, ἀλλὰ μὴν καὶ μελοποιιῶν τε καὶ ῥυθμοποιιῶν, «C'è da fare anche un discorso sui ritmi: in prosieguo di tempo furono inventati infatti anche nuovi generi e specie di ritmi, e anche di composizioni melodiche e ritmiche». Lo Pseudo Plutarco affronta molto cursoriamente il discorso sui ritmi di base (ῥυθμοί), che si differenziano per il rapporto, in ciascun piede, tra tempo forte e tempo debole, e sulle loro effettive realizzazioni poetico-musicali (ῥυθμοποιίαι).

Linee 3–5: προτέρα μὲν γὰρ ἡ Τερπάνδρου καινοτομία καλόν τινα τρόπον εἰς τὴν μουσικὴν εἰσήγαγε, «già prima le innovazioni promosse da Terpandro introdussero nella musica uno stile bello». Terpandro compare come il primo innovatore in fatto di ritmi. L'invenzione non viene qui specificata, lo sarà nel cap. 28.1140F, dove gli viene attribuito il genere di melodia chiamato *orthios* e anche il trocheo semanto. Sono piedi di durata ritmica anormale: il primo era un giambo costituito da un'arsi di quattro tempi e da una tesi di otto; il secondo era il contrario di quello, avendo otto tempi in battere e quattro in levare[10].

Linee 5–7: Πολύμνηστος δὲ μετὰ τὸν Τερπάνδρειον τρόπον καινῷ ἐχρήσατο, καὶ αὐτὸς μέντοι ἐχόμενος τοῦ καλοῦ τύπου, «dopo la maniera di Terpandro, Polimnesto ne usò una nuova, attenendosi però anche lui alla forma bella». Polimnesto fu una personalità di spicco nel campo dell'aulodia[11], menzionato fra i promotori della seconda *katastasis* musicale[12], ma non gli erano attribuite invenzioni in ambito ritmico, bensì in ambito melodico: trasformò il nomos *orthios* da auletico ad aulodico[13] e inventò la tonalità ipolidia[14].

Linea 7: ὡσαύτως δὲ καὶ Θαλήτας καὶ Σακάδας· καὶ γὰρ οὗτοι κατά γε τὰς ῥυθμοποιίας καινοί, οὐκ ἐκβαίνοντες μέν<τοι> τοῦ καλοῦ τύπου, «allo stesso modo si comportarono sia Taleta che Sacadas: anch'essi furono bensì innovatori nelle composizioni ritmiche, senza allontanarsi però dallo stile bello». Taleta da Creta portò in Grecia il ritmo cretico e il peone e per primo lo usò nelle sue composizioni[15]; nel cap. 8, il *De musica* dà rilievo al fatto che Sacadas mettesse in musica poesia elegiaca, ma non risulta che sia stato il primo a introdurre questo tipo di composizione[16].

Linee 9–11: ἔστι δὲ <καί> τις Ἀλκμανικὴ καινοτομία καὶ Στησιχόρειος, καὶ αὗται οὐκ ἀφεστῶσαι τοῦ καλοῦ, «anche Alcmane e Stesicoro apportarono innovazioni, ma senza deviare dalla norma del bello». Sulla καινοτομία di Alcmane, cfr. Suda *s.v.*

---

[10] Cfr. Aristid.Quint. *Mus.* 36.3–6 W.-I.; Mart.Cap. 9.526.10 *ff.* Dick. Vd. Gostoli 1990: 104.

[11] Vd. Plu. *Mus.* capp. 3; 4; 5.

[12] *Ibidem*, 9.1134C (8.14–20 Ziegler).

[13] *Ibidem*,10.1134D (8.28 *f.* Ziegler).

[14] *Ibidem*, 29.1141B (24.6 Ziegler).

[15] *Ibidem*, 10.1134E (9.4–6 Ziegler).

[16] *Ibidem*, 8.1134A (7.23–25 Ziegler). Vd. Barker 1984: 218, n. 92.

Ἀλκμάν: πρῶτος εἰσήγαγε τὸ μὴ ἑξαμέτροις μελῳδεῖν. La testimonianza sembra significare che Alcmane per primo compose melodie utilizzando versi dattilici non riconducibili all'esametro[17]. In effetti la tradizione antica conosceva diverse strutture di ritmo dattilico tramandate sotto il nome di 'alcmanio'[18]. Inoltre, secondo Efestione[19], compose carmi di quattordici strofe caratterizzati da variazioni metrico-ritmiche tra le prime sette strofe e le altre sette. Riguardo a Stesicoro, gli antichi conoscevano versi di ritmo *kat'enoplion*, dattilico, anapestico, epitritico, tutti chiamati con il nome di 'stesicoreo' (cfr. Stesich. TB22b Davies; Tb14–Tb19 Ercoles). Dionigi di Alicarnasso, in un resoconto sulle innovazioni ritmiche dall'età arcaica alla poesia del "nuovo ditirambo", afferma che Stesicoro aveva ampliato i periodi ritmici dividendoli in molti *metra* e *cola* per amore della varietà[20]. Cosa che in effetti possiamo riscontrare nei frammenti papiracei che ci sono pervenuti, in particolare nella cosiddetta *Tebaide* (fr. 222(b) Page, Davies)[21].

Tutte le innovazioni di età arcaica da Terpandro fino ad Alcmane e Stesicoro, si sono dunque attenute al καλόν, termine che ricorre ben quattro volte, alla fine di ogni enunciato. Il termine italiano 'bello' non rende affatto il senso del greco καλόν, che non ha un significato puramente estetico, ma estetico ed etico insieme, in una fusione totale dei due elementi; anche da solo ha lo stesso valore della locuzione formulare καλὸν καὶ ἀγαθόν, non 'bello e buono', ma 'bello e nobile dentro e fuori', dotato di quella raffinatezza nella figura esteriore, nel gesto e nel portamento, che è nello stesso tempo espressione e fattore di nobiltà interiore. Il καλόν, nel caso della musica, è quell'euritmia ed eufonia che, attraverso il canto, la danza o anche il semplice ascolto, educano il cittadino non solo al bello, ma anche al buono. In questo brano il rapporto tra καινόν, 'nuovo', 'innovazione', e καλόν, 'nobiltà', 'dignità', è tendenzialmene conflittuale: l'innovazione, in quanto trasgressione di norme fissate dalla tradizione in funzione del bene, contiene in sé il pericolo di una deviazione dal καλόν; è invece la benvenuta, se riesce ad arricchire e ravvivare la produzione artistica, senza allontanarsi da quel valore. Qui il trattatista sottolinea che gli innovatori musicali del lontano passato riuscirono tutti e sempre a far quadrare questo cerchio, perché erano essi stessi animati dall'ideale del καλόν in contrapposizione ai musici moderni, dei quali sta per parlare subito dopo, che, al contrario, indulsero e indulgono ad un'innovazione funzionale solo al piacere del pubblico e al successo dell'autore, senza riguardo al καλόν, senza timore di slittare nell'αἰσχρόν, cioè nel 'turpe', nello 'sgraziato', nel 'diseducativo', sul piano canoro, gestuale, etico.

---

[17] La testimonianza non può significare che Alcmane per primo compose melodie in versi differenti dall'esametro dattilico perché sarebbe preceduto almeno da Terpandro e da Polimnesto.

[18] Cfr. Calame 1983: 225–229; Einarson, De Lacy, *ad loc*. (1967: 379–381).

[19] Heph. 74.15–22 Consbruch.

[20] Cfr. D.H. *Comp.* 19.7, sul quale ha richiamato l'attenzione Lasserre, *ad loc*. (1954: 162).

[21] Cfr. il dimetro giambico (str. 6) e il dimetro trocaico (ep. 3) all'interno di un contesto enopliaco, segnalati da Ercoles 2009: 163.

Dei poeti-musici del cosiddetto "nuovo ditirambo" il compilatore del *De musica* menziona Cresso, Timoteo e Filosseno. A Cresso, ricordato anche da Filodemo[22], il *De musica* attribuisce più oltre l'introduzione dell'alternanza di canto e recitativo nel ditirambo[23]; Timoteo e Filosseno furono tra gli esponenti più significativi e originali di questa stagione poetico-musicale, il primo famoso soprattutto per le innovazioni apportate al *nomos* citarodico, il secondo al ditirambo (cfr. l. 13 φιλόκαινοι). Secondo Dionigi di Alicarnasso[24] con i ritmi Timoteo e Filosseno «si prendevano libertà che rasentavano la licenza», come in effetti dimostrano anche i frammenti superstiti[25]. Secondo i teorici tradizionalisti, tra i quali chiaramente militava la fonte di questo capitolo del *De musica* (verosimilmente Aristosseno), questi poeti-musici e gli altri della stessa epoca si allontanarono dunque dal καλόν per coltivare uno stile che godesse di maggior gradimento presso il pubblico.

Soterico, come abbiamo visto, inizia a parlare nel cap. 14. Pur non rifuggendo da tematiche di tipo storico, che sono la peculirità del discorso di Lisia, focalizza il suo discorso sull'estetica e sull'etica musicale; sull'importanza dell'educazione musicale; sulla sua utilità nella formazione del singolo individuo e nella costituzione di una città ben governata; sui modi per conseguire al meglio tale competenza. Inizia la trattazione con una premessa sulla nobiltà della musica, essendo essa invenzione degli dei, in particolare di Apollo[26]. A testimonianza di ciò porta l'antica statua di Apollo delio raffigurante il dio che tiene in una mano l'arco e nell'altra le Cariti, ciascuna con uno strumento musicale: una tiene la lira, un'altra il doppio aulo, quella di mezzo avvicina alla bocca la siringa. La musica è dunque associata non solo alla divinità di Apollo, ma anche alle Cariti, che sono la personificazione della bellezza e della grazia. Esse alludono icasticamente alla bellezza e alla grazia (χάρις) della musica emessa dagli strumenti, a corda e a fiato, che tengono nelle mani. Ma l'elogio è rivolto alla musica del passato dato che, subito dopo la descrizione della statua, Soterico aggiunge: «Gli antichi praticarono la musica nella maniera giusta, come fecero del resto con tutte le altre attività. I nostri contemporanei, invece, hanno rifiutato il suo carattere solenne (τὰ σεμνά) e, al posto di quella virile, ispirata e cara agli dei, introducono nel teatro musica effeminata e seducente (κατεαγυῖαν καὶ κωτίλην)»[27]. La musica moderna, snervata e seducente, continua lo Ps. Plutarco, viene composta per essere eseguita nei teatri, mentre nell'epoca antica, non essendo stato costruito ancora alcun edificio teatrale, essa continuava a risuonare nei luoghi sacri, nei quali era utilizzata per onorare la divinità e tessere gli elogi degli uomini valorosi[28]. Si

---

[22] Phld. *Mus*. 10.2, 74 Kemke = 124.2, 231 Delattre.

[23] Plu. *Mus.* 28.1141B (24.2 *f.* Ziegler).

[24] D.H. *Comp.* 19.8.

[25] Vd. Hordern 2002; Fongoni 2014.

[26] Plu. *Mus.* 14.1136B (12.24 *f.* Ziegler): σεμνὴ οὖν κατὰ πάντα ἡ μουσική, θεῶν εὕρημα οὖσα.

[27] *Ibidem*, 15.1136B (12.26–13.1 Ziegler).

[28] Cfr. anche *ibidem*, 27.1140D–E (22.27–23.1 Ziegler).

tratta di passi di sicura ascendenza aristossenica, come ha dimostrato Angelo Meriani sulla base del confronto contenutistico e lessicale con Temistio e con Ateneo[29].

Il progetto educativo presentato dal personaggio Soterico fa sua la teoria etica della musica esposta da Platone nella *Repubblica*, sulla scorta di Damone, e accolta, seppure con qualche differenza, anche da Aristosseno[30]. Essa sosteneva la corrispondenza tra la musica e le reazioni psicologiche dei fruitori, individuata con metodo empirico e sperimentale. Nell'Antichità, dice Soterico, l'educazione musicale era in grado di indirizzare i giovani verso una gestualità ispirata alla bellezza (τὸ εὔσχημον) in ogni occasione e in ogni attività sia in pace che in guerra[31]:

> Φανερὸν οὖν ἐκ τούτων, ὅτι τοῖς παλαιοῖς τῶν Ἑλλήνων εἰκότως μάλιστα πάντων ἐμέλησε πεπαιδεῦσθαι μουσικήν. τῶν γὰρ νέων τὰς ψυχὰς ᾤοντο δεῖν διὰ μουσικῆς πλάττειν τε καὶ ῥυθμίζειν ἐπὶ τὸ εὔσχημον, χρησίμης δηλονότι τῆς μουσικῆς ὑπαρχούσης πρὸς πάντα καιρὸν καὶ πᾶσαν ἐσπουδασμένην πρᾶξιν, προηγουμένως δὲ πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους.
>
> Da tutto ciò è chiaro che agli antichi Greci, con ragione, più di tutto interessò l'educazione musicale. Pensavano infatti che l'animo dei giovani si dovesse plasmare e modulare verso un contegno armonioso per mezzo della musica, riconoscendone evidentemente l'utilità in ogni occasione e in ogni attività cui ci si dedichi con impegno, soprattutto di fronte ai pericoli della guerra.

Al pari di καλόν, anche εὔσχημον (l. 3) ha una connotazione etica ed estetica insieme; significa 'di portamento e di animo armonioso'. Si trova anche nella *Repubblica* di Platone, riferito al guardiano che dà prova di non farsi ammaliare da nulla e mantiene un nobile comportamento in ogni circostanza[32]:

> καὶ θεατέον [...] εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὑτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάνθανεν, εὔρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων...
>
> va dunque osservato [...] se appare refrattario alla seduzione e in ogni cosa armonioso, essendo custode di sé stesso e della musica da lui appresa e presentandosi in tutta la sua condotta come dotato di ritmo e di armonia.

---

[29] Rispettivamente Them. *Orat*. 33.1, 364b–c = Aristox. fr. 70 Wehrli; Athen. 14.632a = Aristox. fr. 124 Wehrli. Sull'ascendenza aristossenica di questi passi del *De musica*, vd. Meriani 2003: 77–80.

[30] Una sintetica, ma lucida disamina della teoria dell'ethos musicale in Rossi 2000; in particolare su Aristosseno, vd. Rocconi (2012), oltre al sempre valido Anderson 1966: 64 *ff*.

[31] Plu. *Mus.* 26.1140B (22.4–10 Ziegler).

[32] Pl. *R.* 3.413e.

Sia secondo Platone, sia secondo lo Pseudo-Plutarco, la musica ha dunque la facoltà di rendere armonioso colui che viene cresciuto in essa. Ma nell'età del "nuovo ditirambo" lo stile musicale è degenerato, ha perduto il suo carattere educativo e quelli che vi si dedicano sono impegnati soltanto a soddisfare il pubblico dei teatri. Lo Ps. Plutarco prosegue infatti sconsolatamente il discorso sull'educazione musicale in questi termini[33]:

> ἐπὶ μέντοι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων τοσοῦτον ἐπιδέδωκε τὸ τῆς διαφθορᾶς εἶδος, ὥστε τοῦ μὲν παιδευτικοῦ τρόπου μηδεμίαν μνείαν μηδ' ἀντίληψιν εἶναι, πάντας δὲ τοὺς μουσικῆς ἁπτομένους πρὸς τὴν θεατρικὴν προσκεχωρηκέναι μοῦσαν.
>
> Ai nostri giorni invece lo stile musicale è degenerato a tal punto che non resta nemmeno il ricordo o la percezione del suo carattere educativo e tutti coloro che vi si dedicano si sono volti all'arte teatrale.

Stiamo vedendo che il *Leitmotiv* del discorso di Soterico è l'idea che la musica antica fosse migliore di quella moderna e che la decadenza della musica provochi la decadenza dell'educazione e la decadenza dei costumi. Quest'idea l'abbiamo vista sviluppata nei passi già presi in esame; la ritroviamo nel cap. 31, con l'esame del quale terminerò il mio saggio. In esso viene raccontata la vicenda capitata a Telesia di Tebe, che non è citato da altre fonti, ma doveva essere un musicista appartenente alla famosa scuola auletica tebana che fiorì tra V e IV secolo a.C.[34]. Nella narrazione di tale vicenda, emerge chiaro il rapporto istituito dal *De musica* tra la "bella" musica del passato e le "novità" introdotte dai nuovi musici[35]:

> Ὅτι δὲ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς μαθήσεις διόρθωσις ἢ διαστροφὴ γίγνεται, δῆλον ᾽Αριστόξενος ἐποίησε (fr. 76 Wehrli). τῶν γὰρ κατὰ τὴν αὐτοῦ ἡλικίαν φησὶ Τελεσίᾳ τῷ Θηβαίῳ συμβῆναι νέῳ μὲν ὄντι τραφῆναι ἐν τῇ καλλίστῃ μουσικῇ, καὶ μαθεῖν ἄλλα τε τῶν εὐδοκιμούντων καὶ δὴ καὶ τὰ Πινδάρου, τά τε Διονυσίου τοῦ Θηβαίου καὶ τὰ Λάμπρου καὶ τὰ Πρατίνου καὶ τῶν λοιπῶν ὅσοι τῶν λυρικῶν ἄνδρες ἐγένοντο ποιηταὶ κρουμάτων ἀγαθοί· καὶ αὐλῆσαι δὲ καλῶς καὶ περὶ τὰ λοιπὰ μέρη τῆς συμπάσης παιδείας ἱκανῶς διαπονηθῆναι· παραλλάξαντα δὲ τὴν τῆς ἀκμῆς ἡλικίαν, οὕτω σφόδρα ἐξαπατηθῆναι ὑπὸ τῆς σκηνικῆς τε καὶ ποικίλης μουσικῆς, ὡς καταφρονῆσαι τῶν καλῶν ἐκείνων ἐν οἷς ἀνετράφη, τὰ Φιλοξένου δὲ καὶ Τιμοθέου ἐκμανθάνειν, καὶ τούτων αὐτῶν τὰ ποικιλώτατα καὶ πλείστην ἐν αὐτοῖς ἔχοντα καινοτομίαν· ὁρμήσαντά τ' ἐπὶ τὸ ποιεῖν μέλη καὶ διαπειρώμενον ἀμφοτέρων τῶν τρόπων, τοῦ τε Πινδαρείου

---

[33] Plu. *Mus.* 27.1140E (23.3–7 Ziegler). Molto spesso il *De musica* (la cui compilazione si colloca nel II–III secolo d.C.) riporta espressioni come ἐπὶ καθ' ἡμᾶς χρόνων (l. 1), oppure l'avverbio temporale νῦν, in riferimento ad avvenimenti o realtà del IV secolo a.C., ll'età delle fonti che sta citando: cfr. ibidem, 5.1133B (6.1 Ziegler); 15.1136B (12.28); 19.1137F, ecc.

[34] Vd. Roesch 1995.

[35] Plu. *Mus.* 31.1142B–C (26.19–27.15 Ziegler).

καὶ τοῦ Φιλοξενείου, μὴ δύνασθαι κατορθοῦν ἐν τῷ Φιλοξενείῳ γένει· γεγενῆσθαι δ' αἰτίαν τὴν ἐκ παιδὸς καλλίστην ἀγωγήν.

Il fatto che a seconda dei processi di educazione e di apprendimento si attui una corretta impostazione o invece una distorsione del gusto musicale lo mise in luce Aristosseno. Dice infatti che, tra i musicisti del suo tempo, a Telesia di Tebe accadde di essere educato da giovane alla più bella musica (τραφῆναι ἐν τῇ καλλίστῃ μουσικῇ) e di apprendere, tra le altre composizioni dei maestri celebri, quelle di Pindaro, di Dionisio di Tebe, di Lampro, di Pratina e di quanti, tra gli altri lirici, furono buoni compositori di musica. Inoltre suonava bene l'aulo e si impegnava a dovere in tutti gli altri settori della cultura musicale. Ma, superata l'età della maturità, fu traviato a tal punto dalla musica teatrale e virtuosistica (οὕτω σφόδρα ἐξαπατηθῆναι ὑπὸ τῆς σκηνικῆς τε καὶ ποικίλης μουσικῆς), che prese a disprezzare le belle melodie in cui era stato educato e a studiare invece quelle di Filosseno e Timoteo, e anche di questi scelse le più virtuosistiche e innovative (τὰ Φιλοξένου δὲ καὶ Τιμοθέου ἐκμανθάνειν, καὶ τούτων αὐτῶν τὰ ποικιλώτατα καὶ πλείστην ἐν αὑτοῖς ἔχοντα καινοτομίαν). Senonché, quando si accinse a comporre egli stesso melodie e a cimentarsi in entrambi gli stili, sia in quello di Pindaro sia in quello di Filosseno, non riuscì a far bene nel genere di Filosseno: e la ragione di ciò era l'ottimo tirocinio cui si era sottoposto fin da ragazzo.

L'intero capitolo è tratto dal Περὶ μουσικῆς di Aristosseno, questa volta citato esplicitamente dal testo pseudo-plutarcheo. Telesia era stato educato da giovane alla più bella musica (ἐν τῇ καλλίστῃ μουσικῇ) e aveva appreso le composizioni di maestri celebri, tra i quali Pindaro e altri poeti che furono anche compositori di accompagnamenti strumentali. Nella concezione dello Pseudo-Plutarco, questi poeti e compositori, come tutti i grandi poeti e musici antichi, introdussero delle innovazioni, ma sempre all'insegna della nobiltà e del decoro[36]. La loro musica è "la più bella" perché loro stessi erano animati dall'ideale etico del "bello". Diversamente da Filosseno e da Timoteo, originali rappresentanti della "nuova musica", che innovarono senza curarsi di conciliare il "bello" con il "nuovo". Telesia fu affascinato dal nuovo tipo di musica, soprattutto dai componimenti più virtuosistici e innovativi (τὰ ποικιλώτατα καὶ πλείστην ἐν αὑτοῖς ἔχοντα καινοτομίαν). Ma quando si accinse a comporre egli stesso melodie nel nuovo stile, fallì, a causa del tirocino cui si era sottoposto fin da ragazzo[37]. Narrando l'episodio, lo Pseudo-Plutarco (Aristosseno), lascia intendere che anche chi è in possesso di una corretta educazione può essere soggetto al fascino della musica teatrale e variegata, ma alla fine ritorna alla musica bella del passato a causa dell'*imprinting*, cioè dei *typoi* inculcati duran-

[36] Cfr. *ibidem*, 28.1140E–F (23.8–10 Ziegler): εἴποι τις 'ὦ τᾶν, οὐδὲν οὖν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων προσεξεύρηται καὶ κεκαινοτόμηται;' φημὶ καὶ αὐτὸς ὅτι προσεξεύρηται, ἀλλὰ μετὰ τοῦ σεμνοῦ καὶ πρέποντος.

[37] Su Telesia e la scuola tebana di auletica, nel contesto della "nuova musica", che si configura come terza *katastasis*, vd. Fongoni 2006; Gostoli 2011.

te il processo educativo, gli schemi mentali, i messaggi impliciti che vi si imprimono indelebilmente e condizioneranno poi la personalità dell'individuo.

Con ciò Aristosseno da una parte fa sua la teoria platonica dei τύποι illustrata nel secondo libro della *Repubblica*[38], dall'altra giudica inconciliabile il καλόν, in senso estetico ed etico, con il καινόν imposto dalla nuova prorompente stagione poetico-musicale[39].

---

[38] Pl. *R.* 2.378d–e; vd. Cerri 2007: 28–38.

[39] Non sarà inutile ricordare che nellla prima parte del *De musica* il rapporto tra musica antica e musica moderna è presentato in modo più articolato e la contrapposizione è più sfumata: vd. De Simone 2011 la quale, sviluppando le argomentazioni di Barker 2002: 41–59, rileva che la maniera di comporre dei "nuovi musici" è diversa da quella degli antichi, ma le radici del cambiamento si collocano per lo più nel passato, anche lontano. Lo dimostrano anche i programmatici richiami alla musica antica avanzati dagli stessi poeti moderni nelle loro opere.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, W. D., 1966, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge.

Barker, A., 1984, *Greek Musical Writings* I. *The Musicians and his Art*, Cambridge [*De musica*, traduzione inglese e commento, pp. 205–257].

Barker, A., 2002, *Euterpe. Ricerche sulla musica greca e romana*, F. Perusino, E. Rocconi (cur.), Pisa.

Barker, A., 2014, *Ancient Greek Writers on their Musical Past*, Pisa–Roma.

Calame , C. (ed.), 1984, *Alcman*, Roma.

Cerri, G., 2007, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce.

De Simone, M., 2011, "Dalla musica antica alla "nuova": innovazioni e riprese nel racconto storico del *De musica* pseudo-plutarcheo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 99 (128), pp. 83–96.

Durán Mañas, M., 2005, "La *paideia* y la música en Plutarco", in: J. Montserrat *et al.* (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat. Actas dell'VIII simposio español sobre Plutarco (Barcelona, 6–8 de novembre de 2003)*, Barcelona, pp. 69–76.

Einarson, B., De Lacy, P. H. (eds.), 1967, *Plutarch's Moralia with an English Translation*, vol. XIV, London–Cambridge [*De musica* pp. 344–455].

Ercoles, M., 2009, "La musica che non c'è più... La poesia greca arcaica nel *De musica* pseudo-plutarcheo", in: D. Castaldo, D. Restani, C. Tassi (cur.), *Il sapere musicale e i suoi contesti da Teofrasto a Claudio Tolemeo*, Ravenna, pp. 145–169.

Fongoni, A., 2006, "L'educazione di Telesia di Tebe fra tradizione e innovazione (Ps. Plut. *Mus.* 31, 1142BC)", *Paideia* 61, pp. 197–205.

Fongoni, A. (ed.), 2014, *Philoxeni Cytherii testimonia et fragmenta*, Pisa–Roma.

Gostoli, A. (ed.), 1990, *Terpander. Veterum testimonia, fragmenta*, Roma.

Gostoli, A., 2011, "L'educazione musicale nella Grecia antica (Platone; Aristotele; Ps.Plutarco, *De musica*)", in: A. Roselli, R. Velardi (cur.), *L'insegnamento delle* technai *nelle culture antiche. Atti del Convegno, Ercolano 23–24 marzo*, Pisa–Roma, pp. 151–163.

Gostoli, A., 2015, "Glauco di Reggio musico e storico della poesia greca nel V sec. a.C.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 110 (139), pp. 125–142.

Hordern, J. H. (ed.), 2002, *The Fragments of Timotheus of Miletus*, Oxford.

Irigoin, J., 1987, "Histoire du texte des *Oeuvres morales* de Plutarque", in: Plutarque, *Ouvres morales*, vol. 1.1, Paris, pp. CCXXVII–CCCX.

Lasserre, F. (ed.), 1954, Plutarque, *De la musique*, Olten–Lausanne.

Meriani, A., 2003, *Sulla musica greca antica. Studi e ricerche. Prefazione di L. E. Rossi*, Napoli.

Pöhlmann, E., 2011, "Ps. Plutarch, *De musica*. A History of Oral Tradition of Ancient Greek Music", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 99 (128), pp. 11–30.

Rocconi, E., 2012, "Aristoxenus and Musical Ethos", in: C. A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, New Brunswick–London, pp. 65–90.

Roesch, P., 1995, "Famiglie di auleti in Beozia", in: D. Restani (cur.), *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna, pp. 125–133.

Rossi, L. E., 2000, "Musica e psicologia nel mondo antico e nel mondo moderno: la teoria antica dell'*ethos* musicale e la moderna teoria degli affetti", in: A. C. Cassio, D. Musti, L. E. Rossi (cur.), Synaulía. *Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli, pp. 57–96.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 1921, *Griechische Verskunst*, Berlin.
Ziegler, K., Pohlenz, M. (edd.), 1966, *Plutarchi Moralia*, vol. 4.3, Lipsiae.

ANTONIETTA GOSTOLI
/ University of Perugia, Italy /
antonietta.gostoli@unipg.it

Τὸ καλόν as a Criterion for Evaluating Innovation (τὸ καινόν) in Greek Theory of Musical Education: "Ancient" *versus* "New" Music in Ps. Plut. *De musica*

The Pseudo-Plutarchan *De musica* provides us with the oldest history of Greek lyric poetry from the pre-Homeric epic poetry to the lyric poetry of the fourth century B.C. Importantly, the work contains also an evaluation of the role of music in the process of educating and training the citizens. Ps. Plutarch (Aristoxenus) considers the καλόν in the aesthetic and ethical sense, which makes it incompatible with the καινόν dictated by the new poetic and musical season.

KEYWORDS
Ps. Plut. *De musica*, ancient and new music, Greek musical education

Il male come „privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia

R. LOREDANA CARDULLO / *Università di Catania* /

Premessa

Nel presente contributo intendo porre in luce l'apporto decisivo dell'esegesi di Simplicio e di Filopono in ordine alla risoluzione del problema del male nel neoplatonismo, la cui corretta e fedele interpretazione, che doveva necessariamente accordarsi con i testi platonici, era divenuta particolarmente urgente dopo che Plotino aveva identificato il male con la materia, rischiando un dualismo metafisico assente in Platone. Dopo la prima rettifica della questione, realizzata da Proclo con la nozione di *parhypostasis*, o di "esistenza parassitaria" o "collaterale", che de-ipostatizzava il male, sgretolando la teoria plotiniana che ne aveva fatto un principio ontologicamente opposto al bene, saranno gli ultimi esegeti neoplatonici a chiarire definitivamente il ruolo "privativo" del *kakon*, liberando definitivamente la materia dall'accezione negativa assegnatale da Plotino e ripristinando

* Università di Catania. Dedico questo saggio all'amico e collega Marian Wesoly, ringraziandolo per la stima e le opportunità che mi ha sempre generosamente riservato.

il monismo metafisico[1]. Identificando il male con la *stêresis*, e non con la *hylê*, e ribadendo il concetto procliano di *parhypostasis* in relazione al male, gli ultimi esegeti neoplatonici, in linea con una tendenza armonizzante sempre più condivisa[2], dimostreranno inoltre che per la corretta interpretazione "platonica" del problema del male era necessario servirsi della teoria aristotelica dei tre principi del divenire, nella quale è la privazione e non la materia a contrapporsi alla forma. In ciò Simplicio e Filopono seguono la linea esegetica di Giamblico e Proclo, ai quali risale infatti la prima rivalutazione della materia, intesa come prodotto necessario, e in tal senso buono, della processione dall'Uno/Bene, e l'utilizzo in senso anti-plotiniano dei principi aristotelici[3].

1. Un problema da risolvere: l'identificazione tra male e materia. Proclo vs Plotino

In quei trattati delle *Enneadi* nei quali affronta, direttamente o indirettamente, il problema del male[4], Plotino assimila quest'ultimo alla materia, che definisce inequivocabilmente ora come "male in sé" (καθ΄αὑτὸν κακόν, αὐτοκακόν, κακὴ αὑτη), ora come "primo male" (πρῶτον κακόν), ora come mancanza assoluta (παντελῶς ἔλλειψις) della forma (τοῦ εἴδους/λόγου) dell'essere, del bene e del bello. La materia è per Plotino priva di qualità, ἄποιος (*Enn.* 1.8(51).10); è come un'immagine rispetto alle cose che sono (εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα), come uno specchio nel quale le forme entrano ed escono senza mai fermarvisi definitivamente. È sostrato «di figure, specie, forme, misure e limiti, organizzata secondo un ordine che le è estraneo, poiché non ha in sé alcun bene (μηδὲν παρ' αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν)», è «sostanza del male (κακοῦ δὴ οὐσίαν), se può esistere una sostanza del male, [...] primo male e male in sé (κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ'αὑτὸ κακόν.)»[5]. La materia è il male primario e la causa di ogni male secondario, sia fisico che psichico, perché costituisce il punto più basso dell'emanazione, il più lontano dal bene,

---

[1] Come ha puntualizzato recentemente Opsomer (2007: 170), ogni platonico che voglia rimanere un monista metafisico, si astiene saggiamente dal fare della materia un principio del male.

[2] Per un quadro completo della storia della tendenza armonizzante tra platonismo e aristotelismo si veda I. Hadot (2015).

[3] Riguardo all'operazione anti-plotiniana messa in atto da Proclo riguardo al tema del male in *De mal. subs.* 30–37, Opsomer (2001) parla della sistematizzazione di un'"ontologia positiva" della materia, già iniziata da Giamblico.

[4] Soprattutto in *Enn.* 1.8(51), *Cosa sono i mali e da dove vengono*; 3.2(48) e 3.3(49), *Sulla Provvidenza*; 2.4(12), *Sulle due materie*; 2.9(32), *Contro gli gnostici*. Mi sono occupata più ampiamente della concezione plotiniana della materia-male in Cardullo (2014 e 2017). A tali lavori e alla bibliografia in essi citata e discussa rinvio pertanto per maggiori riferimenti, anche testuali.

[5] Plot. *Enn.* 1.8(51).3.35–40.

l'assolutamente privo di bene (*Enn.* 1.8(51).7.19 *ff.*). Essa è male per la sua totale indigenza (πενία)[6]: una realtà di tal fatta «non può che essere male (ἀνάγκη κακὸν εἶναι)», afferma[7].

Porfirio racconta che Plotino desiderava essere soltanto un *platonikos* e che intendeva basare l'intero suo insegnamento sulla dottrina di Platone, senza perseguire alcun tipo di originalità; se è così, allora una concezione "malvagia" della materia dovrebbe trovare posto, quale prototipo, nei dialoghi platonici, e invece nemmeno negli scritti più intrisi di dottrina orfico-pitagorica, come il *Gorgia* o il *Cratilo*, Platone ha mai considerato il corpo, o in generale il sostrato materiale, come male essenziale o come causa del male. Per Platone i veri mali sono quelli morali, che dipendono dalla debolezza e dalla fragilità dell'anima dell'uomo, non certamente dalla sua natura corporea. Plotino, invece, considera la materia la causa diretta del male, sia fisico che psichico; essa è talmente malvagia, afferma in *Enn.* 1.8(51).4.20–21, «da contaminare con il suo proprio male anche ciò che non è ancora in lei ma che si limita soltanto a rivolgerle lo sguardo (μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς.)». Riguardo ai mali morali, o vizi, Plotino afferma che sia il contatto con la materia a renderne l'anima irrazionale facile preda:

> «essa [*scil.* l'anima] è dunque mescolata con la mancanza di misura e non partecipa della forma che la ordina e la riconduce alla misura (μέμικται οὖν ἀμετρίᾳ καὶ ἄμοιρος εἴδους τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος·), difatti è fusa con un corpo che ha materia (σώματι γὰρ ἐγκέκραται ὕλην ἔχοντι.). Inoltre, se anche la <sua> parte razionale viene danneggiata, essa è impedita nella sua vista dalle affezioni e dall'essere ottenebrata dalla materia (ὁρᾶν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ), dal suo inclinare verso la materia (καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι) e, in generale, dal suo guardare non all'essere ma al divenire, il cui principio è la natura della materia (καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις), la quale è tanto malvagia da contaminare con il suo proprio male anche ciò che non è ancora in lei ma che si limita soltanto a rivolgerle lo sguardo. Infatti, essendo del tutto priva di bene, privazione di questo e pura mancanza, rende simile a sé tutto ciò che in qualunque modo entra in contatto con essa»[8].

La fonte di Plotino, riguardo alla malvagità della materia, non è Platone, il quale non parla mai di essa in modo così drasticamente negativo. Ma nemmeno il generale impianto ontologico neoplatonico giustifica in realtà questa sua particolare concezione. Difatti, se se ne considerano gli assiomi teorici di base, la materia, rispetto ai tre principi ipostatici dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima, si pone come l'ultima propaggine del processo emanativo, priva di essere e di bene a causa della sua estrema lontananza dal principio primo, ma non per questo identificabile con il male. Plotino, invece, considera automa-

---

[6] *Ibidem,* 2.4(12).16.20.

[7] Per la concezione plotiniana della materia, intesa come male o come fonte del male, seguo soprattutto l'interpretazione di Opsomer (2001 e 2007). Per una tesi più *nuancée* si veda Narbonne 1993: 187–207.

[8] Plot. *Enn.* 1.8(51).4.13–25.

ticamente l'assenza di bene come male, identificando quindi la materia, in quanto del tutto priva di bene, con il male primario[9]. Il suo assunto di partenza è che il Bene produce e produce qualcosa di progressivamente sempre meno buono di sé; in tal modo, alla fine, l'ultimo prodotto del Bene sarà del tutto privo di bene e per ciò stesso sarà male[10]. E tale ultimo prodotto è la materia; ecco uno dei brani più chiari in proposito:

> «siccome il Bene non esiste solo (γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν), è necessario che, nella serie delle cose che provengono da lui o, se così si vuol dire, ne discendono e se ne allontanano, vi sia un ultimo termine (τὸ ἔσχατον) e che dopo questo nulla possa più derivare: e questo è il male (τοῦτο εἶναι τὸ κακόν). C'è necessariamente qualche cosa dopo il primo, perciò anche un termine ultimo: questo è la materia (τοῦτο δὲ ἡ ὕλη) che non possiede nulla del Bene (μηδέν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ). E questa è la necessità del male»[11].

Partendo dai medesimi assunti metafisici, condivisi nelle loro linee generali da tutti i neoplatonici, Proclo in *De malorum subsistentia* 30.11 *ss*. – pur non menzionando mai per nome il suo avversario – rifiuta la concezione plotiniana del male-materia, riassumendola per sommi capi e mostrandone da una parte l'incoerenza rispetto alla struttura causale neoplatonica, che riconosce un solo principio unico e buono di tutte le cose, l'Uno/Bene, dall'altra rivelandone anche l'incongruenza rispetto all'ontologia di Platone. Infatti, considerare la materia il principio del male e male in sé, come fa Plotino, significa sia creare un dualismo di principi – assente in Platone, almeno in questi termini precisi di contrapposizione manichea tra Bene e Male, intesi come principi equipollenti e contrari – sia fare del male, in definitiva, un prodotto del Bene, e cioè del divino. Ma il Bene, che è dio, non può produrre che beni. Già Platone, nel *Teeteto*, aveva escluso la responsabilità del divino riguardo all'esistenza dei mali, e anche Proclo, contro Plotino, ribadisce chiaramente tale concetto-base della teodicea platonica in questo brano, assai pregnante, tratto dalla *Teologia platonica:*

> «Che nessuno ci parli di ragioni originarie dei mali nella natura (μὴ τοίνυν ἡμῖν τῶν κακῶν ἢ προηγουμένους λόγους ἐν τῇ φύσει λεγέτω τις), oppure di modelli intellettivi del tipo di quelli dei beni (ἢ παραδείγματα νοερὰ κατὰ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀγαθοῖς), o di un'anima malvagia; e che nessuno supponga che negli dèi vi sia una causa che crea il male (ἢ κακοποιὸν αἰτίαν ἐν θεοῖς ὑποτιθέσθω) o introduca tra essi discordia o guerra perenne contro il primo Bene (καὶ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ πρῶτον διάστασιν καὶ πόλεμον εἰσαγέτω διαιώνιον). Tutte queste dottrine sono infatti estranee alla scienza di Platone e certo assai lontane dalla verità (ἅπαντα γὰρ ταῦτα τῆς τοῦ Πλάτωνός ἐστιν ἐπιστήμης ἀλλότρια καὶ πορρώτερόν ποι τῆς ἀληθείας),

---

[9] Per una critica dettagliata dell'argomentazione plotiniana si veda Opsomer 2007: 168.

[10] Per i riferimenti testuali cfr. O'Meara (1997 e 2005); per una posizione contraria si veda Opsomer (2007).

[11] Plot. *Enn.* 1.8(51).7.18–23.

e fanno deviare verso una insensatezza degna dei barbari e verso una finzione drammatica simile alla guerra dei Giganti»[12].

Ha osservato recentemente Opsomer che *the attractiveness* della polemica di Proclo nei confronti di Plotino riguardo al tema del male – su cui il dibattito non si è ancora acquietato – risiede nell'appartenenza di entrambi i filosofi alla medesima corrente di pensiero e nella loro condivisione della stessa struttura ontologico-causale dell'universo[13]. Com'è possibile, quindi, che da un'impostazione teoretica analoga possano derivare, nella fattispecie, concezioni diverse della materia, negativa per l'uno (Plotino), positiva per l'altro (Proclo), e del male, realmente esistente come principio e radicato nella materia, per l'uno, inesistente e, al più, parassitario rispetto al bene, per l'altro? Alla base del dissenso tra i due neoplatonici sta ovviamente una diversa interpretazione della natura e del ruolo della materia nell'universo. Per Plotino essa è male in quanto ultimo prodotto dell'emanazione, per Proclo essa, per la stessa ragione, cioè perché deriva dal Bene, non può essere male. Dirimente però è a mio parere, nel caso specifico, l'accettazione o meno della dottrina aristotelica dei tre principi del divenire. Accogliendo la distinzione aristotelica tra materia e privazione, Proclo risolverà il problema dell'ipostatizzazione del male. Per Plotino, infatti, non vi è alcuna differenza tra materia e privazione, perché a suo parere la materia non accoglie mai in sé la forma e rimane sempre caratterizzata da uno stato di indigenza e di privazione e si contrappone perciò sempre all'essere a al Bene, configurandosi come Male in sé[14]; per Proclo, invece, il valore negativo che Plotino assegna alla materia, va attribuito semmai alla privazione, costituendo la materia il necessario e fondamentale ricettacolo dell'esserci di ogni ente e la *causa sine qua non* della generazione del mondo. Non è la materia a contrapporsi alla forma, come il male al bene, ma la privazione. Male è perciò la privazione (στέρησις) e non la materia (ὕλη). Criticando implicitamente Plotino, Proclo si domanda:

«se la materia è elemento necessario alla natura del tutto (εἰ δὲ ἀναγκαῖον ἡ ὕλη πρὸς τὸ πᾶν) e se l'Universo non sarebbe "questo dio grandissimo e beato" (Pl. *Ti.* 34b8) se la materia non ci fosse (ὕλης ἀπούσης), com'è possibile ricondurre ad essa la natura del male (πῶς ἔτι τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἐπὶ ταύτην ἀνακτέον;)? Altro infatti è il male, altro il necessario (ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον). Questo è ciò senza il quale l'essere risulta impossibile (καὶ τὸ μέν ἐστι τοιοῦτον οὗ χωρὶς εἶναι ἀδύνατον,), quello invece è privazione dell'essere medesimo (τὸ δὲ τοῦ εἶναι στέρησις.)»[15].

---

[12] Procl. *Theol. Plat.* 1.18.87.22–88.4.

[13] Opsomer 2007: 165.

[14] Per Plotino la materia è privazione totale; si veda *Enn.* 2.4(12).14–16. Cfr. a tale riguardo la critica di Opsomer 2001: 162–163.

[15] Procl. *De mal. subs.* 32.1–5.

Citando il *Timeo* e il *Filebo*, e alludendo anche alla *Repubblica*, Proclo rivendica definitivamente la bontà della materia e la sua necessità per l'universo, ripristinando la corretta opinione platonica:

> «[...] Platone ammette implicitamente che la materia è divina e buona per la sua partecipazione al dio (ἔνθεον αὐτὴν καὶ ἀγαθὸν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ μετάληψιν) e per essere sua progenie (καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ γένεσιν εἶναι), e che in nessun modo è malvagia (συγχωρεῖ καὶ οὐδαμῶς κακόν). E così – egli dice – dei mali vanno cercate cause diverse da quella divina [...]»[16].

Partendo, quindi, dagli stessi principi metafisici plotiniani, ma integrando gli insegnamenti di Aristotele sul divenire nella dottrina neoplatonica, Proclo libera la materia dalla sua identificazione con il male e indebolisce il ruolo di quest'ultimo nell'universo, facendo di esso soltanto una *parhypostasis* del bene, esistente solo là dove c'è il bene, e non un principio autonomo e ad esso equipollente. Rifiutando la concezione plotiniana del male-materia, Proclo evita il rischio di fare del Bene il principio del male e l'essenza stessa di questo; difatti, è giusto dire che la materia deriva dall'Uno/Bene, ma se, con Plotino, la si identifica con il male, allora si è costretti ad assegnare al Bene stesso la paternità del male[17]. Inoltre, poiché, come lo stesso Plotino asserisce in *Enn.* 6.2(43).13.9, ciò che produce qualcosa possiede nel grado più alto le proprietà del suo prodotto, allora il Bene, se produce – direttamente o indirettamente – il male-materia, sarà male in maggior misura del male da lui prodotto.

2. Il male come privazione e come *parhypostasis*. L'esegesi conclusiva di Simplicio e Filopono.

Il concetto di *parhypostasis*, già presente nei testi di Giamblico e Siriano sempre in riferimento al tema del male[18], consente a Proclo di rettificarne la concezione, de-ipostatizzando e collegando il male ad una condizione di privazione di essere e di bene, e gli permette di riportare la materia al suo ruolo di ricettacolo necessario alla generazione delle cose, secondo il dettato del *Timeo* platonico. Affermare che il male è una *parhypostasis* del bene equivale a negarne autonomia ed esistenza a sé stante; significa annullare quel principio negativo contrapposto all'Uno/Bene che già prima di Plotino alcuni pensatori d'età imperiale avevano introdotto nella metafisica platonica. Filosofi come Eudoro, Plutarco, Attico e soprattutto Numenio avevano interpretato Platone in senso dualistico, alla luce di dottrine orientali, per alcuni versi influenzate dallo gnosticismo.

---

[16] *Ibidem*, 34.12–15.

[17] Gerson 1994: 39: «if matter or evil exists owing to the One, then it would seem that the One is somehow implicated in its creation».

[18] Per i riferimenti testuali rinvio a Cardullo (2017).

Parlavano di un'anima malvagia, ingenerata e in lotta con il principio del bene, o identificavano la materia con il male, anticipando, e forse influenzando, l'opinione plotiniana a riguardo[19]. La critica procliana mira a ripristinare il monismo platonico, anche in contrapposizione a questa corrente esegetica medioplatonica. Il concetto di *parhypostasis*, così fondamentale per la risoluzione del problema del male, indica in generale una sorta di esistenza parassitaria o avventizia, o collaterale, di qualcosa che non deriva da alcun principio né tende ad alcun fine (*De mal. subs.* 50); qualcosa che in sé, quindi, non esiste, ma che si sviluppa soltanto ed esclusivamente attaccandosi ad altre realtà delle quali sfrutta vita e potenza. Nel caso specifico, il male esiste là dove c'è il bene, non ha una sua realtà assoluta ma sussiste solo in relazione alle realtà buone; la sua è una quasi-esistenza, è "come se" esistesse, ma in realtà in sé non esiste. Le diverse traduzioni rese del termine dai vari studiosi, che si sono occupati in maniera specifica della questione in Proclo, esprimono tutte adeguatamente questo concetto di depotenziamento del male. I. Hadot lo traduce *existence adventice*; Montoneri: *quasi-esistenza*; Lloyd: *parasitic existence*; Saffrey e Westerink: *pseudo-existence*; Isaac: *contre-existence*; Festugière: *sous-produit*, o anche *existence parallèle*; Steel e Opsomer: *parasitic existence*, considerandolo «a side effect of things existing and happening in the true hypostasis»[20]. Nell'ultima fase del neoplatonismo, diversi esegeti riprenderanno da Proclo sia la chiave di lettura del tema del male, forgiata sulla nozione di *parhypostasis*, sia l'accostamento male-privazione, in difesa anti-plotiniana della materia. La più dettagliata, e, direi, definitiva, messa a punto del problema, condotta sulla scia del *De malorum* procliano, si avrà nel VI secolo con Simplicio e Filopono. Il legame dottrinale con Proclo si realizza in tali pensatori attraverso gli insegnamenti di colui che fu il loro comune maestro presso la scuola neoplatonica di Alessandria, Ammonio di Ermia, il quale, a sua volta, era stato discepolo di Proclo ad Atene. Simplicio affronta il tema del male in alcuni passaggi dei suoi commentari alle *Categorie* e al *Manuale* di Epitteto; Filopono ne parla nel commentario alle *Categorie* e in quello alla *Fisica*. Come avremo modo di constatare, entrambi gli esegeti, pur rimanendo antagonisti su alcuni principi teorici, di ordine sia filosofico che religioso, in questo caso condividono lo stesso punto di vista, proponendo un'esegesi analoga del problema.

2.1. L'esegesi di Simplicio

L'occasione per far luce definitivamente sul problema del male, ribadendo con argomenti dettagliati e sottili la tesi procliana della sua mera esistenza collaterale o parassitaria e della sua condizione di privazione di bene, è data dal commento ad un lemma delle

---

[19] Cfr. Bonazzi (2015), Jourdan (2013 e 2014).

[20] I. Hadot (2001), Montoneri (1986), Lloyd (1987), Saffrey-Westerink (1986–1997), Isaac (2003), Festugière (1970), Steel, Opsomer (2003).

Categorie (11.14a19–25)[21] in cui Aristotele presenta bene e male come esempio di opposizione per contrarietà e li considera dei generi. Dopo avere riferito e discusso brevemente alcune osservazioni pronunciate da esegeti antecedenti, contrastanti fra di loro (Nicostrato, Porfirio, Giamblico), in merito all'assegnazione dello status di generi a bene e male, Simplicio si sofferma su un problema che presenta come grandemente importante (τηλικοῦτον); ed in effetti è quello la cui discussione gli consentirà di dimostrare che il male non è né un genere eccedente le dieci categorie, né un principio assoluto, contrario, eterno ed equipollente rispetto al bene. Alla linea 21 della pagina 416 del suo commentario alle *Categorie*, l'esegeta propone per l'appunto di considerare bene e male non come modelli di opposti per contrarietà, come fa Aristotele, bensì come stati di possesso e privazione. L'argomentazione è acuta ed estremamente dettagliata; vale la pena quindi di leggerne tutti i passaggi, snellendo la lunghezza del testo (416.21-418.17) con una paragrafazione.

a) *Posizione del problema***:**

«Aristotele ovunque in questo testo e, prima di Aristotele, anche Archita hanno posto come modelli di contrari bene e male (ἐναντίων παραδείγματα τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν τίθησιν), salute e malattia, vero e falso, giustizia e ingiustizia, virtù e vizio o anche eccellenza morale e malvagità (καὶ ὑγείαν καὶ νόσον καὶ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος, καὶ δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀδικίαν καὶ ἀρετὴν καὶ κακίαν ἤτοι σπουδαιότητα καὶ φαυλότητα), e come modelli di possesso e privazione hanno posto vista e cecità (ἕξεως δὲ καὶ στερήσεως παραδείγματα ὄψιν καὶ τυφλότητα). Ritengo, perciò, che valga la pena ricercare se bene e male, giustizia e ingiustizia e salute e malattia debbano essere posti come contrari oppure come <stati di> possesso e privazione».

b) *La difficoltà individuata***:**

«Se infatti <Aristotele> vuole che i contrari siano equipollenti, egualmente primari ed entrambi secondo natura (εἰ γὰρ τὰ ἐναντία ἰσοσθενῆ βούλεται <εἶναι> καὶ ὁμοίως προηγούμενα καὶ κατὰ φύσιν ἄμφω), e invece questi, cioè male, ingiustizia, malattia e simili sono piuttosto fallimenti, deviazioni e allontanamenti da ciò che è per natura (ἀποτυχίαι μᾶλλόν εἰσιν καὶ παραλλάξεις καὶ παρατροπαὶ ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν) e sono esistenze colla-

[21] «È necessario che tutti i contrari siano o nel medesimo genere o in generi contrari, o che siano essi stessi generi. Infatti bianco e nero sono nel medesimo genere – giacché colore è il loro genere –, giustizia e ingiustizia in generi contrari – infatti genere della prima è la virtù, della seconda è il vizio –, bene e male non sono in un genere, ma essi stessi si trovano ad essere generi di alcune cose». Testi di contenuto analogo sono: Arist. *Top.* 4.3, 123b8–12; *Met.* Δ 14, 1020b12 *ss.*

terali (παρυποστάσεις), come potrebbero essere entrambi equipollenti o egualmente per natura?».

c) *Proposta di soluzione***:**

«Se infatti esiste in generale il contro-natura, esso si trova in queste cose [*scil.* male, ingiustizia, malattia] e non in altro, e che esse siano dei fallimenti lo mostra in primo luogo il fatto che non costituiscono il fine di nulla, dal momento che anche coloro che scelgono l'ingiustizia sono abbindolati dalla debole immagine del bene in essa presente e vi soccombono per un fallimento, mentre sono in cerca di qualcosa di sufficiente, di bastevole e di prima qualità. Chi, riguardo alla malattia, non dubita del fatto che sia una disposizione contro-natura? E tutti i medici fino ad oggi continuano a definirla così. Se dunque queste cose si oppongono come ciò che è per natura a ciò che è contro-natura, non potrà trattarsi di antitesi di contrari (quelli, infatti, sono entrambi per natura e sono forme, come bianco e nero e caldo e freddo), ma <si tratterà> piuttosto di <un'antitesi> di possesso e privazione, della quale [*scil.* della privazione] una <modalità> consiste nell'*essere privati*, un'altra nell'*essere stati privati* (ἀλλὰ ἡ μὲν ἐν τῷ στερίσκεσθαι, ἡ δὲ ἐν τῷ ἐστερῆσθαι)[22]. E infatti l'essere malati è privazione, come lo sono anche l'essere morti, l'oftalmia e l'essere stati accecati, ma il primo caso consiste nell'*essere privati*, gli altri nell'*essere stati privati*. Ora, poiché dunque <la privazione> è duplice, tali uomini chiamano privazione solo quella che consiste nell'*essere stati privati* a causa della sua totale impotenza, mentre pongono le situazioni che consistono nell'*essere privati* come contrarie per la presenza in esse di una certa potenza derivante dalla mescolanza con un po' di possesso, e nondimeno Archita aveva piena conoscenza di questa differenza nel suo libro *Sugli opposti*, e non soltanto di questa, ma ne aveva aggiunta anche una terza; così affermava: "la privazione e l'essere privati si dicono in tre modi; difatti, si dicono o in virtù del 'non possedere affatto', come ad esempio chi è cieco non possiede vista, chi è sdentato non possiede denti e chi è incolto non possiede scienza; o <si dice> in virtù del 'possedere poco', come ad esempio chi ha un cattivo udito <possiede meno> udito e chi è affetto da ptilosi <possiede meno> vista; oppure in virtù del non possedere come si dovrebbe, come ad esempio lo zoppo rispetto ai piedi e chi ha voce sgradevole rispetto alla voce". Anche se Archita non ha assunto la ptilosi come malattia, ma ha considerato anche questa come un caso dell'essere privati; e infatti l'intera divisione riguardava la condizione dell'essere privati. Inoltre, i contrari, progredendo e raggiungendo il termine della loro generazione, diventano contrari puri, mentre l'oftalmia, progredendo in grandezza e raggiungendo il suo termine ultimo diventa cecità e la malattia diventa morte. Sicché oftalmia e malattia non sono contrari <di vista e salute>. In generale ambedue i contrari sono operazioni della natura, mentre la malattia è un insuccesso della natura e una privazione (ὅλως δὲ τὰ ἐναντία ἄμφω φύσεως ἔργα, νόσος δὲ φύσεως ἀποτυχία καὶ στέρησις), non soltanto come mancanza di ciò che è naturale, ma

[22] Corsivi miei.

come insuccesso (οὐχ ὡς ἀπουσία μόνον τοῦ πεφυκότος ἀλλ' ὡς ἀποτυχία). Infatti nella *Fisica* la privazione era soltanto mancanza di forma, che non manifesta ovunque il contro-natura ma piuttosto l'alterità. Perciò la materia di un osso è stata privata per qualche tempo della forma delle api e la materia del pane della forma della carne, e non è qui presente in nessun luogo il contro-natura, come nella privazione che è opposta <a possesso>. Sicché, ovunque è presente ciò che è contro-natura, là bisogna dire che vi è privazione piuttosto che contrario (ὥστε ὅπου τὸ παρὰ φύσιν, ἐκεῖ στέρησιν μᾶλλον ἀλλ' οὐκ ἐναντίον ῥητέον)».

d) *La conseguenza riguardo al problema del male: se non è il contrario del bene, il male non è principio.*

«Così, infatti, anche il nostro argomento contro coloro che pongono il male come principio [*scil.* i Manichei][23] avrà avuto buona riuscita. Quale ragione si dovrebbe addurre per siffatta disposizione di questi uomini divini [*scil.* la considerazione di bene e male come contrari e non come esempi di possesso e privazione] e per il fatto che nemmeno Giamblico vi abbia prestato attenzione, pur essendosi impegnato in molti e bei discorsi affinché si dovesse ritenere il male come consistente <soltanto> in un'esistenza collaterale e in un insuccesso (ἐν παρυποστάσει καὶ ἀποτυχίᾳ)?[24] Ebbene, <la causa sta nel fatto che> quegli uomini [*scil.* Aristotele e Archita] si sono conformati all'insegnamento dei Pitagorici relativo alle due colonne, quella del peggiore e quella del migliore, che li propone come contrari, nella quale si collocano il bene e il male. Ma ciò deve essere indagato ancora più a lungo. E se quanto abbiamo detto è stato detto secondo verità e noi indaghiamo le differenze tra le opposizioni, ovvero quella tra contrari e quella tra possesso e privazione, non parleremo più di quella differenza <cioè di bene e male come contrari>, perché i contrari mutano gli uni negli altri, mentre possesso e privazione non mutano <gli uni negli altri>, se è vero che, come si è detto, malattia e salute, giustizia e ingiustizia, bene e male, pur mutando gli uni negli altri, non si oppongono come contrari ma come possesso e privazione. Ma noi diremo quanto abbiamo già sostenuto prima, e cioè che mentre i contrari sono equipollenti, entrambi primari, secondo natura e forme (ὅτι τὰ μὲν ἐναντία ἰσοσθενῆ καὶ προηγούμενα ἄμφω καὶ κατὰ φύσιν καὶ εἴδη), invece la privazione è incapacità, esistenza collaterale e contro-natura e insuccesso della forma (ἡ δὲ στέρησις ἀδυναμία καὶ παρυπόστασις καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἀποτυχία τοῦ εἴδους)».

Per riassumere: attraverso la rettifica di una tesi aristotelica che analizza la nozione di male da un punto di vista logico, Simplicio trova il modo di esporre e di chiarire un'importante concezione metafisica neoplatonica. Dimostrando che il male non è il contra-

[23] Simplicio attacca i Manichei nel suo *Commentario al Manuale di Epitteto*, al cap. 35. Per una traduzione commentata del testo cfr. I. Hadot 2001: 114–144.

[24] Iamb. *Comm.Math.* 4.15–18; *Theolog.* 42.8 *ss.*; *Protr.* 93.15 *ss.*

rio (ἐναντίον) del bene, ma una sua privazione (στέρησις), l'esegeta ripristina l'unicità dell'ἀγαθόν, come principio, e ribadisce lo status di quasi-esistenza o di esistenza collaterale (*parhypostasis*) del κακόν, che viene collocato, assieme alla malattia e all'ingiustizia, tra le manifestazioni del "contro-natura" (παρὰ φύσιν), le quali non hanno realtà per sé ma esistono solo come privazioni di condizioni positive e "secondo natura" (κατὰ φύσιν), come il bene, la salute, la giustizia. Per rendere il suo argomento cogente e inoppugnabile, Simplicio si serve di una triplice distinzione semantica della *sterêsis*, che fa risalire ad Archita, il pitagorico del V secolo al quale in generale ha attribuito, nelle prime pagine del suo commentario, la prima esposizione della teoria delle *Categorie* e una chiara influenza su Aristotele. In realtà, com'è noto, quello citato e attribuito ad Archita (*Sugli opposti*) è uno scritto pseudo-pitagorico prodotto in epoca tardoantica, e la strategia che spinge Simplicio a considerare il pitagorismo la fonte del pensiero aristotelico, oltre che di quello platonico e neoplatonico, è quella concordista che mira ad unificare le tradizioni pitagorica, platonica e aristotelica sotto un'unica e antica paternità dottrinale. Nel caso specifico, Simplicio trova in Archita la soluzione del problema del male: la στέρησις non è soltanto quella che consiste nell'*essere stati privati*, ossia in quella situazione di totale, assoluta e irreversibile deprivazione di una condizione positiva, rappresentata emblematicamente dalla morte e dalla cecità, le quali sono, infatti, assoluta privazione della vita e della vista. Ma si considera στέρησις anche quello stato di momentanea e reversibile deprivazione di una condizione positiva e "secondo natura", che consiste nell'*essere <momentaneamente> privati* ed è rappresentato, ad esempio, dalla malattia e dall'ingiustizia, situazioni di dismisura o di sproporzione contro-natura, non certamente equipollenti rispetto allo stato positivo del quale rappresentano una discrasia. Se Archita e Aristotele non hanno tenuto conto di questa triplice distinzione dei sensi della privazione, e hanno posto il male, la malattia e l'ingiustizia tra i contrari, e non tra gli opposti per possesso e privazione, come avrebbero dovuto, lo hanno fatto perché hanno seguito in ciò le *systoichiai* pitagoriche, nelle quali tali opposti sono presentati come contrari.

Ma a prescindere dalla veridicità storica e teoretica del riferimento al pitagorismo, ciò che a noi risulta utile dall'esame del testo citato è l'assoluta precisione della concezione del male che Simplicio trasmette, nonché la sua fonte procliana: i contrari, come caldo-freddo e bianco-nero, sono forme e termini finali (delle cose calde e di quelle fredde, delle cose bianche e di quelle nere), sono realtà primarie definite, per natura ed equipollenti; invece il male, l'ingiustizia, la malattia non sono realtà originarie, né hanno una loro esistenza specifica come forme di alcunché, sono manifestazioni "contro-natura" e privazioni, rispettivamente, di bene, giustizia e salute, i quali si configurano come le forme, gli obiettivi "secondo natura" che gli enti dovrebbero possedere per realizzare appieno la loro esistenza, l'*eu zên*. Pertanto il male, essendo (come ingiustizia e malattia) solo una privazione e una quasi-esistenza, non esiste in sé e non è principio. Esistono invece dei termini positivi – il bene, la salute, la giustizia –, realmente esistenti e desiderabili come loro fini per tutti gli enti, che devono conseguirli per realizzare la loro natura compiutamente e felicemente, e dei termini negativi – il male, la malattia, l'ingiustizia – i quali consistono soltanto nella privazione e nell'assenza di ciò che dovrebbe essere posseduto

dagli enti. Ora, quest'ultimo concetto trova una sua più chiara esposizione in una pagina del commentario al *Manuale* di Epitteto (Simpl. *in Epict.* 35.74.6–31), nella quale Simplicio sostiene la medesima tesi dell'inesistenza in sé del male, indirizzando la sua polemica ai Manichei[25]. Vi afferma:

> «sicché non c'è una natura primaria o un'esistenza per sé del male (τις προηγουμένη φύσις καὶ ὑπόστασις τοῦ κακοῦ), come c'è per il bene (ὥσπερ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ), ma esso esiste collateralmente al bene (ἀλλὰ παρυφίσταται τῷ ἀγαθῷ,), poiché è una mancanza e una privazione di esso (ἔκπτωσις αὐτοῦ καὶ στέρησις ὑπάρχον). Così è infatti per la malattia in relazione alla salute e per il vizio dell'anima in relazione alla virtù. E come il camminare correttamente è un'attività primaria del vivente, verso la quale esso si rivolge, ponendolo come suo proprio obiettivo, laddove lo zoppicare e l'essere zoppi mentre si cammina sopraggiungono come un insuccesso dell'attività primaria, ed esistono collateralmente ad essa (παρυφίσταται αὐτῇ), essendo un movimento contro-natura (παρὰ φύσιν οὖσα κίνησις), così ogni male è rispetto al bene ad esso opposto. E non è possibile dire né che queste cose sono primarie allo stesso modo né che sono equivalenti l'una rispetto all'altra, come lo sono il bianco e nero. Infatti, questi sono entrambi ugualmente forme (Εἴδη γὰρ ὁμοίως ταῦτα ἄμφω) e l'uno né più né meno dell'altro, sono realizzazioni secondo natura (τὴν κατὰ φύσιν ἔχει τελειότητα) e non sono l'uno la privazione dell'altro (οὐδὲ στέρησίς ἐστιν ἑτέρου τὸ ἕτερον): difatti la privazione è deviazione e insuccesso della forma (Ἡ γὰρ στέρησις παραφορὰ καὶ ἀποτυχία τοῦ εἴδους ἐστὶν), come lo zoppicare <è deviazione e insuccesso> del modo <corretto> di camminare. Invece ciascuno di questi [*scil.* bianco e nero] è pura forma in sé, e l'uno non lo è meno dell'altro. Qua [*scil.* nel caso di bene e male o di salute e malattia], invece, l'uno è per natura, l'altro contro-natura (Ἐκεῖ δὲ, τοῦ ἑτέρου κατὰ φύσιν ὄντος, τὸ ἕτερον παρὰ φύσιν). E il contro-natura esisterà collateralmente a ciò che è per natura, vale a dire, il male sarà collaterale al bene. Infatti non il bene rispetto al male. Così come non si potrebbe dire che la riuscita esista collateralmente all'insuccesso dello scopo. E non è collateralmente alla malattia che esiste la salute, ma l'insuccesso è collaterale alla riuscita e la malattia alla salute».

2.2. L'esegesi di Filopono

Analogamente a Simplicio, anche Filopono affronta la questione del male incidentalmente, commentando il passaggio delle *Categorie* nel quale bene e male sono presentati come opposti per contrarietà e generi essi stessi. Alla p. 190.5 *ss*. del suo commentario al testo aristotelico, l'esegeta giustifica Aristotele chiamando in causa Platone, ovvero

---

[25] Già Ammonio, maestro di Simplicio, aveva definito "sciagurati" i Manichei, proprio per la loro concezione dualistica del principio. Cfr. Ascl. *in Metaph.* 292.25–29. Anche Filopono, in *De op. mundi* 301.15 ss. polemizza con i Manichei per la loro teoria del male come principio, e sostiene, in linea con gli altri neoplatonici tardoantichi, che non esiste una sostanza in sé del male e che quest'ultimo nasce soltanto da una nostra scelta sbagliata.

affermando che lo Stagirita non ha considerato bene e male come dei generi in senso proprio e stretto, come se volesse costringerci ad aggiungere altre due categorie alle dieci canoniche, ma li ha definiti tali esattamente allo stesso modo in cui Platone, nel *Sofista*, ha fatto con i cinque generi sommi, intendendo spiegare che, come quelli sono presenti in maniera transgenerica in tutte le entità, intelligibili e sensibili, così bene e male sono presenti in maniera transcategoriale in tutti e dieci i generi. Esistono infatti un bene e un male nella sostanza, un bene e un male nella qualità, nella quantità, e così di seguito. Tuttavia l'esegeta non accetta la considerazione aristotelica di bene e male come contrari; aggiunge, infatti:

> «e a chi considera le cose in maniera accurata, il bene e il male non sembreranno dei contrari, ma sembreranno opporsi <tra loro> come privazione e possesso; è infatti necessario che ciascun contrario abbia una sua specificità e una sua natura definita, come il bianco e il nero; invece il male non ha una sussistenza definita (τὸ δὲ κακὸν οὐκ ἔχει ὡρισμένην ὑπόστασιν), giacché è una sorta di dismisura (ἀμετρία γάρ τίς ἐστιν) e come potrebbe la dismisura avere una forma definita? Per questa ragione il vizio non rientra in una definizione, ma, così come la privazione, poiché non ha una natura definita, si avvicina all'assenza di possesso, allo stesso modo il vizio si avvicina all'assenza di virtù, sia per eccesso che per difetto».

Il brano mette in chiaro alcuni elementi fondamentali per la nozione di male: il male non esiste in una maniera definita, poiché è assenza di misura o di proporzione (*ametria*), cioè ha un carattere privativo; perciò è come la privazione (στέρησις), la quale non ha una sua definizione, configurandosi solo come assenza di possesso (ἀπουσία τῆς ἕξεως). Se ne conclude che bene e male non sono contrari, ma opposti secondo possesso e privazione. Un altro contesto in cui Filopono associa il male e la bruttezza in generale alla privazione e non alla materia si trova nel suo *Commentario alla Fisica*, alla pagina 187.19 *ss.* Qui l'esegeta, commentando *Phys.* 192a16, spiega come mai Aristotele consideri la privazione κακοποιός, cioè malefica. È questa un'ottima occasione per distinguere, con Aristotele, materia e privazione – che molti, afferma più avanti, erroneamente identificano – e sottolineare la "bontà" della prima e la "malvagità" della seconda. Anzitutto Filopono tende a precisare – interpretando chiaramente Aristotele secondo una chiave neoplatonica – che il principio buono, divino e desiderato da tutti gli enti, menzionato nel lemma (Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ), è il primo Dio, al quale nulla è contrario; e che la realtà divina alla quale si contrappone la privazione è la forma "materiata" (τὸ ἔνυλον εἶδος), ovvero la forma immanente alla materia e non quindi il primo Dio, causa formale prima, che non ha contrari. L'allusione è sia al Dio neoplatonico, unico principio del tutto, sia al secondo livello degli universali, le forme *en tois pollois*, già teorizzate dagli altri neoplatonici ateniesi e alessandrini. Ora, questa forma "materiata", o immanente alla materia, è divina in quanto procede dal Dio, che è Bene, e in quanto per ciascuna cosa il suo essere, ovvero la sua causa formale, è bene (θεῖον οὖν φησι τὸ ἔνυλον εἶδος, θεῖον δ' ὡς παρὰ θεοῦ προϊόν, <ἀγαθοῦ> δέ, διότι τὸ εἶναι ἑκάστῳ ἀγαθόν). Attraverso questa esegesi neoplatonizzante del testo aristotelico, e seguendo la falsariga di Ammonio,

Filopono trasmette la medesima concezione del male come privazione già presente nella tradizione che fa capo a Proclo, e condivisa anche da Simplicio; riportando l'opinione della scuola neoplatonica, l'esegeta afferma:

> «Noi diciamo, da una parte, che la privazione è contraria alla forma (τὴν μὲν στέρησιν ἐναντίον φαμὲν τῷ εἴδει) perché la privazione è causa del non-essere (διότι τοῦ μὴ εἶναι αἰτία ἡ στέρησις); ma se è al bene che la privazione è contraria (εἰ δὲ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον ἡ στέρησις), allora la privazione è male (κακὸν ἄρα ἡ στέρησις); dall'altra parte, affermiamo che la materia non è contraria alla forma, poiché la desidera (ἐφίεται γὰρ αὐτοῦ), come il brutto desidera il bello e la femmina il maschio»[26].

3. Considerazioni conclusive

L'analisi fin qui effettuata dei testi di Simplicio e di Filopono, entrambi filosofi e commentatori di tradizione platonica del VI secolo d.C., afferenti alla Scuola di Alessandria e legati dottrinalmente, tramite Ammonio di Ermia, alla Scuola di Atene, ha rivelato, riguardo alla trattazione del tema del male, una evidente continuità teoretica rispetto al filone esegetico anti-plotiniano e anti-dualistico, inaugurato da Giamblico e da Siriano, e rappresentato soprattutto, da Proclo. La Scuola di Alessandria mostra di recepire appieno l'insegnamento procliano concentrato soprattutto nel *De malorum subsistentia*; pagine di commentari prodotti nell'alveo di quella scuola, densissime di dottrina, trasmessa fra l'altro attraverso sottili e cogenti argomentazioni, ne danno ampia testimonianza. Riguardo al valore filosofico dei testi analizzati e alla validità scientifica dei loro autori, per lungo tempo considerati soltanto degli scolastici commentatori di testi altrui, privi di originalità e utili al più solo come dossografi, la letteratura più recente ha ampiamente dimostrato la superficialità e la scorrettezza di un tale giudizio negativo e screditante. Riguardo a Simplicio, ad esempio, oltre a rinviare ai numerosi e pregevoli studi di I. Hadot, che ne hanno ampiamente riscattato l'immagine, vorrei riportare un giudizio, a mio parere condivisibile, pronunciato recentemente da Marc Antoine Gavray: «le moment semble désormais venu d'examiner comment la synthèse opérée par Simplicius est source d'innovations doctrinales déterminantes dans l'histoire de la pensée; le regard porté sur Simplicius a completement changé. En trois ou quatre décennies à peine, il est passé du statut de "carrière pour les fragments des Présocratiques" à celui de "auteur digne d'interet philosophique", ultime témoin de l'Ecole néoplatonicienne d'Athène»[27]. Anche in merito alla questione del male, possiamo condividere tale giudizio: Simplicio non si limita a commentare e a riportare pedissequamente e senza alcun apporto perso-

---

[26] Lo stesso ragionamento si trova in Simpl. *in Phys.* 256.25 *ss*.

[27] Gavray 2015: 115.

nale critico le tesi altrui, procliane nella fattispecie, ma le argomenta e discute in prima persona. Estremamente interessanti sono a tale proposito le pagine del commento ad Epitteto nelle quali, prima di concludere sull'inesistenza del male assoluto, egli distingue tra mali fisici o naturali e mali morali, spiegando perché i primi non debbano essere considerati in realtà dei mali, ma parti del sistema della natura, che è buono, e perché i veri e propri mali sono soltanto quelli morali, che derivano dalle scelte sbagliate delle anime razionali, indipendentemente dalle suggestioni del corpo. Qui Simplicio, pur attenendosi alla teoria esposta da Proclo e fatta propria anche da Ammonio, non si limita, come ad esempio fa Asclepio, *in Metaph.*, a riferire letteralmente le parole dei suoi maestri, ma mostra di avere un suo proprio punto di vista sulla questione, argomentando in prima persona e arricchendo di esempi e di nuove spiegazioni la teoria già consolidata[28].

Riguardo a Filopono, a lungo criticato per la sua immagine ambigua di filosofo neoplatonico ma cristiano monofisita, recenti studi ne hanno rivalutato il pensiero e l'opera, e messo in luce, oltre all'originalità e alla profondità dell'esegesi (soprattutto nei commentari che non sono esplicitamente degli *apò phônês* da Ammonio), l'apporto innovativo di numerose teorie scientifiche. Mi riferisco, ad esempio e in primo luogo, alla teoria del moto del proiettile, che verrà codificata nel XIV secolo da Buridano come teoria dell'*impetus*, ma anche a numerose altre prese di posizione antiaristoteliche sulla materia, il movimento, il luogo e il vuoto[29]. Per quanto concerne, nella fattispecie, il tema del male, oltre alle pagine tratte dai suoi commentari aristotelici, che abbiamo indicato ed esaminato, vanno segnalate anche le critiche contro chiunque consideri il male alla stregua di un principio o lo faccia derivare da Dio, contenute in quel commento al *Genesi* che è il *De opificio mundi.* Qui Filopono, pur scrivendo da cristiano, mostra di leggere le sacre scritture alla luce delle teorie dei filosofi pagani; contro la blasfemia di quegli uomini miserabili – il riferimento è anzitutto ai Manichei – che credono in una sostanza del male, afferma ad esempio, riproponendo nei suoi tratti essenziali una concezione presente già in Proclo, in Ammonio *apud* Asclepio e in Simplicio, che non esiste una sostanza definita del male, ma che è il cattivo uso delle energie fisiche, da parte delle anime, a consentire ai mali morali (i vizi) una quasi-esistenza (ὅτι οὐκ οὐσία τίς ἐστιν ἀφωρισμένη τοῦ κακοῦ, ἀλλ' ἡ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν παράχρησις τῇ κακίᾳ παρυπόστασιν ἔδωκεν).

Per concludere, l'apporto degli ultimi esegeti neoplatonici rappresenta un contributo decisivo al consolidarsi di una teoria che era stata concepita in reazione ad una concezione – quella plotiniana, che aveva avuto degli influenti predecessori in alcuni pensatori medioplatonici – pericolosamente dualistica e per molti aspetti in contrasto con l'insegnamento platonico. Di certo, in un periodo storico come quello nel quale Simplicio e Filopono vivono, connotato da uno scenario religioso sempre più stabilmente cristia-

---

[28] Per i dettagli di questa teoria, esposta nel commentario al *Manuale* di Epitteto, rinvio a O'Meara (2016).

[29] Su Filopono si vedano in particolare gli studi di Verrycken (1990), Wildberg (1999), de Haas (1997), Golitsis (2008), Sorabji (2010[2]), Salis (2014). Per l'influenza esercitata ancora in epoca bizantina dai commentatori tardo-antichi riguardo al tema del male si veda Trizio (2014).

no, le teorie squisitamente pagane si intrecciano e si confondono con quelle cristiane, e non stupisce quindi se, riguardo ad esempio al problema dei mali presenti nel mondo, sia da parte degli ultimi pagani come dai filosofi di fede cristiana, ci si trovi concordi nell'escludere l'esistenza di un principio malvagio, nel negare la responsabilità divina del male, e nel venerare un Dio principio primo e trascendente, unica causa efficiente di un universo buono.

BIBLIOGRAFIA

Fonti citate

Brennan, T., Brittain, C. (transl.)**,** 2014, Simplicius, *On Epictetus Handbook 27–53*, London.

Des Places, E. (ed.), 1973, Numénius, *Fragments*, Paris.

Festugière, A. J. (trad.), 1970, Proclus, *Commentaire sur la République*, vol. 1–3, Paris.

Hadot, I. (trad.), 2001, Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Paris.

Isaac D. (trad.), **2003,** Proclus, *Trois études sur la providence. De l'existence du mal*, Paris.

Montoneri, L. (cur.), **1986,** Proclo, *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, Roma–Bari.

Narbonne, J.-M. (trad.), 1993, Plotin, *Les deux matières (Ennéade II 4 [12])*, Paris.

Opsomer, J., Steel, C. (transl.), 2003, Proclus, *On the Existence of Evils*, London.

Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (trad.), 1968–1997, Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. 1–6, Paris.

Letteratura secondaria

Bonazzi, M., 2015, "Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali", *Chôra* 15 (*Dualismes*), pp. 225–240.

Cardullo, R. L., 2014, *Considerazioni sul male nel* Commentario alla Metafisica *di Asclepio. Contro Aristotele e in difesa dell'unicità del Primo Principio*, in: R. L. Cardullo, D. Iozzia (cur.), *Kallos kai arete. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale–Roma, pp. 551–556.

Cardullo, R. L., 2017, *Evil as* alogon *in the post-Plotinian Neoplatonism. Again on the Uniqueness of the Principle between Athens and Alexandria*, in: R. L. Cardullo, F. Coniglione (eds.), *Reason and no-Reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, new Perspectives*, Sankt Augustin, pp. 47–63.

De Haas, F. A. J., 1997, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden.

Gavray, M. A., 2015, "Revue" à Ph. Soulier, *Simplicius et l'infini*, Paris 2014, *Revue de philosophie ancienne* 33, pp. 115–128.

Golitsis, P., 2008, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote*, Berlin–New York.

Hadot, I., 2014, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin.

Hadot, I., 2015, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Leiden–Boston.

Lloyd, A. C., 1987, *Parhypostasis in Proclus*, in: G. Boss, G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, pp. 145–157.

Opsomer, J., 2001, "Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. Subs.* 30–37)", *Phronesis* 46, pp. 154–188.

Opsomer, J., 2007, "Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An ancient Debate continued", *Quaestio* 7, pp. 165–189.

O'Meara, D., 1997, "Das Böse bei Plotin (Enn. I,8)", in: T. Kobusch, B. Mojsisch (hrsg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, pp. 33–47.

O'Meara, D., 2005, "The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions", in: J. Dillon (ed.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, pp. 179–185.

O'Meara, D., 2015, "Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius", in: J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (eds.), *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg, pp. 279–290.

Salis, R., 2014, *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono*, Lecce.

Trizio, M., 2014, "A late antique Debate on Matter-Evil revisited in 11th-Century Byzantium. John Italos and his Quaestio 92", in: P. d'Hoine, G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and moral Responsability in ancient, medieval and early modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, pp. 383–394.

Jourdan, F., 2013, "La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe", *Revue de philosophie ancienne* 31, pp. 41–87, 149–178.

Jourdan, F., 2014, "La matière à l'origine du mal chez Numénius", *Philosophie Antique* 14, pp. 185–235.

Sorabji, R. (ed.), 2010[2], *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London.

Verrycken, K., 1990, "The Development of Philoponus's Thought and Its Chronology", in: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London, pp. 233–274.

Wildberg, C., 1999, "Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus", *Hyperboreus* 5, pp. 107–124.

R. LOREDANA CARDULLO
/ University of Catania, Italy /
lcardullo847@gmail.com

Evil as Privation in Neoplatonism. Simplicius and Philoponus in Defense of Matter

The aim of this paper is to highlight the decisive contribution of Simplicius and Philoponus to the resolution of the problem of evil in Neoplatonism. A correct and faithful interpretation of the problem, which also had to agree with Plato's texts, became particularly needed after Plotinus had identified evil with matter, threatening, thus, the dualistic position, which was absent in Plato. The first rectification was made by Proclus with the notion of *parhypostasis*, i.e., "parasitic" or "collateral" existence, which de-hypostasized evil, while at the same time challenging the Plotinian theory that turned evil into a principle that was ontologically opposed to good. In light of this, the last Neoplatonic exegetes, Simplicius and Philoponus, definitely clarified the "privative" role of *kakon*, finally relieving matter from the negative meaning given to it by Plotinus and restoring metaphysical monism.

KEYWORDS Evil, matter, privation, Plotinus, Proclus, Simplicius, Philoponus

Érnest Renan et Marc-Aurèle : Sur la fin du monde antique

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Académie d'Athènes* /

On lui (à Zénon) demandait ce qu'était un ami :
« un autre moi- même », répondit-il.
Diogéne Laërce, *Vies*, VII, 23
à Marian Wesoły

Selon Renan, le jour de la mort de Marc-Aurèle « peut être pris comme le moment décisif où la ruine de la vieille civilisation fut décidée »[1]. Quelques lignes plus loin, Renan se demande : puisque Marc-Aurèle n'a pas pu sauver le monde, qui le sauvera [2] ? Il constate que sa mort avait laissé le champ libre à des ignorants et à des fous et que

[1] Renan 1882 : 489.

[2] Renan 1882 : 490.

sa bonté s'avéra incapable de bannir du royaume le malheur, instauré juste après sa mort, par l'accès au pouvoir de son fils, Commode. Le mauvais gouvernement qui suivit annonça l'effondrement de la vertu et de la raison et le triomphe de la folie.

Dans la suite de son exposé, Renan fait appel aux médecins, et de toute évidence, sans le nommer, à Galien, qui, on le sait, outre le privilège d'être le médecin de famille de l'empereur, s'était taillé, selon ses propres dires, une telle réputation pour sa capacité à guérir les maladies qu'il fut envié par ses collègues[3]. Grâce à son génie médical, il guérit Commode de la peste (qui déclencha entre 165 et 190 après J. C.)[4], sans pour autant réussir à le soigner de sa folie ni de sa dépravation qui se traduisait dans ses décisions et ses actes et rejaillissait sur son entourage.

Compte tenu de ces données, je me propose de diviser mon texte comme suit : je m'attacherai d'abord à Marc-Aurèle et à l'idéal platonicien du roi-philosophe; puis je traiterai de l'influence de la philosophie politique stoïcienne sur la formation de sa personnalité ; enfin, j'examinerai les raisons qui conduisirent Ernest Renan à clore son *Histoire des origines du christianisme* par ce dernier ouvrage, essentiellement consacré à la biographie de Marc-Aurèle en relation avec les étapes historiques qui jalonnèrent sa vie.

Les deux chapitres qui se suivent, intitulés « Le martyre de Marc-Aurèle et sa préparation à la mort » et « La mort de Marc-Aurèle – la mort du monde antique »[5] traitent essentiellement du développement de l'Église chrétienne sous le règne de cet empereur, tout en décrivant les efforts de la philosophie pour améliorer la société civile.

Selon Renan, avec l'avènement de Marc-Aurèle, l'idéal de Platon se réalisa ; le monde était enfin gouverné par les philosophes[6]. L'empereur, formé dès son enfance à la philosophie, penche pour le stoïcisme tardif, dont l'idéal diffère de celui des fondateurs du Stoïcisme de l'époque hellénistique. Une différence fondamentale entre les deux philosophes à savoir Platon et Marc-Aurèle, tient à l'idée introduite par Marc-Aurèle, selon laquelle, il ne faut pas espérer la prompte réalisation d'une sagesse idéale, mais plutôt savoir se contenter d'un « tout petit progrès ». Comme l'écrit M. Aurèle à juste titre : « ne t'attends pas à la *République* de Platon, contente-toi des plus petits progrès et crois bien que le résultat final n'est pas une petite chose »[7]. On constate par conséquent que Marc-Aurèle ne penche pas pour un idéal de cité platonicienne, puisque, pour Platon, la cité idéale est fondée sur le bien absolu, à savoir sur la justice. Néanmoins, il ne se contente pas, comme on le sait, d'*un tout petit progrès*. Il opte pour une cité, peuplée dans sa totalité

---

[3] Gal. *Libr.propr.* 2 (19.19 Kühn = *SM* II : 99). *Cf.* aussi, Boudon 2005 : 448.

[4] Les historiens anglais la nomment parfois aussi *Galenic plague* (« peste galénique ») du nom de Galien, le célèbre médecin de l'époque, *cf.* Gourevitsh (2005).

[5] Renan 1882 : 465–483 et 484–500.

[6] Renan 1882 : 32 : « L'idéal de Platon était réalisé : le monde était gouverné par les philosophes. Tout ce qui avait été à l'état de belle phrase dans la grande âme de Sénèque arrivait à être une vérité. Raillée pendant deux cents ans par les Romains brutaux, la philosophie grecque triomphe à force de patience ». *Cf.* aussi la n. 1 à la même p. concernant Aristide Quintilien.

[7] M.Ant. 9.29.

de citoyens vertueux et voit dans cette démarche le double rôle capital du philosophe-roi dans la cité parfaite, qui s'exprime par la réponse fameuse de Socrate à Glaucon, son interlocuteur : s'il n'arrive pas soit que les philosophes deviennent rois dans les États soit que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et de princes ne deviennent philosophes, et que cet ensemble – pouvoir politique et philosophie – se rencontre sur la même tête, alors, mon cher Glaucon, il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les États, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain[8].

Or, la philosophie aspire à une formation des jeunes non sophistique, à un enseignement vertueux, fondé sur des principes régulateurs des devoirs de chacune de trois classes de citoyens, mais surtout elle se préoccupe de l'éducation des gardiens de la cité. Platon voit même dans l'art imitatif (à savoir la tragédie) le grand danger que le spectacle pourrait provoquer aux âmes des futurs gardiens de la cité : les gardiens doivent se consacrer au bien de l'État à l'exclusion de tout le reste. Un genre d'activité, même imitative, qui viendrait les distraire de ce soin est donc à proscrire. De plus, se fondant sur l'expérience, il faut remarquer que toute imitation, quand on s'y applique dès la jeunesse, se transforme en habitude voire en *nature* (Pl. *R.* 394c ; 395c–d). On constate ici que Platon, avant Aristote[9], avait considéré l'habitude (l'*hexis*) comme une seconde nature[10]. La vertu peut être enseignée dans la mesure où personne, comme le dit le Socrate de Platon, ne commet de faute volontairement[11]. Il est donc clair que l'idéal platonicien diffère fondamentalement de celui de Marc-Aurèle ; quand Renan affirme que l'idéal platonicien se réalise en la personne de Marc-Aurèle, il ne tient assurément pas compte des principes fondamentaux de cette philosophie. Selon Platon, est philosophe celui qui est *doté d'une bonne mémoire, de facilités pour apprendre, de grandeur de vue, de grâce, amoureux et aussi parent de la vérité, de la justice, du courage et de la modération* [12]; et, malgré les moments de déception que suscite chez lui l'ignorance du public, le philosophe s'évertue à lui montrer la voie de la vertu, ce qui constituera, dans la suite, le devoir du sage stoïcien. Selon la philosophie du Portique, chaque individu possède l'aptitude à devenir sage, puisque la doctrine des biens et des maux s'attache tout à fait aux prénotions innées[13]; il suffit que le maître, le *sophos*, lui montre la voie pour découvrir la sagesse en dissipant les ténèbres de son ignorance. Les représentants de l'ancien Stoïcisme s'intègrent ainsi dans la lignée des socratiques, dans la mesure où ils restent conséquents par rapport à

---

[8] Pl. *R.* 5.473c.

[9] Arist. *EN* 1103a-b15-25. La notion de l'*hexis*, dérivant très probablement, des textes du corpus hippocratique, sur le sujet, *cf.* Dragona-Monachou (2018).

[10] *Cf.* Luccioni 1958 : 139.

[11] *Cf.* p. ex. Pl. *Prt.* 329d–334c ; *Ti.* 86d–e : « Nul n'est vicieux volontairement. C'est par effet de quelque disposition maligne du corps ou d'une éducation mal réglée que l'homme vicieux devient vicieux » (trad. A. Rivaud).

[12] Pl. *R.* 4.484a1–487a8.

[13] *Cf.* Plu. *Des contradictions des Stoïciens*, 18.

l'enseignement de leur aïeul Socrate, selon lequel la vertu peut être enseignée[14]. C'est ce que Socrate préconisait à maintes reprises et que les Stoïciens, Socratiques à cet égard, enseignaient à leurs disciples. Mais, selon Platon, c'est au philosophe qu'appartient le rôle royal du précepteur. Et tandis que dans la *Callipolis* platonicienne, la charge royale du chef de l'État va de pair avec le rôle du philosophe/précepteur étant donné qu'il est celui qui sait[15], en revanche, selon les Stoïciens, c'est le sage/précepteur qui englobe en sa personne toutes les fonctions royales, fonctions politiques, dans la mesure où comme ils le disent : seul le sage est roi et chef d'état, car il possède toutes les vertus[16]. Ainsi, selon le témoignage de Plutarque, Zénon affirmait que « seul le sage est stratège »[17] ; et selon Diogène de Babylone, le disciple de Chrysippe, seul le sage est divin, responsable du trésor de l'État, poète et rhéteur. Le sage est également homme politique, riche, pieux ; il gouverne la maison, il est aimé des dieux car il est plein de dignité[18]. On constate que toutes ces qualités, caractéristiques de la figure du sage, lui confèrent un pouvoir politique, semblable ou presque, à celui que Platon accordait au sien. Dès lors et bien que les thèses stoïciennes soient communément taxées d'apolitisme, il est à signaler que le sage participe, même de bon gré, aux affaires de la cité et suit de près leur déroulement, si, comme le dit Chrysippe, rien ne l'en empêche[19]. Les Stoïciens ne prétendent pas fournir un modèle idéal de politique, à la manière de la *République* de Platon ; leur modèle contient néanmoins de nombreux éléments qui permettent de penser la vie en commun et la participation politique selon le modèle du Sage. Le sage Stoïcien, en effet, n'est pas à l'écart de la Cité, comme le fut le sage épicurien, ou le Cynique, mais il contribue à élever celle-ci à la vertu[20]. Dans certains cas, le sage devra toutefois s'abstenir d'exercer des fonctions politiques, par exemple sous les régimes tyranniques. Il y a donc une pensée politique chez les Stoïciens, qui ne se confond pas avec l'éthique mais qui en constitue plutôt un des aspects : l'action vertueuse dans la cité. C'est également dans ce cadre que pourrait

---

[14] *Cf.* D.L. 6.10 (appartenant celui-ci aux Socratiques, étant disciple de Socrate) ; aussi D.L. 7.91 : « la vertu peut être enseignée ; c'est ce que disent Chrysippe au premier livre, *De la fin*, Cléanthe, Posidonius dans ses *Protreptiques*, et Hécaton. La preuve qu'elle le peut c'est que, de mauvais, on peut devenir bon » (Les Stoïciens s'intègrent dans la lignée des Socratiques par l'intermédiaire d'Antisthène, maître de Diogène et de Cratès, maître celui-ci, de Zénon de Citium).

[15] Dans Socrate on trouve aussi un intellectualisme éthique qui se prolonge aussi en intellectualisme politique : le pouvoir appartient à celui qui sait. Ainsi on lit aussi dans Xénophon : « Les rois et les gouvernants, disait-il (Socrate), ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni qui ont été choisis au hasard par la multitude, ou que le sort a favorisés, ou qui ont usurpé le pouvoir soit par la violence, soit par la ruse, mais ceux qui savent commander (ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν) ; X. *Mem.* 3.9.10). Il s'ensuit qu'il y a chez Socrate un intellectualisme éthique qui se prolonge aussi en intellectualisme politique : le pouvoir appartient à celui qui sait ; Romeyer Dherbey 1999 : 61.

[16] D.L. *7.122.*

[17] Plu. *Arat.* 18 (= *S.V.F.* 1.223a ; Arnim 1964) : « μόνον ... στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν».

[18] (Diog.Bab. *Rh.*), Phld. *Rh.* 2 : 210 Sudhaus. (= S.V.F. 1.223a) ; aussi, D.L. 7.122–124.

[19] D.L. 7.122 « Le sage fera de la politique, s'il n'en est pas empêché, comme le dit Chrysippe dans le premier livre *Des Vies* ».

[20] *Cf.* Lousao (2006).

s'inscrire, je pense, la division de l'éthique selon Cléanthe, le successeur de Zénon, en deux sciences, politique et éthique[21], dans la mesure où le sage par sa personnalité mettra un terme au vice dans la cité et encouragera inlassablement la vertu (aussi dans la vie politique), étant vertueux lui-même. La vertu stoïcienne en tant que conformité à la loi naturelle, réside surtout dans une juste évaluation des circonstances qui relève de la capacité du sage à s'y adapter selon la raison, privé qu'il est de réactions émotionnelles. Or, contrairement à Aristote qui voyait une distance entre théorie et pratique[22], les Stoïciens perçoivent le double rôle de la philosophie comme inséparable : la philosophie est un *art de vivre*, on apprend à philosopher pour évaluer les événements et agir (vivre en accord -όμολογουμένως-) et vivre selon la nature, selon la vertu, vivre selon l'expérience des événements qui arrivent par nature[23] ; il est évident que la philosophie est tant théorique que pratique[24] et dans ce cadre on peut bien concevoir la raison de la participation du sage aux affaires publiques ; en même temps, le sage supporte sans protestation les coups de la fortune et s'y plie[25]. Ainsi, il n'hésitera pas à se donner la mort, comme Sénèque, qui acquiesce aux ordres de son souverain et se donne la mort[26], comme on le sait, sans protester, dans la mesure où il est conscient en permanence que son passage par le monde des vivants est éphémère et que la mort appartient aux *indifférents*[27]. Mais, comme on le verra dans la suite, il ne s'agit pas seulement du stoïcisme tardif de la période romaine qui voulait que l'homme politique se conforme sans protestation aux attaques de la fortune ou qu'il reste indifférent aux intrigues qui se trament contre lui.

Une série d'anecdotes témoigne des rapports des Stoïciens de la première période avec les souverains de l'époque, ou plutôt, du désir des souverains de se ranger aux côtés des philosophes du Portique. On connaît, d'ailleurs, le goût du roi Antigone de Macédoine pour l'enseignement de Zénon et le respect mutuel qui lie les deux hommes[28]. Le roi aimait suivre les cours de Zénon à tel point qu'il l'invita en Macédoine pour qu'il devienne le précepteur de son fils Alcionée. Il justifia son invitation en affirmant que le futur souverain devrait former son intellect à la philosophie afin d'apprendre à gérer

---

[21] Cléanthe procède à une division de la philosophie en six parties (D.L. 7.41), ce qui constitue un hapax dans l'histoire de l'École, à savoir, dialectique et rhétorique, morale et politique et physique et théologie. Selon le témoignage de D.L. 9.6, Héraclite avait introduit le premier la division de la philosophie en physique, politique et théologie (περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν).

[22] *Cf.* Arist. *EN* 1178a : εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον, οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ·

[23] D.L. 7.87.

[24] *Cf.* Ogereau 2002[2] : 68.

[25] *Cf.* M.Ant. 8.20 : « La nature ne vise pas moins à ka fin d'un être qu'à son commencement ou à son développement ».

[26] *Cf.* Grimal 1979 : 239–240. Mais Momigliano 1969 : 239–256, il voit avec Sénèque, le début d'un éloignement entre politique et philosophie (dans Grimal 1979 : 240).

[27] D.L. 7.102.

[28] D.L. 7.6–10, 13.

comme il se doit les affaires de l'État et à former des citoyens vertueux[29]. Comme on le sait, Zénon ne se déplaça pas ; mais il envoya deux de ses disciples à la cour royale[30]. Dès qu'il apprit la mauvaise nouvelle de la mort de Zénon, Antigone s'exclama : Quel théâtre j'ai perdu [31]! Entendant par là que l'enseignement de Zénon avait une saveur théâtrale puisqu'il attirait son auditoire par le charme de sa présence et par son discours philosophique. Toujours dans le cadre des rapports des souverains avec les Stoïciens, on voit le roi Ptolémée inviter Chrysippe à se rendre en Égypte afin de lui donner des cours de philosophie[32]. Chrysippe déclina la proposition du roi et, si l'on en croit le témoignage de Diogène Laërce, préféra rester à Athènes et diriger l'éducation des fils de sa sœur, conscient du rôle décisif du maître dans la formation du caractère des enfants[33]. On comprend donc aisément pourquoi les Stoïciens ont écrit des traités sur la morale où ils imposaient des règles de conduite aux nouvelles sociétés engendrées par les événements politiques. Selon H.C. Buldry, Zénon dans son livre sur la *République*, dénonçait les erreurs de la société contemporaine et proposait des solutions à titre de remèdes[34]. Il considérait l'éducation comme le seul moyen d'allier la théorie à la pratique, offrant elle-même une méthode et un *art de vivre*. Selon Sénèque la philosophie est à la fois spéculative et active : elle contemple et agit dans le même temps[35]. Mais bien avant Sénèque, Zénon avait pressenti que l'enseignement philosophique pouvait jouer un rôle nouveau qui semblait lui être imposé par l'état social, politique et religieux du monde hellénistique de la fin du IVe siècle. Dès lors, on conçoit aisément pourquoi Zénon, pendant ses cours, prodiguait aussi des conseils visant à aider ses disciples à bien se conduire dans la société[36]. De même, Cléanthe, dans son traité, *De la conduite de la vie*, avait réuni un ensemble de règles de comportement[37]. Cependant, le bon fonctionnement de la cité et la vie heureuse dépendaient uniquement de la discipline des citoyens et de leur aptitude à respecter les règles imposées par la philosophie et par la concorde instaurée entre les hommes. Vivre en stoïcien signifie qu'il faut faire à chaque instant bon usage des données de l'expérience ; qu'il faut accepter la réalité, même si les choses ou les événements sont fâcheux et importuns[38]. Le monde extérieur ne saurait en rien affecter la conscience du sage. Ainsi la subjectivité doit être surmontée et réduite au silence tandis que l'acte vertueux apparaît

---

[29] *Ibidem*, 7.7.

[30] *Ibidem*, 7.8–9.

[31] *Ibidem*, 7.15.

[32] *Ibidem*, 7.179 (= *S.V.F.* 2.1.21–26).

[33] *Ibidem*, 7.185 ; *cf.* aussi : (a) Schuhl 1962 : XXXIV ; (b) Gould 1971 : 7.

[34] Buldry 1959 : 5.

[35] Sen. *Ep.* 95 : « La philosophie est tant contemplative qu'active ; elle contemple et agit en même temps ».

[36] D.L. 7.22.

[37] *Ibidem*, 7.175.

[38] *Cf.* Epict. *Ench.* 8 : « N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux ».

dès lors que la passion est totalement exclue[39]. Procèdent du même esprit les sentences stoïciennes selon lesquelles seul le sage est citoyen, ami, proche, libre ; il ne vit pas dans des espaces déserts et isolés ; il est sociable par nature ; le sage est paré de civilité[40]. Selon cette approche, tout événement prend des dimensions naturelles, privées de toute intervention émotionnelle. La nature est présente et active dans tout événement pratique, dans les actes de tous les jours. Ainsi, *vivre conformément à la nature* ne réside plus dans la façon de faire ou dans la façon de dire ; il ne s'agit pas de poser tel acte précis ni de dire ceci plutôt que cela, mais de faire « ainsi » et non autrement. Chez les Stoïciens, « ainsi » signifie « naturellement », en stoïcien, de manière à plaire aux dieux ou « conformément à la nature »[41]. Le comportement naturel du sage puise dans sa capacité de discipline et dans son aptitude à suivre l'ordre divin des choses. Cet ordre, qui régit la nature, où rien n'existe au hasard mais est le produit d'un art créateur, sert de guide à l'organisation du monde humain ; à tel point que la vie de l'homme, disent les Stoïciens, ressemble à la descente joyeuse d'un ruisseau[42]. Seul le comportement de l'insensé est intolérable. Incapable de suivre la succession des événements, il devient le jouet de ses passions, qui l'entraînent en dehors de la cité des sages et des dieux. N'étant pas sociable, l'insensé est voué à vivre malheureux et exilé[43]. Voilà en quoi consiste la sociabilité stoïcienne : la bonne disposition du sage consiste dans la maîtrise des sentiments et dans la capacité d'affronter tout ce qui arrive selon la raison et de bon gré[44]. Ces idées débouchent sur une société universelle, dans laquelle les relations morales et individuelles sont plus profondes que les relations politiques[45]. Tenus de vivre dans une société composée d'une mosaïque de populations, les anciens Stoïciens ont inventé des modes de comportement fondés sur une discipline intérieure dûment organisée selon le bien et la vertu.

Il est donc tout naturel que Marc Aurèle, un homme initié à la philosophie grecque depuis son enfance, citoyen de Rome et futur maître de l'Empire romain, penche pour la philosophie stoïcienne, dans la mesure où celle-ci lui montre la voie de la vertu politique dans un contexte troublé et sans issue. Dès le règne d'Adrien, le stoïcisme avait pénétré le droit romain de ses larges maximes, écrit Renan, et en avait fait le droit naturel, le droit

---

[39] *Cf.* Daraki 1989 : 135.

[40] *Cf. S.V.F.* 3.222 ; *cf.* Daraki 1989 : 163.

[41] Caujolle-Zaslawsky 1978 : 427.

[42] D.L. 7.88.

[43] *Cf. S.V.F.* 3.679.

[44] *Cf.* Epict. *Ench.* 53 (= *S.V.F.* 1.527), de Cléanthe : « Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée, là où vous m'avez un jour fixé ma place ; Comme je suivrai sans hésiter ! Quand bien même je ne voudrais pas, devenu méchant, je ne suivrai pas moins ». *Cf.* aussi Hippol. *Haeres*. 1.1.21 (= *S.V.F.* 2.975) : le renseignement du fragment porte sur le libre arbitre et la nécessité. Le sage veut ce qui arrive et suit l'événement ; l'insensé ne veut pas suivre, il le suit, néanmoins, par nécessité.

[45] *Cf.* D.L. 7.124 : « Ils disent que l'amitié n'existe que chez les sages, à cause de leur ressemblance entre eux ; elle est une communion dans les affaires de la vie, puisque nous usons de nos amis comme de nous-mêmes ». Aussi, D.L. 7.23 : « On lui (à Zénon) demandait ce qu'était un ami : 'un autre moi-même', répondit-il ». (Mais cette réponse légendaire, on le sait, remonte aussi à Socrate et à Diogène le Cynique).

philosophique tel que la raison peut le concevoir pour tous les hommes[46]. La civilisation grecque avait pénétré tout l'Empire romain et tous les foyers de la haute société romaine ; tout l'enseignement se faisait en grec[47]. Comme le dit Renan à juste titre, la Grèce ne comptait pas de plus belle victoire que celle qu'elle remporta ainsi par ses pédagogues et ses professeurs[48]. Mais déjà Horace avait affirmé que si les Romains avaient pris la Grèce par les armes, celle-ci n'en avait pas moins vaincu son conquérant en introduisant les arts dans le Latium non-civilisé[49]. Selon Renan, la philosophie prenait, de plus en plus le caractère d'une religion ; elle avait ses prédicateurs, ses missionnaires, ses directeurs de conscience, ses casuistes[50]. Les grands personnages entretenaient auprès d'eux un philosophe familier, qui était en même temps leur ami intime, leur guide/leur « moniteur », le gardien de leur âme[51]. Les écrits de Musonius Rufus, précepteur d'Épictète, deviennent des livres d'inspiration pour Marc-Aurèle[52], surtout ses diatribes et spécialement celle intitulée : *Qu'il faut aussi que les rois philosophent*. On y lit ces mots : « un bon roi est nécessairement et d'emblée aussi un philosophe ; le philosophe oui, est d'emblée royal aussi »[53]. Musonius nous apprend pourquoi la philosophie stoïcienne est nécessaire au roi-chef de guerre. La première des qualités du roi-chef de guerre est le courage, qui fait de lui un homme impavide. Or, seule la philosophie peut donner, concernant la mort et la peine, la forte conviction que celles-ci ne constituent pas des maux. Par conséquent, « s'il faut que les rois acquièrent du courage, et il faut qu'ils l'acquièrent, à fond et plus que quoi que ce soit d'autre, il leur faut s'occuper de la philosophie »[54]. La philosophie de Musonius offrait à Marc-Aurèle un bel appui pour affronter les malheurs, la peur et l'incertitude du champ de bataille[55]. Le Stoïcisme lui assure ainsi la voie du courage ; dans le même temps, Épictète, on l'a vu, devient pour l'empereur la voix de sa pensée, qui s'exprima enfin, à travers les pages de ses *Pensées pour moi-même*, rédigées sous sa tente, pendant la campagne de Moravie et durant ses nuits d'insomnie, dans l'attente du lendemain et d'un nouvel affrontement avec l'ennemi[56]. Or les *Pensées* ne visent pas à recenser

---

[46] *Cf.* Renan 1882 : 22.

[47] *Cf.* Renan 1882 : 40 et n. 2 de la même p.

[48] *Cf.* Renan 1882 : 41 et n. 1 de la même p.

[49] *Cf.* Hor. *Epist.* 2.1.156–157 : « Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agesti Latio ».

[50] *Cf.* Renan1882 : 41 (surtout Dion Chrysostome).

[51] *Cf.* Renan 1882 : 41.

[52] *Cf.* Perrotta 1946 : 196, où l'auteur analyse la pensée philosophique de Marc Aurèle et souligne qu'il suit de près et qu'il emprunte des idées dans Épictète sans pour autant créer une propre pensée philosophique originale.

[53] Stob. 38.9–11, dans Romeyer Dherbey 1999 : 379 et n. 4.

[54] *Cf.* Romeyer Dherbey 1999 : 379 et n. 7.

[55] *Cf.* Romeyer Dherbey 1999 : 379-380.

[56] *Cf.* Renan 1882 : 251.

les événements, mais à méditer sur les questions que leur pose leur auteur[57]. Les choses extérieures sont donc des causes anonymes, de troubles et de tentations, contre lesquelles Marc-Aurèle invoque le secours de la philosophie. Contre la misanthropie, la peur de la mort, l'exécution à froid des soldats innocents (ennemis pourtant de sa patrie), contre le sentiment du vide, le découragement, celui-ci trouve des réponses dans l'idée de l'autonomie de l'homme, de son indépendance intérieure et de son rattachement à l'univers à travers la raison divine, la sienne propre en constituant une partie[58]. Si la philosophie sert d'appui tant affectif que rationnel, ses représentants, les philosophes de son temps, représentent la voie créatrice des sages, malgré la physionomie très souvent douteuse des représentants en question. Marc-Aurèle ne se dissimulait pas les défauts de ses amis, écrit Renan[59] ; mais sa parfaite sagesse lui faisait établir une distinction entre la doctrine et les faiblesses de ceux qui l'enseignent. Il savait qu'il y avait peu de philosophes pour pratiquer véritablement ce qu'ils prônaient. Cependant, il optait pour le progrès intellectuel du peuple dont il était le souverain et il voyait dans la philosophie l'unique facteur de progrès éducatif. À Athènes, il institua des chaires pour toutes les sciences, dont les titulaires étaient généreusement rétribués, et sut donner à ce qu'on peut appeler l'université de cette ville, un éclat supérieur encore à celui qu'elle tenait d'Adrien. Selon Renan, la philosophie à l'époque, plus rationnelle que jamais, s'était substituée à la religion ; on voyait à côté de chaque homme d'État un philosophe-prédicateur, un confesseur, un ami intime. Quant à Marc-Aurèle, si attaché fût-il à la philosophie stoïcienne, on a le sentiment en feuilletant ses *Pensées*, qu'il s'agit d'un livre de méditations extrêmement pessimistes[60], et de constatations moroses sur l'existence humaine. Tout est comédie, tout ressemble à une pièce de théâtre ; tout est aussi éphémère que monotone. Pour prendre ses distances par rapport au déroulement de la vie, l'homme, Marc-Aurèle contemple le déroulement des choses d'un œil mélancolique. Son attitude a conduit beaucoup d'historiens à parler du pessimisme de l'empereur, de son scepticisme, de sa perpétuelle autocritique, qui puise surtout dans l'idée du *progrès* du philosophe stoïcien, instaurée par Chrysippe[61] et imposée par Posidonius. Selon cette thèse, les hommes se divisent en trois catégories : en sages, qui se savent infaillibles ; en insensés qui ne s'aperçoivent jamais de leurs fautes, puisqu'ils sont incapables de les discerner ; et en hommes engagés dans le progrès. Ceux-ci sont les plus malheureux, car ils se croient coupables de toutes les fautes et s'accusent toujours eux-mêmes. Une phrase d'Épictète décrit bien la situation de l'homme en progrès : « Si tu veux faire des progrès, défie-toi de toi-même… il n'est pas facile de garder ta volonté en

---

57 *Cf.* Gill 2007[3] : 612.

58 *Cf.* Hadot 2002 : 145–159 (ch. « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle ») ; Hadot 1977[2] : 180–184.

59 Renan 1882 : 36.

60 *Cf.* Hadot 2002 : 145–159 (ch. « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle »).

61 Stob. *Flor*., 103.22 (= *S.V.F.* 3.510) (L'homme en progrès ne néglige aucun de ses devoirs et sa vie n'est pas heureuse, selon Chrysippe).

accord avec la nature tout en restant attaché aux choses extérieures » (*Ench.* 13). Certains chercheurs ont décelé certains aspects psychologiques, tel Dodds qui suggère que l'empereur avait subi ce que les psychologues appellent « crise d'identité »[62] ou pathologiques dans la personnalité de Marc Aurèle, l'homme souffrant d'un ulcère et des poumons[63] et buvant de ce fait de la thériaque toutes les nuits[64]. Dans le même temps, Épictète devinent pour l'empereur la voix de sa pensée, qui s'exprima enfin, sur les pages de ses *Pensées pour moi-même*, qui replié à soi-même il essayait de se donner de conseils d'autarchie face à la mort et aux malheurs. Les spécialistes de psychologie ont discerné dans ce texte « une sorte d'hypertrophie du moi qui lui masque ses voisins » et soutiennent que même le titre de l'ouvrage est révélateur de son intention : c'est pour lui-même surtout qu'écrivait Marc Aurèle, dans la mesure où c'est lui, avant tout autre, qui avait besoin de cette autopersuasion, de cette justification à ses propres yeux[65].

Mais on le voit aussi, selon Dion Cassius, s'entretenir avec les chrétiens, les jours de bataille, et même leur demander de le secourir par leurs prières à leur dieu, se montrant tolérant à leur égard, au point que sa philosophie, en tant que direction spirituelle, rencontre sans difficulté la religion chrétienne. Renan voit que le IIe siècle de notre ère a eu la double gloire de fonder définitivement le christianisme, c'est-à-dire le grand principe qui a opéré la réforme des mœurs par la foi dans le surnaturel et d'assister, grâce à la prédication stoïcienne et sans aucun élément de merveilleux, à la plus belle tentative d'école laïque de vertu que le monde ait connue jusque-là. Ces deux tentatives furent étrangères l'une à l'autre et se contrarièrent plus qu'elles ne s'aidèrent réciproquement ; mais le triomphe du christianisme n'est explicable que quand on a bien compris tout ce qu'il y eut de force et d'insuffisance dans la tentative philosophique[66]. Aussi faut-il sans cesse revenir à Marc-Aurèle : il résume, en effet, tout ce qu'il y eut de bon dans le monde antique. Renan affirme enfin : Marc-Aurèle fut le plus pieux des hommes, non parce qu'il était païen, mais parce qu'il était un homme accompli. Il fut l'honneur de la nature humaine, et non d'une religion déterminée[67].

Son attitude face à la vie, pourrait-elle donc être qualifiée d'un faux-pessimisme, dans la mesure où ce qui le hante le plus, consiste à regarder d'un œil critique et privé de toute réaction émotionnelle tout ce qui se passe dans la vie.

---

[62] Dodds 1979 : 43, n. 2, dans Hadot 1977² : 148.

[63] *Cf.* Dailly, Effenterre 1954 : 351–352: « toutes les sources sont unanimes à nous montrer M. Aurèle comme un homme de constitution débile dont la vie ne fut qu'une longue maladie, et il mérite d'une enquête psychomédicale (...) il se drogue, il a des vertiges et des crachements de sang » (selon le témoignage de Galien).

[64] Il s'agit d'un mélange de grains de trèfle, de rue sauvage, d'Erve moulu, d'aristoloche où M. Aurèle ajoutait aussi du pavot (Dailly, Effenterre 1954 : 352). Dion Cassius, 72.6.4 : « Jamais, le jour, il ne mangeait que le remède appelé thériaque. Il prenait ce remède moins par crainte que par faiblesse d'estomac et de poitrine; ce moyen lui permettait, dit-on, de résister à ses autres infirmités ainsi qu'à cette faiblesse à ses propres yeux».

[65] Dailly, Effenterre 1954 : 355.

[66] *Cf.* Renan 1882 : 615–625.

[67] *Cf.* Renan 1882 : 19 et pp. I–III (*Préface*).

Marc-Aurèle n'a peut-être, jamais éprouvé la joie d'un représentant de l'ancien stoïcisme ni partagé la façon dont celui-ci conçoit son attachement au tout, la relation indissociable et amicale entre la Nature (ou dieu) et lui. Marc-Aurèle savait qu'il appartenait à la nature mais conservait une attitude de soumission et, de ce fait, sa vie, comme aussi sa mort, ne le concernait pas. Comme l'écrit Renan, il a accueilli sa mort sans protester, y étant exceptionnellement bien préparé[68]. Vieilli et épuisé, de toutes les amertumes il a peut-être choisi l'εὔλογος ἐξαγωγή, le départ conduit de la droite raison et il serait glissé dans la mort, en renonçant à toute nourriture. Cependant, il n'a pas réussi communiquer avec sa mort, comme Zénon qui, lui, appelle Niobé, la déesse de la terre, en frappant la terre de la main, en lui déclarant gaîment qu'il arrive [69] ; ou bien comme Cléanthe qui, conscient de son âge déjà avancé, se décide à mourir, pour s'unir avec le tout, alors qu'il est encore en bonne santé ou presque, et à mis chemin de la mort, mais renonçant de revenir sur ses pas[70]. Ou encore comme Chrysippe qui prend congé de la vie secoué d'un éclat de rire [71]! Marc Aurèle, quant à lui, muni d'une franchise chrétienne plus conscient des circonstances, se laisse aller à l'encontre de l'éternité.

---

[68] Selon Hadot 2002 : 29, l'exercice de la *praemeditatio malorum*, de la méditation, permettra d'être prêt au moment où une circonstance inattendue, et peut-être dramatique, surgira. Elle est destinée à éviter que le sage soit surpris inopinément par l'événement. Mais il est à signaler que bien avant, Posidonius, représentant du moyen Stoïcisme, avait inventé un mot qui désignait justement cette procédure : παρενδημεῖν, à savoir cohabiter (vivre) et bien avant avec le malheur, de manière qu'il ne soit pas capable d'agiter l'âme du sage, *cf.* Gal. *PHP* 4.416 ; aussi Pigeaud 2006[3] : 277.

[69] D.L. 7.28.

[70] *S.V.F.* 1.474 *ff.*

[71] D.L. 7.185.

BIBLIOGRPHIE

Arnim, H. von (coll.), 1964, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1–4, Stuttgart.

Boudon, V., 2005, "Galien de Pergame", in: *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. III, Paris, pp. 440–466.

Buldry, H. C., 1959, "Zeno's Ideal State", *Journal of Hellenic Studies* 79, pp. 3–15.

Caujolle-Zaslawsky, F., 1978, "Le système stoicien et la paremphasis", in: J. Brunschwig (ed.),*Les Stoïciens et leur logique*, *Actes du Colloque de Chantilly, 18–22 septembre 1976*, Paris, pp. 425–448.

Dailly, R., Effenterre H. van, 1954, "Le cas de Marc Aurèle, Essai de psychosomatique historique", *Revue des études anciennes* 56, pp. 347–365.

Daraki, M., 1989, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris.

Dodds, E. R., 1979, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, tr. fr. H.-D. Saffry, Paris.

Dragona-Monachou, M., 2018, "La notion de l'héxis chez Aristote (en grec)"; article à paraître dans les *Actes du Colloque Aristote et la médicine*, 17 mai 2017, Athènes.

Gill, C., 2007[3], "Stoic Writers of the Imperial Era", in: C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, pp. 597–615.

Gould, J. B., 1971, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden.

Gourevitsh, D., 2005, "The Galenic Plague: a Breakdown of the Imperial Pathocoenosis and Longue Durée", *History and Philosophy of the Life Sciences* 27, pp. 57–69.

Grimal, P., 1979, *Sénèque, ou la conscience de l'Empire*, Paris.

Hadot, P., 1977[2], *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris.

Hadot, P., 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.

Lousao, A., 2006, "Stoïcisme et politique", sur le site internet, publié en 2006.11.11, http://etudespolitiquesinternationales.blogspot.com/2006/11/la-politique-selon-les-stociens.html.

Luccioni, J., 1958, *La pensée politique de Platon*, Paris.

Momigliano, A., 1969, *Seneca, between Political and Contemplative Life*, Rome.

Ogereau, F., 2002[2], *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris.

Perrotta, G., 1946, *Storia della Letteratura Greca*, vol. 2, Milano.

Pigeaud, J., 2006[3], *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.

Renan, E., 1882, *Histoire des Origines du Christianisme*, Livre 7: *Marc Aurèle et la fin du monde Antique*, Paris.

Romeyer Dherbey, G., 1999, *La parole archaïque*, Paris.

Schuhl, P.-M., 1962, *Les Stoïciens*, Paris.

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI
/ Academy of Athens, Greece /
marproto@academyofathens.gr

Ernest Renan and Marcus Aurelius: On the End of the Ancient World

According to Renan, the day of Marcus Aurelius' death could be considered as the decisive moment in the downfall of the ancient civilization. He, thus, wonders: "If Marcus Aurelius, the unique emperor-philosopher, did not succeed in saving the world, who else, then, could have saved it?" He notes that the emperor's death was followed by the succession to the throne of his corrupted son, Commodus, and his friends,

who all were all ignorant. Renan observes that the emperor's kindness could not have prevented the unfortunate fate that befell the Roman Empire after his death. What we have here is the perennial problem, already established in Plato, regarding the role of the philosopher-king in establishing a good state and educating good citizens. However, the case of Marcus Aurelius, as demonstrated by Renan in his book, shows the inability of philosophy to serve the real needs, which ultimately leads to disastrous and irreparable consequences. The present paper attempts to reconstruct the reasons for the unsuccessful application of philosophy, especially the philosophy of the Hellenistic era, to the administrative system of the Roman Empire. It is argued that the failure is mainly due to political, religious and cultural problems.

KEYWORDS Stoicism, Marcus Aurelius, Renan, nature, law, city, politics, education

Byzantinisme et rationalité : Julien Benda et Constantin Tsatsos

GEORGE ARABATZIS / *Université d'Athènes* /

1. Introduction

Le terme « Byzantin » se réfère à un ordre qui n'est pas limité strictement à un contexte historique particulier, mais concerne de dispositions culturelles plus générales. L'usage le plus général de la notion est exprimé peut-être par le mot « byzantinisme » qui est employé, d'abord, pour démarquer un ordre politique aux pratiques capitales de dissimulation, de verbiage, d'hypocrisie, de tromperie, d'arrangement bureaucratique, de distinction totale entre morale et politique, d'incohérence entre raisons et intentions, mots et choses. Par extension, le terme « byzantinisme », à côté de la vie politique de la cour constantinopolitaine, peut aussi bien être appliqué à d'autres époques d'histoire politique, à d'autres lieux et avec de différents acteurs. Dans l'histoire des idées, le terme «byzantinisme» revêt, la plupart du temps, une connotation négative et acquiert, rarement, un sens positif comme, p. ex., chez Cavafy qui parle de «notre glorieux byzantinisme», dans son poème « à l'Église » (*cf.* Hass 1996 : 91–129).

2. Le byzantinisme expressif selon Julien Benda

2.1 La littérature hellénistique pérenne

À propos de la relation entre Byzance et la littérature, on peut concevoir deux approches théoriques : (a) une théorie thématique où l'on examine les thèmes littéraires qui d'une manière ou d'une autre renvoient aux divers aspects de la vie byzantine et (b) une théorie forte où, comme on va le voir, Byzance apparaît comme l'image même de la littérature. Pour ce qui est de l'approche (a) où Byzance fait particulièrement l'objet de traitement littéraire, l'origine de cette tendance se trouve dans les Lumières mêmes où la répulsion et l'attrait pour Byzance vont de pair. Ainsi, Voltaire, tout en critiquant l'absolutisme et le fidéisme, a écrit en 1778 *Irène*, une tragédie d'inspiration byzantine. Toutefois, l' « appel byzantin », en ce qui concerne la littérature française, est fortement développé vers la fin du XIXe siècle. Sous l'impulsion du roman *Salammbô* de Flaubert et de l'œuvre historique de G. Schlumberger, l'orientalisme français et l'esprit de *fin de siècle* découvrirait Byzance comme lieu privilégié de déclin, de délices et de malheurs, de sexualité perverse, d'atmosphère mystérieuse, de l'allégorie de Constantinople comme Babylon, un mélange de mysticisme et de luxe, de péripéties d'hermétisme, de sainteté et de féminité (*cf.* Delouis 2003 : 101–151). Cette image de Byzance comme symbole de décadence trouve un parallèle dans la théorie même de la littérature byzantine où on voit que, selon Jenkins, par exemple, les Byzantins étaient incapables non seulement de continuer mais aussi de comprendre les chefs-d'œuvre de la littérature antique (voir Jenkins 1963 : 37–52).

Le thème de Byzance ne tarde pas d'apparaître comme métaphore de la littérature en soi, lorsque, par exemple, en 1894, un critique, Paul Rabiot, parle de « notre byzantinisme » (*cf.* Delouis 2003: 135). L'idée que le byzantinisme est la littérature même est soutenue par Julien Benda dans son livre *La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure* : *Mallarmé, Gide, Valéry, Alain, Giraudoux, Suarès, les Surréalistes* (Benda 1945). Le livre porte le sous-titre *Essai d'une psychologie originelle du littérateur*; l'objet de Benda est, comme le titre l'indique, la critique de quelques personnalités éminentes de la littérature française, bien que la controverse soit en particulier concentrée sur Paul Valéry et André Gide. Benda (1927) est par ailleurs connu pour son livre *La Trahison des Clercs* où il accuse nos clercs de la vie intellectuelle de se transformer, d'apôtres de vérité en penseurs relativistes.

L'opinion que le byzantinisme est la littérature-même va être appelée ici « littérature byzantine » sans, pour autant, que ce terme se réfère spécifiquement à la littérature de l'Empire byzantin. La référence à la littérature byzantine comme littérature générale est justifiée, comme nous allons le voir, par la longévité persistante de l'héritage de la littérature hellénistique alexandrine. Le terme «littérature byzantine» désigne une « littérature de la littérature » qui, écrit Benda ayant à l'esprit la littérature française contemporaine, est dirigée contre l'intellectualisme. En fait, la littérature adopte une attitude

ambiguë envers l'intellectualisme, parce que ce dernier a une signification double, soit en tant que théorie des idées pures soit comme intellectualité; la « littérature byzantine » s'oppose à l'intellectualisme de Descartes, c'est-à-dire celui des idées claires et distinctes. La littérature du romantisme, dit Benda, est la plus hostile à l'intellectualisme; hostile, également, à la science à laquelle elle impute de l'indétermination selon la célèbre maxime de Heisenberg. Benda note, toutefois, et à juste titre, que le théorème d'incertitude n'est pas indéterminé en soi, mais, au contraire, il est formellement logique. La « littérature byzantine » est une prose et une poésie de l'absence et donc, elle abonde en mots appartenant au champ lexical du manque et de la négativité (voir la référence faite à la strophe de Mallarmé : « la fleur... l'absente de tous bouquets »). Cette tendance s'étend jusqu'à Jean-Paul Sartre et à sa théorie de l'imaginaire, où l'image est traitée comme néantisation de la réalité (voir Arabatzis 1999–2000). Ainsi, la littérature est une représentation qui ne s'auto-définit pas et où l'image, en particulier l'image du rêve, est considérée comme chemin menant vers la connaissance[1].

Benda cite d'autres caractéristiques du byzantinisme littéraire comme la répulsion à l'analyse en faveur de l'union mystique du sujet avec l'objet. Il y a encore, dit-il, le désir du synchronique au lieu du diachronique, à travers une célébration de la totalité et non de la conséquence ni de la cohérence logique. On distingue également ici une transposition de l'impératif catégorique de Kant, qui dit que la conduite morale de nos actions doit avoir force de loi. Selon Valéry, Mallarmé juge la poésie de cette manière et selon le critique français Thibaudet, l'éthique anti-utilitariste kantienne est compatible avec l'anti-utilitarisme de la poésie. Pour Benda, il y a une énorme différence entre les deux, car la première (la morale anti-utilitariste) est ascétique tandis que la seconde (la poétique anti-utilitariste) est extatique. Une autre caractéristique de la « littérature byzantine » est le culte de l'individuel qui, selon Benda, est une autre forme d'égoïsme. Sur ce point, on constate une confusion entre la profondeur psychologique et l'individu particulier[2]. Par le mot juste on arrive à l'union mystique désirée, mentionnée ci-dessus, de sorte que la littérature constitue une carrière dans l'extase. La doctrine principale du byzantinisme est l'anti-cohérence et, ainsi, la totalité tant désirée par la littérature est fragmentée, car cette dernière ignore la cohérence logique. Pour Benda, l'idée de fragmentation constitue l'importance supplémentaire d'une œuvre de «littérature byzantine» qui peut être lue en commençant par où le lecteur veut – et Benda cite comme exemple l'œuvre de Proust, qu'on peut lire à partir de n'importe quel volume (mais Proust, dans sa théorie et pratique littéraires, n'est pas un littérateur byzantiniste, écrit Benda).

À la liste des caractéristiques de la « littérature byzantine », vient s'ajouter l'amour de l'hermétisme. Selon Gide, cité par Benda, la littérature doit être hermétique car la vie l'est aussi. La différence entre hermétisme et complexité est proportionnelle à la différence

---

[1] Cette opinion maintient une certaine validité dans la philosophie de l'empirico-criticisme d'Ernst Mach, qui a, particulièrement, influencé l'œuvre de Robert Musil.

[2] Confusion qui a particulièrement contribué à renforcer l'existentialisme.

entre littérature et mathématiques. La littérature byzantine est encore une recherche de l'excentricité, car il y a une confusion qui veut que le style naturel passe pour banalité. Plus précisément, l'amour du langage littéraire est l'amour du mot juste et non pas de la proposition. Tel était le caractère de la littérature alexandrine, le modèle de la « littérature byzantine ». Le langage littéraire selon le byzantinisme doit être différent du langage commun et on voit ici une obsession du phénoménisme contre l'extériorité du réel. Le beau est propulsé comme étant le vrai (mais non pas le contraire), ce qui indique un besoin de vérité ou, plutôt, de validité et de valeurs qui résident dans la vérité. L'ambiguïté de l'intellectualisme dans le contexte de la littérature devient ainsi évidente. La littérature byzantine ne repousse pas l'intellectualisme mais, au contraire, elle le veut souverain dans son intérieur, mais comme œuvre d'art et non pas en tant qu'analyse logique. Si nous voulions clarifier les positions de Benda sur ce point, nous devrions faire une distinction entre « intellectualisme instrumental » et « intellectualisme organique ». Le premier s'offre comme soutien de la littérature dans la mesure où il est pertinent pour elle, tandis que le deuxième, bien qu'organique de la pensée, est repoussé car en étant absolu, il pourrait même arriver à exiler la littérature[3].

À ce stade, Benda précise la définition de la « littérature byzantine » : elle n'est pas une littérature de la littérature, mais une littérature pour esprits philologiques. Qui est, cependant, l'écrivain à esprit philologique? Benda avance certaines de ses caractéristiques: il est (a) celui qui tend vers l'idée primaire, celle qui provoque des émotions – (b) celui qui repousse la généralité, la vérité impersonnelle et l'objectivité – (c) celui pour qui, dans son œuvre, la forme l'emporte sur le contenu – (d) celui qui est caractérisé par le désir de plaire.

2.2. Byzantinisme et violence critique

La « littérature byzantine » est l'état normal de la littérature dans la longue durée. Comme nous venons de le dire, la littérature alexandrine est la source de la «littérature byzantine» et la comparaison avec la tragédie antique est très instructive sur ce point. Les grandes époques de la littérature, comme celle de la tragédie antique, sont de courte durée par rapport à la « littérature normale », comme l'alexandrine et sa continuité, la byzantine, qui s'étalent sur plusieurs siècles. Nous concluons, donc, que le byzantinisme est l'état 'naturel' de la littérature. Que cette littérature n'est pas sans qualités est attesté par Benda lui-même, qui reconnaît la capacité du byzantinisme de produire des chefs-d'œuvre comme les *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes. Le temps d'Alexandrie, admet Benda, est effectivement plus littéraire (Benda 1945 : 225). La littérature pure met en garde contre la positivité et constitue une religion mondaine. Sur ce point, il convient de mentionner la distinction de Benda entre deux mémoires, la « mémoire de

[3] Voir Pl. *R.* livres II, III et surtout X.

Newton » et la « mémoire de Proust ». Newton cherche à se souvenir où il a mis quelques manuscrits mathématiques perdus et il y arrive après beaucoup d'effort; dans le cas de la mémoire du narrateur de Proust, dans *La recherche du temps perdu*, celle-ci se réveille par l'image de la madeleine et, ainsi, se déroule le « film » du passé. Par conséquent, la littérature byzantine ne parvient pas au noyau réel de la vie intellectuelle.

La relation ambiguë avec les masses est une autre caractéristique de la dite littérature: l'esprit philologique repousse le goût populaire, mais vise, en même temps, à être accepté par le plus grand public. Encore, il évite de se concentrer sur des idées centrales et développe des thèmes auxiliaires, tandis qu'une autre caractéristique de la littérature est qu'elle multiplie le nombre d'auteurs. Tout auteur, comme souligne Valéry, finit par s'imiter. Les œuvres sont inspirées par un nihilisme qui est, toutefois, d'origine psychologique plutôt que littéraire, bien que la principale caractéristique psychologique de l'ère de la « littérature byzantine » soit l'indifférence. Le verbalisme généralisé est accompagné de snobisme, alors que le genre littéraire dominant est le lyrisme idéologique qui passe pour de la pensée, tout en récusant l'analyse : à titre d'exemple, Benda cite la lecture poétique de la phénoménologie husserlienne faite par Emmanuel Levinas. Un exemple plus emblématique de « littérature byzantine », qui nous éclaire sur la manière dont celle-ci est structurée, est donné par une phrase de Gide: la mélancolie est exaltation faible et cela peut être traduit comme « la mélancolie est enthousiasme frustré ». L'expression nous fait très bien saisir ce que signifie d'être déprimé, sans, toutefois, fonder de manière analytique la relation entre mélancolie et enthousiasme. Ainsi, cet énoncé possède une double référence, émotionnelle et mentale, car, en dehors de la transmission d'une émotion, il semble vouloir exprimer quelque chose. La littérature apparaît comme substitut de la psychologie (bien que ceci ne se fasse pas en réalité) et cette substitution est facile dans la mesure où la psychologie est loin d'être une science exacte. Or, l'expression littéraire ne s'arrête pas là, mais évolue – un littérateur plus moderne écrirait: « mélancolie enthousiasme frustration », et ainsi, il ferait le pas crucial vers le modernisme.

Pour résumer, Benda suggère un schéma historique de la littérature et, plus généralement, une typologie de la production littéraire. Il suffit, dit-il, d'ouvrir une Introduction à la littérature grecque ou latine pour voir que les grandes époques de la littérature durent un demi-siècle tandis que la littérature dite du déclin dure six cents ans. La littérature contemporaine selon Benda et la littérature à l'état 'normal' sont considérées comme du byzantinisme. Après la synthèse précédente, on conclue facilement qu'il existe une contradiction directe entre la rationalité, représentée par Benda, et la « littérature byzantine » ou la littérature en général.

Benda semble répondre ainsi à Jean Paulhan et à l'ouvrage de ce dernier, la *Terreur dans les Lettres* (Paulhan 1990, la première édition date de 1941). Le problème chez Paulhan est la puissance des mots. La terreur dans les lettres dénonce le règne des lieux communs ou clichés et signifie, donc, la violence de la critique. Par ailleurs les lieux communs peuvent très bien appartenir au discours politique. Le philosophe de la terreur,

selon Paulhan, est Bergson[4] pour qui, dans l'expression, la puissance des mots serait la matière qui opprime l'esprit; mais, l'idée vaut mieux que le mot et l'esprit mieux que la matière. Le terroriste, donc, serait un *misologue*. Ici, le philosophe s'habille en détective, passant du signe à la chose même où l'événement est réduit à ses éléments clairs et distincts. La terreur signifie une idée du langage qui condamne l'hypertrophie supposée des mots. Deux lois régissent son opinion : les mots s'usent plus vite que les pensées et le sens commun est décisif pour le sens des mots. Donc, et selon Bergson, le langage détériore la pensée et une pensée en déclin se prête mieux aux exigences de la société. Ainsi, le langage pur se réduit à l'expression seule des pensées, sauf dans le cas de sa propre sclérose linguistique qu'est le lieu commun. Quel paradoxe que celui-ci, dit Paulhan, pour Bergson, un philosophe loué précisément pour avoir dépassé le discours. Or, les mots peuvent aussi bien, dit Paulhan, agir sur les pensées et les faits en eux-mêmes restent ambigus. Les romantiques sont les premiers terroristes, dans ce sens, et les critiques ensuivent, insistant sur la contrainte du naturel qui pèse sur les mots. Or, il n'y a pas d'objets sans mots et les écoles littéraires découvrent des objets derrière les mots délaissés.

Un fait curieux : la puissance des mots n'agit que sur les autres. Il n'y pas de témoignage direct de cette puissance au niveau individuel-personnel. Ce sont les autres qui ont toujours tort et le verbiage est toujours la pensée des autres. La terreur est l'éloge et le blâme à propos de l'influence des mots dans l'intimité, quand précisément il n'y a pas de témoignage intime, ce qui est un non-dit de la terreur. Julien Benda est, pour Paulhan, la preuve : le Vrai, le Juste et le Bien sont pour Benda des principes, c'est-à-dire des mots-phares qui lui permettent d'éliminer tous les mots contraires. Les mots sont des mots-voiles pour les terroristes qui ne comprennent pas comment on passe des mots aux choses. Or, l'erreur est de l'ordre de l'opinion ou sens commun et non pas du lieu commun ou cliché. Le lieu commun est une intention, une nouveauté aussi qui procure du plaisir. On est des personnes en inventant des lieux communs ou en y prenant plaisir. Le cliché est propre à nous et à notre usage et dépasse largement le reproche de verbiage. Le langage est de la communauté et le langage de l'amour le démontre car il est à la fois personnel et banal. Le rythme du cliché est la marque de son originalité et les abstractions sont aussi des choses et plus précisément des signes au sein d'une communauté[5]. Le pouvoir peut se passer des mots, dit Paulhan, et là où il y a des mots il n'y a pas de pouvoir. Seul l'enfant invente le monde avec des mots. Et si les pensées et non pas les mots seraient le refuge des erreurs et des illusions? L'objectivité, l'expérience alors ne seraient qu'une illusion d'optique, mais une illusion utile. L'illusion se retournerait contre le court-circuit provoqué par des mots et soulèverait le problème de la responsabilité – ainsi le discours autour du pouvoir des mots ne serait qu'un refus de responsabilité. L'illusion par ailleurs n'est que de la projection et concerne le lecteur tandis que l'art de la rhétorique comme conserva-

[4] Benda est aussi très critique envers Bergson.

[5] Ici, la pensée de Paulhan est proche de celle de Wittgenstein.

tion du sens est le contre-terrorisme approprié. Le contre-mot vient d'un univers intouchable et silencieux tandis que le lieu commun n'est que trop humain.

La terreur critique se caractérise par son souci de fidélité ou crédit de référence, plus proche de la morale et du souhait que de l'observation scientifique. L'illusion terroriste prend la place du cliché. Paulhan note : « la terreur ici prolonge notre premier souci de fidélité, à la manière dont l'ordre, l'impatience – et même une certaine façon d'envoyer tout promener – peuvent prolonger une première demande, une prière modeste et têtue » (Paulhan 1990 : 125). Il y a une sagesse, rude et simpliste, chez la terreur, qui fait voir le cliché comme illusion de projection. L'écrivain est celui qui se pense d'abord comme auteur de clichés et accomplit l'illusion. Mais l'illusion est plus vraie que la vérité terroriste. Il s'agit d'une machine illusoire qui rappelle fortement le cinéma, qui est la vérité vingt-quatre fois à la seconde. Le bon usage de la terreur consiste à la découverte du mécanisme des lieux communs. C'est le globalisme terroriste qui s'avère être un défaut principal, et aussi son jusqu'au-boutisme et son propre verbiage profond. La terreur dans les lettres est proche de la névrose. Les auteurs auxquels Paulhan songe à ce propos sont presque les mêmes que ceux que cible Benda. La rhétorique dont Paulhan rêve fait la psychanalyse et délivre de la terreur tandis que Benda ne quitte jamais le domaine de la positivité rationaliste. Le terroriste ne pense qu'à dédoubler le langage du paradis et réclame surtout de la nouveauté et de la différence mais d'une manière si totale que la vraie nouveauté lui devient impossible. La vraie originalité est la différence par le même ce que Benda précisément appelle byzantinisme. C'est pour cette raison que les romans policiers sont si populaires et constituent la réponse littéraire à la Terreur. L'image d'une prostituée pour le terroriste ne répéterait pas la rhétorique de la passion, elle serait une véritable prostituée, donc une nouveauté et, en gros, un cliché terroriste. Dans une « Lettre à Maurice Nadeau » de 1953, douze ans après la publication de la *Terreur dans les Lettres*, Paulhan note que Benda a l'horreur du concret et il le conçoit contraire à la faculté d'abstraire (cité in Paulhan 1990 : 270–271). Benda serait dans l'incapacité d'imaginer une forme d'abstraction chez les peuples perdus dans une langue concrète. De cette manière, par exemple, il serait incapable de voir l'intérêt du structuralisme Lévi-straussien.

Il y a un facteur que les deux approches tentent de neutraliser, car c'est dans son propre champ que la bataille se déroule. Il s'agit de la critique qui est appelée à statuer sur la question des relations de la littérature à l'éthique et aux «choses». La critique kantienne met en avant la difficulté fondamentale et inéluctable de la morale et l'impossibilité de la connaissance complète des « choses », tandis que l'herméneutique constitue une certaine issue dans l'aporie philosophique à propos de la littérature. La relation entre une écriture intellectualiste et le langage commun est un des problèmes que soulève la rationalité de Benda. Son approche est caractérisée par l'esquisse d'un « scénario » du développement de la vie d'auteur qui s'avère, en fin de compte, improbable.

La différence entre Paulhan et Benda est celle entre un scepticisme modéré et un rationalisme positif. Paulhan se concentre sur la sensibilité du lecteur. L'inversion de la série chronologique de publication des deux livres est faite ici dans le cadre d'un hégélianisme général. Ainsi, le moment de la négation (Benda) serait premier et constitutif. Sur le point suivant,

Benda semble avoir raison: la « littérature byzantine » est la littérature à l'état normal. Dans les deux cas, les contre paradigmes sont les mêmes et principalement celui de Bergson. Benda assume le défi lancé par Paulhan et jouera donc le rôle de terroriste tout en restant profondément positif. La rationalité du moment négatif est une ouverture à l'hégélianisme, ce qui prédit le mouvement de la pensée française, après 1945, de Bergson vers Hegel.

3. Constantin Tsatsos et la philosophie de la culture

3.1. Tsatsos et la téléologie culturelle

Constantin Tsatsos est né en 1899 à Athènes. Il étudia le droit à l'Université d'Athènes, où il a eu son diplôme avec honneurs en 1918 et en 1924 il a quitté la Grèce pour des études supérieures à Heidelberg, en Allemagne. En 1928, il retourne en Grèce, en 1929 il est nommé Docteur en droit de l'Université d'Athènes, maître de conférence l'année prochaine et en 1932 professeur associé de la science du droit et de la philosophie du droit. En 1930, il épousa Jeanne Séfériadis, sœur du poète Georges Séféris. En 1937, il est proposé pour le poste de professeur ordinaire de droit, mais la proposition est rejetée par la dictature de Metaxas. Pendant la dictature, il est arrêté et exilé à l'île de Skyros. En 1941, il est révoqué de l'Université et poursuivi pour sa participation à la résistance et en 1944 il s'évade pour le Moyen-Orient afin de rejoindre les forces armées grecques. Après la libération, il reprend ses fonctions de professeur et depuis 1945, il sert plusieurs fois comme ministre. Après la chute de la junte, en 1974, il est nommé ministre de la Culture et des Sciences au gouvernement d'unité nationale. Le 20 juin 1975, Constantin Tsatsos est élu président de la république hellénique jusqu'en mai 1980. Il est décédé en 1987.

Du point de vue philosophique, Tsatsos appartient au cercle dit de Heidelberg avec Ioannes Théodorakopoulos et Panagiotis Kanellopoulos. C'est une appelation de convention due au fait que tous les trois ont étudié à Heidelberg, centre du Néokantisme où enseignait le célèbre Heinrich Rickert. Le Néokantisme mettait en avant une demande de retour à Kant après des années d'hégémonie hégélienne et Rickert, plus particulièrement, s'intéressait, entre autres, à la question de l'autonomie des sciences de l'esprit ou de l'homme, avec une insistance sur les sciences historiques, et à des problèmes de philosophie axiologique. En dépit des études communes à Heidelberg, chacun des trois avait une personnalité indépendante et leur trajectoire le prouve; Théodorakopoulos penchait surtout pour une philosophie systématique et pour l'histoire de la philosophie; Kanellopoulos s'est tourné vers la philosophie et la sociologie de la culture. Tsatsos s'est adonné à la théorie du droit et à la philosophie.

Tous trois, cependant, en dehors du Néokantisme, ont été influencés par Platon et ont refusé un intellectualisme strict sans engagement moral et émotion métaphysique. Tous les trois, après leur retour en Grèce, contribueront de manière dynamique au renouvel-

lement de l'enseignement philosophique et au renforcement de la philosophie pure, en particulier avec l'édition de la revue *Archives de philosophie et de philosophie des sciences* (1929–1940). Pour Tsatsos, en ses propres mots, trois de ses ouvrages constituent l'épine dorsale de sa théorie du droit : *Der Begriff des positiven Rechts* (1928), *Le problème de l'interprétation du droit* (en grec; 1932, IIe édition avec des ajouts, 1978), *Le problème des sources du droit* I (en grec; 1941). La théorie du droit de Tsatsos est téléologique, c'est-à-dire que, le système de droit, comme il l'écrit, est un « système téléologique [où] la fin est la cause efficiente du moyen. Le moyen trouve sa raison dans le jugement, s'il est approprié pour la fin donnée. Le critère final est, à propos, l'idée du droit » (Tsatsos 1978 : 83). La théorie téléologique de l'interprétation du droit est liée à une vision du monde, que Tsatsos identifie comme « Néokantisme platonisant » (Tsatsos 1981 : 7). À partir d'une théorie de déontologie politique, exprimée dans son livre plus tardif *Politique* (1965), Tsatsos pose que, en termes de droit positif, les concepts de droit sont fondés réellement sur l'idée du droit. L'influence platonicienne est ici indubitable. L'idée du droit n'a que contenu seulement gnoséologique mais aussi déontologique car elle impose sa réalisation à travers la spécialisation dans des lois plus particulières. De là, il ne reste qu'un seul pas pour que chaque acte soit assigné à une règle de droit (et à l'idée du droit), et cela est possible grâce à la méthode de la spécification qui fait construire un système téléologique à la forme de pyramide qui a au sommet l'idée du droit et à la base les actes spécifiques de droit (voir Karassis 2006 : 41–42). « La réalisation », écrit Tsatsos, « de l'idée du droit demande nécessairement la création d'un système téléologique des règles de droit » (Tsatsos 1978 : 75).

Cette théorie du système de droit est-elle une philosophie systématique du droit? Il serait également, peut-être, une exploration du problème de l'action qui lierait de manière fondamentale le devoir-être moral avec l'être normatif. Ce problème touche à un problème plus général du Néokantisme, dans la sphère morale, la relation entre devoir être et être ou, autrement, entre valeurs et faits, que les trois du cercle de Heidelberg ont ressenti très profondément et à laquelle ils se sont crus appelés à répondre, non pas au niveau simplement théorique mais aussi avec leur engagement politique – ainsi Tsatsos que Kanellopoulos et, dans un moindre degré, Théodorakopoulos. Dans son discours de réception à l'Académie d'Athènes sous le titre « Antinomies de la raison pratique » (Tsatsos 1962/2000), le 27 janvier 1962, Tsatsos met en avant une théorie de pouvoir charismatique, celui des 'hommes-royaux' dans ses propres termes, comme solution au conflit causé par des impératifs divers, et très souvent contradictoires, de la vie morale. Le raisonnement, ici, est probablement proche de celui de Max Weber, qui a insisté sur le charisme comme forme de légitimité politique. Dans ses mémoires, Tsatsos dira que très peu de cette intervention a été compris (Tsatsos 2000 : 363). Dans la même intentionnalité pratique, on devrait intégrer ses livres sur les grands rhéteurs et orateurs de l'antiquité gréco-romaine, Démosthène et Cicéron, ainsi que son étude sur *La philosophie sociale des Grecs anciens* (en grec).

En dehors du droit et de la politique, l'objet d'un engagement sérieux de la part de Tsatsos a également été l'art et, surtout, l'art poétique. À son jeune âge, il a publié deux

recueils de poèmes sous le pseudonyme d'Évés Delfos. Son amour pour la poésie ne s'arrêtera pas là; il a consacré une monographie au poète national grec Kostas Palamas qui a influencé son propre tempérament poétique (1936). Au-delà de Palamas, son écriture poétique se réfère à l'idéal classique de Goethe et à ses vibrations métaphysiques faustiennes. Il consacrera plusieurs essais à l'art et à l'esthétique et il écrira une théorie de l'art, tout en traduisant des poètes grecs anciens et étrangers. Point culminant de l'esthétique néo-hellénique fut son débat sur la poésie avec Georges Séféris, le mari de sa sœur et prix Nobel de littérature 1963. Face à la modernité de Séféris, Tsatsos invoquera la nécessité d'une cohérence dans l'ordre lyrique. Il ne manquait non plus à Tsatsos la dimension religieuse et sur cette veine seront centrés les *Dialogues dans un monastère* (1974). Après sa mort, fut publiée son autobiographie intitulée *Rapport d'une vie* (2000).

3.2. Byzance entre Hellénisme et Christianisme

Important pour notre réflexion sur le byzantinisme est le roman ou dialogue philosophique de Constantin Tsatsos, *Dialogues au monastère* (1974, trad. française 1976), qui, comme le titre l'indique, est de forme dialogique. Le dialogue se déroule au monastère de Transfiguration dans une montagne d'Arcadie, au Péloponnèse, près des côtes de la mer de Myrtoon. Les personnages qui participent aux discussions sont les suivants : le moine Synésios, hégoumène du monastère; Costas Iplixis, professeur de philosophie à l'Université de Thessalonique, ami de ce dernier, qui a étudié à l'Université avec Synésios; Gustav Harrer, professeur de philosophie à l'université de Heidelberg, ami de Iplixis qui a fait ses études universitaires avec les deux premiers; Johann Manhorst, professeur de philologie classique à l'Université de Tübingen, helléniste et ami aussi des deux premiers; Jacques Basset, professeur d'histoire à l'Université de Nancy, ami d'Iplixis et familier à tous; et le moine Sophronios qui apparaît juste à la fin du dialogue. Les personnages ont tant de points communs dans leurs points de vue théoriques qu'on pourrait dire qu'il s'agit des *alter egos* de Tsatsos et en rapport avec ses divers intérêts scientifiques et culturels; en tout cas, on ne peut pas avancer qu'il y a vraiment des oppositions radicales entre eux. Toutefois, chacun exprime des particularités qu'on décrirait ainsi : Basset penche sur le positivisme des faits et à ses impasses; Manhorst s'intéresse à la science de la culture; Harrer représente la philosophie académique et ses prérogatives de précision et de pureté. Iplixis incarne la philosophie hautaine comme, p. e., la pratiquait l'ami de Tsatsos, I.N. Théodorakopoulos; Sophronios et Synésios sont deux moines, le deuxième hégoumène et personne centrale du dialogue. Par la suite, on va voir un sommaire des principaux thèmes du livre[6].

[6] La présentation du livre qui s'ensuit est différente du sommaire de l'écrivain Pantelis Prevelakis qu'on trouve à la fin du livre (dans l'édition grecque) car, ici, on essaie d'indiquer une structure particulière de l'œuvre.

Dans le chapitre IV, Synésios et ses invités essaient de classifier le phénomène grec et Ainsi parlent également de la période byzantine. Basset commence la discussion en affirmant l'unité et la continuité de la Grèce, de l'Antiquité et via Byzance jusqu'à l'époque moderne, comme catégorie spécifique du discours historique, donc, au niveau des faits. Il va jusqu'à dire que, si l'homme naturel est le produit de la nature, l'homme spirituel est produit par la Grèce et la nature grecque; de même, il affirme le pluralisme inhérent à la culture grecque comme à ses interprétations faites par la culture européenne. Le logos est la caractéristique principale de cette catégorie et non pas quelque essence ou totalité. Manhorst ajoute que si la Grèce n'est pas une essence toute courte, elle est pourtant un système dialectique et Harrer précise que c'est un système qui a comme premier principe le logos. Pour Manhorst, le logos est, malheureusement, identifié à l'intellection platonique, un niveau plus bas d'activité intellectuelle et Iplixis est d'accord avec lui; en plus, cette intellection a été identifiée à la logique formelle, c'est-à-dire les catégories aristotéliciennes et, ainsi, a perdu son 'essence royale' et sa grande majesté que Platon avait conçues. Harrer fait la distinction entre l'idée de la Grèce et la Grèce historique. Basset est d'accord mais demande aux Grecs de la compagnie de leur faire connaître la Grèce actuelle tout en reconnaissant la difficulté d'un jugement d'ensemble.

Répondant à cette demande, Iplixis prendra le rôle d'accusation et Synésios, celui de la défense. Pour l'époque byzantine, plus particulièrement, Iplixis marquera de ton négatif un commerçant monophysite d'Antioche, au temps de Julien et deux siècles après, un partisan vert de l'hippodrome constantinopolitain se querellant avec un partisan bleu et, encore plus tard, marquera de ton négatifà l'époque du retour de l'empereur Jean Paléologue de Florence, un fanatique qui se lève contre l'unité des églises orthodoxe et latine. Synésios voit comme types positifs, un élève de Libanios à l'Antioche, qui, de mère syrienne s'efforce d'imiter la langue grecque attique. Plus tard, c'est un homme au service de Michel Psellos, portant un manuscrit platonicien, qui essaye de se retrouver dans les dangereux couloirs du palais constantinopolitain. Enfin, un soldat mort, derrière le portail ouvert par les Turcs qui entrent à Constantinople, un élève de Pléthon en plus, fervent croyant à l'idée de l'hellénisme. On devra remarquer que, parmi les types posi¬tifs, les philosophes et rhéteurs sont majoritaires pour la période byzantine de l'hellénisme et, en plus, tous sont proches du pouvoir. Iplixis insiste sur l'individualisme du Grec qui fait que son penchant soit pour le bien soit pour le mal devient un phénomène d'importance générale. Synésios, de son côté, pense que la synthèse de l'hellénisme et du christianisme est un aspect beaucoup plus important en ce qui concerne la culture grecque que l'individualisme du bien et du mal. Ce qui permet cette synthèse est sa possibilité pratique malgré l'improbabilité (et non pas la seule difficulté) théorique. Synésios voit la synthèse de l'hellénisme et du christianisme comme un fait de l'humanisme, une 'sublimation' (*sic*, avec des caractères latins dans le texte grec et non traduit en grec) de l'homme.

Basset, bien avant l'opposition entre christianisme et hellénisme, voit une autre, celle entre la Grèce classique et l'hellénisme tardif; le trait caractéristique de ce dernier est précisément le débat théologique. Pour Manhorst, la religion classique était celle

de la recherche d'une essence métaphysique mystique que la multitude ne pouvait pas comprendre, mais, pour Basset, le fanatisme chrétien était une affaire de tout le peuple. Pour les élites, le Dieu chrétien était métaphysique et, pour tous, devrait être un, c'est-à-dire lointain, inconnu et ultra-puissant. Pour Harrer, la cause de cette évolution se trouve déjà dans le plus classique des philosophes grecs, Platon, dans sa séparation entre monde intellectuel et monde matériel qui a déclenché le mouvement de l'esprit grec vers son auto-transcendance.

Pour Basset, on ne doit pas oublier une autre dimension de la nouveauté chrétienne, celle du message de l'amour. Ainsi, commence la discussion sur la différence entre amour chrétien et éros païen. Pour Iplixis, l'adoption du message de l'amour n'était pas évidente et l'issue plotinienne de l'ignorer restait toujours une possibilité. Harrer rétorque que l'amour n'était pas suffisant et qu'il fallait aussi la justice et réfute l'idée de Synésios que la synthèse amour-justice est possible. L'opposition est irrémédiable et seule la synthèse symbolique est possible. Le symbole de la foi n'est-il, donc, qu'un symbole?, demande Synésios. À cela Harrer répond que le dogme, en puisant des éléments de la philosophie grecque, forma une carapace forte pour protéger la noble et délicate fleur de l'amour. Le logos grec a ainsi été investi dans une région méta-logique avec des symboles et mythes (et aussi, peut-être, avec le mythe de la raison d'état). Pour Synésios, c'est cette philosophie de l'histoire qui est un mythe. Car, ce n'était pas que la recherche théologique de Dieu qui motivait, dit-il, les premiers Chrétiens mais aussi la passion de fuir la vie mondaine d'alors. Cela, pour Iplixis, était le résultat de la dissolution des liens moraux et de l'individualisme presque total de la vie sociale qui signifiait la solitude de l'homme et Basset ajoute à la haine du social, la haine de la chaire. Harrer insiste que l'amour chrétien ne rentre pas dans les schémas philosophiques et donc les deux termes de l'opposition, à la fin, ne sont pas conciliables. Basset suit également l'opinion qu'on ne peut pas faire la synthèse de l'amour avec la justice comme Origène l'a bien vu, proclamant le pouvoir d'absolution totale de l'amour, et malgré les positions calvinistes.

Pour Iplixis, qui retourne à la question de la définition de l'esprit grec, il y a deux types de Grecs; l'un est le Grec idéal; l'autre est le Grec qui échappe doublement à la liberté qui est caractéristique du Grec idéal : premièrement, en tant qu'esclave vulgaire et deuxièmement, en tant que transgresseur de la liberté des autres. Tous les deux incarnent des fautes théoriques face à la médiété aristotélicienne. Selon Synésios, les Grecs s'identifient comme tels grâce à un élément spirituel qui n'est ni moral ni religieux et qui vient peut-être de la longue histoire littéraire grecque. L'historien qui veut interpréter l'histoire grecque ne peut pas avoir recours à l'analogie pour comprendre son unité. Pour Manhorst, l'unité de l'esprit grec reflète celle de la langue grecque. D'ailleurs, pour Iplixis, le recours à l'unité de la race (du sang) renverrait à une perspective matérialiste, animale, et donc inadmissible. De cette dernière partie du dialogue, apparaissaient clairement l'aristocratisme de l'esprit[7] et l'opposition à la multitude vulgaire de Tsatsos.

---

[7] Sur le caractère aristocratique de la culture grecque, *cf*. Starr (1992).

3.3. L'introduction au thème de Byzance chez Tsatsos

De quelle façon a été introduit le thème de la Grèce spirituelle et de Byzance comme moment de celle-ci dans le livre de Tsatsos? Les trois premiers chapitres constituent les assises dogmatiques de la réflexion relative de l'auteur.

Dans le premier chapitre du livre, on voit la discussion, parmi les invités, de Synésios et Iplixis qui est le premier arrivé au monastère. Iplixis se réfère, au-delà de toute emprise de la raison, à la valeur de la pensée symbolique; le sacré en actes est symbolique et l'intellect va au-delà de la logique. Le monde de l'amour sans mesure en est la preuve. Le monde des significations symboliques surpasse le monde des significations logiques et les premières peuvent être appelées des idées : les idées, par ailleurs, sont des modes de logos. La pensée vérifiante porte sur ce qui est sans vérification et sur le devoir être. L'intellect, pour Iplixis, est plus que le logos, propre à approcher la pensée symbolique ou les significations méta-logiques. Tout acte de l'intellect est un vécu. La beauté même se réfère à un monde méta-logique; plus que la beauté de la nature, le sentiment érotique est ce qui intéresse Iplixis. Les concepts ont un rôle régulateur mais au-delà de ces limites, on a besoin de symboles. Pour Iplixis, l'incarnation est l'évolution de la participation platonique, logiquement inconcevable mais intellectuellement nécessaire. Synésios n'est pas d'accord sur ce point : ce qui est symbole pour Iplixis, pour un Chrétien ce sont des hypostases et des faits. Pour Iplixis, l'absurdité de la foi c'est la matérialisation de l'intelligible en symboles et non pas quelque chose de sensible. Iplixis parle d'une distance abyssale qui sépare lui et Synésios des matérialistes, positivistes, empiristes, sensualistes et de tous ceux qui ne peuvent pas sortir de la pensée associative, qui n'est qu'une partie seulement du logos. Par le même, il conclut, malgré les réticences de Synésios, qu'il serait mieux d'utiliser le terme intellect pour désigner le logos au sens élargi et logos lui-même pour nommer l'intellect logique comme seul discours historique.

Dans le chapitre II, les autres invités prennent part à la discussion. Synésios critique la multitude, ces esclaves de Mammon, de Commode, d'Astartè, de Trimalchion, qui ne sont qu'un peu de poussière dans l'infini – voire, des attitudes très peu chrétiennes. Synésios, dans ses négations successives, exprime un sommet d'aristocratisme intellectuel. Iplixis fait détour via Goethe et sa « démission – *Verzicht* » du multiple pour l'un, mais non pas pour l'un religieux, car cela lui semblerait de trop. La discussion porte sur la distinction entre Amour et Éros. Pour Iplixis, le christianisme implique la haine de la chaire. Sa propre idée de l'amour n'est pas, toutefois, l'amour charnel mais l'amour mystique, inaccessible aux Grecs Anciens. L'amour simplement charnel n'existe pas pour les humains. La forme est supérieure à la chaire mais elle implique l'attraction charnelle contrairement aux prescriptions de l'amour chrétien; ce dernier consiste en solidarité, fraternité, communauté et, enfin, en compassion. Mais l'Éros est personnel et ne peut pas devenir une règle de comportement social; l'Éros est créateur. Pour Basset, s'éloigner de la question de la chaire signifie l'adoption de distinctions purement scolastiques. L'amour de la chaire est aussi l'amour de la nature comme nous montre l'exemple de saint François d'Assise. Pour Manhorst, la haine de la chaire est le fruit de la corruption

de la société antique. Pour Harrer, tous les deux, Amour et Éros, sont des chemins qui mènent à l'Absolu. L'amour charnel ne peut pas être jugé par la multitude qui le pratique mais par le petit nombre des esprits nobles qui s'y adonnent; chez ceux-là, il acquiert des dimensions métaphysiques. Pour Iplixis, la vulgarité de la masse est responsable pour la critique de la chaire. Peu nombreux sont les Hiérurges de la science pure, encore moins nombreux ceux de la philosophie pure et encore moins, ceux de l'art sublime; les grands amants, enfin, sont encore moins nombreux. Manhorst introduit le thème de l'amitié dans la discussion; l'amitié est, d'une part, plus proche de l'amour chrétien car elle refuse l'élément charnel mais, de l'autre, elle est plus proche de l'Éros, car elle est personnaliste. Par ailleurs, selon Basset, les relations de parenté impliquent une forme de sympathie qui dépend de la proximité à notre Ego et pour Harrer, celle-ci est la sympathie la plus universelle.

Dans le chapitre III, Synésios pose la question de la crise du monde moderne; des progrès matériels dans la communication et la protection de la santé ont été effectués, mais tous ceux-ci sont des biens culturels et non pas des réalisations de l'esprit. Basset fait, ici, appel à la spiritualité du positivisme. Harrer retourne à ces peu nombreux qui sont les « hommes royaux de la science » : l'élite de l'esprit n'a connu ni de gains ni de dégâts avec la fin des anciens fondements. Cette élite n'a pas pu poser de nouveaux fondements à cause de manque d'esprit pratique. Pour Manhorst, l'époque moderne est la dernière phase du romantisme et pour Basset, le Christianisme ne peut pas apporter de solutions mais il peut aider pour en trouver. L'amour ne peut pas devenir logos ou prescription morale. Pour Basset, l'amour doit se dévêtir des anciens symboles qui n'ont pas désormais cours et trouver de nouvelles voix pour exprimer sa métaphysique. Bourgeois et marxistes sont des matérialistes et Harrer critique encore la masse pour son hédonisme : on procède ainsi à l'identification de l'empirisme et de l'utilitarisme avec l'hédonisme.

3.4. Les principes d'interprétation de Tsatsos

Les chapitres V et VI sont le coeur dogmatique de l'argumentation de Tsatsos. Dans le chapitre V, on a encore l'assertion de l'individualisme comme principe d'interprétation et le sentiment de manque d'un point de vue stable qui pourrait produire de la certitude. Iplixis proclame le besoin pour poser des fins et fait la distinction entre mouvement avec objectif et donc téléologique et mouvement sans objectif; les formes doivent être toujours en évolution et le mouvement doit être toujours mené par le logos. Il critique la pensée de l'absurde qui ne conduit nulle part. Il fait la critique de l'existentialisme qui, en tant que vision du monde de désespoir, est basé sur un Ego en désolation; les existentialistes continuent sur ce point la tradition sophiste. Pour Harrer, c'est la faille contemporaine de logos qui produit cet état de choses qui, selon Iplixis, provoque chez certains, ceux mêmes qui ont plus d'intériorité, une répulsion pour la logicité, *et donc pour l'ordre logique et psychique* (la référence ici à des sources platoniques est bien évidente). Au niveau politique règne, d'une part, le rationalisme excessif et ridicule et, de l'autre, chez la masse

des jeunes, un messianisme naïf. Pour Manhorst, tout vient de l'Ego de notre époque. Pour Iplixis, la philosophie même est l'épopée de l'Ego; la philosophie moderne rétorque Harrer. Toute la philosophie, dit Manhorst, même celle d'avant Protagoras, car l'Ego s'identifie à l'intellect. Pour Harrer, l'Ego est une énergie qui, comme la lumière, fait apparaître les formes. Ainsi, on retourne au problème de la Grèce et la nécessité pour un néo-classicisme qui va finir avec les divers romantismes. Synésios, devant les impasses de l'époque, propose comme solution l'anachorèse inspirée de l'exemple de la *République* platonique[8] : l'anachorèse n'est pas une fuite mais une action. Selon Iplixis, l'anachorèse est naturelle pour l'homme spirituel qui se tient loin de l'agora et qui ressuscite des significations par le moyen des discours. Harrer, qui se croyait autrefois un Péripaticien, insiste sur un modèle de la vertu en tant que médiété. La médiété est une objection à l'anachorétisme car on doit retourner au monde. Dans le sillage de Max Weber, Basset représente une science élargie qui comprendrait aussi la déontologie de la vie humaine. L'action des individus doit être vue comme une action politique. En ce sens, il faut distinguer entre l'action vue sous l'angle de la loi morale et l'action comme norme politique pure et absolue, c'est-à-dire comme fin ultime. D'habitude (ou selon la norme), les deux s'identifient, mais au niveau de la théorie, elles sont absolument différentes. Elles se mettent rarement en opposition et sont antinomiques dans la vie des individus, chose qui arrive assez souvent dans la vie des communautés politiques.

Pour Manhorst, telle est la science des sophistes; pour Harrer, il faut distinguer entre les divers courants sophistes et ne pas mélanger la politique ainsi vue avec l'art de l'arrivisme. Les théories des grands penseurs, tel Augustin ou Hegel, posent les fins ultimes. Mais pour trouver les moyens d'y arriver, il nous faut un art et non pas de la science. L'instinct peut abréger là où la logique demande de la cohérence dans tous ses niveaux. La figure du grand politique est celle où le génie de l'action est fait d'instinct, de jugement et de *concordantia oppositorum* (ou éthique politique de responsabilité selon Max Weber). Pour Basset, le point de départ d'une fin ultime est la mise en doute avancée par les critiques des dogmatiques. Pour Harrer, c'est le problème originel des principes auquel nulle pensée philosophique n'y échappe. L'antinomie entre éthique et politique n'est pas un phénomène fréquent, mais il peut arriver là où le but politique est d'une valeur aussi absolue que la loi morale. C'est une antinomie qui doit être dépassée *ad hoc* par la conscience libre. Le jugement est ce qui fait la différence entre les hommes et le reste du vivant. L'homme théorique perçoit la fin ultime tandis que l'homme d'action perçoit les chemins qui y mènent. L'abysse entre le savant et l'homme pratique est faite de mépris réciproque.

Dans le chapitre VI, Harrer proclame que le matérialiste a des points communs avec le Chrétien; tous les deux sous-estiment la vie d'ici-bas. Pour les uns, c'est le hasard qui forme la vie mais pour les Chrétiens, c'est la transcendance divine. Tous les personnages du dialogue croient que l'histoire a une fin, un but tandis que la biologie, l'espèce,

---

[8] Voir à ce propos, Pl. *R.* 511b.

pointent au moins-être. Synésios identifie pour des raisons gnoséologiques la révélation et l'hypothèse; c'est une pétition de principe. Telle est la relation entre histoire et éternité. Pour Iplixis, on ne peut pas mettre l'existence avant l'intellect (en cela, Tsatsos rappelle Théodorakopoulos, élève de Rickert et de Jaspers qui a été séduit, mais non pas complètement convaincu par le deuxième). Pour Basset, seules les sciences positives acceptent le progrès où le nouveau a plus de valeur que l'ancien. Pour Harrer, enfin, l'essence de l'homme n'est pas son être mais son devoir être. Ainsi, l'Ego s'identifie à l'intellect; c'est l'Ego, et donc l'intellect, qui doit résoudre les conflits entre les valeurs antinomiques.

3.5. Les régions de la logique culturelle de Tsatsos

Les chapitres suivants se penchent sur des questions régionales de l'argumentation de Tsatsos. Dans le chapitre VIII, on discute de la beauté. Pour Harrer, la beauté de la nature est due au hasard de la rencontre entre divers éléments. La beauté, ici, est également le sublime. Synésios parle d'une origine commune de tout bien. Pour Iplixis, c'est la conscience qui crée la beauté dans la nature. Harrer insiste sur l'unité du bien et sur son caractère immanent. Pour Basset, l'église ne combat pas la beauté naturelle en général, mais la beauté des corps qui réveillent l'amour charnel. Pour Iplixis, la beauté charnelle fait naître chez l'homme spirituel le choix esthétique et la morale et, ainsi, de la nature on arrive à l'idée. Pour Harrer, la beauté de l'ethos sublime est au-dessus de la moralité qui n'est que le corps qui recouvre l'âme. Pour Iplixis, telle est la beauté de l'intellect, bien distincte et loin de la nature. Pour Manhorst, le sublime est humain. Pour Harrer, le spirituel s'étend dans toute la nature. Synésios fait la différence entre l'amour de l'idée et l'amour mystique. Pour Basset, l'image peut conduire à la conviction et c'est la même chose pour Synésios, mais seulement quand elle est faite avec dignité et respect. Pour Basset, l'intellect doit être connaissance car, autrement, il devient dangereux. L'expression de ces divers points de vue sur la beauté est suivie par un éloge de Synésios. Pour Manhorst, Synésios n'a pas l'étroitesse d'esprit qui caractérise les autres ecclésiastiques; au contraire, il se démarque par sa douceur et sa tolérance. Pour Iplixis, Synésios est unique dans le monde de l'Orthodoxie. Pour Manhorst, la vie de Synésios est une œuvre d'art. À la fin et pour Iplixis, l'émotion exprimée est échelonnée en : 1. le caractère éthico-sentimental de l'humanité; 2. la forme; 3. les symboles; 4. les idées. La logicité seule de la poésie fait entrer cette dernière dans la sphère méta-logique. On touche ici sur une limite, le '*metaxu*' platonique.

Le chapitre IX traite de la poésie. Iplixis écrit de la poésie et critique la poésie moderne pour manque de devoir être et de formes pures, s'opposant donc à l'exclusivité dogmatique de la poésie moderne, en faisant encore la critique de la multitude. L'existentialisme est à l'origine du dogmatisme moderniste en poésie, mais le transcendant est nécessaire car seul celui-ci peut être absolu et, donc, non-relatif. Manhorst ajoute que cela contribue au fait que les idées existent plus que les existants. Contre l'idée de désespoir, Iplixis établit le rapport du tout à l'idée d'une affirmation finale qui lierait l'être au devoir

être et le devoir être à l'être[9]. Synésios voudrait nommer cette affirmation finale Dieu. L'existentialisme de Heidegger, et non pas celui de Jaspers, est l'existentialisme pur. Les origines d'existentialisme, selon Harrer, se trouvent au relativisme inné à tout Ego réel, en oubliant la téléologie de l'Ego idéel auquel consiste la vie de l'esprit. Pour surpasser l'Ego relatif, il nous faut le devoir de dépassement. En d'autres termes, l'être de l'existence est inséparable du devoir être de l'existence ou, autrement, l'existence est un 'être' rempli de 'devoir'. C'est une erreur de penser que la connaissance vraie est au-delà de notre possibilité à cause de l'Ego relatif; c'est le contraire qui est vrai. Dans les sciences historiques où l'Ego est sujet et objet à la fois, la sur-temporalité de l'hypothèse ne se prouve pas mais est vérifiée par ses conséquences (téléologie). L'existentialisme de la poésie moderne s'avère ainsi un exemple des impasses de la condition moderne de l'homme.

Le chapitre X traite de l'histoire. L'infini (pascalien) renvoie à la force syntactique de la conscience selon Iplixis où il n'y a plus d'espace ou de temps et peut-être ni même de logos; rien que le silence de l'infini, dit Synésios. Iplixis doute du saut kierkegaardien et pour Harrer, le point de transcendance absolue n'existe pas et seule la diminution infinie de la relativité et de l'historicité est possible – tel est le chemin vers la vérité. Le relativisme doit être relativisé par rapport à l'absolu de sa conviction première. Harrer fait une palinode (et non pas une palinôde[10]) affirmant la transcendance de l'intellect ou, autrement, sa liberté. Il nous faut de critères objectifs pour établir le vrai moral et le vrai esthétique. Il nous faut un saut absolu, une affirmation majeure. Le choix est nécessaire car l'homme « flotte dans une mer infinie des choix entre formes possibles d'ordre éthique ou politique et formes de poésie et d'art qui ont les mêmes valeurs »[11]. Cette affirmation première est le fondement de la connaissance et une valeur affirmative universelle; mais en affirmant, on affirme l'affirmation et, donc, le logos et, ainsi, on renforce la liberté première qui n'est pas abstraite mais s'affirme dans la vie historique, à travers des modes spinozistes : la science, l'art, l'ordre moral, la droiture politique, dans un refus total du désespoir. Telle est la téléologie de l'humanité, la fin ultime de l'histoire. Pour Synésios, c'est l'Absolu – et Harrer est d'accord – et il n'y a pas d'autres chemins pour y arriver à part le chemin de la religion. Harrer n'est pas sûr si le monde est création ou s'identifie à Dieu même.

3.6. L'exode du dialogue

Dans le chapitre XI, on voit arriver Sophronios, moine et homme de droit, *doctor juris utriusque*, philosophe et conseiller juridique du monastère. On fait une discussion sur les

---

[9] Contre tout sophisme naturaliste selon Hume et Moore.

[10] Παλινοδία est le passage d'une série à une autre; Παλινωδία, c'est un chant de rétractation; cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, les lemmes correspondants.

[11] Encore un renvoi possible au perspectivisme Weberien.

maîtres de l'esprit européen en tant qu'idéaux-types de la culture réflexive. Pour Iplixis, ces idéaux s'incarnent surtout par Platon et Goethe, le plus grand panthéiste spinoziste ; pour Basset, ce sont Descartes et Montaigne (et non pas Pascal). Pour Manhorst, c'est l'idéalisme allemand et surtout Kant. On affronte ainsi des difficultés de classification : car, la question serait où classer Bach, Luther et Dante. Pour Synésios, ses maîtres-penseurs sont Plotin, Grégoire de Nysse, et Nicolas Cusanus qui font la promotion de l'unité des contraires. Pour Sophronios, c'est Schelling, Schleiermacher, Meister Eckhart ou Angelus Silesius. Curieusement, c'est une grande partie de la philosophie traditionnelle de la religion qui est omise par l'arrivée tardive de Sophronios[12].

Le chapitre XII constitue l'éloge deuxième et final de Synésios; l'hégoumène représente la religiosité libre pour Manhorst. Il se tient loin de la multitude, dit Iplixis. Il est l'intuition générale pour Basset. Pour Synésios, son moi est comme le besoin chez les autres hommes. Manhorst se réfère, à propos de Synésios, au *Phèdre* et le platane qui marque un lieu de méditation personnelle pour Socrate. Le respect de l'humanité s'avère être le point commun entre tous les interlocuteurs.

Sophronios, le moine, tient un rôle de démarcation par rapport au moine et personnage principal du dialogue, l'hégoumène Synésios qui se caractérise par le silence, le tout-autre, la vérité révélée après des années d'étude et un drame personnel. Synésios est ce comble d'individualisme qu'est l'aristocratisme (de l'esprit), très cher à Tsatsos. Dans le chapitre VII on a le récit de l'amour malheureux de Synésios qui l'a conduit à devenir moine. Dans cette narration, un objet central du récit s'avère être une croix byzantine que Synésios garde comme souvenir familial et offre à son amour perdu. Dans le même chapitre, on a le récit du progrès de Synésios : de la déception amoureuse à la recherche de la joie, de la philosophie néo-platonicienne aux pères de Cappadoce et, ensuite, des œuvres de charité à la métaphysique et la révélation. Synésios apparaît ainsi comme une incarnation de la mystique philosophique.

4. Contre le sublime philosophique

Les exemples de byzantinisme culturel, cités ci-dessus, nous conduisent à la fois vers l'idée du déclin et vers le sublime philosophique. La crise moderne de la philosophie égale une absence de souci pour les fondations philosophiques, selon Richard Rorty (2007 : 73–88) [13]. Pour Platon, les hommes sont différents des bêtes même dans un univers non-sacré et la pureté morale est de se distinguer des animaux même sans obéissance salutaire à Dieu. La situation contemporaine se caractérise par le gigantisme culturel et le *commonwealth* global autour du bien-être individuel. La philosophie est ainsi poussée vers les marges de la culture et, actuellement, la philosophie n'est ni pérenne ni fondatrice.

---

[12] Sur la philosophie de la religion du Néokantisme grec, cf. Begzos 1994 : 77–95, surtout 79–82 et 91–93.

[13] L'analyse qui suit est basée sur Rorty.

Deux thèmes philosophiques sont encore d'actualité : le choix entre raison ou imagination et l'amour platonique de la vérité ou le refus sophistique de l'amour de la vérité. Le platonisme et la religion pour Nietzsche sont des fantaisies d'évasion et l'évasion philosophique n'est que l'art de masse renversé. Les intellectuels actuellement paraissent comme des utilitaristes matérialistes du sens commun. La lutte ancienne avec les poètes et les sophistes est remplacée par l'idée que les nombres ou/et les particules sont plus convenables à la vérité. L'amour de la vérité chez Platon est la recherche pour le réellement réel et le réellement réel est plus proche aux nombres qu'à la boue. Pour Quine, un fait est ce qui marque une différence au niveau des particules élémentaires; d'autres philosophes naturalisent l'épistémologie et/ou naturalisent la sémantique. Ceux-ci sont encore et toujours des Platoniques, c'est-à-dire ils sont à la recherche du réellement réel. Ainsi, Bernard Russell s'est levé contre le pragmatisme de l'humanisme de l'homme comme mesure de toute chose (Protagoras), la neutralité non-humaniste apparaissant comme valeur première. La situation actuelle ne laisse comme possibilités que : (a) l'universalisme et (b) les désirs idiosyncrasiques.

La philosophie doit désormais affronter les problèmes actuels tandis que la validité universelle n'est que de la métaphysique (Platonisme). La quête de la grandeur élimine le doute, mais, au lieu de cela, on a la recherche pour résoudre des particularités par l'inimaginable contre l'autréité éternelle. Hegel intensifiait plutôt la tension que la synthétisait (le temporel contre l'éternel, le classique contre le romantique). John Dewey comme hégélien de gauche cherchait plutôt à aider les hommes qu'à résoudre des problèmes tels que la théodicée, la connaissance absolue, la grandeur ou la profondeur.

Les philosophes doivent se mondaniser et arrêter la pensée qui ambitionne la hauteur réflexive. Il y a deux métaphores de hauteur : (a) l'ascension à un cadre qui supervise tous les autres (Platonisme); (b) la descente romantique vers les profondeurs de l'âme. Arthur Lovejoy se tourna contre Dewey, contre la distinction entre le classique et le romantique. Le romantique est multiple (l'un romantique se tourne contre l'autre); alors, il n'y a pas *un* romantisme du tout. Isaiah Berlin critiqua Lovejoy et Berlin a défendu l'idée qu'il y avait *un* mouvement romantique, *une* révolution de la conscience. Le romantique n'est pas l'opposé du classique, mais de l'universalisme philosophique (non littéraire) (voir Berlin 2013).

L'universel (Dieu? Vérité? Principe?) pourrait former une structure cohérente (*more geometrico*) et mettre les pièces ensemble, le désir humain inclus. Pour Berlin, toutefois, tous les biens ne sont pas compatibles entre eux et il y aura toujours quelque chose d'à côté (et John Dewey serait d'accord sur ce point). Après la révolution française, le mouvement romantique a fait face à l'idée de l'incompatibilité entre Antigone et Créon. Du point de vue platonique, le scandale romantique consiste en la supériorité de la passion sur la raison, de l'authenticité sur la convertibilité. Les pragmatistes pensent qu'Antigone et Créon devraient conclure un accord et il n'y a jamais qu'une chose correcte à faire. Ce qu'on doit faire est une question de croyance, l'important étant d'obtenir une partie du bien initialement désiré. Pour William James, le vrai est le bien dans le chemin de la croyance; donc, il n'y a rien que des compromis ingénieux. On n'échappe jamais au

travail de la négativité hégélien et nous ne sommes que des créatures finies, situées dans l'espace et le temps. Pour Platon, le bien est comme l'Un parménidéen, un sommaire de la compatibilité des biens particuliers. Berlin pense qu'avec Spinoza et Kant, l'idée de la grandeur universelle a survécu la sécularisation de la culture élevée. Le romantisme abolit la synthèse; il n'y a plus de fusion entre la certitude mathématique et l'extase érotique. Pour le pragmatisme, il n'y a pas d'argument décisif, il n'y a que la sociabilité de la raison. Le romantisme a retenu quelque chose de la grandeur universaliste, à savoir l'infini. L'infini est une forme de réaction contre le passé. L'infini romantique est lié à Prométhée et non pas à Socrate. L'infini romantique est de l'ordre de la profondeur, du non-épuisable, du non-définissable. C'est un mouvement pour ouvrir de nouveaux chiasmes tandis que l'œuvre de Platon signifie la fin des chiasmes. Berlin rappelle que Schiller disait que les idées ne sont pas générées, mais inventées. Pour Foucault, comme pour les romantiques, toute synthèse n'est que du conformisme; la profondeur (dans le cas de Foucault, il s'agit de la profondeur renversée, donc l'extériorité) se tient contre l'accord. L'autre de la raison est dangereux pour la solidarité humaine. Pour les universalistes, l'accord intersubjectif est nécessaire afin de parvenir à un certain degré de justice sociale. Pour les romantiques, l'accord général ne consiste qu'en la tyrannie du passé sur l'avenir. Le pragmatisme signifie une défense de l'anthropocentrisme protagoréen.

La réalité supérieure et la profondeur sont des métaphores de la hauteur. La valeur d'inspiration n'est pas une mesure de réalité et toutes le valeurs ne sont pas valides. Le langage anti-pragmatique est intrinsèque, authentique, inconditionnel, légitimant, de base, objectif; le langage pragmatique parle de ce qui correspond aux données, paraît plausible, a plus du bien que du mal, ce n'est pas offensant pour nos instincts, vaut l'effort, n'est pas si ridicule pour ne pas le prendre au sérieux. Un consensus ne doit pas aboutir à l'universalité et à la nécessité universelle d'une croyance sur laquelle est accordé le consensus. Il n'y a que des consensus provisoires. Il n'y a pas quelque faculté de la raison qui serait réglée sur la nature intrinsèque de la réalité, une position fondamentale de l'homme de sens commun, pragmatiste et utilitariste; Bergson et Heidegger, par contre, sont pour la profondeur ineffable. L'idée que la fondation philosophique de la société nécessite l'attention ou le dépannage est sans fondement. La société n'a pas de fondement et le pragmatisme est anti-fondateur. L'infini perd son charme et les philosophes adviennent des finitistes de sens commun. Une pensée horizontale et non pas verticale règne, ce qui signifie une certaine mort des philosophes.

5. En guise de conclusion

Le byzantinisme apparaît à la fin de cet essai comparatif comme un problème de contemporanéité philosophique. L'effort de le rejeter vers l'irrationalité échoue non pas à cause des preuves de sa rationalité cachée, mais parce que le rationnel classique et le moralisme qui en découle se trouvent actuellement en recul. Tandis que Julien Benda, un penseur aux marges de l'élite philosophique française et bergsonienne, oppose le byzantinisme de

la culture (qu'il voit au sein même du modernisme) à la rationalité, Tsatsos, un philosophe grec, venant donc de la périphérie de la modernité européenne, essaie de rapprocher la philosophie à la mystique autre que l'extase romantique, dans le cadre des structures d'hellénisme qui se caractérisent par leur longue durée et où le moment byzantin n'est que l'expression d'une continuité. Pour Tsatsos, le byzantinisme n'est plus un problème pour la rationalité, mais s'insère dans la problèmatique de l'histoire de la philosophie. Le compte rendu de Richard Rorty sur l'actualité de la raison du pragmatisme contre le sublime philosophique, c'est-à-dire au-delà des idées de grandeur et profondeur philosophiques, peut aider à mettre à jour le débat sur le byzantinisme anti-romantique.

BIBLIOGRAPHIE

Arabatzis, G., 1999–2000, «La théorie de l'imaginaire chez le premier Sartre: *L'imagination – L'imaginaire – La nausée*», *Annales d'esthétique* 39–40, pp. 111–126.

Begzos, M. P., 1994, «Η φιλοσοφία της θρησκείας στην Ελλάδα (1916–1986). Σύντομη ιστορικοκριτική επισκόπηση», in: K. Voudouris (ed.), Νεοελληνική Φιλοσοφία. *1600–1950*, Thessalonique, pp. 77–95.

Benda, J., 1945, *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris.

Berlin, I., 2013, *The Roots of Romanticism*, Princeton.

Delouis, O., 2003, «Byzance sur la scène littéraire française (1870–1920)», in : M.-Fr. Auzépy (ed.), *Byzance en Europe*, Saint-Denis, pp. 101–151.

Hass, D., 1996, *Le problème religieux dans l'œuvre de Cavafy. Les années de formation (1882–1905)*, Paris.

Jenkins, R. J. H., 1963, «The Hellenistic origins of Byzantine literature», *Dumbarton Oaks Papers* 17, pp. 37–52.

Karassis, M. D., 2006, «Παναγιώτης Κανελλόπουλος-Κωνσταντίνος Τσάτσος. Συγκλίσεις και αποκλίσεις», Φιλοσοφία 36, pp. 41–42.

Paulhan, J., 1990, *Les fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres (1941)*, Paris.

Rorty, R., 2007, «Grandeur, Profundity and Finitude», in: R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers IV*, Cambridge, pp. 73–88.

Starr, C. G., 1992, *The Aristocratic Temper of Greek Civilization*, Oxford.

Tsatsos, C., 1962, «Αι αντινομίαι του Πρακτικού Λόγου», Athènes (répris in M. Karassis (ed.), Μελέται Φιλοσοφίας του Δικαίου, Athènes 2008, pp. 389–407).

Tsatsos, C., 1976, *Dialogues au Monastère*, trad. française O. Merlier, Paris.

Tsatsos, C., 1978, Το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου, IIe édition, Athènes.

Tsatsos, C., 1981, Θεωρία της Τέχνης, Athènes.

Tsatsos, C., 2000, Λογοδοσία μιας ζωής, vol. II, Athènes.

GEORGE ARABATZIS
/ University of Athens, Greece /
garabatz@ppp.uoa.gr

Byzantinism and Rationality: Julien Benda and Constantine Tsatsos

This article examines the concept of *Byzantinism* that Julien Benda employed in his book *La France Byzantine*. In the *fin-de-siècle* European sensibility, Byzantinism was transferred from political to literary level, but Benda created an epistemological break when he asserted in his book that Byzantinism *is* literature in its normal function. Furthermore, of Byzantinist character is especially the modern literature (e.g. Valéry or Mallarmé). Thus, labeling modern literati as Byzantinist writers served as a critical tool for Benda, who condemned the degradation of modern intellectuals into clerks. This transformation of literary normality affected also pure thought as is manifested in the ambiguous manner of expressing their ideas by modern thinkers (this being a mixture of idealism and apocryphal thinking, which renders ideas rather abstractions than instruments of rationality). An example of such a Byzantinist use can be found in the manner Emmanuel Levinas exploited Husserl's

phenomenology. Finally, Benda engaged in a discussion with Paulhan's view that literary philosophy is a form of critical terror. The position of Benda is that of a rationalist, whereas Paulhan is a thinker who focuses on the use of language. For Constantine Tsatsos (1899–1987), on the other hand, a Greek philosopher and author of a philosophical novel entitled *Dialogues in a Monastery* (1974), the Byzantine moment is a part of great continuity of Greek culture, which is characterized by various structures in its period of long duration. One of these is the synthesis of Hellenism and Christianity that can be seen in Byzantium, where the transposition of the philosophical (Platonic) Eros to the mystical one plays a major role. This development is of paramount importance not only for the whole European culture but also for all questions of beauty and morality. The present paper concludes with a brief discussion of Richard Rorty's account of pragmatic reason, which makes it possible to show how contemporary philosophy can be placed in the context of the debate about Byzantinism.

KEYWORDS Greek culture, Byzantinism, rationality, continuity, literary philosophy.

Mariana Wesołego grecka filozofia w Bizancjum

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN
/ *Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim* /

Marian Wesoły wielu polskim, jak i zagranicznym uczonym dał się poznać jako wybitny badacz i znawca filozofii antycznej. Uprawianej w dobie antyku myśli filozoficznej poświęcił znaczną część swojego życia i działalność badawczą. Wyrazem jego pasji są poruszające różnorodną tematykę prace z dziedziny, o której mowa powyżej. W ich gronie odnajdujemy nie tylko publikacje na temat wielkich mistrzów, tj. Sokratesa, Platona i Arystotelesa, ale także sofistów, Hippokratesa czy przedsokratyków. Marianowi Wesołemu zawdzięczamy również przekłady na język polski niektórych pism, ocalałych fragmentów czy doksografii Hippokratesa i przedsokratyków. Ponadto Marian Wesoły sporo uwagi poświęcił także innej pasjonującej dziedzinie badań, mianowicie stanowiącej naturalną kontynuację antycznej filozofii, greckiej filozofii w Bizancjum. Otóż ta właśnie, dotychczas nierozpoznana i przez licznych badaczy zaniedbana dziedzina dociekań, stanowi jego 'drugie oko'. Niniejszy artykuł poświęcony będzie omówieniu tej działalności Profesora.

Artykuły

W szerokim, liczącym około 200 artykułów i rozpraw, dorobku naukowym Mariana Wesołego odnajdujemy dwa teksty, które poświęcone zostały wyłącznie filozofii greckiej

w Bizancjum. Artykuł o wymownym tytule *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*[1] stanowi w dorobku naukowym Profesora pierwszą pozycję, która dotyczy uprawianej przez bizantyjskich myślicieli działalności edukacyjnej i filozoficznej. Zgodnie z tytułem, przedmiotem jej dociekań jest aktywność zapomnianych, a pochodzących z Bizancjum uczonych we włoskim renesansie, która — zdaniem Mariana Wesołego — jak dotąd nie doczekała się należnych i gruntownych badań. Z artykułu dowiadujemy się, że odzyskanie greki na Zachodzie będące w dużej mierze zasługą bizantyjskich uchodźców wyznaczają dwie daty, tj. rok 1397 i 1497. W roku 1397 miał bowiem przybyć z Konstantynopola do Florencji nauczający greki wielu humanistów Manuel Chrysoloras (1350/1355–1415), a w 1497 roku na Uniwersytecie w Padwie Nicholas Leonicus Thomaeus (1456–1531) oficjalnie rozpoczął swoje wykłady na temat arystotelesowskiej filozofii w oparciu o oryginalne pisma Stagiryty. Jak słusznie podaje Profesor, wprawdzie już początkowi humaniści Petrarka (1304–1374) i Bocaccio (1313–1375) uznali, że „prawdziwą ojczyzną mądrości jest Hellada, do której należy powrócić"[2], jednak przełom w studiach nad grecką myślą w Italii zawdzięczamy dopiero następnym pokoleniom włoskich humanistów. Istotnie pierwsi helleniści na terenach Italii, a jednocześnie miłośnicy i entuzjaści antyku zostali wykształceni za sprawą Manuela Chrysolorasa. Ich grono tworzyli zainteresowani raczej literackimi i estetycznymi walorami greckich pism, a nie obecnymi w nich kwestiami naukowymi i filozoficznymi uczeni, tj. Leonardo Bruni (1369–1444), Niccolò Niccoli (1363–1437), Guarino da Verona (1370–1460) i Palla Strozzi (1373–1462).

Za kolejne znaczące momenty w odzyskiwaniu greki na Zachodzie uznaje Profesor kontakt humanistów z greckimi uczonymi podczas Soboru w Ferrarze i we Florencji (1438–1439) oraz mający miejsce w 1453 roku upadek Konstantynopola. Sobór w Ferrarze i we Florencji nie tylko stworzył okazję „do bezpośredniego spotkania i konfrontacji stanowisk kilkuset wybitnych teologów i myślicieli obydwu zwaśnionych od stuleci światów chrześcijańskich"[3], ale także rozbudził zainteresowania grecką literaturą i filozofią w kontekście sporu o wielkich helleńskich filozofów — Platona i Arystotelesa. Skutkiem owego toczącego się przez ponad trzy dekady sporu posoborowego, były liczne pisma natury polemicznej. Rzecz dotyczyła tego, którego z wielkich filozofów Hellady można i należy uznać za autorytet dla chrześcijańskiej teologii. Z drugiej strony, upadek stolicy Bizancjum i przeniesienie się Bizantyjczyków na tereny Italii przyczyniły się do wzmożonych starań mających na celu odzyskanie i przejęcie greckiej spuścizny literackiej, co zaowocowało licznymi tłumaczeniami pism greckich na język łaciński. Wyrazem tego jest m.in. translatorska działalność Bessariona, Jerzego z Trapezuntu czy Teodora Gazesa.

Po nakreśleniu istotnych dla odzyskania i uchronienia przed zagładą bizantyjskiego dorobku kulturowego dat i związanych z nimi okoliczności, Marian Wesoły wnikliwie

---

[1] Por. Wesoły (1998).

[2] *Ibidem*, s. 287.

[3] *Ibidem*, s. 290.

omawia życie i działalność żywo zaangażowanych w ten proces Bizantyjczyków. Jego prawie dziesięciostronicowy przegląd postaci rozpoczyna się od Georgiosa Gemistosa (ok. 1360–1452), który sprawił, że „podłożem sporów filozoficzno-religijnych stał się nieznany dotąd w świecie łacińskim platonizm"[4] i od którego pisma *O tym, czym różni się Arystoteles od Platona* rozpoczął się wielki spór o Platona i Arystotelesa. Dalej przywołani zostają tłumacze pism greckich na łacinę oraz autor tekstu *Porównanie Platona i Arystotelesa*, będącego w swej istocie zjadliwym atakiem na chrześcijański platonizm — Jerzy z Trapezuntu (1395–1472/1473), ratujący przed zniszczeniem greckie rękopisy Bessarion, którego dzieło *Na oszczercę Platona ksiąg IV* stanowiło pierwsze rzetelne porównanie i próbę pogodzenia Platona z Arystotelesem (s. 292–295), Teodor Gazes (1400–1470) — umiarkowany zwolennik Stagiryty, nauczyciel greki i tłumacz dzieł arystotelesowskich, a także tych autorstwa Teofrasta i Hippokratesa. Po Gazesie poznajemy jeszcze losy i działalność filozoficzno-edukacyjną kilku znamienitych Bizantyjczyków w tym: Ioannesa Argyropulosa (1393/1394 lub 1415–1487), Demetriosa Chalkondylesa (1424–1511), Michaela Apostolisa (ok. 1420–1474 lub 1486), Andronikosa Kallistosa (?–1476/87), Konstantyna Laskarisa (1434–ok. 1501), Janosa Laskarisa (1445–1534), Markosa Musurosa (1470–1517), Zachariasa Kalliergisa (ok. 1473–po 1524) i Nicholasa Leonicusa Thomaeusa.

W końcowej części artykułu Marian Wesoły sygnalizuje dość trudną sytuację bizantyjskich uchodźców w Italii, którzy nie zawsze spotykali się ze zrozumieniem i należytym uznaniem ze strony włoskich humanistów. Nie bez powodu omówione tutaj zostają nieocenione osiągnięcia Bizantyjczyków na polu filologii i filozofii. Dzięki nim bowiem „Europa Zachodnia poczyniła ogromny postęp ze stanu prawie zupełnej nieznajomości greki do jej wskrzeszenia i przyswojenia niemal całego ówczesnego *corpus* literatury greckiej"[5]. Owocem współpracy bizantyjskich uczonych z humanistami były też pierwsze edycje pism antycznych i opracowanie zbioru greckich tekstów matematycznych. W wyniku odzyskania edycji i przekładów tychże pism, będących w dużej mierze zasługą przybyszów z Bizancjum, narodził się humanizm włoski i europejski. Niestety wraz z zanikiem twórczego hellenizmu w Italii na początku XVI wieku późniejsi uczeni Zachodu, ucząc się już greki w oderwaniu od samej Hellady i Greków, zatracili możliwość stosownego jej poznania. Bierne zaś przyswajanie języka greckiego przełożyło się w czasach późniejszych na znikomą znajomość greckiej spuścizny piśmienniczej u filozofów ery nowożytnej, co wyjaśnia niemałą rolę, jaką odegrały potem tłumaczenia z greki na łacinę i na języki narodowe. Bez wątpienia jednak, jak słusznie zauważa Profesor, w gronie tych ostatnich przekłady polskie są nie tylko opóźnione, ale także niekompletne.

Drugi z artykułów Mariana Wesołego, tj. *Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim — przegląd ważniejszej historiografii*[6] — jak sugeruje sam tytuł — poświęcony został zupełnie innej tematyce. Jego celem jest wskazanie racji i powodów podjęcia badań nad

---

[4] *Ibidem*, s. 291.

[5] *Ibidem*, s. 300.

[6] Por. Wesoły (2008).

uprawianą w Bizancjum filozofią poprzez „przegląd jej ważniejszej i twórczej literatury przedmiotu ostatniego półwiecza”[7], zwłaszcza że wskutek wcześniej wytworzonych uprzedzeń badacze rzadko kiedy są w pełni świadomi rangi filozofii, o której jest mowa. Zaproponowany przegląd literatury obejmuje zarówno opracowania zagraniczne, jak i polskie, a ich listę tradycyjnie otwiera pionierska w tym zakresie monografia Bazylego Tatakisa pt. *La philosophie byzantine*, za sprawą której wzrosło zainteresowanie tą dziedziną. Krótkiemu omówieniu struktury książki greckiego uczonego towarzyszą uwagi odnośnie do jej dotychczasowych tłumaczeń na języki obce oraz do jej problematycznego tytułu. Dalej uwzględnione zostają szczegółowe studia, w których mimo dominującej problematyki teologicznej i religijnej, nie brakuje nawiązań do tematyki o charakterze filozoficznym, a także studia dotyczące relacji między bizantyjską a antyczną filozofią, kulturowych i edukacyjnych uwarunkowań w Cesarstwie Bizantyjskim. Wśród przywołanych autorów pozycji wydanych w ubiegłym wieku odnajdujemy: H.-G. Becka, G. Podskalskiego, J. Meyendorffa, K. Oehlera, P. Lemerla, S. Runcimana, C. N. Constantinidesa oraz H. Hungera. Obok wyżej wymienionych, należne im miejsce otrzymały także powstałe już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku opracowania dwóch polskich badaczy, czyli O. Jurewicza i Z. Kuksewicza, a także książki omawiające studia filologiczne w Bizancjum N. G. Wilsona.

Sporo uwagi poświęcił również Profesor opracowaniom tekstów autorstwa rosyjskich i francuskich uczonych, spod których pióra wyszły liczne prace z zakresu interesującej nas tutaj dziedziny. Godny odnotowania jest fakt, że choć rosyjska tradycja badań nad Cesarstwem Bizantyjskim uchodzi za jedną z najbardziej znaczących, to jednak publikacje związanych z nią badaczy poprzez nieznajomość języka rosyjskiego na ogół nie są znane, a cytowane są jedynie sporadycznie. Warto tu przywołać zwłaszcza takich autorów, jak: И. П. Медведев czy З. В. Удальцова. Do grupy cennych opracowań francuskojęzycznych należy z kolei zaliczyć publikacje autorstwa A. de Libera i L. Brissona. Przegląd literatury przedmiotu wieńczy monumentalna pozycja belgijskiego badacza L. Couloubaritsisa oraz prace N. A. Matsoukasa i K. G. Niarchosa, czyli uczonych greckich, którzy w opinii Profesora „najbardziej są kompetentni do wnikania w rozległe i trudne źródła myśli bizantyjskiej”[8].

W dalszej części artykułu Profesor odnosi się do „filozofii bizantyjskiej” jako nowego hasła encyklopedycznego i słownikowego. W tym też kontekście przywołuje opracowania autorstwa różnych badaczy oraz zasadnie podkreśla, że hasło to niestety pominięto w *Encyklopedii kultury bizantyjskie*j (Warszawa 2002) pod redakcją O. Jurewicza oraz w szkicu W. Cerana pt. *Początki i etapy rozwoju bizantynologii polskiej* (Poznań 2005).

W uwagach końcowych Marian Wesoły zauważa, że „przełom i początek trzeciego tysiąclecia daje nam jednak nadzieję na nową świadomość badawczą w zaniedbanej

---

[7] *Ibidem*, s. 203.

[8] *Ibidem*, s. 206.

dotąd dziedzinie”[9]. Dowodzi tego podjęta w ostatnich latach współpraca międzynarodowa, której owocami będą „dalsze wydania krytyczne filozofów bizantyjskich, jako też konferencje naukowe”[10]. W zakończeniu Profesor omawia również wydaną w 2008 w Würzburgu oryginalną niosącą interesujące analizy rozprawę autorstwa bułgarskiego badacza G. Karpieva — *Philosophie in Byzanz* oraz wskazuje na konieczność kontynuowania studiów z zakresu krzewionej w Cesarstwie Bizantyjskim filozofii, ponieważ „chodzi głównie o to, aby filozofia i nauka w Bizancjum nie pozostawała białą plamą w naszej świadomości badawczej i edukacyjnej”[11].

Posłowie do pionierskiej *Filozofii bizantyjskiej* Bazylego Tatakisa

W roku 2012 po raz pierwszy wydana została w Polsce monografia poświęcona filozofii bizantyjskiej. Była to pionierska *La Philosophie byzantine* Bazylego Tatakisa[12]. Polska edycja tego tekstu (w przeciwieństwie do innych jego obcojęzycznych wydań) została zaopatrzona w nader cenne i obszerne *Posłowie* autorstwa Profesora (s. 255–301). Samo *Posłowie*, liczące aż 46 stron, składa się z siedmiu rozdziałów. Dwa pierwsze z nich, tj. *Kim był Bazyli Mikołaj Tatakis* (s. 255–256) oraz *Pionierska „La Philosophie byzantine”* (s. 256–258), przybliżają nam sylwetkę twórcy oraz jego wielkie dzieło.

Kolejny rozdział pt. *Filozofia grecka w Bizancjum: przegląd ważniejszej historiografii* (s. 258–275) stanowi naturalne rozwinięcie i jednocześnie uzupełnienie tych wątków, które Marian Wesoły omówił w przywołanym już artykule *Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim — przegląd ważniejszej historiografii*. Do podjętych w tworzących go podrozdziałach zagadnień należą: *Dziedziny okołofilozoficzne: teologia, retoryka, literatura, filologia, edukacja, kultura* (s. 261–265), *Wykładnie historii filozofii (średniowiecznej)* (s. 265–268), *Całościowe i oddzielne monografie* (s. 265–271), *Hasła encyklopedyczne i artykuły naukowe* (s. 271–273), *Serie wydawnicze* (s. 273), *Konferencje naukowe* (s. 273–274), *Przekłady i opracowania polskie* (s. 274–275).

Na początku III rozdziału próbuje Profesor zmierzyć się z wytworzoną, a następnie utrwaloną w ciągu wieków negatywną oceną bizantyjskiej cywilizacji, która nieobca była zarówno wielkim myślicielom pokroju Monteskiusza, Woltera i Hegla czy historykom, by wymienić Gibbona, Lecky’ego i Konecznego. Rewidując niesprawiedliwe uprzedzenia i osądy, Marian Wesoły wspomina tych autorów, którzy w swoich opracowaniach

[9] *Ibidem*, s. 207.

[10] *Ibidem*, s. 208.

[11] *Ibidem*, s. 209.

[12] Por. Tatakis (2012).

podjęli walkę z owymi uprzedzeniami i osądami (m.in. K. Zakrzewski, Rémi Brague, G. Ostrogorski, J. Herrin).

Następnie, zgodnie z przyjętym przezeń porządkiem (uwzględniającym poszczególne dziedziny), przechodzi Profesor do wskazania najnowszych pozycji odnoszących się do filozofii bizantyjskiej (s. 261–265). Są to książki z pogranicza filozofii i teologii autorstwa G. Podskalskiego, H. Hungera, J. Meyendorffa, S. Runcimana oraz A. Siemianowskiego. Kolejnymi odnotowanymi pozycjami są te, które wiążą się z historią literatury, retoryką, kulturą pisma oraz edukacją i nauką jako ważnymi płaszczyznami uwzględniającymi filozofię bizantyjską. W tym kontekście Profesor przywołuje wybitnych znawców przedmiotu badań, których grono stanowią uczeni: O. Jurewicz, P. Eleuteri, G. Kustas, H. Cichocka, N. G. Wilson, J. Harris, P. Lemerle, S. Runciman, E. B. Fryde, И. П. Медведев, З. В. Удальцова, R. Dostálová. Ponadto zostają tu jeszcze wspomniane prace zespołowe oraz publikacje, w których nie brak odniesień do antycznego, bizantyjskiego i post-bizantyjskiego hellenizmu.

W dalszej części rozdziału III, którego przedmiotem rozważań są wykładnie średniowiecznej filozofii (s. 265–268). Oprócz wspomnianych w artykule pt. *Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim — przegląd ważniejszej historiografii* szacownych prac i rozdziałów autorstwa K. Oehlera, S. Świeżawskiego, Z. Kuksewicza, A. de Libera, L. Brissona i Couloubaritsisa, pojawiają się dodatkowo wzmianki o zbiorowym opracowaniu *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* oraz o będącym w przygotowaniu tomie pt. *Philosophie in Byzanz* (red. G. Kapriev).

Po przeglądzie polskich i obcojęzycznych rozpraw Marian Wesoły w 3 podrozdziale pt. *Całościowe i oddzielne monografie* (s. 268–271) przechodzi do rozpraw podejmujących trud omówienia pism myślicieli bizantyjskich. Zostają tutaj przedstawione zarówno rozprawy, o których była już mowa w artykule opublikowanym w 2003 roku (a mianowicie te autorstwa L. Couloubaritsisa, N. A. Matsoukasa i K. G. Niarchosa), jak i również dwie nowsze pozycje rosyjskich badaczy — В. М. Лурье oraz П. С. Ревко-Линардато.

W części rozdziału III poświęconej hasłom encyklopedycznym i artykułom naukowym Marian Wesoły wskazuje na jeszcze innych twórców nowego hasła ‘filozofia bizantyjska’. Są nimi M. Cacouros, K. Ierodiakonou i B. Bydén. Ponadto Profesor przywołuje stanowiącą znakomite kompendium z zakresu szeroko pojętej filozofii bizantyjskiej i jej reprezentantów wydaną pod redakcją H. Lagerlunda w 2011 roku *Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500*. Przy tej okazji wspomina również wybitnych znawców materii (G. Arabatzisa, B. Bydéna, P. Golitsisa, K. Ierodiakonou, G. Karamanolisa i innych), których opracowania zostały tam umieszczone. Warto dodać, że w nawiązaniu do haseł obecnych w Powszechnej Encyklopedii Filozofii zostają przywołane i te poświęcone poszczególnym Bizantyjczykom autorstwa Profesora, M. Ciszewskiego i A. Palusińskiej. Podrozdział kończy się krótkim zestawieniem trzech instruktywnych i dydaktycznych artykułów, których autorami są A. Bravo García, K. Viglas, M. Trizio.

Krótki podrozdział 5, czyli Serie wydawnicze (s. 273), przedstawia dwie serie wydawnicze — *Philosophi Byzantini i Commentaria in Aristotelem Byzantina* (stanowiące część

znanego projektu Corpus Philosophorum Medii Aevi), których nadrzędnym celem jest edycja tekstów źródłowych.

W podrozdziale 6 natomiast, zatytułowanym *Konferencje naukowe* (s. 273–274), przywołane są organizowane w ostatnich latach konferencje naukowe oraz badacze, którzy brali w nich udział. Mamy tutaj wzmianki o międzynarodowej konferencji, która odbyła się w Salonikach w roku 1997, o XX Kongresie Międzynarodowych Studiów Bizantynistycznych, który miał miejsce w Paryżu w roku 2001, a także o publikacjach, zawierających wygłoszone na nich odczyty.

W ostatnim z podrozdziałów pt. *Przekłady i opracowania polskie* (s. 274–275) Profesor zasadnie podkreśla, że polscy badacze byli i są zainteresowani filozofią bizantyjską w znikomy sposób oraz że jedynymi pismami bizantyjskich myślicieli, które zostały przetłumaczone na język polski, są prace Focjusza i Psellosa. Mowa jest również o dwóch opracowaniach polskich autorów, tj. M. Ciszewskiego i M. Jaworskiej.

IV rozdział *Posłowia* pt. *Ramy czasowe i przedstawiciele filozofii greckiej w Bizancjum* (s. 275–278) podnosi istotną kwestię chronologii filozofii w Bizancjum oraz jej reprezentantów. Dowiadujemy się z niego, że w Cesarstwie Wschodniorzymskim uprawianiem filozofii zajmowali się nie tylko ci, dla których stanowiła ona zajęcie główne, lecz także teologowie, erudyci, egzegeci, mnisi tudzież hierarchowie Kościoła. W rozdziale tym Marian Wesoły przedstawia imienny zestaw postaci, które zajmowały się filozofią w Bizancjum oraz stosowne źródła. Należy podkreślić, że jego zestawienie jest jednym z najbardziej szczegółowych i aktualnych w literaturze przedmiotu, jakie dotychczas zostały zaprezentowane[13].

Rozdział V pt. *Synopsis filozofii greckiej w Bizancjum* (s. 278–296) tworzy aż 7 podrozdziałów. Ogólny cel tej części *Posłowia* to „nakreślić *synopsis*, czyli zespolony wgląd w postaci znaczniejszych filozofów, ich głównych dzieł, stawianych problemów i toczonych sporów"[14]. Przed omówieniem myśli filozoficznej i dokonań poszczególnych reprezentantów, w podrozdziale *Ogólne rozumienie filozofii* (s. 279–281), Marian Wesoły nakreśla kilka znaczeń terminu *philosophia* w rozumieniu potocznym i 6 bardziej określonych jego wykładni o proweniencji neoplatońskiej, które cieszyły się popularnością w Bizancjum. Odnosząc się zaś do nauczania filozofii, Profesor wskazuje na jego wywodzące się z antyku podstawy, a także na zestaw lektur, po które najczęściej sięgano w Cesarstwie Bizantyjskim.

Przegląd najbardziej znaczących postaci, które zapisały się na kartach historii bizantyjskiej filozofii w podrozdziale II pt. *Pierwszy bizantyjski humanizm* (s. 281–283), rozpoczyna Profesor od komentatora arystotelesowskich pism Stefana — Leona Matematyka (ok. 790–869), Focjusza (820–891) — „dzięki któremu odżyły zainteresowania literackie i encyklopedyczne w oparciu o studia nad antycznymi tekstami"[15] oraz miłośnika ksiąg

---

[13] Por. np. N. Matsoukas (1998); В. М. Лурье (2006); P. Milko (2009; 2016); K. Ierodiakonou (2002).

[14] Por. Wesoły (2012: 279).

[15] *Ibidem*, s. 281–282.

i egzegety Arethasa (ok. 850–944). Następnie w podrozdziale III, czyli *„Konsulowie filozofów": Psellos i jego uczniowie (XI–XII w.)*, przywołani zostają (s. 283–286) związani ze stołeczną Wszechnicą w XI wieku „konsulowie filozofii", a więc najwybitniejszy bodaj ze wszystkich Bizantyjczyków Michał Psellos (1018–1078), jego kontrowersyjny uczeń Jan Italos (ok. 1025–1082), badający lekarskie teksty antyku — Teodor ze Smyrny (koniec XI w.) i zasłużeni na polu filozofii w XII wieku Eustratios z Nikei (ok. 1050–1120), Michał z Efezu (ok. 1050–ok. 1129), Teodor Prodromos (ok. 1100–ok. 1170), Mikołaj z Methone (zm. ok. 1165).

W 1204 roku zdobyty został Konstantynopol, stąd też za panowania tam Łacinników działalność filozoficzną kolejnych Bizantyjczyków wiązać należy z Nikeą. To właśnie w Nikei, w której założona została dynastia Laskarysów, wielu spośród bizantyjskich nauczycieli znalazło schronienie. Do najbardziej oświeconych tego okresu, czyli wieku XIII, a wspomnianych przez Profesora w 4 części o tytule *Filozofowie w Nikei (Nicei) (XIII w.)* (s. 286–287), przynależeli: cesarz Teodor II Laskarys (1233–1258), wybitny znawca teologii i logiki Nikefor Blemmydes (1197–1272), tłumacz wybranych pism Boecjusza — Manuel Holobolos (ok. 1249–po 1284).

W podrozdziale 5, tj. *Filozoficzne i naukowe nurty* (s. 288–291), na przestrzeni XIII i XIV wieku Profesor przedstawia światłych Bizantyjczyków, których działalność przypada na rządy Paleologów. W tym też okresie, zwanym nierzadko ostatnim renesansem bizantyjskim, nauczali i tworzyli: erudyta Maksym Planudes (ok. 1255–1305), autor jedynego późnobizantyjskiego komentarza do Platona — Jerzy Pachymeres (1242–ok. 1310), autor parafrazy do arystotelesowskiego traktatu *O duszy* — Sofonias (XIII/XIV w.), kontestator Platona, Plotyna i Stagiryty — Nikefor Chumnos (ok. 1250–1327), znawca wielu dziedzin — Teodor Metochites (1270–1332), oryginalny Nikefor Gregoras (ok. 1290–1360) oraz znamienity mnich i lekarz Rakendytes (ok. 1280–1330).

Wraz z przywołaniem podkreślającego znaczenie wiedzy i dociekań w oczyszczaniu ludzkiej duszy i prowadzeniu jej do Boga — Barlaama z Kalabrii (ok. 1290–1348) oraz uznającego nieustanne modlitwy, a nie filozofię za rzeczywiste źródło poznania Boga — Grzegorza Palamasa (ok. 1296–1359), Marian Wesoły nakreśla podłoże i filozoficzne zaplecze wspomnianego w tytule XIV-wiecznego sporu w przedostatniej części rozdziału V pt. *Kontrowersja hezychastyczna* (s. 291–293). Omówieniu tutaj zostaje także poddana aktywność innego teologa, utalentowanego i przeto uznanego przez Scholariosa 'klejnotem kościoła' Mikołaja Kabasilasa (zm. ok. 1371).

Kontrowersje wokół Platona i Arystotelesa (s. 293–296), odzwierciedlające narosłe w Bizancjum napięcie między zwolennikami Platona lub Arystotelesa, stanowią przedmiot rozważań Profesora podjętych w części zamykającej rozdział V. Zaprezentowani w niej bizantyjscy myśliciele wykazują w swoich pismach różnice między obydwoma helleńskimi filozofami i próbują ustalić, którego z nich doktrynę można uznać za bliższą chrześcijańskiej wierze. Te, właściwe dla końcowej fazy bizantyjskiej filozofii, działania znalazły swój wyraz w walce prowadzonej przez wielkiego miłośnika Hellady i Platona — Georgiosa Gemistosa Plethona (1360–1453), którego dzieło *De Differentiis* wywołało spór, o którym mowa, i Scholariosa (1400–1472) — zdecydowanego oponenta tego pierwszego,

obrońcę Arystotelesa i ostatniego wybitnego filozofa Konstantynopola. W kontekście omawianego sporu przedstawieni dalej zostają pozostali jego uczestnicy, a mianowicie Jerzy z Trapezuntu (1395–1472) oraz kardynał Bessarion (1403–1472).

W VI przedostatnim rozdziale *Posłowia*, zatytułowanym *Ogólna charakterystyka filozofii bizantyjskiej* (s. 296–297), Profesor ukazuje różne sposoby ujmowania myśli filozoficznej w Bizancjum oraz podkreśla encyklopedyczny charakter wykładanej tam filozofii. Dowiadujemy się także, że w przeciwieństwie do świata Zachodu, filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim nie była traktowana jako służebnica teologii, ta druga bowiem nigdy nie zyskała szansy na rozwinięcie się w scholastyczną metodę dochodzenia prawd wiary. Odnosząc się z kolei do problemów nurtujących samych filozofów w Bizancjum, Marian Wesoły podaje, że dotyczyły one różnych zagadnień, w tym stworzenia świata, zła, ludzkiej woli, sztuki dobrego życia itp. Co istotne, Bizantyjczycy, mimo że nie są autorami nowych systemów w filozofii, to wskutek właściwego im zamiłowania do pism antycznych objaśnili dawną myśl w sposób interesujący i oryginalny.

Posłowie Profesora do pionierskiej *Filozofii bizantyjskiej* Tatakisa wieńczy rozdział VII — *Trzy drogi przekazu filozofii i kultury greckiej* (s. 297–301). Wspomnianym w tytule drogom przekazu bizantyjska kultura duchowa zawdzięcza swoją wiekopomność. Według Mariana Wesołego, zapisała się ona trwale na kartach historii wskutek transmisji greckich tekstów filozoficznych i naukowych do świata islamu i ich przekładów na języki arabski i syryjski. Drugą drogę stanowił przekaz prawosławia oraz bizantyjskiej kultury do południowych Słowian i Rusinów, dla których to ortodoksja odzwierciedlała właściwą im jedność narodową i duchową. Ostatnią zaś, najpóźniejszą ze wszystkich, lecz trwającą do dziś, była droga przekazu filozoficznej kultury. Bizancjum zachowało kluczowe pisma nie tylko z zakresu literatury, filozofii, prawa rzymskiego, ale także nauk matematycznych i przyrodniczych. Bizantyjczycy, przepisując i komentując spuściznę antyku, ocalili ją i uchronili przed zapomnieniem. Niestety, jak słusznie zauważa Profesor, „'globalne' i antyintelektualne tendencje dzisiejszych czasów świadczą o zatraceniu przez Europę własnych korzeni i tradycji"[16]. Stajemy jednak w obliczu nowych możliwości zgłębiania źródeł, pism, naukowych opracowań pochodzących wprost z Bizancjum bądź poświęconych tejże kulturze. Wystarczy tylko uświadomić sobie, że ta wprawdzie trudna i niełatwa dziedzina zasługuje na zainteresowanie ze strony uczonych i że nie powinna stanowić 'białej plamy' — czy to w świadomości edukacyjnej, czy badawczej. Polska edycja dzieła Bazylego Tatakisa może więc stanowić dobry punkt wyjścia i zachętę dla polskich badaczy do podjęcia rozważań w tym zakresie. O to też Profesor zabiega w ostatnich słowach swego *Posłowia*.

[16] *Ibidem*, s. 299.

Hasła encyklopedyczne i przekłady

Marian Wesoły przedstawił sylwetki wybranych przedstawicieli filozofii bizantyjskiej również w monumentalnej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, w której to odnajdujemy aż dwanaście haseł jego autorstwa. Uwzględniając porządek chronologiczny haseł wydawanych w poszczególnych tomach *PEF* (nie zaś postaci zajmujących się filozofią w Cesarstwie Wschodniorzymskim), wymienić możemy następujące biogramy autorstwa Profesora: Leontios z Bizancjum, Metochites Teodor, Michał z Efezu, Musuros Markos, Pachymeres Georgios, Planudes Maksimos, Scholarios Georgios, Teodor Gazes, Thomaeus Leonicus, Arethas, Focjusz, Manuel Chrysoloras. Warto dodać, że każdy z przywołanych Bizantyjczyków został szeroko zaprezentowany nie tylko od strony biografii, ale także przez pryzmat żywionych przezeń poglądów. Wszystkie przybliżające poszczególnych myślicieli hasła zostały także zaopatrzone przez Profesora w cenne wskazówki natury bibliograficznej.

Omawiając wkład Profesora w zaniedbywaną przez innych badaczy i filozofów dziedzinę, jaką jest filozofia grecka w Bizancjum, nie sposób pominąć faktu, że dzięki jego staraniom ostatnio ukazał się w Polsce nasz wspólny przekład I księgi *Zapisu praw*, czyli ostatniego dzieła kontrowersyjnego Georgiosa Gemistosa Plethona[17]. Tłumaczenie fragmentu pisma Plethona ukazało się na łamach międzynarodowego czasopisma *Peitho. Examina Antiqua*, którego założycielami są Marian Wesoły i Mikołaj Domaradzki, a które od 2010 roku jako jedyne w naszym kraju, prócz propagowania dokonań badawczych z zakresu greckiej i rzymskiej myśli filozoficznej, podejmuje także trud przedstawienia osiągnięć filozofii bizantyjskiej. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że 5 tom rzeczonego czasopisma (wydany w roku 2014) poświęcony został właśnie bizantyjskiej myśli filozoficznej i jej przedstawicielom.

Słowa spisane to nie wszystko...

W swoich publikacjach poświęconych bizantyjskiej myśli filozoficznej Profesor ujął w zasadzie wszystko, co należy, by pojąć piękno filozofii niegdyś uprawianej na terenach Cesarstwa Wschodniorzymskiego (a dziś zapomnianej przez wielu). Dzięki niemu polscy badacze oraz wszyscy zainteresowani kulturowym dziedzictwem Bizancjum zyskali sposobność zapoznania się z nieznanymi na ogół Bizantyjczykami, ich życiem, właściwymi dlań poglądami i omawianymi przez nich na co dzień kwestiami. Profesor w artykułach, hasłach encyklopedycznych i obszernym *Posłowiu* do *Filozofii bizantyjskiej* Tatakisa, podkreślał znaczenie dokonań dla kultury europejskiej tych wybitnych jednostek, osadzając je zarazem w szerokim kontekście historiozoficznym. Jego refleksje zaś nad aktualnym stanem badań nad filozofią bizantyjską ukazują, jak wiele zrobiono do

[17] Por. Wesoły, M., Jaworska-Wołoszyn, M. (2014: 301-319).

tej pory, ale też jak wiele wciąż pozostaje jeszcze do zrobienia, aby filozofia Bizancjum przestała być 'białą plamą'.

Publikacje Profesora poświęcone filozofii i postaciom, które na stałe zapisały się na kartach filozofii w Bizancjum i historii filozofii w ogóle nie wyczerpują jednak wszystkich jego osiągnieć i dokonań na rzecz propagowania badań w tym zakresie. Wypada nadmienić, że dzięki Profesorowi w 2008 roku powstała w Polsce Pracownia Badań nad Filozofią Antyczną i Bizantyjską na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, która w roku 2016 przekształcona została w Zakład Filozofii Antycznej, Bizantyjskiej i Średniowiecznej. Zakład pod kierownictwem Profesora jako jedyny tego typu w Polsce funkcjonuje do chwili obecnej, a Profesor jako jedyny polski wykładowca uwzględnia filozofię bizantyjską w akademickim *curriculum*. Dzieląc się na co dzień swoją pasją ze studentami, zaznajamia przedstawicieli młodszego pokolenia z jej podstawowymi problemami, pojęciami i nurtami, powstałymi w jej obrębie kontrowersjami, najnowszymi opracowaniami źródłowymi oraz monograficznymi. Przedstawiając filozofię bizantyjską jako najnowszą dziedzinę historiografii filozofii, z właściwym sobie zacięciem przekonuje swych wychowanków, że zasadne jest jej uwzględnianie w wykładni historii filozofii europejskiej. Praca dydaktyczna, o której mowa, wydaje się nader istotna — zwłaszcza, że niewielu jest w Polsce entuzjastów uprawianej w Bizancjum filozofii.

Chrześcijańska Europa wraz z upadkiem Konstantynopola, jak mawiał Eneasz Sylwiusz Piccolomini, bezpowrotnie utraciła 'drugie oko', czyli jedną z istotnych współtworzących ją części[18]. 'Drugie oko' Profesora Mariana Wesołego to jego zamiłowanie do filozofii Bizancjum. Jeżeli zgodzimy się z B. Williamsem, że spuściznę Grecji w filozofii Zachodu stanowi filozofia zachodnia, to przyznać także musimy, że bez dalszych badań bizantyjskiej myśli filozoficznej nie będziemy w stanie zrozumieć naszych korzeni i tradycji. Dlatego tak ważne jest, aby badacze filozofii nigdy nie zapominali o 'drugim oku' Profesora, a on sam nie ustawał w inspirowaniu innych do wydobywania z zapomnienia nieodpartych uroków bizantyjskiej cywilizacji.

[18] Można o tym wyczytać z niezwykle interesującej książki o Bizancjum M. Dąbrowskiej. Por. Dąbrowska (2015).

BIBLIOGRAFIA

Dąbrowska, M., 2015, *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu*, Wrocław.

Ierodiakonou, K., 2002, *Byzantine philosophy and its Ancient Sources*, Oxford.

Лурье, В. М., 2006, *История Византийской философии. Формативный период*, Petersburg.

Matsoukas, N., 1998, *Ἱστοριά τῆς βυζαντινῆς φυλοσοφίας*, Thessaloniki.

Milko, P., 2009, *Úvod do byzantské filosofie*, Červený Kostelec.

Milko, P., 2016, „Vybrané otázky byzantské filosofie", w: *Konštatínove listy*, vol. 9.1, s.119–135.

Tatakis, B., 2012, *Filozofia bizantyjska*, przeł. S. Tokariew, Kraków.

Wesoły, M., 1998, „Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie", *Eos* 75, s. 285–303.

Wesoły, M., 2005, *s.v.* „Leontios z Bizancjum", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin, s. 324–325.

Wesoły, M., 2006, *s.v.* „Metochites Teodor", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin, s. 126–127.

Wesoły, M., 2006, *s.v.* „Michał z Efezu", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin, s. 152–153.

Wesoły, M., 2006, *s.v.* „Musuros Markos", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin, s. 446–447.

Wesoły, M., 2006, *s.v.* „Pachymeres Georgios", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin, s. 938–939.

Wesoły, M., 2007, *s.v.* „Planudes Maksimos", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin, s. 264–265.

Wesoły, M., 2007, *s.v.* „Scholarios Georgios", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin, s. 964–966.

Wesoły, M., 2008, „Filozofia w Cesarstwie Wschodniorzymskim – przegląd ważniejszej historiografii", w: A. Marchewka (red.), *„Rem acu tangere" Studia Interdisciplinaria ad Linguam et Litteras Graecorum Antiquorum Pertinentia*, Gdańsk, s. 203–210.

Wesoły, M., 2008, *s.v.* „Teodor Gazes", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin, s. 399–400.

Wesoły, M., 2008, *s.v.* „Thomaeus Leonicus", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin, s. 459–**460**.

Wesoły, M., 2009, *s.v.* „Arethas", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Lublin, s. 35–36.

Wesoły, M., 2009, *s.v.* „Focjusz", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Lublin, s. 166–168.

Wesoły, M., 2009, *s.v.* „Manuel Chrysoloras", w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Lublin, s. 292–293.

Wesoły, M., 2012, „Posłowie", w: B. Tatakis, *Filozofia bizantyjska*, przeł. S. Tokariew, Kraków, s. 255–301.

Wesoły, M., Jaworska-Wołoszyn, M., 2014, „Plethona Zapis praw", w: *Peitho. Examina Antiqua* 1(5), s. 301–319.

MAGDALENA JAWORSKA-
-WOŁOSZYN
/ The Jacob of Paradies University, Poland /
margda@yahoo.com

Marian Wesoły's Greek Philosophy in Byzantium

Marian Wesoły devoted a considerable part of his life and research to studying the philosophical thought of antiquity. He is, therefore, widely known to scientific community as an admirer of Hellas, outstanding scholar and expert on ancient philosophy, which is reflected in his many publications in the field. Importantly, however, Marian Wesoły, has also been a pioneer of research into a much lesser known field of research, namely Greek philosophy in Byzantium. While this neglected and often disdained area of research has been the subject of Marian Wesoły's numerous publications, this article presents an over view of his most important findings.

KEYWORDS

Marian Wesoły, Byzantium, Byzantine philosophy, publications